

В'ЯЧЕСЛАВ БЛІХАР

**ХРИСТИЯНСЬКІ ЗАСАДИ
ДЕРЖАВОТВОРЧИХ І ПРАВОТВОРЧИХ
ПРОЦЕСІВ В УКРАЇНІ**

Монографія

Львів – 2018

УДК 340.12:[27-662:321(477)

Б 69

Рекомендовано до друку Вченою радою
Львівського державного університету внутрішніх справ
(протокол № 4 від 28 листопада 2018 р.)

Рецензенти:

Балинська Ольга Михайлівна, проректор Львівського державного університету внутрішніх справ, доктор юридичних наук, професор;

Требін Михайло Петрович, завідувач кафедри соціології та політології Національного юридичного університету імені Ярослава Мудрого, доктор філософських наук, професор.

Бліхар В. С.

Б69 **Християнські засади державотворчих і правотворчих процесів в Україні** : монографія / В. С. Бліхар. – Львів : ЛьвДУВС, 2018. – 160 с.

ISBN 978-617-511-273-1

Монографію присвячено дослідженню християнських засад державотворчих і правотворчих процесів в Україні. Особливу увагу приділено саме культурному релятивізму, що, у сфері етично-аксіологічній, виявляється у проголошенні та популяризації етичного плюралізму, який по своїй суті є небезпечним не лише для будь-якої релігійно-етичної системи, а й для існування громадянського суспільства. Зважаючи на суспільну небезпеку культурного релятивізму, доводиться констатувати використання його задля популяризації як основоположної засади демократії і демократичних чинників державотворення і, зрештою, право творення.

Для науковців, філософів, політологів, державних і релігійних діячів, юристів та усіх, хто цікавиться проблематикою відносин між державою і церквою.

ISBN 978-617-511-273-1

© Бліхар В. С., 2018

© Львівський державний
університет внутрішніх справ,
2018

ЗМІСТ

Вступне слово	4
Розділ 1. Взаємовплив християнства, держави, суспільства та права: Європейський вимір	17
1.1. Європейські стандарти державотворення: реальність формування національної політики в Україні	17
1.2. Філософсько-богословське трактування держави та влади	31
1.3. Онтологія людини в соціокультурному вимірі християнської релігії	55
Розділ 2. Вплив християнської релігії на державотворення і правотворення в Україні	64
2.1. Взаємозв'язок церкви та суспільства у формуванні держави проєвропейської орієнтації	64
2.2. Вплив церкви на державотворчий і правотворчий процеси	78
Розділ 3. Відносини держави та церкви в контексті державотворчих і правотворчих процесів в Україні	103
3.1. Соціально-філософський вимір християнства	103
3.2. Правове обґрунтування впливу відносин держави та церкви на забезпечення національної безпеки	126
Список використаних джерел	144

ВСТУПНЕ СЛОВО

Україна в контексті свого географічного, історичного становища безпосередньо має дотичність до європейських культури та менталітету, а щодо зворотного боку цієї тези, то варто згадати і про взаємовплив. З упевненістю можемо ствердити, що історія формування Європи не уявляється поза межами впливу на неї християнської релігії, як і, зрештою, у цьому випадку не доводиться вбачати майбутнє Європи без урахування значущості християнських засад державотворення. Отже, християнський світогляд, окрім його європейського сліду, важливого значення набуває і в контексті формування громадянського суспільства та демократичної держави в Україні, беручи до уваги передовсім його соціально-філософський вимір.

Державу не можна розглядати як феномен, який існує поза будь-яким контекстом. Тією чи іншою мірою вона пов'язана численними зв'язками з іншими сутностями буття світу. Релігія, репрезентатором якої є церква, та культура, у ширшому значенні цього слова, яка є своєрідним тлом, перспективою, на передньому плані якої розгортаються події буття, частковим виявом якого є існування держави.

Прагматизм завойовує щораз більші території в системі освіти, де акценти поступово дрейфують із колишніх цілей освіти, а саме гуманістичних ідеалів освіти з їхньою ціллю формування вільної й освіченої людини, з розвинутим почуттям відповідальності. І хоч ці зміни, які відбулися в останні десятиріччя, дуже важливі, проте вони не є катастрофічними щодо перспективи духовного розвитку суспільства, за сприяння співпраці держави та церкви.

Звичайно, не кожна держава побудована на етичному фундаменті християнської релігії, але етичне підґрунтя має кожна релігія і навіть ідеологія. Для нормального функціонування суспільства та забезпечення його життєдайності існує потреба, щоб усі його члени погоджувалися з тими правилами, які допомагають їхнім стосункам набути гармонійного ладу, очевидною є й потреба в існуванні деякого механізму, який виконував би функцію забезпечення дотримання правил всіма членами суспільства. Отож кожний гравець цієї своєрідної гри, яким є життя, одночасно є і вільний, і обмежений. Свобода одного індивіда закінчується там, де починається

свобода іншого. Власне держава і покликана бути гарантом підтримання правил, які забезпечували б свободу кожного члена суспільства, або, якщо точніше, то правила, які мала б підтримувати влада, полягали в захисті індивіда від свободи іншого індивіда.

Щодо самого розв'язку конфліктів між свободами різних суб'єктів, то ситуація не завжди проста та однозначна, як це може здаватися на перший погляд. Більшість ситуацій і справді не є складними щодо вирішення спірних питань, для прикладу, право і свобода на життя та здоров'я одного індивіда ніколи не можуть порушуватися свободою іншого індивіда, що бажає розваг, іншими словами, один не може розважатись так, щоб відбирати здоров'я і навіть життя в іншої людини. У цьому випадку право на здоров'я та життя має вищий пріоритет, ніж право на розваги.

Дедалі більше дослідників звертають увагу на тривожні симптоми сучасного суспільства, яке хоч і є далеке від тоталітаризму, проте часто можемо спостерігати гіпертрофовані функції держав, коли вони намагаються контролювати сфери, які, по суті, не підконтрольні їм. Для прикладу, Н. Бусова застерігає перед небезпекою щодо поневолення громадянського суспільства державно-адміністративною системою, з одного боку, і безконтрольною економічною владою – з іншого¹. Щодо влади як такої, то М. Фуко свого часу виділив два рівні аналізу її феномену: 1) мікологічний, де відбувається дослідження дій індивідуальних носіїв влади, які приймають те чи інше рішення і, відповідно, беруть на себе відповідальність за їх втілення; 2) макрологічний, на якому здійснюється аналіз безособових систем, що намагаються впорядкувати відносини між суб'єктами, проте часто це намагання переростає в мережу системи, заручниками та невільниками якої стають ті, кому ця система мала б слугувати.

Правові європейські реформи XVIII ст. мали своєю ціллю не злагіднити покарання злочинців, а зробити їх більш ефективними, оскільки застосування жорстокості мало допомагало в запобіганні злочинності, часто навіть провокувало ще більшу злочинність². Для прикладу, спостерігалась чітка кореляція між кількістю публічних страт та кількістю вбивств у тому місці, де ті страти відбувались³. Ці реформи, сприяючи щораз більшому

¹ Бусова Н. А. Модернизация, рациональность и право / Н. А. Бусова. – Харьков : Прометей-Прес, 2004. – 352 с.

² Бачинин В. А. История западной социологии : учебник / В. А. Бачинин, Ю. А. Сандулов. – СПб. : Лань, 2002. – С. 305.

³ Кистяковский А. Ф. Исследование о смертной казни / А. Ф. Кистяковский. – Тула : Автограф, 2000. – С. 62.

нарощуванню контролю влади над суспільством, зрештою, у ХХ ст. і привели до утворення масових форм соціальності тоталітарного типу, які засвідчили всю недієздатність такого підходу до людської особистості і змусили шукати нові шляхи для здійснення державою своєї місії. І в цьому випадку, церква, як інституція зовсім інакша від держави, може багато в чому привідкрити останній перспективи здійснення спільної справи.

У загальній свідомості будь-якого народу існує ідея про те, що людина повинна не раз відмовлятися від особистісних інтересів на користь загальних. Однією з причин слугує інстинкт виживання, коли люди, будучи набагато слабкіші за інші природні істоти, великою мірою могли вижити, лише об'єднуючись у групи, розвиваючи високий ступінь комунікації та координації, були в стані протистояти ворожому натиску зовнішніх сил. Ще однією причиною є сама структура людської особистості, яка, по суті, без існування іншого не може ні повноцінно функціонувати, ні пізнавати себе, зрештою, – людина, відрізана від соціуму, від його колективного досвіду та його надбань, приречена щонайменше на застій свого розвитку, а часто її чекає навіть деградація. Людина, яка завжди ставить власні егоїстичні інтереси над загальними, є недалекоглядною. Скажімо, якщо уявити, що кожний ставить свої інтереси над усе і уся, не залишаючи місця для неегоїстичних інтересів задля блага суспільства, то стає зрозуміло, що кожний його член лише програє від такого стану речей, оскільки егоїзм, замкнутий сам на собі, не може, з одного боку, дати відчуття психологічної безпеки, оскільки у свідомості постійно вирує ідея, що навколо лише егоїсти, які прагнуть задоволення своїх бажань, сприймають інших лише через призму їх використання. З іншого боку, егоїстичне ставлення до світу йде врозріз із глибинними прагненнями онтологічної структури людини, яка у глибині душі розуміє, що коли щастя полягає лише в тому, щоб брати собі, то дуже скоро воно доходить до своєї онтологічної межі, виявляючи своє обмеження та несправжність. Проте кожна людина, в силу трансценденції її фундаментальних внутрішніх структур у метафізичний світ цінностей, почуватиметься незадоволеною і фрустрованою від такого егоїстично-однобокого підходу до реальності. Тому справді щасливою людина може бути, лише діючи у згоді з її глибинними аксіологічними прагненнями.

Отже, суспільне життя завжди дуже тісно пов'язане з особистістю. Воно є своєрідною реалізацією духовного життя його індивідів. Інституція держави появилася пізніше від існування суспільного життя як такого. Так,

С. Франк¹ висвітлює процес розвитку держави – на початку свого існування суспільство функціонувало на основі правил, яких ніхто свідомо не вводив, але які утворилися внаслідок самого життя, були вираженням самоочевидних істин у світі суспільного існування, при цьому ці правила діставали релігійну санкцію. На цьому етапі таке суспільство ще не знає історії, просто перебуває в бутті, спеціально ніким, окрім умов зовнішнього середовища, не кероване. Лише під впливом якоїсь значної зовнішньої небезпеки суспільство покидає цей некерований ніким стан, і під впливом інстинкту самозбереження представники такого суспільства починають усвідомлювати потребу в існуванні своєрідного органу захисту всього суспільства від зовнішніх чи внутрішніх небезпек, виявом якого буде свідомо організації дисципліни та відповідного напрямку розвитку. На цьому етапі функції держави зводяться лише до тимчасового воєнно-адміністративного керування, яке лише пізніше починає розширювати свої межі. Одним з напрямків розширення є вектор часу, бо стає не просто тимчасовим органом керування під час війни, але виконує свою функцію керування та планування і в мирний час, переходячи при цьому із тимчасового статусу в постійний. Іншим вектором розширення є глибина суспільного впливу, оскільки перетворюється із військово-організаційного органу часу війни на адміністративно-впорядковувальну структуру мирного часу, проникаючи щораз у нові сфери існування людини. Більш розвинуті члени суспільства стають на його чолі, захищаючи суспільство від зовнішніх ворогів, і завдяки своїм заслугам стають носіями державної влади.

Щодо інтерпретації самої влади, то можна виділити два діаметрально протилежні підходи. З одного боку, під владою розуміють той інструмент, який покликаний обмежувати людський егоїзм, який за відсутності зовнішніх чинників стримування переходить у свавільні вчинки, які тією чи іншою мірою загрожують безпеці чи нормальному існуванню інших членів суспільства. У цій інтерпретації є раціональне зерно, оскільки, справді, функція недопущення злочинного свавілля одних громадян над іншими є однією з найважливіших функцій держави, але не головною. Річ у тому, що така інтерпретація держави зводить її лише до однієї з виконуваних нею функцій, залишаючи поза увагою трансцендентно-метафізичні її коріння. Тому, на нашу думку, більш наближеною до правдивого стану речей є так

¹ Франк С. Л. Духовные основы общества: введение в социальную философию / С. Л. Франк // Русское зарубежье: из истории социальной и правовой мысли. – М., 1991. – С. 418–433.

звана «позитивна» інтерпретація держави, яка ґрунтується на глибокому розумінні онтологічної структури людини і суспільства, з одного боку, та держави як інституції, яка є надбудовою над останніми – з іншого. Справді, держава не є чимось механістично-зовнішнім, накинутим спільноті ззовні, вона є результатом вияву внутрішньої структури людського суспільства, яка, своєю чергою, актуалізується внаслідок змін середовища існування людини. Іншими словами, інститут держави немовби виростає із самої суті суспільного буття людини, еволюційно активізуючи все те, що уже закладене, і гармонійно виростаючи із цієї основи. Із цим фактом деякою мірою пов'язане і те, що, окрім стримувальної функції, держава виконує також і будівничу функцію, яка полягає в забезпеченні матеріального добробуту та створенні умов для реалізації кожного з членів соціуму.

Загалом християнство принесло не тільки морально-етичну новизну в язичницький світ, а й своєрідний підхід до розуміння відносин релігії та держави, який можна виразити словами апостола Петра: «Усіх поважайте, любіть усіх братів. Бога бійтесь, царя шануйте»¹. У цих словах уже спостерігається межа між компетенцією царя та «територією дії» Бога. Свого часу, коли Ісуса Христа запитали про обов'язок виконання сплати податку, Він відповів од значно: віддати «кесареві кесарево, а Богові Боже». Важливість цього моменту для перших християн засвідчує той факт, що цю подію згадано у трьох із чотирьох Євангелій² – від Марка (12: 13-17), від Луки (20: 20-26) та від Матвія (22: 15-22). У цьому епізоді з усією виразністю постає факт того, що церква має свою незалежну від світового порядку основу, яка вкорінена в іншу, трансцендентно-духовну реальність, що має мало спільного з емпіричним досвідом повсякденного буття, до світу якого належить влада світу людського. Те, що в цій оповіді згадується кесар, не означає, що йдеться лише про монархічну форму влади, тут мається на увазі ставлення до будь-якої законної влади – навіть соціалістичної чи демократичної республіки.

Християнство прийшло у світ у конкретний історичний час та в конкретному географічному місці, тому в Євангеліях є і зафіксовані приклади зіткнення вчення християнства, його ментальності та світогляду з ментальністю конкретного культурно-історичного середовища. Про відсутність у християнстві революційності і навіть соціального

¹ Франк С. Л. Духовные основы общества: введение в социальную философию / С. Л. Франк // Русское зарубежье: из истории социальной и правовой мысли. – М., 1991. – С. 418–433. – С. 382.

² Новий Завіт. – Рим : УКУ ім. св. Климента папи, 1989. – 636 с.

реформаторства у вузькому значенні цього слова пише М. Бердяєв¹. Оскільки головна мета проповіді християнства полягає у звіщенні Доброї Новини про Царство Небесне, яке «приходить, стоїть при дверях і не є від світу цього», то стає зрозумілим заклик найперше шукати Царство, адже в усьому іншому людина, яка ставить на перше місце ідеали цього Царства, не матиме нестатку. У перспективі такого світогляду соціальна революція скерована саме на те, що християнин, який найперше шукатиме Царства Божого, мав би одержати царство вічних цінностей. Соціальна революція ж найперше спрямована на пошуки найоптимальнішого порядку в суспільстві, який покращив би життя членам суспільства. Що стосується імперіалізму, то по своїй суті він є ще дохристиянський, язичницький.

Для християн характерне намагання до освячення всього, що огортає людину в її бутті. Тож освячення влади є одним із прикладів сприйняття світу християнами. Що стосується релігійної ідеї самодержав'я та її відмінності від ідеї абсолютизму, то цікавими можуть бути ідеї М. Бердяєва. Так, згідно з ідеєю самодержав'я, влада царя є від Бога, а не делегована народом. Тобто така влада є самодержавною з тієї причини, що джерелом її не є воля народу, відповідно, вона не є обмежена народом. З іншого боку, така влада все ж має обмеження – вона повністю мала би бути залежною від вчення Церкви та християнських ідеалів і моральних імперативів. У цій ситуації, фактично, цар мав би бути слугою волі Божої. Це у випадку християнської держави. В аналогічній ситуації, але на ґрунті іншої релігії, зміни були б незначними – такий цар мав би бути слугою тих трансцендентних ідеалів, репрезентатором яких була б та чи інша релігія або навіть морально-етична система. Тут є ще один цікавий момент – така самодержавна влада можлива лише в тому випадку, якщо в суспільстві наявні переконання і вірування, які надають санкцію владі царя. Іншими словами, із зовні накинути владу суспільству, погляди якого є далекими від морально-релігійної доктрини надання влади цареві, неможливо. Зрештою, сам феномен влади як такої, навіть без зв'язку з будь-якою релігійною системою, вирізняється з-поміж феноменів суспільного життя інакшістю, яка частково нагадує релігійну посвяченість. Як слушно зауважує М. Бердяєв, «навіть простий поліційний агент викликає інші почуття, ніж звичайна людина у піджаку»². Вершину вознесіння влади як такої можна

¹ Бердяєв Н. Царство Божие и царство кесаря / Н. Бердяев // Путь : орган русской религиозной мысли. – Париж : Изд. религ.-филос. акад., 1925. – С. 24–39.

² Клеман О. Влада і віра / Олів'є Клеман // Соціальна доктрина Церкви : зб. ст. – Львів : Свічадо, 1998. – С. 97.

було спостерігати в тому, як проголошували римського імператора – *divus ma Pontifex maximus* (з латин. – божественний найвищий понтифік). Однак таке ставлення до влади, яка сама себе возвеличує (за таким самовозвеличенням не стоять трансцендентальні моральні-етичні принципи іншої, ніж політична, реальності) не дають фундаментально-онтологічних підстав для тривалого існування такої влади в часовому континуумі. Її носії, ті, що були на самій вершині владної драбини, змінювали один одного в дуже короткі проміжки, а тим, кому вдавалося затриматись на вершині довший час, – в основу свого панування закладали, як правило, жорсткий терор, іноді доходило до крайніх меж – фізичного усунення (навіть знищення) близьких родичів (аж до дітей), а все через страх за свою владу.

Подібним до самодержав'я є поняття абсолютної монархії, яке спирається значною мірою на ідеї гуманізму. В абсолютизмі владу царю делегує народ. Із цього факту випливає чимало важливих наслідків. Оскільки такому володарю належить не верховна влада, а лише абсолютна й необмежена влада керування, оскільки влада як така належить народові, то теоретично він у будь-який момент міг би забрати її у володаря, який не відповідає очікуванням останнього. Проте абсолютна й необмежена влада в керуванні уможливорює ситуацію, коли народ, якому належить влада відібрати її в невідповідного управителя мирним шляхом, не може цього здійснити. Цей факт найчастіше і стає причиною різноманітних революцій, переворотів і навіть встановлення панування напіввоєнних диктатур, які за відносно справедливої соціальної політики і на тлі нікчемної політики попередньої влади можуть бути досить тривалими в часі. Щодо відносин влади абсолютної монархії та церкви, то оскільки джерелом влади є народ, а не Бог, то цар вважає себе уже слугою народу, а не Бога та морально-релігійних ідей. Цей факт приводить до намагання такої держави підпорядкувати собі інституцію церкви.

Одна з головних функцій держави полягає у впорядкуванні життя своїх громадян. І важливо, щоб вони були свідомі цього, готові коритися їй. Так мало би бути, якби держава була ідеальною, і її керування теж наближалось би до ідеалу. У дійсності ж уряд держави не завжди є ідеальним, особливо коли немає взаємозв'язку, співпраці між урядом та репрезентаторами морально-етично-релігійних цінностей, які можуть бути виражені і релігійними, і навіть високорозвиненими філософськими морально-етичними системами

У християнстві простежується зміщення філософського акценту від еклезіології в бік антропології, відтак дедалі частіше звучить запитання але «що таке особистість людини?», а не «що треба розуміти під Церквою?». Таку зміну акценту, що характерно для початку третього тисячоліття, К. Уер пояснює низкою причин. По-перше, у нашу добу глобалізації та урбанізації на політичному, економічному й суспільному рівні існує небезпека для людської особистості втратити свою ідентичність в мережі подібних будівель, міжнародних корпорацій та уніфікованих культурно-суспільних цінностей споживацького характеру. По друге, вік високих інформативних технологій змінює спосіб спілкування, де безпосередньому спілкуванню в реальному житті дедалі частіше протистоїть спілкування у віртуальному світі. По-третє, внаслідок нових наукових досягнень в галузі генної інженерії на етичному рівні перед суспільством постало чимало нових проблем. До того ж відбувається руйнування інституції шлюбу, і навіть зростання неприйняття традиційної сексуальної моралі. По-четверте, екологічна криза, яка безпосередньо залежить від нашого сприйняття і ставлення не лише до зовнішнього світу, а й до себе як до особистості¹. Справді, неправильне розуміння ролі нашого людського покликання, яке полягає в тому, щоб берегти та покращувати, а не лише експлуатувати та по-хижацьки споживати, залишаючи після цього хіба що непридатне для існування середовище, з вирубанними лісами, зниклими представниками тваринного та рослинного світу, зрештою, з отруєним повітрям та водою, а також землею, продукти з якої стало небезпечно споживати.

Отже, замість відчуження, яке спричинене колективізмом при соціалізмі, має місце відчуження, за якого «люди використовують одне одного і прагнуть дедалі витонченішого задоволення своїх індивідуальних та вторинних потреб, нехтуючи основними, автентичними потребами, що мали б регулювати спосіб, яким задовольняються також інші потреби»². У цьому випадку відбувається неправильне сприйняття ієрархії потреб, де на перше місце висуваються нижчі потреби, а вищі часто просто забуваються. Натомість якщо виходити з правильного розуміння людської антропології, з її не редукованого, але комплексного сприйняття, яке передбачає визнання в її структурі трансцендентно-аксіологічного виміру, то в такому разі на першому місці завжди будуть вищі потреби, а всі інші займуть своє місце в

¹ Калліст (Уер), митрополит. Православне богослов'я у XXI столітті / Уер Калліст // Дух і Літера. – 2007. – № 17/18. – С. 439–440.

² Серджо Р. Вчення християнства про ставлення до матеріальних засобів / Р. Серджо, Т. Бернал // Соціальна доктрина Церкви : зб. ст. – Львів : Свічадо, 1998. – С. 94.

ієрархії потреб і також будуть задоволені. Але на відміну від того, коли задовольнялись тільки вони, коли людина була доведена до онтологічної безвиході, у випадку, коли задовольняються передусім потреби трансцендентно-метафізичної частини людської особистості, то замість тупикової ситуації, навпаки, можемо спостерігати розвій перспектив розвитку та реалізації буттєво-особистісного плану кожної неповторної індивідуальності. Адже самотрансцендентність є однією з найважливіших характеристик людської особистості і виражається, за словами Б. Мондін, у тому, що «людині властиво ніколи не бути вдоволеною не тільки тим, що вона думає, чого прагне, що чинить, але навіть собою, і тому вона завжди прагне «здійматись» до ще більшої реалізації самої себе»¹. У цьому випадку до ідеї Б. Мондін у розумінні самотрансцендентності варто також додати, що процес трансценденції відбувається не лише в буттєвому моменті, а скерований і «в той», інакший, ніж емпіричний, світ – світ вищих цінностей, прийняття лише яких й уможливорює гармонізацію видимого емпірично-буденного потоку буття.

Людська особистість є тією головною одиницею, цеглинкою, завдяки існуванню якої значною мірою має сенс буття і право, і суспільство, і держава, і церква. Правильне розуміння людини, її аксіологічного виміру веде до побудови правильної моделі суспільства, яка, своєю чергою, уможливорює правильне функціонування держави. Коли ж розуміння людини є викривлене, коли людину позбавляють її метафізичної гідності, у такому разі створюється модель суспільства, яка йде в розріз з аксіологічним порядком і людини, і всього, що є її середовищем існування. У такому викривленому світі ні церква, ні держава не можуть функціонувати на повну силу, відповідно до свого покликання.

Поява світового громадянського суспільства разом із швидким розвитком інформаційних технологій істотно впливають на існування і окремих церков, і суверенних держав. Щодо формування світового громадянського суспільства, то не все так гладко, як може видатися на перший погляд. З одного боку, сам дух часу вимагає його існування, адже без всепланетарного громадянського суспільства просто неможливо ефективно підтримувати світовий економічний порядок. З іншого боку, виразно постає проблема співвідношення ідеї універсальності прав людини та культурної окремішності й неповторності кожного з народів, що

¹ Цит. за: Баттіста М. Підручники систематичної філософії / Мондін Баттіста ; пер. з італ. Б. Завідняка. – Жовква : Місіонер, 2010. – Т. 3 : (Онтологія і метафізика). – 284 с.

заповнюють цей загальнопланетарний соціокультурний простір. Особливо це відчутно під час аналізу тих чи інших документів, де натрапляємо на покликання на коріння тієї чи іншої релігійно-етичної системи якогось конкретного народу – чи то з мусульманського світу, а чи з християнського або індуїстського.

Постає запитання: як же ставитись представникам конкретного соціокультурного простору до авторитетів, людей, котрі мають інший світогляд? І тут роль транснаціонального громадянського суспільства важко переоцінити. Адже воно несе потенціал застосування нових форм правління, які не були б похідними від економічних інтересів окремих суспільних груп, а були би результатом культурних взаємодій, у результаті яких із кожної культури могло би братись те справжнє, раціональне зерно, яке становило би справжню цінність для будь-якої людини, у будь-якому куточку планети. У цьому випадку погляд, який ґрунтувався б на ідеї різної форми матеріалізації метафізично-аксіологічних цінностей у соціокультурному просторі окремо взятої народності, відкрив би широку перспективу внеску кожної з народностей у загальнопланетарний соціокультурний простір. Так вдалось би мінімізувати (а то й взагалі «зняти») протиставлення глобального і місцевого, модель набула б іншого вигляду – місцеве в перспективі глобального, або глобальне, яке охоплює і суто місцеве, оригінальне і неповторне, і продукти взаємотрансформацій окремих, місцевих культурно-соціо-моральних структур.

Сучасна соціально зріла особистість дедалі більше старається впливати на наявні соціальні структури та прагне брати участь у політичному управлінні в суспільстві. Те, що сучасна людина є повністю політизована, є ще однією характеристикою зміни її соціального існування. Наш час характеризується тим, що політика вже не є справою лише вільних від інших занять людей. Це побудова політичного суспільства, де індивіди змогли б реалізовувати ідею солідарного, основаного на принципі справедливості, співжиття, ця ідея гармонійного збалансованого суспільства починає заповнювати свідомість майже кожної людини. Зрештою, будь-яка подія середньостатистичної особистості відбувається на тлі політичної ситуації в країні. Політичне життя невидимо присутнє майже в кожній сфері буття людини. Власне в такому контексті і виникає людина як вільний й одночасно відповідальний індивід, який відчуває й усвідомлює себе активним суб'єктом історії. Разом із такою сполітизованістю спостерігається також щораз більший вияв радикалізму соціальної

практики. Зріла політична та соціальна свідомість сучасного індивіда спричиняється до того, що останній усе свідоміше починає сприймати економічний та соціальний детермінізм свого існування і, розуміючи його причини, дедалі більше прагне впливати на них. Глибше розуміння причин приводить до думки про неможливість змінити суспільство реформаторським шляхом, оскільки останній не може докорінно змінити систему несправедливості та експлуатації. Цей радикалізм особливо характерний для країн третього світу. У випадку слабкості та недовіри шляху реформ, більш дієвим виглядає шлях соціальної революції, який прагне заміни наявного стану речей якісно іншим станом, за якого в суспільстві припинилась би експлуатація одних країн іншими, між країнами, чи одних людей іншими, інакше кажучи – припинилась би несправедливість і на землі запанувала б правда.

Щодо збройного опору, який має місце у випадках, коли влада постійно порушує основоположні принципи природного права, то соціальна доктрина навіть виділила спеціальні критерії, які дають право на реалізацію збройного опору в ситуації, коли існує гноблення політичною владою, а саме: 1) коли мають місце несумісні, важкі і тривалі порушення основних прав людини; 2) коли всі м'якші засоби уже вичерпано; 3) якщо цей збройний спротив не призведе до ще гіршого соціально-політичного становища; 4) якщо є реальне обґрунтування досягнення успіху в боротьбі; 5) якщо кращі вирішення неможливо передбачити раціонально¹. Отож, збройне повстання є вже крайнім засобом боротьби, адже застосування зброї завжди приносить багато лиха. Церква стоїть на позиції віддавання переваги пасивному опору, який полягає в тому, що громадяни не підпорядковуються злочинним законам, але діють усупереч законам держави, які по своїй суті є протиправними. У такому випадку, зайнявши принципову позицію, особа наражається на реальні небезпеки щодо свого здоров'я і життя. Цей вид опору буде успішним лише в разі його використання значною кількістю населення.

Щодо активного опору, то католицький мислитель Й. Гьофнером виокремив дві його форми. Перша – це відкритий громадянський протест. Прикладом застосування його може бути вчинок німецьких єпископів, які в жовтні 1943 р. видали душпастирське послання, де, покликаючись на Десять Божих Заповідей, висловили докір панівній владі. У такий

¹ Папська Рада «Справедливість і мир»: компендіум соціальної доктрини Церкви. – К. : Кайрос, 2008. – С. 246–248.

небезпечний час вони виявили сміливість прямо дорікнути злочинній владі: «Жодна земна влада не має права святотатствувати, нищачи і калічачи життя невинних людей... Умертвіння невинних само по собі є неприйнятним, навіть якщо воно нібито служить інтересам спільного блага. Мається на увазі позбавлення життя невинних і беззахисних божевільних та психічнохворих, невиліковно хворих і смертельно поранених... невинних заручників та беззбройних військовополонених, в'язнів, людей іншої раси та походження¹». Люди, які в такій драматичній ситуації висловлювали такі слова, створювали велику ймовірність ситуації самим опинитися на місці тих, кого захищали. Тому така форма активного протесту, хоч і менш ризикована порівняно з другою формою, а саме усуненням злочинного уряду, та все одно несе в собі значні ризики для того, хто спробує її використати в політичній боротьбі. Оскільки спільне благо є найвищою нормою і для держави, і для уряду, водночас воно є моральною і правовою категорією, тому коли внаслідок злочинної дії уряду існує небезпека проти спільного блага, тоді не той, хто хоче скинути такий уряд, є бунтівником, а згідно з Т. Аквінським – сам такий тиранічний уряд є бунтівником проти спільного блага². Зрештою, навіть скинення тиранічного уряду не гарантує того, що на його місце прийде уряд, який буде захисником спільного блага. Навіть якщо він і буде зовнішньо демократичним, часто за обгорткою демократії є захований подібний, тільки завуальований експлуататорський уряд, де існує формальне визнання прав та свободи людини, а реальне суспільно-економічне становище населення все одно залишається критичним.

Річ у тому, що у справжньому демократичному суспільстві постулати свободи мають бути поєднані з постулатами етичної відповідальності, керування в ньому повинно здійснюватись у тісному зв'язку із чесністю, пошаною прав людини, справедливістю.

На прикладі буття людини можна спостерігати, що фізичне її існування повинно, в умовах нормального перебігу життя, підпорядковуватись розумній волі людини, проте це не означає, що сама воля мала би безпосередньо продукувати різні процеси фізіології. Подібно мало би бути і в ідеальній теократичній державі, де хоч духовна влада і заслуговувала би більше пошани і мала би більший пріоритет, ніж світська влада, через онтологічну вищість духовно-трансцендентних сутностей над

¹ Гьофнер Йозеф, Кардинал. Християнське суспільне вчення / Кардинал, Йозеф Гьофнер. – Львів : Свічадо, 2002. – С. 256.

² Там само. – С. 257.

матеріально-іманентними, проте перша ніколи б із власної волі не брала на себе функцій держави, хіба що надзвичайних випадках, скажімо, повної фізичної відсутності влади як такої з тих чи інших причин. Власне В. Соловйов дуже вдало кристалізував ідею про ідеальне поєднання церкви та держави в теократичному суспільстві, де «світська політика повинна бути підпорядкована церковній, але ж ніяк не через уподібнення Церкви державі, а навпаки, через повільне уподібнення держави Церкві. Світська діяльність повинна пересотворюватись за образом Церкви, а не цей образ опускатись до рівня світської дійсності... Церква повинна приваблювати, притягати до себе всі світські сили, а не втягатися в їхню сліпу і неморальну боротьбу»¹. Іншими словами, не духовні керівники повинні у своїй поведінці наближатись до керівників світських, а, власне, останні повинні підніматись у моральній сфері і рівнятись на перших.

¹ Соловйов В. С. Про Вселенську церкву / В. С. Соловйов. – К. : Ясон-К., 2000. – С. 155–156.

Розділ 1.

ВЗАЄМОВПЛИВ ХРИСТІЯНСТВА, ДЕРЖАВИ, СУСПІЛЬСТВА ТА ПРАВА: ЄВРОПЕЙСЬКИЙ ВИМІР

1.1 Європейські стандарти державотворення: реальність формування національної політики в Україні

Форми і методи імплементації міжнародного державотворення у національній ідеї і правотворення безпосередньо залежать від країни, у середовищі якої вони діятимуть. Ці форми і методи будуть більш успішні в країнах, внутрішня структура яких сприятливіша для імплементаційного процесу, ніж у тих, де імплементація вимагатиме значних зусиль, або й може наштовхнутися на спротив історично сформованої суспільно-політичної національної свідомості чи владної структури. Крім того, простежується певна відмінність у ставленні малих і великих країн до реалізації зовнішньої політики, особливо щодо прав людини. Інтенсивність внутрішнього конфлікту між національними інтересами і міжнародними нормами, які стосуються прав людини, прямо пропорційні могутності у політичній, економічній та військовій сферах. Відповідно ці країни будуть менш сприятливі стосовно імплементації міжнародного державотворення і, що більш ймовірно, намагатимуться реалізувати свою гру в міждержавному політичному просторі. Розширення географічної території, на якій упроваджуються європейські соціальні стандарти, свідчить про зовнішній вплив більш глибоких суспільних процесів, оскільки зміна вектору коливання історії у зовнішніх формах функціонування суспільства свідчить про зміну його аксіологічних пріоритетів. Виражається поступовий перехід від дегуманізації до гуманізації, деструктивного і споживацького ставлення між людьми, до довілля загалом, взаємин, що характеризуються сприйняттям людини не як засобу. Саме у цій перспективі імплементація міжнародного державотворення сприйматиметься як крок уперед у постійному процесі формування громадянського суспільства, як і навпаки, – заперечення цінності європейських стандартів, відмова від їхньої практичної реалізації у національній ідеї державотворення та

правотворення свідчать як мінімум про застій у розвитку загальнодержавного та правового національного виміру.

Слабка інтегрованість радянської економіки в міжнародну економічну систему була найуразливішою для країни, яка брала активну участь у перегонах щодо масштабів озброєння, як і простежувалося витрачання нею значних коштів на підтримку комуністичних режимів в інших державах, особливо зі слаборозвинутою економікою. Попри те, що великі капіталістичні країни також використовують значні кошти і на постійне удосконалення зброї, і на посилення свого впливу шляхом підтримки «вигідних» урядів, економіка цих країн, існуючи у більш природньому середовищі щодо функціонування економічних законів, була у вирашному становищі порівняно з країнами із соціалістичним устроєм, економіка яких відображала свою недієздатність і неконкурентоспроможність.

Безумовно, це підтверджує тезу, відповідно до якої свобода перебуває у центрі вільної ринкової економіки. В ідеалі, щодо цього випадку, здійснюється вільний взаємний обмін товарами і послугами. Він взаємовигідний для обох сторін одночасно. Тому реальну небезпеку для свободи можуть становити монополії, які певною мірою нівелюють свободу, не допускаючи індивіда до альтернативного виду обміну. Якщо ж така небезпека з боку монополії незначна, то створюється ситуація, коли кожний індивід живе у просторі економічної свободи, маючи змогу брати участь у вільному обміні. Водночас жодна особа не може деструктивно втручатись у діяльність іншої. Існування альтернативи і вільного вибору членів суспільства призводить до того, що «споживача убезпечує від примусу з боку продавця наявність інших продавців, з якими він може укласти угоду. Продавця убезпечує від примусу з боку споживача наявність інших споживачів, яким він може продати свій товар. Найманий робітник захищений від примусу з боку роботодавця наявністю інших роботодавців, до яких він може найнятися тощо»¹.

Загалом світ не є справедливим – існують вельми багаті, і дуже бідні країни. Більшою мірою багаті країни користуються скрутним становищем бідних, експлуатуючи їхні ресурси: чи природні, у вигляді різноманітних корисних копалин, чи людські – у вигляді дешевої робочої сили. Прикладом новітньої експлуатації може бути інформація про те, що на багатьох підприємствах, де виробляють мобільну техніку, зокрема популярні

¹ Фрідман М. Капіталізм і свобода / Мільтон Фрідман; пер. з англ. – К.: Дух і Літера, 2010. – С. 41.

айфони, на вищих поверхах установлені захисні загороди з огляду на можливість спроб самогубства. Також неодноразово у ЗМІ публікується інформація щодо створення спеціальних комісій, які мали би встановити причини значної кількості самогубств на таких підприємствах. Отже, з одного боку, споживачі, для прикладу айфонів, а з іншого, – ціна майже рабської дешевої робочої сили. Працівники вимушені важко працювати за мізер, бо інших способів вижити може й не бути. Безперечно, це лише один із багатьох прикладів таких «розломів» сучасного світового суспільства. Попри це, у скрупульозному дослідженні можна було би навести таких прикладів більше, особливо із життя країн, які розвиваються, в яких недостатньо розвинені й природні ресурси.

Зважаючи на викладене, можна підсумувати на користь значення реалізації принципу верховенства права на міжнародному рівні. Наведені приклади несправедливості, яка тією чи іншою мірою стосується недоопрацювання тих ідей, на яких ґрунтується принцип верховенства права. Водночас виникають ситуації, коли принцип верховенства права лише експлуатується, не маючи жодного зв'язку зі справедливістю. Скажімо, у країні капіталістичного устрою зі зборами коштів, оскільки існує економічна свобода, немає таких проблем. Як правило, чимало коштів на агітацію виділяє невелика частина заможних людей, які почуваються економічно незалежними. У цьому випадку тим, хто зацікавлений у пропагуванні, необхідно переконати тих, хто має кошти, у важливості інвестицій.

Щоправда, у цьому разі існує й інший бік медалі. Адже готовність жертвувати свої кошти на певні ідеологічні речі може ґрунтуватися не лише на ідеологічних мотивах, але й суто комерційних. Саме тут виявляється небезпека – комерціалізація усього, що може призводити до знецінення ідейної складової пропаганди, і редукування останнього виключно до комерційного виміру. Важливою у цьому варіанті є лише комерційна вигода заможних людей.

У суспільстві, де існує, хоча би певною мірою, економічна незалежність і є можливість зібрати необхідну суму коштів, але й водночас є небезпека комерціалізації, без сумніву, втрачається основа основ міжнародного державотворення й правотворення – аксіологічний вимір відносин. Як і втрачається такий вимір в умовах безапеляційної економічної свободи аж до її «ідеологічного» рівня, оскільки це неодмінно призводить до примусового послуху офіційній ідеологічній лінії курсу суспільства та держави.

Справді, у тоталітарному соціалістичному суспільстві дуже складно зібрати відповідні кошти для пропагування національних ідей. Крім того, якщо би кошти все ж таки й знайшлися, то такому «гіпотетичному прихильникові капіталізму доведеться умовити державну паперову фабрику продати йому папір, державну типографію – надрукувати брошури, державне поштове відділення – розіслати їх людям, державне відомство – надати йому зал для виступів тощо»¹. За таких обставин стає обґрунтованим існування як мінімум більшої сприйнятливості для політичної свободи у капіталістичному суспільстві, яке великою мірою ґрунтується на пріоритеті громадянського суспільства та економічної свободи. Попри це, для такого суспільства є доволі значний ризик комерціалізації і знецінення інших важливих цінностей людського екзистенційного виміру.

Зрештою, попри цю небезпеку знецінення, не можна не погодитись із існуванням закономірності – безпосередньої залежності політичної свободи від економічної. Як і не можна не погодитись із тим, що економічна свобода має більше передумов у капіталістичному суспільстві, ніж у соціалістичному. Зрештою, економічна свобода є важливою не лише для окремої особистості чи невеликих груп того чи іншого суспільства. Вона визначає рівень конфігурації у значної частини міжнародної політичної карти. Таким прикладом може бути існування і руйнування однієї із найбільших наддержав – СРСР. Власне, її снування, особливо порівняно мирний розпад, є ілюстрацією функціонування закономірностей економічного та політичного вимірів буття соціуму. Тому важливість існування свободи не обмежується її гносеологічним виміром. Існування чи неіснування свободи стосується не лише пізнавальної, а й тих сфер, що перебувають понад світом ідей, які безпосередньо стосуються матеріального виміру екзистенції людської особистості зокрема чи суспільства й держави загалом. У цьому випадку йдеться про те, що за існування свободи, особливо в економічній сфері, кожний громадянин держави і член суспільства, як і суспільство та держава, матимуть кращі матеріальні ресурси, ніж у випадку, коли би такої свободи не існувало. Свобода, виявлена в економічному вимірі, як вільна конкуренція спрямовує до постійного вдосконалення і продуктів виробництва, і якості послуг. Окрім того, постійно знаходяться шляхи зниження кінцевої ціни такого

¹ Фрідман М. Капіталізм і свобода / Мільтон Фрідман; пер. з англ. – К.: Дух і Літера, 2010. – С. 47.

продукту, що, своєю чергою, робить такий продукт доступним для дедалі більшої частини суспільства й держави.

Якщо розглядати таке суспільство, як вільних в економічному вимірі громадян, то воно складатиметься із сукупності різноманітних самостійних приватних господарств, кожне з яких «використовує свої наявні ресурси для виробництва товарів і послуг, які воно обмінює на товари і послуги, вироблені іншими господарствами, роблячи це умовах взаємоприйнятних для обох учасників угоди ... воно одержує можливість задовольнити свої потреби непрямым чином, виробляючи товари і послуги для інших, а не безпосередньо для свого власного користування. Спонукальним мотивом для прийняття такого опосередкованого варіанту є, зрозуміло, збільшення сукупного продукту, викликане розподілом праці та спеціалізацією функцій»¹.

Що стосується адміністративної децентралізації, то вона полягає у передачі із центру в регіони повноважень щодо прийняття рішень, ресурсів, а також відповідальності за роботу певних видів соціальних служб. Цей вид децентралізації має дві форми – делегування та деконцентрація. Перша означає перерозподіл влади та відповідальності на місцеві органи управління та виконавчі агентства. Крім цього, назагал зберігається вертикальна підпорядкованість, хоча й здійснюється часткове зміщення відповідальності на субнаціональний рівень. Що стосується децентрації, то у цьому випадку влада та відповідальність передається від центру на другий рівень владної структури, зберігається ієрархічна підпорядкованість влади міністерствам, а через них – центру. Фіскальний тип децентралізації є найбільш повним, адже безпосередньо пов'язаний із бюджетними практиками, – ресурси передаються для керування ними на місцях. Головними критеріями під час передачі повноважень є такі фактори: доступність ресурсів, взаємозв'язок регіонів і можливість здійснювати управління на місцях. Що стосується дивестиції, то вона означає те, що «планування і адміністративна влада або інші функції передаються у добровольчі, приватні або суспільні організації. Вона часто поводитьися з частковою передачею адміністративних функцій, в поєднанні з дерегуляцією або з частковою приватизацією»².

¹ Фрідман М. Капіталізм і свобода / Мільтон Фрідман; пер. з англ. – К.: Дух і Літера, 2010. – С. 39.

² Гройсман В. Децентралізація влади. Реформа місцевого самоврядування / Володимир Гройсман // [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.minregion.gov.ua/attachments/content-attachments/3023/pdf>

Зрештою, для підвищення ефективності регіонального розвитку важливим є не лише визнання слушності цієї потреби із боку центральної влади, а й невимушене бажання регіонів, особливо їхньої можливості здійснювати заходи, які би сприяли ефективності розвитку регіонів. У такому випадку зростає необхідність усвідомлення потреби в існуванні інституційних механізмів забезпечення розвитку регіонів. Особливо це стосується існування таких механізмів в українській національній перспективі. Адже в жодному нормативно-правовому документі, навіть у Концепції державної регіональної політики України, не існує чітко встановленого переліку інститутів і організацій, які мали би бути такими, що утворюють інституційну структуру регіонального розвитку. Відтак під інституційним механізмом слід розуміти «сукупність взаємозв'язків між формальними та неформальними інститутами, а також організаціями, які сприяють реалізації принципів демократичного (доброго, належного) врядування, забезпечують узгодження та коригування інтересів різних суспільних груп, координацію сумісної діяльності на шляху досягнення задекларованих цілей розвитку регіону/держави, має принципове значення на шляху євроінтеграційних прагнень України, розбудови громадянських інститутів, оскільки виступає цементуючим і формоутворюючим базисом для становлення демократичної, правової, соціальної держави»¹.

Моделі існування інституційних механізмів, які довели свою ефективність у європейській перспективі та одночасно відповідали і потребам місцевих спільнот, і загальнодержавним пріоритетам конкретних країн, доцільно імплементувати і в національну ідею державотворення нашої країни. Для прикладу, серед таких інституційних механізмів можна виокремити: 1) агентства регіонального розвитку, які не є політично заангажованими, як і є нейтральними в економічному вимірі, оскільки не передбачають отримання прибутку і в основному виконують консультативну функцію; 2) інститути, головною функцією яких полягає у забезпеченні соціального діалогу у суспільстві, як також дотримання соціально-партнерських процедур комунікаційного виміру професійних спілок чи федерацій роботодавців. Власне учасники, які беруть участь у такому виді інституційного механізму, мають повноваження, що ґрунтуються на принципі взаємної згоди, вони беруть участь у прийнятті важливих рішень, які стосуються різноманітних питань сфери соціальної

¹ Регіональна економіка: підручник / за ред. Є. П. Качана. – Тернопіль: ТНЕУ, 2008. – С. 93–94.

політики; 3) різноманітні фонди, які можна назвати головними механізмами практичної реалізації регіональної політики. Головна їхня функція полягає в управлінні програмами, що проявляється у їх затвердженні, як і у розподілі фінансів (Європейський соціальний фонд, Європейський фонд регіонального розвитку, Фінансовий фонд та ін.).

Мабуть, найголовнішим фактором у справі імплементації міжнародного державотворення є детермінованість національної системи управління, яка ґрунтується на закономірності, відповідно до якої система кожної держави «є невід'ємним елементом культури, детермінована історичними та географічними факторами... Ця управлінська культура така ж стабільна, як гени. Тому цю управлінську культуру набагато важче змінити, ніж збільшити чи зменшити кількість міністерств і відомств, перерозподілити між ними той чи інший набір функцій»¹.

Сучасний рівень глобалізації як своєрідний виклик національній ідеї державотворення і у принципі правотворення окреслює важливі запитання, правильною відповіддю на які може бути якісне удосконалення рівня управління і досягнення ним значної ефективності, що, своєю чергою, підвищить конкурентоспроможність держави на міжнародному рівні. Ефективність такого управління, відповідно і конкурентоспроможність держави, великою мірою залежатимуть від того, наскільки уряд може забезпечити економічний розвиток, соціальну стабільність та утвердження культурної перспективи. Складно не погодитися із важливістю цієї ситуації, як і з усвідомленням складності та багатовимірності впливу міжнародного державотворення на сферу внутрішнього функціонування держави і національний вимір її політичного життя. Адже, окрім ефективності міжнародного державотворення, які вже доказали свою ефективність на політико-економічному та соціальному вимірах, існує і феномен своєрідності конкретної нації, який був сформований внаслідок тривалого культурно-історичного процесу зародження, розвитку та буття цієї нації. Власне, цей феномен за жодних обставин не можна оминати увагою у запровадженні міжнародних стандартів державотворення у конкретну національну ідею. Особливо важливий цей феномен для України в нинішніх умовах виборювання свого права на імплементацію міжнародного державотворення.

¹ Барциц И. Н. «Управление на основе права»: регламентация, возможности и опасности / И. Н. Барциц // Право и управление XXI век. – № 2(5). – 2007. – С. 36.

Загалом, кажучи, державотворення – це складний процес, який залежить від багатьох факторів. Упродовж формування суспільства розвивався процес становлення екзистенційно-аксіологічних принципів, що були б найбільш ефективними для становлення здорових та економічно успішних суспільств. Ці два виміри – одні із найважливіших під час аналізу будь-якого суспільства та є взаємопов'язаними. Зважаючи на це, недоцільно, з нашого погляду, зазначати про розвинену державу, якщо її устрій суперечить фундаментальним принципам буття. Як і недоцільно вважати державу здоровою, якщо у ній порушуються права щодо людської гідності, існує расова дискримінація чи виникає культ конформізму, споживацтва, бездуховності та ін. Своєю чергою, державний устрій, що не може упоратися із негараздами в економічній сфері, підтверджує або свою некомпетентність, або, що гірше, є ініціатором існування несправедливості у суспільстві. Попри те, це стосується не лише економічної чи аксіологічної сфер, але й правової, оскільки в правовій державі, з дієвим принципом верховенства права, неможливе існування несправедливості в діяльності державного управління. Правова держава пов'язана із соціальною сферою, в якій актуальною є захищеність громадян, як і характеризується існуванням порядку та злагодженості функціонування усіх гілок влади.

Попри величезне значення нормативно-правового виміру існування людських спільнот і реалізації процесу державотворення, потрібно також наголосити на важливості антропологічно-соціального виміру, що часто опиняється поза дослідницькою увагою.

Усвідомлення того, що верховенство права є певним гарантом блага для усього світу, дозволяє вбачати в ньому засади міцного фундаменту успішної держави. Хоча, з погляду Б. Таманаги, трактування принципу верховенства права – багатоаспектне та містить щонайменше декілька значень. Насамперед, це правові обмеження урядової влади, адже те, що державна влада має правові межі, на користь усьому суспільству, особливою сучасному – з чималим обсягом культурного, морального, соціального, етнічного та релігійного плюралізму. Зважаючи на це, на думку дослідника, «для плюралізму характерна конкуренція між окремими групами, і за таких умов зростає небезпека захоплення державного апарату однією з підгруп суспільства та його використання для гноблення інших. Реальність, як це підтверджується величезною кількістю прикладів, полягає у тому, що люди мають принаймні стільки ж підстав боятись влади

посадовців, як і очікувати від неї користі»¹. Власне, причиною такого розуміння верховенства права є саме суспільство та його політичні інститути. До прикладу, християнське суспільство Середньовічної Європи накладало свої правові обмеження на дії представників влади, узгоджуючи їхню поведінку з релігійним світоглядом і соціально-культурними установками тогочасного соціуму.

Принцип верховенства права практично завжди позитивно сприймається більшою частиною людства. Водночас необхідно зважити на ще одну тенденцію, яка має неабияке значення для розуміння повноти практичного застосування зазначеного принципу, як у межах однієї країни, так і у межах міждержавних стосунків. Річ у тому, що конфігурація сучасного світу тісно пов'язана з низкою суперечностей і певних неточностей. Відомо, що всі країни не є в більш-менш однакових умовах існування, а це стосується не лише суто географічного виміру. Ключовими в цьому є економічно-політичний, філософсько-аксіологічний, соціально-психологічний та морально-етичні виміри. Тому доцільно навести деякі погляди Б. Таманаги щодо наявності несправедливості у застосуванні міжнародного правового режиму. Узагальнюючи спостереження ученого, зосередимося на таких прикладах: 1) попри те, що західні країни й проголошують свою відданість принципам вільної торгівлі, вони надають доволі ґрунтовні субсидії фермерам, які, у результаті виробляючи надмірну кількість продукції, мають змогу витіснити з ринку сільськогосподарських виробників із бідних країн, які не можуть надавати такі субсидії своїм фермерам; 2) і міжнародний валютний фонд, і Світовий банк вимагають жорстких економічних обмежень стосовно країн, які мають потребу у допомозі через позику. Такі обмеження не виникають на Заході, оскільки це б сприймалося як порушення суверенітету; 3) міжнародні зусилля, спрямовані на впровадження обмежень стосовно охорони довкілля та знищення тропічних лісів, часто можуть сприйматись, особливо тими країнами, яких такі обмеження стосуються, як спроби призупинити процес індустріалізації у тих країнах, де він розпочався. Це виглядає правдоподібно, тим паче, що самі країни Заходу у процесі їхньої індустріалізації таких обмежень не мали; 4) заходи на міжнародному рівні, що стосуються регулювання ринку праці, часто вважають такими, що спрямовані на захист працівників країн Заходу від вихідців з інших країн,

¹ Таманага Б. Верховенство права: історія, політика, теорія / Б. Таманага; пер. з англ. – К.: Києво-Могилянська академія, 2007. – С. 159.

які отримують меншу плату¹. У наведених випадках найімовірніше простежується неправильне розуміння принципу верховенства права. Адже йшлося не про те, що нівелюється потреба в існуванні верховенства права, а найперше про ситуацію, за якої, застосовуючи цей принцип, не завжди дотримувались інших, не менш важливих, принципів людського існування, приміром морально-етичних.

Що стосується екзистенційно-правильного вживання цього принципу, то, окрім необхідності його гармонійної співзвучності з іншими вимірами людського буття, є важливим і процес його нормативно-правової уніфікації, зокрема у суто європейській площині. Доцільно, з нашого погляду, зважити на дві позиції: а) у Європі нормативно-правовий рівень не є однорідним, охоплює декілька варіантів важливості тих чи інших правових документів у ієрархії цього рівня. Великою мірою така різниця пов'язана зі своєрідністю регіону; б) кожна із країн Європи зазнає того чи іншого рівня впливу загальноєвропейської нормативно-правової уніфікації на національну. Слушно з цього приводу зазначила Н. Пархоменко: «інтеграційні процеси, що відбуваються у різних регіонах і на різних континентах між країнами з різними правовими традиціями, відрізняються за темпами, змістом і глибиною. Обов'язковою умовою інтеграційних процесів, що відбуваються у світі, є сумісність правової, економічної та політико-правової систем та відповідна синхронність правової, економічної та соціально-політичної трансформації держав, що об'єднуються»².

На думку дослідниці, гармонізація національного законодавства з європейським і міжнародним правом передбачає насамперед узгоджену діяльність усіх суб'єктів, що здійснюється в межах їх компетенції, послідовно та, що найголовніше, поетапно³. Отож, існує п'ять етапів: 1) визначення критеріїв гармонізації у різних сферах інтеграційної взаємодії відповідно до укладених договорів і встановлення галузей законодавства, що потребують гармонізації, окреслення відповідного кола проблем правового регулювання в цій галузі; 2) співвідношення мети і завдань правового регулювання інтеграційної взаємодії, правова експертиза та

¹ Таманага Б. Верховенство права: історія, політика, теорія / Б. Таманага; пер. з англ. – К.: Києво-Могилянська академія, 2007. – С. 156–157.

² Пархоменко Н. М. Гармонізація законодавства України з європейським та міжнародним правом: методи, етапи, види / Н. М. Пархоменко // Часопис Київського університету права. – № 1. – 2012. – С. 338.

³ Пархоменко Н. М. Гармонізація законодавства України з європейським та міжнародним правом: методи, етапи, види / Н. М. Пархоменко // Часопис Київського університету права. – № 1. – 2012. – С. 339.

порівняльно-правовий аналіз національних законодавчих та інших нормативно-правових актів, визначення їх відповідності укладеним міжнародним договорам і розроблення пропозицій щодо їх гармонізації з урахуванням наслідків гармонізації на національному рівні та впливу на національну правову систему; узгодження понять і термінів національного права та права міжнародних організацій, міжнародних договорів; 3) визначення та затвердження переліку нормативно-правових актів, що потребують гармонізації з урахуванням їх юридичної сили, а також переліку міжнародних договорів, які необхідно укласти з метою гармонізації. Крім того, встановлення оптимальних форм і засобів, рівнів та меж гармонізації; 4) триває синхронна розробка та прийняття нових нормативно-правових актів або внесення змін у чинне законодавство відповідними державними органами; 5) реалізація гармонізованих актів, здійснення оцінки досягнутих результатів на міждержавному та національному рівнях¹. Це, з погляду науковця, означає, що гармонізація – це процес цілеспрямованого зближення правових систем шляхом усунення суперечностей між ними та формування мінімальних правових стандартів через утвердження спільних правових принципів, що передбачає узгодження законодавства держав-членів і країн-нечленів із вимогами міжнародного права на підставі міжнародних договорів.

Зазначене підтверджує свою важливість як складових міжнародних стандартів державотворення. Скажімо, економічна свобода як одна з найважливіших складових цих стандартів тісно пов'язана із політичною свободою, без якої сьогодні практично неможливо уявити успішне, конкурентоспроможне, аксіологічно-екзистенційне громадянське суспільство. Слушно з цього приводу зауважував М. Фрідман, що і економічний, і політичний устрої можуть мати лише певні визначені конфігурації. Економічна свобода сама собою має цінність і може бути метою для особистості, яка претендує здобути статус свободної. Досягнення економічної свободи є своєрідним фундаментом, на якому ґрунтується політична свобода, без існування якої жоден державний устрій не можна назвати таким, який служить на благо людської особистості. Та й справді, колективіське економічне панування практично завжди призводить до обмеження індивідуальної свободи, особливою це виразно у країнах із тоталітарним соціалізмом. Хоча й існує суто теоретична ймовірність такої

¹ Пархоменко Н. М. Гармонізація законодавства України з європейським та міжнародним правом: методи, етапи, види / Н. М. Пархоменко // Часопис Київського університету права. – № 1. – 2012. – С. 340.

ситуації, коли робиться спроба поєднати головні риси економічного ладу, в якому свобода практично відсутня, та водночас ці риси діють для забезпечення свободи у політичному вимірі. На жаль, така ситуація, незважаючи на численні спроби теоретичного моделювання, у практичній площині зазнає краху, підтверджуючи в такий спосіб життєву аксіому щодо неможливості існування політичної свободи без економічного виміру. Суспільство, яке можна назвати свободним, має низку ознак. Одна із найважливіших, з погляду вченого, – «свобода індивіда боронити і відкрито пропагувати радикальні зміни у суспільній структурі – доти, доки його агітація обмежується переконуванням і не переростає у застосування насильства та інших видів примусу»¹.

Окрім того, пропагування у суспільстві особистісної свободи є певним індикатором існування суспільної. Якщо спроектувати таку ситуацію пропагування радикальних поглядів, які б не перетинали межу законності, у двох порівняно антагоністичних суспільствах – соціалістичному та капіталістичному, то простежимо ситуацію, в якій людська особистість, чи група людей, матимуть змогу закликати до соціалізму у капіталістичному суспільстві і боротись за нього, як і у соціалістичному. Такі люди матимуть свободу в пропагуванні капіталізму, тощо. Врешті, тут не йдеться лише про політичний вимір свободи. Ця пропаганда для успішності вимагає значних коштів. Саме у цьому з очевидністю постає феномен тісного взаємозв'язку економічного та політичного вимірів.

Свобода, як один із фундаментальних принципів, що мають колосальне значення у державотворчому процесі, сягаючи корінням у буттєву сферу людської особистості, проявляючись в економічному вимірі соціуму, є невіддільною умовою побудови демократичного та вільного суспільства, – це сутність, що екзистенційно корениться в аксіологічному вимірі формування громадянського суспільства і демократичної та правової держави. Для прикладу, на гносеологічному рівні існування свободи в обстоюванні своїх переконань має позитивні наслідки. З погляду Д. Мілла, «коли доктрини конфліктують, і, замість, того, щоб одна з них була істинною, а інша – хибною, з'ясовується, що вони поділяють істину між собою, й протилежна точка зору потрібна саме для того, щоб запропонувати решту істини, яка тільки частково втілена в загальноприйнятій доктрині. Популярні точки зору ... часто бувають істинними, але рідко або ніколи не

¹ Фрідман М. Капіталізм і свобода / М. Фрідман. – К.: Дух і літера, 2010. – С. 44.

становлять усієї істини ... є частками істини, іноді більшими, іноді меншими, але частками перебільшеними, викривленими й відірваними від істини, яка повинна їх супроводжувати та обмежувати. Єретичні думки, з іншого боку, звичайно, є якимось із цих пригноблених і занедбаних істин, котрі розривають кайдани, що їх стримували, й або шукають примирення з істинною, що міститься в загальноприйнятій точці зору, або повстають проти неї як вороги, висуваючи себе, з подібною неприступністю, в якості всієї істини»¹.

Історичний розвиток більшості європейських країн супроводжувався значними процесами децентралізації, що виявлялося у розширенні прав регіонів. Великою мірою це було спричинено економічними і аксіологічно-світоглядними чинниками, зважаючи на те, що процес децентралізації був певною матеріалізацією принципу свободи. Крім того, виникають і етично-релігійні чинники, що передбачають принцип субсидіарності. Згідно з поглядами В. Гройсмана, децентралізація влади передбачає максимальну дерегуляцію дозволів і послуг і відображає такі компоненти: передача більшості повноважень і ресурсів на рівень територіальних громад – сіл, селищ і міст; чітке розмежування повноважень і між різними органами місцевого самоврядування, і між органами виконавчої влади та органами місцевого самоврядування. Принцип субсидіарності; відповідальність органів місцевого самоврядування перед виборцем і державою. Зважаючи на це, децентралізація – розширення можливостей і збільшення ресурсів громади – села, селища, міста; розвиток територій та добробут їх мешканців².

Поняття «субсидіарність» тісно пов'язане із поняттями «людська свобода» та «людська гідність». Оскільки «не можна утверджувати людську гідність, не піклуючись про родини, групи, асоціації, місцеві територіальні одиниці – словом, про ту сукупність економічних, суспільних, культурних, спортивних, розважальних, професійних і політичних об'єднань, які спонтанно утворюють люди і які уможливають досягнення ефективного соціального росту»³. Значною мірою поняття людської гідності пов'язане із поняттям субсидіарності завдяки тісному зв'язку кожної людської

¹ Міл Д. С. Про свободу / С. Д. Міл. – К.: Основи, 2001. – С. 56.

² Гройсман В. Децентралізація влади. Реформа місцевого самоврядування / В. Гройсман [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.minregion.gov.ua/attachments/content-attachments/3023/.pdf>

³ Таманага Б. Верховенство права: історія, політика, теорія / Б. Таманага; пер. з англ. – К.: Києво-Могилянська академія, 2007. – С. 123.

особистості із суспільним буттям. Тому для людини важлива не лише фізична межа її особистості – тіло, але і те, з чим саме вона пов’язує своє буття – сім’єю, родиною, народом, усім людством. Відтак зазіхання на людську гідність виникне не лише у випадку, коли дії спрямовані безпосередньо на конкретного індивіда, а й тоді, коли зазіхання здійснюватимуться на все те, що для індивіда рідне і близьке. За таких обставин «наскільки несправедливо відбирати у людини те, з чим вона може впоратись завдяки власній ініціативі і працьовитості, і віддавати спільноті, настільки ж несправедливо доручати суб’єктам вищого порядку те, що можуть зробити суб’єкти нижчого порядку. Це водночас серйозне зло і порушення справедливого порядку, оскільки будь-яка діяльність суспільства за своєю природою повинна спрямовуватись на те, щоб допомагати членам суспільства, а не руйнувати їх»¹.

Власне, децентралізація є чітким виявом принципу субсидіарності, що містить три типи (адміністративна, фіскальна та політична) і чотири основні форми (делегування, деволуція, дивестиція і деконцентрація). Фактично політичну децентралізацію необхідно трактувати як розподіл влади між центром і місцевими органами влади, де є неієрархічне підпорядкування таких органів центру. Для цього типу децентралізації характерна висока фінансова автономія, як і виборність на місцевому рівні вищих службовців. Прикладами такої політичної децентралізації можуть бути країни Південної Америки, Східної та Центральної Європи тощо. Без розуміння головних принципів, на яких ґрунтується європейська модель самоуправління, складно застосовувати європейські стандарти державотворення в українському політико-економічному та соціальному просторах.

Попри важливість факторів міжнародних стандартів державотворення і методів функціонування держави, у перспективі власне національного виміру, окрім великого значення ефективності різноманітних запозичень із міжнародної практики, потрібно завжди акцентувати на особливостях певної традиції конкретної національної держави. Адже те, що у конкретній національній державі може не збігатися із загальними практиками міжнародної спільноти, може бути не лише феноменом, що не збігається із загальноприйнятими стандартами, уміщуючи при цьому певний негативний ефект. Допускається ситуація, що у певній країні можуть діяти ефективні стандарти державотворення, що відрізняються від міжнародних, проте з позитивного боку. Іншими словами, у конкретній країні гіпотетично можуть

¹ Справедливість і мир: Компендіум соціальної доктрини Церкви. – К.: Кайрос, 2008. – С. 124.

існувати стандарти, які в дечому успішніші, справедливіші та ефективніші, аніж ті, які нині посідають панівне місце у міжнародному масштабі. Крім того, наявні стандарти політики національного масштабу, присутні у конкретному просторово-часовому вимірі, можуть мати велике значення навіть у спробах реалізації міжнародних стандартів у конкретній державі. Кожний вимір національної політики має певні риси, як результат багатьох політико-економічних і культурно-соціальних детермінант. Необхідно розуміти і багатоаспектність впливу міжнародних стандартів у сфері функціонування держави на національний вимір політичного життя. Окрім ефективності цих міжнародних стандартів, які довели свою ефективність у політико-економічній та соціальній площинах, існує і феномен своєрідності конкретної нації, що в багатьох випадках був сформований внаслідок тривалого культурно-історичного процесу формування нації. Цей феномен у жодному разі не слід оминати увагою у запровадженні міжнародних стандартів державотворення у національному масштабі.

1.2 Філософсько-богословське трактування держави та влади

Людина – єдина духовна (моральна) істота у світі, а отже, у сучасному демократичному суспільстві тільки її ставлять у центр антропоцентризму філософської думки XXI ст. Відповідно, вона часто будує світосприйняття згідно з мірою власних цінностей. У цьому сенсі постають актуальними питання про співвідношення релігії та держави під час побудови соціального життя як частини моральної людини загалом та держави – як надбудови соціуму. Адже вплив богословського світогляду на традиційні погляди українців щодо побудови демократичної Української держави, безсумнівно, сприятиме не тільки формування нового погляду на функції держави, але й подальшому вдосконаленню відносин між державою та церквою, підвищенню функціональності релігійного середовища, утвердженню в українському суспільстві миру, злагоди і взаєморозуміння загалом та духовного розвитку особистості зокрема.

Як свідчить історична наука та релігієзнавство, християнство вже від початку здійснення своєї місії істотно впливає на філософські погляди європейської цивілізації, і навіть тепер деякою мірою спричинюється до творення громадянського суспільства. Проте вивчення його морального впливу ще й досі є не цілком усвідомленим, з уваги на секуляризаційну інерцію мислення.

Проблематика побудови справедливого суспільства посідає визначне місце вже в Біблії (особливо в Новому Завіті), творах релігійних теоретиків та апологетів. Із виникненням християнської філософії починаються пошуки адекватних категорій та форм вираження для християнського бачення держави як передумови створення умов для реального існування людини як цілісної духовно-тілесної, вільної, розумної особистості, що є образом та подобою Бога.

В усіх основних світових релігіях, таких, як іудаїзм, християнство та іслам, ми знаходимо положення, які виражають і необхідність формування суспільно-політичних чинників (побудови Месією нового суспільства та відкидання старого), і перетворення самої людської особистості на засадах оновленого світу.

Європейська цивілізація одержала усвідомлення про вартості свободи і права з двох джерел: античного і християнського. Проте в християнському світосприйнятті сенс свободи набув нової інтерпретації і нового універсального значення. Додержуючись слів Тертуліана «вірую, тому що абсурдно є», і намагаючись пояснити в такий спосіб все раціонально-логічне, християнство передусім поставило питання про достовірність і правильність строго-логічного раціонального витлумачення буття світу. Виведення на передній план розуміння й пояснення світу віри фактично лише легітимізувало сумнів у вичерпності логічного, раціонального, а по суті, детерміністичного (за Аристотелем) і лінійного підходів до значення свободи в житті людини і суспільства.

У контексті християнського світорозуміння, очевидно, вперше відбувається зміщення логіки причиново-наслідкового пояснення до логіки інтерпретації, у якій істотна роль відводиться божественному розуму, диву і чудесній дії, утримуючи при цьому загальносилогістичну систему аргументації.

Нове, християнське бачення природи і сутності держави, її призначення в історичному розвитку соціуму, наведено у філософсько-релігійних трактатах Августина Блаженного. Як теолог, Августин Блаженний в усіх своїх світоглядних дослідженнях керується поняттям церкви; а як філософ – зосереджує свої філософські ідеї навколо принципу самодостовірності самосвідомості. Внаслідок цього подвійного зв'язку з обома цими твердо встановленими початковими пунктами усі питання навколо нього перебувають у постійному русі. Світ думок Августина Блаженного схожий на еліптичну систему, що утворюється рухом,

сконцентрованим навкруги двох центрів, а ця внутрішня подвійність часто буває подвійністю суперечності¹.

Саме розроблений античною філософією діалектичний підхід свого часу сприйняв Августин Блаженний і застосував до містичного пояснення історичного процесу як «боротьби двох градусів». У ролі «граду земного» і «граду Божого» в нього виступають два протилежні види людських спільнот, їх відмінність полягає у спрямованості любові.

Проголошена свобода благої волі та принцип рівності між людьми з різними відмінностями (щодо їх національності, релігійних і політичних поглядів, багатих і бідних, знедолених і високопоставлених у суспільстві) надають індивідуальному життю людей однакової цінності. Людина створена Богом і за Божою подобою, щоб у навколишній світ необхідності, нужди і примусу принести спроможність нового початку, тобто свободу, яка збігається з благою волею. Адже, як сказано у «Євангелії» від св. Луки, народження Ісуса провіщається словами: «Слава Богу на висоті, і на землі спокій, у людях добра воля!» (2, 14).

Із прийняттям християнського світогляду сприйняття світу і самого себе набуває для людини опосередкування не абстрактними неживими символами, як-от: природа, спільнота, держава тощо, а потребою персоналізованого ставлення до «Ти», до Бога, який жив серед людей і заради спасіння їхніх душ прийняв муки і воскрес із мертвих. Отже, у християнстві з'являється цілком нова знаково-символічна система розпізнавання людських проблем та інтерпретації життя і суті людини. Зіставлення особистого «Я» з «Ти» Ісуса стало дискурсивною нормою самоусвідомлення людиною самої себе і світу².

Свободу Августин інтерпретує як основу і початок самої людини та джерело блага в суспільстві. Під впливом неоплатонізму він переконується, що зло не може існувати як Божа даність, а є виявом позбавлення блага, яке приходить лише з духовним вибором людини. Моральне зло – це позбавлення волі людини належного від її стану. Причиною зла є підступність свободи волі. На переконання Августина, кожна істота добра у своїй основі. «Все, що існує, добре, а зло, джерела якого я шукав, – це не субстанція, бо коли б воно було субстанцією, то було б добром... Ти не створив нічого, крім добра...»³.

¹ Філософія Августина [Електронний ресурс]. – Режим доступа : <http://www.filosofium.ru/list.php?c=augustin>.

² Карась А. Філософія громадянського суспільства в класичних теоріях і некласичних інтерпретаціях : монографія / Анатолій Карась. – К. ; Львів : Видавничий центр ЛНУ імені Івана Франка, 2003. – С. 30.

³ Августин. Сповідь / Августин Блаженний. – К. : Основи, 1996. – С. 118.

Розглядаючи зло як моральну категорію, його можна визначити як антиблаго, яке в такому розумінні підриває основи буття, руйнує умови та засоби фізичного і духовного життя людини. Мислитель визначає першоосновою для морального зла нереалізовану санкцію людської волі, вияви чого можна спостерігати в порушенні порядку та міри, своєцентризм, самоутвердження усупереч усьому і за рахунок цілого. Отож, моральне зло постає як своєцентристське самоутвердження суб'єкта.

Відповідно до тексту Біблії, людина пізнала власні можливості керування свобідною волею з несподіваного відкриття своєї свободи волі, дарованої їй Богом як субстанцією життя. Заразом вона набула змогу здійснювати самостійний, психологічно-індивідуальний пошук блага, вибір між добром і злом. Християнська філософська думка надала світові життєстверджувального настрою і підвела до усвідомлення стану матеріальних речей в аспекті їх ідеального існування, екзистенції. Тепер найважливішим стало життя людини в сенсі досягнення нею блага на підставі особистого самоаналізу та самовдосконалення, августинівської сповіді, здатності ухвалити правильне рішення, узгоджене з моральною і релігійною поведінкою. Такий шлях є шляхом до цілковито особистої відповідальності людини за свій життєвий шлях перед лицем Господа, голос якого чується в дарованій людям свободі благої волі.

Згідно з Божим задумом, людина покликана бажати добра через природу свого серця, проте в її розумі приховані і лихі помисли. Тепер же завдяки Новій звістці людина довідується, що дорога до Бога прокладається винятково її особистими зусиллями чинити вільно, вибираючи на основі лише власної внутрішньої духовної праці. Бо коли людина не виявляє своєї свободи, то фактично поширює зло вже лише тим, що є пасивна, підлегла обставинам світу чи зовнішній марноті, наявній повсякчас.

У цьому розумінні, з дарунку свободи волі має розпочинатися дія, сенс якої – привнесення любові до ближнього або добра у брутальність оточення. Кривда, лихо, жорстокість, наруга існують, фактично, за інерцією зовнішнього світу, не персоналізованого людиною. Бути ж людиною і бути вільною – це одне і те саме. Добро у світі розпочинається зі свободи людини. Там, де свобода не здійснюється, простір залишається не олюдненим, зітканим з речей та відносин між ними, які невільник духу лише опосередковує своєю присутністю.

У всі часи актуальною є проблема людської свободи як умови здійснення вільного вибору. Її релігійно-філософська інтерпретація має

велике значення для формування потенціалу особистості, бо саме вибір є сутнісною характеристикою індивіда, особливістю його активної життєвої позиції. Екзистенційний розгляд під час здійснення свободи, осмислення християнсько-філософських узагальнень між поняттями «свобода», «вибір» і «відповідальність», безумовно, істотно конкретизує уявлення про людську свободу, уточнює її смисл і значення у соціумі. Осмислення проблеми свободи з погляду християнських норм збагачує розуміння філософської думки щодо цієї складової теорії свободи особистості.

Варто зауважити, що свобода, згідно із християнськими традиціями, здійснюється покаанням, прощенням, милосердям і вдячністю, – діями і словами, що приходять на землю лише завдяки свідомому вибору людини між тим, що вона хоче, і тим, що вона може вчинити.

Християнство кинуло виклик пріоритетові політичного і колективного здійснення людської свободи. Аскеза, як винятково індивідуальний шлях самовдосконалення, стає умовою сподіваної свободи. Дуже важливим і несподіваним для римського світу стало те, що християнське вчення позбавило імперську владу й соціальність породжуваних ними претензій на божественне походження. Всемогутність імператорів і володарів була назавжди поставлена під сумнів. Людському розумінню відкрилися два типи основ суспільства: церковного і політичного (державного).

Очевидним було й те, що релігійне суспільство могло засновуватися на засадах добровільної громади через фактуальний вияв свободи волі християн. Вірні мають моральне право накладати на можновладців етичні обмеження, стримувати їх від насильства над простим людом, висміювати царські пишноти та язичеське всезнайство.

Можливість вибору – це наявність вибору у широкій різноманітності мотивів людської діяльності, кожний з яких може бути по-своєму виправданий, залежно від цінностей, пріоритетів, завдань і цілей. Головна небезпека полягає в зіткненні різних «варіантів» правди, різних програм розв'язання проблем, їх інтерпретацій. Часто вільний вибір людини – це здатність до творення свободи, особлива риса зрілої особистості, яка є межею між вмінням користуватися вже наявними дарами свободи і потребою в її здійсненні.

Християнська церква вважає, що держава виникає не безпосередньо з волі Божої, а з наслідків гріхопадіння і є необхідним елементом життя в зіпсованому гріхом світі, у якому особистість і суспільство потребують

захисту від небезпечних виявів гріха. Отож держава є інститутом, покликаним захищати права та інтереси і окремої особи, і суспільства загалом від гріховних, тобто позазаконних зазіхань на них з будь-чийого боку. Однак історичний досвід свідчить, що дуже часто державна влада не тільки не виконує покладеної на неї функції захищати своїх громадян від гріховних посягань, а й сама стає символом несправедливості, порушуючи права народу.

Особливе значення у процесі дослідження природи держави та причин її виникнення у св. Августина Блаженного має природа людини. Людський гріх як спрямованість від Бога розвивається в незнанні Абсолюту, егоїзмі і ненависті до інших людей. Розпад людської природи у сфері душі виявляється у пристрастях як способах спотворення активності людської душі. Складниками пристрасті є чуттєве сприйняття якогось предмета або уявлення його і реакція на цей подразник здібностей афективності, або бажання, або розуму. Християнські мислителі часто вважали, що джерелом пристрастей є егоїзм, який безпосередньо веде до появи пристрастей, що є протиприродними способами реалізації людської душі в земному житті, а людські пиха та гордість властиві розумові егоїста, причому перша є пошуком людської слави, а друга є жагою до самообожнення поза Богом.

Оскільки людина – істота гріховна, то й реальна держава існує як покарання за первородний гріх – недотримання обіцянки з боку Адама і Єви не торкатися до дерева знань. Тому Августин Блаженний виділяє два види земних держав:

– одна держава як організація насильства стосовно людини; починається від Каїна, який убив свого брата Авеля;

– інші держави беруть початок від Авеля; це держави християнські, у яких влада ґрунтується на турботі про підданих.

Хоча, на думку мислителя, державна влада загалом не надається до втілення людських помислів про справедливість, але вона може стати на шлях покращення своєї соціальної природи завдяки християнізації населення і правителів. Ключову роль у цьому процесі відіграє церковна спільнота і родина. Саме християнська сім'я покликана діяти відповідно до законів *civitas*, маючи на меті солідарне існування разом з усіма людьми.

Справжня ціль держави полягає у:

– служінні церкві, у допомозі «небесному граду» скеровувати світ земний до світу небесного;

– насильному залученні до християнської церкви, викорінюванню озброєним шляхом ересі. Джерелом зла є вільна воля людей, що вабить їх від єдності до множинності («Єретики гірше за отруйників, вони вороги єдності». «Перш, ніж розуміти, ми повинні вірити»);

– підтриманні соціального порядку.

Августин Блаженний негативно ставився до всякого насильства, але розумів його неминучість у цьому світі. Тому він визнавав і необхідність державної влади, хоча її носіїв схарактеризував як «велику зграю розбійників». Отож, Августин Блаженний виступав проти абсолютизації держави і засуджував прагнення можновладців до власного обоження. Він також був проти деспотизму влади, наголошуючи на піклувальному характері держави, розуміючи останню як владу, виразники якої здійснюють її над людьми вільними. Завдання такої влади полягає передусім у турботі про благо підвладних (підданих). Саме загальне благо для всіх виправдовує виключне право державної влади вимагати від них підкорення. У такому розумінні влада необхідна як гарант соціального порядку і досягнення загального блага, у якому реалізується благо підвладних. Без такої влади суспільні відносини неможливі, як і саме суспільство. Лише в такому значенні, як необхідної умови існування того, що створене Богом, влада походить від Бога. Та окрема людина як особистість не розчиняється в державі, а навпаки, є її складником, зберігаючи свою автономність та індивідуальність.

Як відомо, поняття соціальної рівності виникає як відповідь на неоднакове соціальне становище людей, належних до різних соціальних класів і груп. Ідею соціальної рівності як принципу організації суспільства в різні історичні епохи розуміли по-різному. Філософія античного світу, починаючи від Платона, намагалася дозволити проблему вибору між рівністю і становими привілеями через формулу «кожному своє»: рівність у рамках кожного стану і нерівність станів між собою.

У християнській філософії середньовічної Європи рівність була релігійною нормою, яка визначалася ставленням людей до Бога («перед Богом усі рівні») і не має ніякого стосунку до станової нерівності в суспільстві. Усі ці філософсько-етичні погляди на проблему заслуг і винагороди відображали соціально-політичну специфіку станово-кастових суспільств:

- 1) спадковість привілеїв або безправ'я;
- 2) релігійно-юридичний характер суспільної диференціації.

Але вже в соціальних утопіях Відродження і у філософії Просвітництва ідея соціальної рівності набуває світського характеру, ставиться питання про природну рівність людей. Зокрема, у період становлення буржуазного суспільства цю тезу взяли на озброєння прогресивні ідеологи, і феодално-становому світопорядку протиставили ідеї «свободи, рівності і братерства»¹.

Заразом, виправдовуючи соціальну нерівність, Августин не був прихильником рабства або бідності людей. Він лише вважав, що на землі є явища, які відбуваються не від Бога, а від гріховної природи людини. Рабство не є Божим створінням, воно – явище людське, рабство і бідність, на його думку, треба терпіти і не виступати проти них. Звертаючись до народу, чому він повинен терпіти державу, Августин Блаженний говорив: «Для християнина земне життя із її соціальною несправедливістю не повинне мати абсолютної цінності. Тимчасові страждання служать вправою в терпимості і виправдані життям людської душі у вічності».

Християнин – це громадянин земного міста, покликаний, проте, розрізняти земні справи, пронизані жадобою (*cupiditas*), завдяки свободі волі від справ духовних, вічних, добродійних, які в «місті» звершуються під знаком милосердя (*caritas*). Правдива солідарність між громадянами міста твориться в церковній громаді, але звершується в невидимій релігійній спільноті. Такий підхід до значення свободи спрямовує розум людини поза одиничну природу чи соціальну зовнішню роль. Людина усвідомлювалася в її унікальності бути собою лише завдяки здійсненню свободи як сутності людського життя, що одержує можливість тільки в контексті солідарності з іншими.

Отже, під впливом етично-релігійних прагнень метафізичний інтерес під час дослідження природи держави як соціального інституту поступово, майже непомітно, вже й раніше був пересунутий із зовнішнього життя у внутрішнє. Місце фізичних понять уже посіли психічні, як головні чинники світогляду. Августин Блаженний мав лише надати повного і свідомого значення цьому факту, який мав уже місце в системах Орігена і Дамба. І саме така спрямованість дослідження на внутрішній досвід визначає його своєрідну письменницьку манеру. Августин є віртуозом у самопостереженні і самоаналізі; він досконало володіє мистецтвом описувати душевні стани, і чимало здивування заслуговує його здатність аналізувати ці душевні стани

¹ Степанов М. М. История политических и правовых учений / М. М. Степанов. – М. : Юристъ, 2003. – 477 с.

і знаходити найглибші підстави відчуттів і спонукань. Але саме тому він і запозичив майже всі свої переконання, за допомогою яких його метафізика прагне обійняти весь всесвіт, із цього джерела. Так, на противагу грецькій філософії, розпочинається нова фаза розвитку. Щоправда, середні сторіччя, зрозуміло, не далеко пішли по цьому шляху від того, що було намічено Августином, так що повне розкриття цього напрямку треба шукати лише в Новий час.

На відміну від св. Августина Блаженного, який подав досить песимістичну інтерпретацію соціальності, міркування св. Томи Аквінського стосуються державних інституцій християнського світу, які існують уже понад тисячу років. У нових умовах він з християнських позицій розвивав низку політико-правових ідей античних авторів, перш за все Аристотеля (про політичну природу людини, про політичну форму правління тощо) і римських юристів (про природноправову справедливість тощо).

Природний закон, згідно з Томою Аквінським, окрім прагнення до самозбереження і продовження роду, пошуків істини й істинного Бога, вимагає також визнання і пошани чесноти людини як розумної істоти, створеної Творцем за своїм образом і подобою. Це подане св. Томою Аквінським положення про чесноту людини (і чесноті людської особи), будучи фундаментальним принципом християнського гуманізму, у політико-правовому сенсі є одним із перших формулювань ідеї невідчужуваного природного права людини. Звідси випливає, що держава і людський (позитивний) закон мають визнавати і поважати чесноту людини. Відповідно, держава як політична форма вираження загального блага покликана, за Томою Аквінським, забезпечити для людей гідні умови життя, тобто умови, відповідні чесноті людини¹.

Використовуючи положення Аристотеля та інших античних мислителів, св. Тома Аквінський наводить відмінність між абсолютною монархією і політичною монархією². Чесноти політичної монархії він бачить у тому, що ця форма правління якнайкраще виражає вимоги загального блага, пошани чесноти людини і здійснення влади на основі

¹ Див.: Нерсесянц В. С. Общая теория права и государства / В. С. Нерсесянц. – М. : ИНФРА-М, 1999. – С. 299; История политической и правовых учений : учебник / под ред. В. С. Нерсесянца. – М. : Норма, 2004. – 944 с.

² Исаев А. В. Перспективы развития социально-политического партнерства органов государственной власти и Русской Православной Церкви: региональный аспект / А. В. Исаев // Социальное учение Церкви и современность : матер. Междунар. науч.-практ. конф., 12–13 мая 2011 г. – Орёл : Изд. Александр Воробёв, 2011. – С. 94–98.

закону, обов'язкового і для самого монарха. До того ж у політичній монархії влада монарха обмежена станово-представницьким органом.

У дусі античних авторів мислитель протиставляє монархію (і абсолютну, і політичну) і тиранію та визнає право народу (за згоди церкви) на насильне скидання тиранічної влади. У цьому праві народу, яке визнає Тома Аквінський (щоправда, з деякими церковно-релігійними застереженнями), на повстання проти тиранії міститься (хоча і в теологічно приглушеній формі) ідея народного суверенітету.

Дотримуючись аристотелівського розуміння держави, св. Тома Аквінський інтерпретує її як соціальність, визначену згідно з добродієністю. У своїй творчості він досліджує концепт громадянського суспільства, коментуючи «Політику» та «Нікомахову етику» Аристотеля. Як зазначає Ф. Коплстон, «опираючись на теорію Аристотеля, св. Тома стверджував, що природним є не лише первісне людське суспільство, але й суспільство організоване, або громадянське»¹. У цьому можна вбачати джерело істотного зміщення його інтерпретації змістовного зв'язку між соціальністю і гріховністю. «Люди потребують державної організації з волі Божої, і громадянське суспільство було б потрібне, навіть коли б людина ніколи не грішила».

Соціальність, або соціальний лад, чи соціальні зв'язки та взаємодії в суспільстві Тома Аквінський інтерпретує як врядування й досягнення благочестя, зумовленого передусім спільними потребами. Наприклад, сім'я чи приватна сфера не мають для здійснення таких потреб власної самодостатності.

Духовний розвиток людини як християнської особистості, згідно з християнськими філософами-мислителями, починається з добродієсної практичної діяльності, у якій розум через віру намагається набути смирення і любов, афективність – через любов одержати лагідність, духовну радість, мужність, а здібність бажання – через аскетичне страждання зробити своїми властивостями стриманість та інші добродієності, які очищають душу від пристрастей, повертають пізнавальні здібності людини до їх нормального способу реалізації, і тим самим формують нову сферу досвіду. А все це уможливорює споглядальне пізнання світу, розуміння основ людського буття, наближує його до божественних енергій, думок та бажань. Таке споглядання робить людську душу віддзеркаленням божественної

¹ Коплстон Ф. Середньовічна філософія / Фредерік Чарльз Коплстон. – К. : Jet-Set, 1997. – С. 137.

благодаті. Християнські мислителі вважають, що остаточної довершеності людина досягає в трансценденції до Бога, яка розуміється як екстаз любові¹. Результатом єднання з Абсолютом є обоження особистості, яка, залишаючись людиною згідно із своєю сутністю і логосом буття, стає богом відповідно до своєї діяльності і способу існування.

Отже, кінцева мета людини узгоджується з намаганням досягнути вищого рівня людських прагнень – надприродного Царства Божого. Проте в земному житті цього досягти можна лише за умови, що існує держава (соціальна інституція) як самодостатня громада, або соціальність, уконституційована історичним процесом як громадянське суспільство. Адже, як зазначає В. Лісіцин, у ролі реальностей, які співвідносилися у філософії з вищезгаданими поняттями, виступає зв'язок, за допомогою якого зовнішнє визначає зміну внутрішнього, зв'язок, через який внутрішнє впливає на зміну зовнішнього, та сукупність цих залежностей. Оскільки зовнішні чинники традиційно позначаються як умови, а внутрішні – як підстави, то визначення зовнішнім було зараховано до змісту зумовленості, а вплив внутрішнього – до змісту обґрунтування². Відповідно до найпоширенішого тлумачення причиновості як зв'язку між явищами та додержуючись позиції, що така залежність має місце там, де виявлення однієї сутності зумовлює зміну вияву іншої сутності, автор прийшов до того, щоб співвідносити це поняття із сукупністю внутрішніх та зовнішніх впливів, які визначають наслідок.

Тома Аквінський, розглядаючи природу державного об'єднання громадян, проводить їх крізь призму міжлюдських і міжгрупових інституційних зв'язків. Загалом він вирізняє декілька видів зв'язків. Перший вид зв'язку, що називається шлюбним, встановлюється між чоловіком і жінкою. Другий вид зв'язку встановлюється між господарем і рабом. На підставі цих двох видів зв'язку засновується «домашнє об'єднання» чоловіка і жінки, раба і господаря, що існує для задоволення щоденних потреб.

Наступний рівень об'єднання людей у соціальній спільноті – поселення, яке «складається з кількох домів, але призначене не для домашньої, а передовсім для зовнішньої діяльності, наприклад, щоб вести торгівлю або воювати»³.

¹ Диба Ю. П. Поняття нової людини в Новому Заповіті та патристиці / Ю. П. Диба // Християнство і особа : наук. зб. – Тернопіль : Укрмедкнига, 2000. – С. 36–38.

² Лісіцин В. В. Детермінація суспільного розвитку і свободи вибору в історії України : автореф. дис. ... канд. філос. наук / В. В. Лісіцин. – Запоріжжя : Запоріж. держ. ун-т, 2002. – С. 7.

³ Аквінський Т. Коментарі до Арістотелевої «Політики» / Тома Аквінський. – К. : Основи, 2000. – С. 96.

Ще вищий рівень об'єднання – держава. Вона утворюється з поселень і є «завершеним об'єднанням», оскільки через закони скеровує життя людей до «чеснотливості». Держава є природним утворенням людей і визначається не міськими мурами чи кордонами, а громадянським об'єднанням. Це останнє і є природним, «бо складається із громад; йдеться про – домашні об'єднання і поселення...»¹.

Далі св. Тома наголошує, що «людина за природою – політична істота», а держава – «це сукупність людей, взятих у цілому». Історично держава утворюється на засадах природного прагнення людей до політичного об'єднання, що слугує умовою законності в соціальних відносинах.

Громадянське суспільство, за Томою Аквінським, обов'язково охоплює домашнє господарство з його приватною сферою. Проте держава є первинною відносно дому і приватності. Істотним є також зауваження філософа щодо розмежування влади: найвища за значенням досконалості є влада політична, бо це стан, характерний лише вільним людям. Далі існує економічна влада, вона стосується домашнього рівня стосунків і є владою над усіма, хто проживає в хаті. І нарешті господарська влада, яка простягається лише над рабами².

Отже, ядром «природного» об'єднання людей у соціумі є поняття громадянина як складового елемента державної єдності чи соціальної інтеграції. Із цього приводу думки св. Томи Аквінського є не цілком послідовні (як, зрештою, і в Аристотеля). Річ у тім, що, з одного боку, самі громадяни визначають форму соціального устрою чи врядування, а з іншого – зміни в соціальному устрої впливають на визначення статусу громадянства. Адже далеко не всі особи, які підлягають юрисдикції держави, є повноправними громадянами. До них не належать діти, старі, іноземці, вигнанці, знеславлені.

Поняття «громадянин» у середньовіччі має різний зміст з огляду на різноманітність форм соціального устрою. Найпоширеніше визначення громадянства пов'язане з можливостями особи обіймати посади, брати участь у суддівстві та в народних (громадських) зборах. Скажімо, «ремісників і торговців у державі не можна відносити до розряду громадян, бо вони не мають права обіймати державні посади»³. Однак, на думку

¹ Аквінський Т. Коментарі до Аристотелевої «Політики» / Тома Аквінський. – К. : Основи, 2000. – С. 97.

² Там само. – С. 99.

³ Там само. – С. 309.

св. Томи Аквінського, за демократичного устрою вони могли би посісти посади і бути громадянами.

Найочевиднішою ознакою громадянського статусу особи є наявність свободи як її атрибутивної властивості. Громадянська спільнота – це «влада вільних», а «кінцева мета громадянського суспільства – досягнення щасливого життя, що йому сприяють і державні, і особисті відносини»¹. Оскільки всі люди, згідно із християнським ученням, мають рівні «вільні волі», то громадянське суспільство – це такий соціальний проект, що може здійснюватися лише на двох рівнях життя: політичному та позаполітичному (на рівні християнської громади і церковної організації). Обґрунтуванням такої думки можуть міркування св. Томи Аквінського про те, що «поняття «найвище благо» в приватному і громадському житті – одне і те саме»².

Під впливом християнського вчення св. Тома Аквінський інтерпретує природу державно-політичної влади дещо інакше, ніж Аристотель³. Насамперед це стосується визначення суспільного місця людини, якій Богом дарована вільна воля, – вона від народження підпорядкована Богові. Посередництво між індивідом, Небом і світом (державою) здійснюється завдяки добровільно утвореним громадам. Індивід не може цілком підпорядковуватися політичній владі. Його підпорядкування визнається лише в межах тих політичних зв'язків, де може бути збережена самостійність або міра свободи, достатня, щоби добровільно відійти від світу марноти, дистанціюватися від влади, яка загрожує поглинути людське сумління. Звідси відраза Томи Аквінського до середньовічного деспотизму й неприйняття будь-яких форм «політичного тоталітаризму».

Християнське соціальне навчання, вироблене схоластиком, відповідало новизні культурного і матеріального порядку, тісно пов'язаного зі свободою та порядком, які людина має можливість здійснювати в умовах свободи. Поставивши філософію на службу богослов'ю, схоластика уподібнилася науці, відтак стала уразливою для критики, але її поміркований оптимізм щодо ураженої первородним гріхом людської природи заслуговує на увагу. Коли уважно розглядати соціальне вчення схоластики, то дивує не його догматична непохитність, а надзвичайна

¹ Августин. Сповідь / Августин Блаженний. – К. : Основи, 1996. – С. 309.

² Аквінський Т. Коментарі до Аристотелевої «Політики» / Тома Аквінський. – К. : Основи, 2000. – С. 702.

³ Осташенко Л. С. История политико-правовых учений / Л. С. Осташенко. – М. : ИНФРА-М, 2004. – С. 194.

гнучкість в усвідомленні своєї правоти, чи то щодо поняття любові особистої, а чи втіленої в політичній та економічній сфері.

Людина має йти за задумом власної розумної природи, аби досягти спільного блага. Розум – це «причина» свободи, і він зумовлює вільну волю особи. Людина є вільна, зокрема вільна забувати універсальні закони, які одержує з божественного одкровення, впадаючи при цьому в гріховність. Відхід від одкровення веде до порушення «людського закону», що регулює засади спільного життя і загального блага. Порушення «людського» і «природного» законів спричинюють соціально деструктивні дії, до яких Тома Аквінський зараховує лихварство, пияцтво, ненаситність, вбивство, самогубство, перелюб, гомосексуалізм і порушення обіцянок. Майже всі названі пороки пізніше в ліберальній теорії соціального ладу вважатимуться приватною справою індивіда, куди заборонено втручатися.

У своїх творах св. Тома Аквінський стверджує, що життя людини переповнене різноманітними можливостями й несподіванками і не повертається повсякчас до одного й того самого стану. Навпаки, існують внутрішні можливості для його зміни через покаєння, прощення, воскресіння, побільшення гідності, покращення соціального стану. Усе це дається через вільну волю людини, виявляючи яку, вона розкриває креативну природу дарованої їй свободи. Перебувати у громадянській спільноті означає, на думку св. Томи, поліпшувати себе і спільноту, брати участь у житті спільноти, завдяки свободі породжувати «мудрість і любов, з яких усе приходить і до яких усе прямує».

Зі свого боку, держава як громадянська спільнота, в інтерпретації Томи Аквінського, виникає як стандарт якогось типу поведінки її учасників. Основною ознакою тут стає здатність людей чи груп людей, жорстко організованих, переступати межі матеріальних залежностей і прямувати назустріч людині іншої групи: сімейної, майнової, етнічної, політичної – сприймати чужинця не як ворога, а як собі рівного, ближнього, що цілком узгоджується з основними християнськими принципами.

Чимало уваги під час дослідження природи влади і держави християнські філософи приділяли ролі людини як особистості, а отже, важливості для соціального розвитку народу створення її еліти, основу якої повинні становити християни. Ці погляди мислителі розвивають через такі фундаментальні поняття соціальної філософії, як суспільство, суспільне буття, суспільні відносини, соціальна структура, влада. У такий спосіб

визначено типи еліти як соціальний феномен громадянського суспільства та її місце в системі суспільних відносин.

Можливим стає ідеал соціальності, згідно з яким головна роль належить вільній особі. А вільною вона може бути, якщо визнає існування Бога, що стало основою самоусвідомлення людини менш залежною від світу і здатною до терпимості і милосердя у стосунках з «іншим». Такий стан речей завдячує новому, християнському, розумінню, яке прийшло разом з «Новим Заповітом», з його проголошенням вільної волі. Із цього приводу А. Пашук зазначає, що «вчення Ісуса про свободу людини є повновартісним і завершеним, оскільки воно охоплює людську життєдіяльність у її цілісному вимірі: природу, суспільство, людське мислення, Бога»¹.

Безперечним є те, що релігійно-філософські погляди Августина Блаженного і Томи Аквінського, зокрема їхні погляди на державу, її суть, походження, державне управління, повноваження і обов'язки, мали великий вплив на всю епоху Середньовіччя. Їхні вчення про державу засвідчили, що характер державно-церковних відносин великою мірою залежить від того, чим насправді є держава в суспільній свідомості, і насамперед у свідомості тих, хто це суспільство представляє. А оскільки саме держава і є офіційним представником суспільства, важливо те, вважає себе держава абсолютною цінністю чи історичним явищем, що відіграє хоч і дуже важливу, та все ж обслуговувальну роль у задоволенні індивідуальних та соціальних потреб людини.

Середньовіччя характеризується передусім відсутністю єдиної управлінської системи, яка мала би всю повноту влади в тогочасному суспільстві. Таку думку підтверджує американський учений, фахівець з історії середньовіччя Б. Тірні. Він зазначає, що «у середньовіччі ніколи не було єдиної управлінської ієрархії, яка би здійснювала необмежену владу; натомість було дві – церква і держава, як ми кажемо сьогодні, – що часто змагалися між собою, обмежуючи владу одна одною»².

У процесі зміцнення, головним чином, матеріалістичних позицій у світобаченні у цей час простежується явище секуляризації (латин. *saecularis*), тобто зміни у взаємовідносинах релігії із суспільством у напрямку звільнення від релігійного впливу, та секуляризму – відвернення від релігії як такої в суспільстві, сім'ї, політиці тощо. Звичайно, це призводить до значного

¹ Пашук А. Християнство і свобода / А. Пашук // Київська Церква : альм. християн. думки. – К. ; Львів, 2000. – № 5(11). – С. 39.

² Abbot W. The Dokuments of Vatikan II / W. Abbot. – N. Y., 1966. – P. 678–680.

зменшення ролі релігії в політичному, соціальному та особистому житті, а також уведення принципу світськості в суспільне життя.

Надзвичайно гостро у XVII ст. ця проблема постала в Англії, оскільки тема свободи і природних прав людини та зміни принципів формування державної влади розвивалася навколо суперництва королівської влади і повноважень Парламенту.

Філософські дослідження Т. Гоббса стосуються природи верховної влади та прав і обов'язків громадян щодо неї. Т. Гоббс розглядає громадянське об'єднання як «співдружність», що організована довкола верховної влади: «Поза державою кожен має найповнішу свободу, але така свобода не дає користі, ... бо всі потерпають від того, що кожному прийде на гадку. Коли ж виникає держава, кожен громадянин зберігає за собою стільки свободи, скільки потрібно для спокійного і благодатного життя, відбираючи в інших її лише стільки, аби їх не боятися»¹. Простого прагнення волі багатьох, спрямованих до однієї мети, недостатньо для надійного миру і правдивої єдності. Необхідним засобом єднання є «єдина воля всіх людей». Такий стан досягається лише в тому разі, коли «кожний підпорядкує свою волю іншій єдиній волі»².

Єдина воля може бути втілена у волю окремої людини або ж у волю одних зборів, проте в будь-якому випадку єдність виникає з підпорядкування волі багатьох. Гоббс вважає, що «воля сама по собі не є вільною, а є лише джерелом вільних дій», тому вона мало залежить від роздумів³. Об'єднання, створюване на основі підпорядкування, або соціальна єдність «називається державою, або громадянським суспільством» (*societas civilis*), а також громадянською особою (*persona civilis*). Отже, держава (*civitas*), якщо дати їй визначення, є «однією особою, чия воля на основі згоди багатьох людей повинна вважатися волею їх всіх»⁴. Тож, верховна влада стає доконечною умовою легітимації громадянського об'єднання і може зосереджуватися лише в руках конкретного суверена. Звідси суть врядування зводиться до встановлення і підтримки верховної влади, але не свободи індивіда, взятого окремо поза владою.

Думку про те, що громадянським законам повинні підлягати також ті, хто наділений верховною владою в державі, Т. Гоббс вважав руйнівною для

¹ Гоббс Т. Левиафан, или Материя, форма и власть государства церковного и гражданского / Т. Гоббс // Соч. : в 2 т. : пер. с лат. и англ. – М. : Мысль, 1991. – Т. 2. – С. 373.

² Там само. – С. 330.

³ Там само. – С. 331.

⁴ Там само. – С. 330.

існування громадянського суспільства. На тих же підставах він вважає небезпечними для соціальної єдності спроби розділити верховну владу.

У творі «Левіафан» Т. Гоббс порівнює державу з великою штучною людиною, створеною задля охорони і захисту природної людини. Головна мета такої людино-держави – встановлення єдності людей через дотримання природних законів і справедливості. Це можливо на основі розумного обмеження свободи, якою людина може володіти, перебуваючи поза суспільством у стані природи.

Так само у природному стані не може бути справедливості; її встановлення і сенс пов'язані із соціальною єдністю людей у громадянському (установленому) суспільстві. Ще у праці «Про громадянина» Т. Гоббс наголошує, що «свобода громадян полягає не в тому, щоб на них не поширювалися державні закони, ... свобода повинна розглядатися як частина природного права, що надається громадянам громадянськими законами», уточнюючи, що «існує велика відмінність між законом і правом, адже закон – це обмеження, право ж є свободою, і вони протилежні одне одному».

Важливим у філософських дослідженнях Т. Гоббса є обґрунтування теорії громадянського суспільства на основі природного права, ідентифікованого зі свободою, та природного закону, пов'язаного з дією розуму, який здійснює раціоналізацію людського егоїзму. Останнє набуває особливого сенсу з огляду на те, що виголошення раціональних норм егоїзму стало значним кроком в інтерпретації людини як істоти індивідуальної і самостійної у своїй свободі і діях, на противагу традиційним релігійним вимогам абсолютного підпорядкування волі людини церковній владі, що було характерно для Нового часу.

Оскільки інтереси миру і самозахисту є найважливішими для людини, то потрібно навчитися вдовольнятися такою мірою власної свободи щодо інших людей і речей, яку можливо допустити в інших людях щодо себе самого. Цей закон простежується ще в Євангелії під максимою чинити щодо інших так, як хочемо, щоб інші чинили стосовно нас.

Отже, теорія природного права і природного закону Гоббса імпліцитно пов'язує значення свободи з тим, що у ХХ ст. постане як вартість автентичності та ідентичності особи¹.

¹ Карась А. Філософія громадянського суспільства в класичних теоріях і некласичних інтерпретаціях : монографія / Анатолій Карась. – К. ; Львів : Видавничий центр ЛНУ імені Івана Франка, 2003. – С. 58.

Т. Гоббс визначив природні закони, «якими приписується мир як засіб збереження людей у масі і які відносяться до вчення про громадянське суспільство»¹. Однією з найхарактерніших дій природних законів є те, що вони покликані створювати «соціабельні» (законослухняні) суспільні відносини. Це перекликається із твердженням Аристотеля, який, розглядаючи природу державного устрою, вважав за потрібне виходити з того, «чия влада краща – влада найкращого мужа чи влада досконалих законів»², зазначаючи, що «доцільніше, щоб панував закон, а не котрийсь із-поміж громадян»³.

Споглядаючи соціальні суперечності довкола життя людей і беручи безпосередню участь у політичних дебатах, Дж. Локк виводить природний закон із самого світу, що «в цілому і найменших своїх частинах підлягає визначеному способу організації». Один з аргументів на користь існування закону природи філософ виводить з існування людського суспільства, оскільки коли б не було організаційного принципу, то люди не мали б ні спілкування, ні об'єднання. Отже, існує дві основи суспільного життя: «певна форма співнотворення [держави] й організація правління та вірність договору»⁴. Без закону природи, вважає Дж. Локк, не може бути ні добродійства, ні провини, ні відповідальності, адже все упокорювалося б людській волі та вигоді і втіхам. А отже, свобода вибору для людини в суспільстві виступає не лише функцією хотіння чи простого вибору, а виявляється в можливостях і здатності діяти.

У творі «Другий трактат про врядування» Дж. Локк, на противагу Т. Гоббсові, зазначає, що природний стан для людей означається миром, доброю волею, взаємоповагою. Тобто природний стан суспільного життя збігається з етичними нормами поведінки, а моральне право має природний характер і передуює виникненню суспільної влади. Відповідно, усім людям від природи властивий «стан повної свободи в керуванні своїми діями, порядкуванні власним майном та особою так, як вони вважають за потрібне в межах закону природи, ні в кого не питаючи дозволу і не залежачи від чийсь волі»⁵. Цей природний стан «повної свободи» розглядається також як «стан рівності», з якого виводяться «величні принципи справедливості та милосердя» і зобов'язання взаємної любові.

¹ Гоббс Т. Левиафан, или Материя, форма и власть государства церковного и гражданского / Т. Гоббс // Соч. : в 2 т. : пер. с лат. и англ. – М. : Мысль, 1991. – Т. 2. – С. 121.

² Аристотель. Политика / Аристотель. – К. : Основы, 2000. – С. 93.

³ Там само. – 95.

⁴ Локк Дж. Опыт о законе природы / Дж. Локк // Соч. : в 3 т. – М. : Мысль, 1988. – Т. 3. – С. 8.

⁵ Локк Дж. Два трактата про врядування / Дж. Локк. – К. : Основы, 2001. – С. 131.

Для Дж. Локка важливою умовою справедливого функціонування держави є узгодження суті добровільного громадянського «спільнотворення» із практикою, характерною для об'єднання людей під егідою християнської релігії. Адже, як зауважує Дж. Локк, у Святому Письмі немає вимоги переслідувати, піддавати репресії, примушувати силою або вогнем чи мечем приймати Христове вчення. Відповідно до християнського трактування свободи волі, добровільності і любові до ближнього, він знаходить аргументи і на підтримку запровадження «закону природи» (тобто створення громадянського суспільства), і на противагу панівній соціальній практиці застосовувати державну силу, основану, по суті, на самокористі, задля навернення підданих до покори неконтрольованій владі. Останнє також стосується намагання панувати над релігійними меншинами і, що особливо цікаво, намагання католицької церкви досягати переваги завдяки власній централізованій папській владі і, тим паче, за допомогою державної підтримки.

Толерантність є справою не просто дебатів і суддівства, що підлягає впливові обставин, вона зумовлена необхідністю об'єднати людей у громадянську спільноту, у якій вони утворюють «єдиний політичний організм». «Жодна людина будь-де не повинна позбавлятися своїх земних благ через свою релігію»¹. Навпаки, дотримання громадянських свобод (або прав людини), важливим елементом яких є свобода вільно висловлювати погляди і переконання, що здійснюється в потребі толерантності, є головним принципом єдності людей і забезпечення соціальності, добровільно створюваної.

Як і англійські філософи, французькі просвітники (Руссо) захищали концепцію суспільного договору як джерела держави. На їхню думку, у природному (додержавному) стані люди постійно воювали між собою. Ж.-Ж. Руссо вбачав найбільше зло в нерівності людей і тому порушив питання про походження нерівності та шляхи її усунення. Саме зіткнення егоїстичних інтересів ставило під загрозу людське існування. Для того щоб подолати це і краще захистити себе від стихії, люди, зібравшись, уклали договір, згідно з яким частину своїх прав передали державі, щоб та стежила за порядком між ними. Ця концепція пояснювала походження держави без втручання вищих сил, а отже, і без впливу релігії. У ній простежувалася думка про те, що народ є джерелом влади, і якщо громадяни мають обов'язки перед державою, то й держава має певні обов'язки перед громадянином, адже контракт є двостороннім.

¹ Локк Дж. Два трактати про врядування / Дж. Локк. – К. : Основи, 2001. – Р. 43.

Головне питання, яке хвилювало Ж.-Ж. Руссо, – подолання шкоди, якої завдає пересічній людині соціальна нерівність (фізична, політична, майнова). Фізична нерівність виникає з природи, вона неминуча; у поняття політичної нерівності Руссо вкладає «знатність», тобто станове положення, завдяки якому аристократія має юридичні привілеї; майнова нерівність пов'язана з політичною: купка аристократів розкошує, а народні маси бідують. Уся сучасна цивілізація – результат і джерело нерівності. Таке суспільство має бути ліквідоване, натомість на нових засадах мусить постати новий суспільний договір, а саме республіка, тобто держава, яка керується законами, а найкращою формою влади в ній є демократія.

Завдяки суспільному договору буде побудовано ідеальне суспільство, у якому пануватимуть «громадянська свобода» і право приватної власності. В останній Руссо вбачає необхідну умову суспільного порядку, розвитку культури, вона навіть важливіша, ніж свобода. Влаштування майбутньої асоціації можливе на засадах розуму.

Дідро дотримується думки, що між людиною і природою нема якісної відмінності, «воля не менш механічна, ніж розум». Свобода ж якщо й існує, то тільки внаслідок незнання. Говорити всерйоз про свободу людини можна лише щодо «абстрактної людини», яка не збуджується жодними мотивами й існує лише уві сні або ж у думці. Разом з цим Д. Дідро обґрунтовує вчення про вирішальну роль середовища для формування особистості. Він вважає, що свідоме перетворення навколишнього середовища є головною умовою поліпшення людини, суспільства. Спираючись на теорію «суспільної угоди», він активно доводить право народу фізичною силою змінювати систему державного устрою суспільства.

Філософські погляди з позицій «деїзму розуму» розвинув Вольтер. Він говорить про Бога як про «філософа на троні неба», «великого геометра», законодавця правил природи, моралі та судді над людьми. І хоча Вольтер протиставляв своє вчення християнству, заразом він заперечував атеїзм, вважаючи, що релігія, навіть в її деїстичній формі, повинна бути перепоною для вияву почуттів «черні».

Вольтер, висуваючи тезу про активну роль суб'єкта, суспільну природу людини, спирався передусім на теорію природного права, створену Локком. Свободу людини Вольтер також розуміє лише як абстрактне право, поняття про ідеальну модель, а не реальність. Свободу розглядати науково можна лише як свободу волі особистості, а не як природний суспільний феномен. Суспільність людини він розуміє як життя людської істоти в суспільстві:

діяльність особи виражається лише через суспільство, конкретні цілі індивідів мають суспільну природу. Відповідно до поняття природної рівності людей, рівність він розглядає тільки як рівність політичну, рівність перед законом, державним правом. Соціальну та економічну нерівність він розглядає як основу збереження суспільної рівноваги та нормального розвитку суспільства. Однак головними чинниками, які виявляються у свободі волі, Вольтер визнає суб'єктивні причини. Тому інтелектуальний розвиток особи в його філософії визнається головним здобутком суспільства. У статтях про реформи в суспільстві він створює вчення про «освічене керівництво державою» як основу суспільної злагоди.

Намагаючись спрямувати свою філософську думку у практичне русло, Вольтер активно виступає проти того, що позбавляє людину свободи волевиявлення, розглядаючи їх як внутрішні причини стосовно конкретної особистості. Тому критика релігійної догматики стає для Вольтера однією з провідних його філософських тем. Віру, основу на «одкровенні», Вольтер протиставляє дійсній релігії розуму. Розглядаючи Бога як найвищу причину існування людської волі та діяльності суб'єкта, він вбачає докази існування божества в розумно побудованому світі природи. Однак він відкидає всі тези про властивості Бога, визнаючи їх бездоказовими та непотрібними, такими, що суперечать розумові. Вольтер заперечував вчення Бейля про можливість існування держави, яка складається лише з морально чистих атеїстів. Виступаючи проти офіційної церкви, Вольтер постійно критикує релігійну догматику тогочасного суспільства.

Суспільні відносини утворюють те, що спільне для всіх людей і водночас протистоїть інтересам кожної людини окремо. «Між волею усіх та спільною волею часто існують суттєві відмінності. Воля усіх бере до уваги часткові інтереси та сукупність індивідуальних волевиявлень. Коли відняти з цих волевиявлень ті, які взаємно заперечують одне одного, то залишиться спільна воля». У своєму понятті «суспільний договір» Руссо спробував вирішити суперечність між штучним та природним. Так, створюючи суспільний договір, люди втрачають частину своєї власної свободи, необмежене право на все, чого вони, відповідно до своїх чуттів, бажають. Однак під час добровільного вступу в договір індивід сам виявляє бажання обмежитися. Тому індивід стає громадянином, істотою, яка виявляє вищий тип свободи, аніж природна свобода, – здатність до самообмеження. За чистої природної свободи організм обмежують лише зовнішні умови, сили природи, інші особи. Тобто така свобода є абсолютною залежністю від

зовнішніх обставин. А укладення договору є актом, коли суб'єкти обмежують самих себе, виявляють здатність керувати собою – тобто стають вільними самі собою.

Абсолютний детермінізм філософії К. А. Гельвеція відображається в понятті «абсолютного закону», який має природний характер і підкоряє собі людину через закон «влади інтересів». «Інтерес» поєднує головні умови існування людини, зумовлює людську активність. Хоча Гельвецій вирізняє «природні фізичні потреби» і «пристрасті», за допомогою поняття «інтерес» йому вдається зробити їх взаємопов'язаними. На поняттях про ці сили людського буття Гельвецій створює основні принципи природної етики. Заперечуючи релігійну мораль, він наголошує, що головним критерієм моральності є «користь». Однак корисливість він розглядає не індивідуалістично, а стосовно суспільства як «суспільну користь». Розглядаючи суспільство як сукупність індивідів, він вбачає суспільний інтерес у сукупному інтересі більшості, визнаючи за більшістю право вирішувати долю індивіда.

Один з найвидатніших філософів-просвітителів – Ш.-Л. Монтеск'є запропонував погляд на історію як на природний, зумовлений законами процес. Він тлумачить закон історії як «людський розум, що править народами». Але законодавець створює закони не довільно, – він обов'язково враховує природні умови, в яких історично формувався народ. Відношення людських законів до природних обставин і становить те, що Монтеск'є називає «духом законів».

Вказуючи на непридатність феодальних порядків, Монтеск'є скептично ставиться до перспективи їх революційного перетворення, віддаючи перевагу поступовому реформуванню суспільства. Він вважає, що усунення «старого зла» шляхом насильства може стати джерелом «зла нового». Розвиваючи суспільно-політичні погляди Локка, Монтеск'є пропонує свій варіант поділу світської влади – на законодавчу, виконавчу і судову, наполягаючи, що лише за таких умов можливий державний лад, за якого нікого не примушуватимуть робити те, до чого не зобов'язує закон, і не робити того, що закон дозволяє.

Отже, в усіх філософських течіях Просвітництва, які досліджують природу людини та соціального устрою суспільства, простежується їх найважливіша риса – повернення до людини, прагнення шляхом розумних настанов позбавити людей страждань, встановити рівність, справедливість, свободу, братерство тощо.

Вчення про «природні права» людини було покладено в основу концепції демократичної правової держави, проголошеної в українській Конституції Пилипа Орлика, американській «Декларації прав...» (1776) і французькій «Декларації прав людини і громадянина» (1789). У них вперше було стверджено правову рівність людей (рівність перед законом незалежно від майнового стану, конфесії, національності, статі), народ проголошувався джерелом влади. Після християнства, яке закріпило моральну рівність людей, проголошення правової рівності було найбільшим досягненням у цивілізаційному поступі.

Аналізуючи філософські трактування держави та релігійно-державного устрою, при всій їх різноманітності в період Нового часу та Просвітництва можна виділити узагальнене, яке не суперечить жодному з концептуальних визначень, даних сучасною теорією права і держави.

Розгорнута ідея громадянського суспільства відображала пошук шляхів гармонізації суспільного життя. Мислителі XVI–XVIII ст., розвиваючи ідеї громадянського суспільства, довели необхідність юридичного закріплення нового правового статусу соціальних суб'єктів: особи (природні права), громадянина (право на життя, свободу і власність), суспільства (громадянське суспільство, яке створюється волею громадян) і держави (ідея народного суверенітету). Вирізняється погляд (В. Моргун, В. Скворець¹, відповідно до якого розмежовують аристотелівську (зв'язок з демократичною державою) і боденівську (зв'язок з будь-якою державою) традицію уявлень про громадянське суспільство.

У працях мислителів Нового часу на зміну уявлень про синкретичність громадянського суспільства і держави постають уявлення про суб'єктність громадянського суспільства.

В епоху Нового часу і Просвітництва починає формуватися нова соціальна доктрина церкви як найбільш динамічна частина християнського богословського теоретичного базису побудови держави. Саме в ній відображаються нові світоглядні ідеї, що торкаються «горизонтального» богослов'я, соціально-політичних, морально-етичних поглядів та поведінки сучасного християнина. Вона відображає найбільш істотні процеси, що відбуваються в релігійно-церковному комплексі християнства щодо відносин держави і релігії, влади і церкви.

¹ Див., напр.: Скворець В. О. Історико-філософський аспект дослідження громадянського суспільства / В. О. Скворець // Гуманіт. Вісн. Запоріз. держ. інженерної акад. – Запоріжжя : ЗДІА, 2004. – Вип. 17. – С. 157–171; Скворець В. О. Громадянське суспільство і детермінанти оптимізації його розвитку в Україні : автореф. дис. ... канд. філос. наук / В. О. Скворець. – Запоріжжя : Запоріз. нац. ун-т, 2007. – 20 с.

Зокрема, духовний досвід Середньовіччя увібрав в себе зміни світогляду під впливом християнства, що відображали нове розуміння призначення людини та історичного процесу людства.

Такі видатні представники соціально-філософської думки Нового часу, як Т. Гоббс, Дж. Локк, Ж.-Ж. Русо, Ш.-Л. Монтеск'є, Н. Маккіавеллі розробляли договірну концепцію суспільства та держави, основану на всебічному осмисленні індивідуального людського буття. Обстоюючи ідею сильної державної влади, яка може зупинити «війну всіх проти всіх», Т. Гоббс, виступав проти надмірного розвитку держави, наголошував на ідеї верховенства в ній закону і права¹. Для адекватного розуміння природи громадянського суспільства як сфери втілення людської свободи та пошуку ефективних інструментів протидії зловживанням з боку держави своєю владою значущим є і творчий доробок французького філософа і просвітителя Ш.-Л. Монтеск'є.

Щодо сучасного розуміння терміна «державний устрій», то філософія витлумачує його як характеристику насамперед людського суспільства; тип державної надбудови в соціумі не наслідуються біологічно (згідно із законами механіцизму) і, як свідчить практика, не дається «згори» (державу на практиці важко побудувати за релігійними, зокрема християнськими, принципами, оскільки дотримуватися їх у суспільстві, з його різноманітними вадами, значно важче, ніж видається це теоретично). Утім, вибір та побудова справедливого суспільства передбачає просвітництво і навчання. Як засвідчив розвиток філософсько-релігійної думки Нового часу та Просвітництва, така є суб'єктно-особистісним виміром історичного державотворчого процесу, його творчим началом.

В епоху Нового часу і Просвітництва відбувається інституалізація форм суспільного впливу політики та релігії, вони відокремлюються більше одна від одної, філософи і теологи намагаються визначити межі їхньої взаємодії та взаємовпливу, оскільки політика, право і теологія представляють, генерують і транслують різні соціальні та культурні зв'язки суб'єктів, визначають міру долучення їх до процесу побудови та функціонування суспільства, держави, хоча найчастіше вони й далі ґрунтуються на одних і тих самих здобутках культури, систем норм, цінностей, значень.

¹ Черноног Р. А. Держава і громадянське суспільство: соціокультурні аспекти розвитку : автореф. дис. ... канд. філос. наук / Р. А. Черноног. – К. : Ін-т філософії ім. Г. С. Сковороди НАН України, 2003. – 16 с.

1.3. Онтологія людини в соціокультурному вимірі християнської релігії

У сучасній європейській філософії починає формуватися демократичне розуміння людини та її природних прав, які лежать у площині відносин «людина – суспільство – держава», а також формування релігійної свободи та релігійних прав, що проектується у площину відносин «людина – церква – держава».

Зміна руху філософської та богословської думки, своєю чергою, викликала появу у філософії нових ірраціоналістичних напрямів, які проблему людини та її самореалізації почали розглядати в абсолютно іншому ракурсі.

Відповідно до ірраціоналістичного тлумачення визначальним аспектом духу вважаються позамислені процеси: уявлення, почуття, інтуїція, воля тощо. Як відомо, найважливішими складниками духу є імперативи, поведінка, що випливають з уявлень або з яких випливають самі уявлення. Імперативи формують ядро духу, найважливішу його частину; окрім того, дух інколи набуває форми, коли в ньому взагалі панують лише імперативи (мораль, релігія), але ніколи не буває так, що дух існує, або діє без імперативів.

Розмірковуючи про релігійну сутність буття, людина усвідомлює своє ставлення до світу насамперед через відношення до граничних основ особистого буття. У ній природні та історичні об'єкти одержують роль знаків людських символів і ціннісних орієнтирів, а людина отримує можливість відчутти свою причетність до всесвітніх процесів, що є продуктом дії якихось надприродних, незбагнених у приземленому повсякденному земному житті, реально існуючих вищих сил. «Релігія не є відображенням якоїсь гостевості чи випадковості буття людини у світі, відходу її від нього, а навпаки – підтвердженням її входження у світ, самоусвідомлення себе як його невід'ємної часточки»¹.

Суспільні закони, встановлені людьми, їх дотримання в державі покликані регулювати суспільні відносини між владою і громадянами; цивільне право, зц свого боку, мусить урегульовувати суспільні відносини між громадянами. Монтеस्क'є, узагальнюючи роздуми про побудову суспільних відносин, концептуально підходить до необхідності

¹ Релігієзнавчий словник / За ред. А. Колодного, Б. Лобовика. – К. : Четверта хвиля, 1996. – С. 279.

розмежування влади, врядування і суспільства; відтак запроваджує нове розуміння політичних і цивільних (громадянських законів), відкриваючи еру демократичних відносин в історії цивілізації. Запорукою закріплення цього розмежування і, як наслідок, ствердження громадянських гідностей людини є прийняття відповідних законів та їх виконання, а не лише прямий примус влади. Розуміння того, що «політичні інституції – це загальна запорука громадянської гідності, – на думку Ч. Тейлора, – лежить в основі того, що Монтеск'є назвав «чеснотою» патріотизму, яка полягає в «постійному переважанні народних інтересів над особистими»¹. Отже, зробити суспільство вільним, у такому ракурсі, означає позбавити суспільні інститути державного примусу і безмежного впливу на людину, що можливе на підставі добровільного визнання і дотримання людьми ціннісної природи соціальних інституцій.

У цьому сенсі, подібно до поглядів Локка, закони не обмежують свободи, а, радше, забезпечують її кожному громадянину: «Це принцип сучасного конституціоналізму і правової держави». Тут Монтеск'є погоджується з поглядами Локка і досвідом конституціоналізму Англії, форму правління якої вважає якнайкращою для розділення трьох видів державної влади на законодавчу, виконавчу та судову, – «у розділенні властей полягає політична і юридична умова свободи» (Дж. Фассо). А щоб боротися із зловживаннями владою, на його думку, необхідні різні її органи, здатні «гальмувати», «стримувати» один одного².

Вплив таких правових поглядів Монтеск'є можна знайти і в «Енциклопедії» Дідро і Даламбера (статті «Закон», «Законодавець»).

Відзначаючи важливість для людства релігії і, зокрема, християнства, Руссо зазначає, що вона перенесла у сферу духовного найважливіші цінності і тісні узи, які тільки існують в людському середовищі, а саме: усі люди – Божі діти, а отже, брати і сестри одне одному. Будучи однією із світових релігій, християнство, вважає він, все-таки породило такий тип суспільства, де процвітали всілякі форми егоїзму і тиранення. «Християнство – це релігія, що займається лише духовними проблемами і відриваюча людей від земних справ. Батьківщиною християнина є зовсім не цей світ. Християнство відриває внутрішнє, духовне, життя від

¹ Тейлор Ч. Непорозуміння: дебати між лібералами та комунітаристами / Ч. Тейлор // Сучасна політична філософія: антологія : пер. з англ. ; упоряд. Я. Кіш. – К. : Основи, 1998. – С. 552.

² Западная философия от истоков до наших дней: от Возрождения до Канта / в пер. и под ред. С. А. Мальцевой. – СПб. : Пневма, 2002. – С. 681.

зовнішнього, земного: перше – це царство єдності, а друге, відірване від першого, – царство зловживань і будь-яких форм егоїзму.

Зрештою, екзистенціальна комунікація між людьми в суспільстві є всього лише віддзеркаленням вищої форми екзистенціального спілкування людей з Богом, який виступає гарантом людської свободи. Божественне буття за допомогою комунікації творить людське буття. Справжня комунікація можлива тільки на основі віри. Людська рефлексія мусить бути націлена на таїнство проблеми, на буття як фундаментальне таїнство, осягнення якого вимагає залучення особистості і є недосяжним доти, доки людина залишається на теоретичному рівні проблематичного, логічного, раціонального, об'єктивного наукового пізнання.

У філософському руслі сучасної європейської філософії відбувається подальша переорієнтація «модерністських» неортодоксальних релігійних філософів на антропоцентризм, що полягає не в офіційному перегляді філософських напрямів та релігійних догм, а в умовному немовби відокремленні філософії від теології. Не переглядаючи традиційної «ієрархії проблем», сучасні релігійні філософи висувають у центр своїх досліджень етичні, антропологічні, соціальні, соціально-правові питання. Найбільшою мірою в цьому аспекті оновлення торкнулося проблеми взаємовідносин між релігією, релігійною філософією та наукою, державою і церквою. Інакше кажучи, розуміння церквою особливостей формування і розвитку людської особистості в сучасному світі та намагання проникнути у проблеми людини, вибудувати на цій основі систему релігійного права слугують каркасом для налагодження відносин між державою і церквою, церквою та громадянами.

Однак, з іншого боку, для науки, зокрема філософії, важливим є вивчення загальних закономірностей, особливо коли йдеться про взаємодію двох суспільних інститутів: держави і церкви. Необхідність такого підходу зумовлена пошуком найбільш загальних закономірностей і причин, які впливають на динаміку відносин суспільних, релігійних інститутів та окремої людини.

Державно-суспільні відносини завжди були важливим компонентом розбудови суспільства. Під державно-релігійними стосунками треба розуміти сформовану на основі загальноприйнятих норм, звичаїв та законів взаємодію державних чинників (особливо законодавчої і виконавчої влади) та складників релігійного комплексу¹. Урегульований характер таких

¹ Западная философия от истоков до наших дней: от Возрождения до Канта / в пер. и под ред. С. А. Мальцевой. – СПб. : Пневма, 2002. – С. .598.

стосунків між різними суб'єктами соціуму, а також окремими громадянами і суспільними групами є, значною мірою, запорукою спокійної соціальної ситуації, що допомагає державі та її суспільству уникнути потенційних конфліктів, і не тільки на релігійному ґрунті.

Загальнолюдські ідеали, такі, як соціальна справедливість, демократія, свобода особистості тощо, безперечно, є позитивними поняттями, надбанням культурно-цивілізаційного процесу людства. Однак ці чесноти можливі лише за умови, що людина насамперед духовно оберігає свою душу, свій внутрішній світ через серйозно продуману систему духовного виховання в суспільстві. Крім того, духовно-релігійна сфера національних інтересів безпосередньо пов'язана з дією механізмів самозбереження нації, держави та із створенням максимально сприятливих умов для її цивілізованого розвитку. Необхідною умовою розбудови демократичної держави є те, що національні інтереси, особливо в духовно-релігійній сфері, повинні визначатися лише волевиявленням народу безпосередньо або через вищі інституції державної влади.

Тож духовне виховання особистості потребує великої праці над собою в сім'ї, родині та в суспільстві, інакше ніколи не побудуємо гуманного, цивілізованого, демократичного суспільства. Світовий і вітчизняний історичний досвід переконує, що нерозуміння й некерованість процесами, які відбуваються в духовно-гуманітарній сфері загалом та релігійному житті зокрема, призводять до саморуйнівних конфліктів у державі. Нині в Україні одним із пріоритетних напрямів консолідації суспільства є спрямування його політичної волі на реалізацію загальнонаціональних інтересів та максимальне використання духовно-інтелектуальних потенцій. Серед першочергових завдань консолідації нації – нейтралізація загроз сепаратистських тенденцій, підвищення життєвого рівня населення, модернізація управління державою і суспільством та зміцнення духовно-морального здоров'я народу.

Якщо роль держави у формуванні особистості визначена вже давно, практичні заходи щодо формування світогляду людини реалізуються системою державної і суспільної освіти та виховання, то місце релігії в цьому процесі в сучасному світі і в Україні зокрема постійно зазнає змін відповідно до авторитету церкви та релігійних діячів, суспільних традицій і настроїв, а інколи і політичних моментів у той чи інший історичний момент часу.

Релігія, будучи важливим соціальним феноменом, реалізує інтегративну функцію в суспільстві, оскільки державна внутрішня взаємодія, а відтак і політична інтеграція та стабільність можуть бути досягнуті лише за умови активної взаємодії із системою духовних чинників. Тут релігія виконує функції, що забезпечують формування і зміцнення свідомості та самоусвідомлення особистості, солідарності у взаємовідносинах між окремими громадянами, суспільними групами, державою загалом як регулювальної системи в соціумі. Релігія передусім спонукає їх дотримуватися встановлених норм суспільного життя, положень і законів, поважати інститути державної влади, визнавати особистості державу чи спільноту як моральну общину, скріплену єдиними цінностями і загальнозначущими цілями, дає змогу людині самовизначитися в суспільній системі, об'єднатися з близькими за звичаєм, поглядами, цінностями, віруваннями людьми.

Формуючи у свідомості людини цілісну культурологічну картину світу, світоглядна функція релігії сприяє осмисленню віряними дійсності, осягненню ними змісту власного життя. А надаючи змісту існуванню конкретного індивіда, релігія породжує надію на краще майбутнє, допомагає людині долати життєві негаразди, вбачати джерело негативних явищ у власній поведінці, породжує готовність до самопожертви в ім'я усталених ідеалів, наповнених суспільним змістом.

Якщо сутність людини в суспільстві та світі в широкому розумінні лежить у площині відносин «людина – суспільство – держава», то вплив релігії, релігійної свободи та релігійних прав людини, зазвичай, проектується у площину відносин «людина – церква – держава», що, на нашу думку, вимагає пошуку найбільш загальних закономірностей розвитку багатогранної особистості, а отже, і з'ясування причин, які впливають на динаміку відносин таких суспільних інститутів, як церква і держава. Адже і держава, і релігія та церква як інституція релігії є суспільними феноменами.

Взаємодія релігії і держави є об'єктивним, закономірним процесом еволюції релігійних і політичних, соціальних і державотворчих систем. Відповідно, церква – не просто релігійний інститут, це інститут, що перебуває в системі політичних, соціокультурних відносин. Впливаючи на формування окремої особистості, релігійної громади, релігія сприяє цілісності суспільства, оскільки багато аспектів її виховно-культурних та охоронно-правничих функцій є подібними до функцій держави.

Закріплення і розвиток національних ментальних структур вимагає насамперед формування власної глибинної системи духовно-релігійної орієнтації, україноцентристської моделі світу, тобто того особливого підходу, який дозволяє спиратися на самодостатні судження про речі та події у світі. Подібно до внутрішнього «Я» особистості, нація також повинна самоусвідомлюватися і мати власні структури вірувань, звичаїв та ціннісних орієнтацій, що ґрунтуються на власному історичному досвіді.

Заразом нація – це певний організм, що складається з реальних особистостей, кожна з яких має ексклюзивні бажання і прагнення. Завдання держави полягає в тому, щоб забезпечити прогресивний розвиток нації загалом, не пригнічуючи при цьому життєвих інтересів окремих громадян, релігійних організацій чи соціальних груп. За таких умов окремі системи вірувань у свідомості нації набувають ознак збалансованої рівноваги серед решти духовно-релігійних складників суспільства. Необхідною умовою такої рівноваги постає соціально привабливий загальнонаціональний центр тяжіння. Таким центром має стати українська духовно-релігійна ідея.

Релігія втілюється й об'єктивується через релігійність. Релігійне світорозуміння сучасного вірянина охоплює не лише релігійні уявлення, а й низку містично осмислених раціоналістичних ідей і повідомлень про досягнення сучасної науки, різноманіття знань, що ґрунтуються на суспільному і власному досвіді індивіда. Релігійність є конкретизацією зв'язку із трансцендентним, надприродним, вона має психічну сутність і реалізується у свідомості індивідів, водночас своїм змістом виходить за межі індивідуальної свідомості¹.

Поряд із культурними цінностями, які є основою суспільної моралі, релігія посідає одне з визначальних місць. Релігія як складова частина універсуму культури виявляла свій щораз більший вплив на формування особистості в контексті її історичного виникнення. Метою цього впливу було сформувані в людях духовні запити, на які релігія, своєю чергою, має бути готова відповісти. Причому відповісти не тільки мовою Священних Писань і заповідей, обряду і культу, моралі й духовності, а й мовою краси і гармонії за допомогою вираження релігійних ідей у музиці, живописі, архітектурі, прикладному мистецтві.

Останніми десятиріччями вплив релігійного життя на суспільство не тільки не зменшується, а й надалі зростає, трансформуючись у релігійні

¹ Академічне релігієзнавство : підручник / за наук. ред. проф. А. Колодного. – К. : Світ знань, 2000. – С. 521.

права сучасної людини. Як зазначає один з провідних дослідників цієї проблематики Б. Тірні, «навіть на Заході вчення про релігійні права з'явилося досить пізно, долаючи опір традиції, яка перед тим безболісно сприйняла інші права людини»¹. Тож релігійні права, з погляду історичної перспективи, утвердилися найпізніше і виявилися найважчими для сприйняття і найскладнішими щодо втілення у суспільну практику.

Проблематика впливу релігії на формування особистості і її свідомості та взаємодія у цьому питанні з державною владою має найбільший стосунок до проблеми відносин церкви і світу. Вирішення цього питання зумовлено в кожній християнській традиції досвідом церковно-державних відносин. Православна церква подібно до католицької завжди була міцною інституцією. Але як національна церква вона завжди безпосередньо залежала від світської влади. Отже, її інституціональний вплив був великим, але можливість вільної політики – обмеженою, що підривало авторитет церкви як соціальної інституції. З іншого боку, православ'я, як і протестантизм, спираючись на чіткий розподіл духовних і соціальних «речей» і концентруючись на духовних, має великі можливості впливу на окремого індивіда в соціально-моральному вимірі. Однак і тут державна залежність стає на перешкоді, щоб мати власну, відмінну від державної, ідейну концепцію. Сучасна соціальна доктрина церкви охоплює суспільні питання, які виникли за останнє сторіччя. Християнська церква розширює свою увагу і турботу на трагедії та невідкладні проблеми людського співжиття в усіх частинах світу, зосереджуючи увагу на тому, що є центром її вчення – концепції людської особи та її унікальної цінності, як найкращого творіння та образу Бога.

Основними державотворчими принципами сучасної демократичної держави є забезпечення кожному громадянину права на свободу світогляду і віросповідання. Це досягається завдяки охороно-правничій функції держави, реалізація якої полягає у приведенні суспільства до громадянського миру, зміцнення національної єдності, захисту національних інтересів. Підґрунтям такої політики має бути досконала правова база взаємин держави і церкви та юридичне оформлення функціонування релігійних організацій.

Зростання значущості індивіда в релігійному житті, ваги в релігійному світобаченні саме його особистої віри привело до зміни в релігійних системах традиційної для богословського вжитку релігійної

¹ Tierney B. The Crisis of Church and State, 1050–1300 / B. Tierney. – N. Y., 1964. – 136 p.

картини світу на картину людини в соціумі, де людина з позицій Бога, а саме відповідно до Десяти Заповідей Господа Бога, осмислює своє існування та життєдіяльність.

На сучасному етапі вплив релігії на формування особистості в українському середовищі багато в чому зумовлюється соціально-політичною стабільністю в Україні соціально-релігійних відносин, змістом та спрямованістю державно-церковних і міжконфесійних відносин, суспільною активністю релігійних інституцій та традиційною культурною терпимістю українського народу відносно інших культур та віросповідань.

Зворотний вплив релігії на внутрішньодержавні відносини найбільш помітно виявляється у формуванні та участі громадян-вірян у політичному й суспільному житті країни. Адже політика як феномен пронизує всі сфери суспільного буття, у такому разі справжній християнин не може бути поза політикою як суспільним явищем, що пов'язане з кожною людиною. Кожен має втілювати свої релігійні ідеали в усіх сферах суспільного буття. Бо інакше, як стверджують сучасні богослови, Бог буде лише тільки в душі, тоді як важливо, щоб він був і в нашому суспільному бутті.

Теоретичний рівень релігійної свідомості завжди мав і має прямий вплив на формування чи обґрунтування політичних устроїв, суспільно-політичних відносин, пов'язаних з проблемою публічної влади. На сьогодні релігійний вплив – це складна система взаємодії та взаємовпливів канонічно й організаційно структурованих церковних інституцій, релігійних та світських традицій українського народу, вплив західних та східних традицій, що значно зростають у зв'язку із глобалізацією світової економіки, відкритістю українських кордонів та зростанням культурно-освітніх взаємообмінів, трудовою міграцією населення. Ця система суспільних взаємозв'язків є обов'язковим складником суспільного життя України, чутливо реагує на утвердження в суспільній свідомості загальнолюдських цивілізаційних демократичних цінностей, світоглядних, національних ідей, морально-етичних принципів, власних позицій у витлумаченні національної та церковної історії.

Відображаючи трансцендентні сфери буття, релігія докорінно відрізняється від інших видів світоглядної діяльності людини, зокрема філософії та культури, що є суто людським, земним виміром дійсності. Релігія – вияв вищих сил, які діють у Всесвіті реально. Вона, завдяки наявності в її основі віри, є ірраціональним вираженням вищого стосовно людини буття, тому віра в Абсолют, по суті, є надприродною. Наукова і

культурна діяльність людини є виявом суто людських сил, наслідком діяльності людини на культурно-освітній ниві.

Як соціокультурне явище, що стосується вищих сфер людської духовної діяльності з формування свідомості і світосприйняття людиною самої себе і навколишньої дійсності, емоційності, раціональності й ірраціональності її багатогранного життя, релігія займає активну позицію щодо функціонування суспільства, характеру культури, культурно-інформаційних обмінів. Тож, впливаючи на духовні процеси, вона пов'язана із збереженням та розвитком традицій у суспільстві, духовністю і культурою, ментальністю та національною самосвідомістю народу, а отже, знаходженням шляхів для кращого самоусвідомлення і формування внутрішніх підвалин, демократизації та культуризації соціуму.

РОЗДІЛ 2.

ВПЛИВ ХРИСТІЯНСЬКОЇ РЕЛІГІЇ НА ДЕРЖАВОТВОРЕННЯ І ПРАВОТВОРЕННЯ В УКРАЇНІ

2.1 Взаємозв'язок церкви та суспільства у формуванні держави просвітової орієнтації

Для церкви завжди вагоме значення мало існування повноцінного громадянського суспільства. Останнє, своєю чергою, знаходило в церкві свою союзницю. Важливим для існування громадянського суспільства є поняття совісті та свободи. Значення категорії совісті набагато глибше, ніж те, яким ми послуговуємося в повсякденному житті. Скажімо, А. Шептицький вдало зауважив, що і у грецькій, і в латинській мові тим самим словом позначали одночасно два поняття – совість та свідомість, обидва пов'язані з розумінням чогось.

Фундаментальними поняттями людського існування є бути і мати. Неправильне екзистенційне ставлення до цих двох дієслів часто призводить до онтологічного викривлення і в антропологічній сфері, і у сфері соціально-економічній. У цій перспективі можна вважати дуже важливим внесок церкви у розкриття правильного розуміння цих фундаментальних понять людського існування. Від правильного розуміння ставлення індивідів до земних благ залежить і добро окремого індивіда, і процвітання цілої спільноти, зрештою, залежить факт успішної побудови громадянського суспільства. Оскільки формування відповідного духовно-релігійного ставлення до матеріальних благ формувалось упродовж історичного шляху в тому чи іншому культурно-духовному середовищі, то сам шлях його формування був складним і довгим.

У випадку християнства – його вчення щодо ставлення до матеріальних благ формувалось у середовищі часто діаметрально протилежних поглядів – від заперечення цінності матеріальних благ зокрема й іманентного загалом, з одного боку, та завищена переоцінка їх, надання їм додаткового знакового навантаження в тому сенсі, що

матеріальний благоустрій є ознакою духовно-правильного життя, де людина, яка дотримується вищих принципів, одержує нагороду уже в цьому видимому світі. Це є крайні точки, які окреслюють простір, у якому змогла виробитись гармонічно збалансована, внаслідок діалектичного підходу до цієї проблеми, ідея духовно-практичного ставлення до благ іманентного світу. Фундаментальною основою християнського соціального вчення є ідея, яка зафіксована у Святому Письмі і полягає в тому, що світ, у якому опинилась людина, сам собою є добрим. Заразом внаслідок аксіологічно-онтологічної вищості людської особистості над світом, який огортає її, остання покликана панувати, у доброму значенні цього слова, над ним, удосконалювати його, бути своєрідним провідником ідейно-духовного виміру в іманентній субстанційності.

Беззаперечну слушність мають дослідники, які наголошують на важливості своєрідної проекції відносин усередині сім'ї на тип взаємовідносин усього суспільства, оскільки саме сімейні відносини можуть бути тими, які, з одного боку, ніколи не йдуть проти порушення природного права індивіда, а з іншого – є прообразом тієї вічної домівки, де панує мир, злагода та любов, якої прагне кожний індивід, незалежно від соціального становища, віри, раси тощо. Власне, коли йдеться про втрату дому, то часто доводиться говорити про втрату саме онтологічного дому, або справжнього людського буття із справжніми філантропічними принципами функціонування антрополого-соціологічного організму, яке і є важливою передумовою побудови громадянського суспільства. У цій перспективі стає зрозумілою стурбованість церкви долею сім'ї як інституцією-архетипом, яка покликана бути зразком, архетипом побудови відносин у різних вимірах, а особливо у вимірі суспільно-політичному, де зараз, на жаль, відносинам її типу відводяться другорядні ролі.

Попри те, дуже важливо відновити і зберегти правильні стосунки в людських сім'ях, оскільки саме в них набувають перший соціокомунікативний досвід майже всі представники соціуму. Як зазначено в Компендіумі соціальної доктрини Церкви, вона «вважає родину першою природною спільнотою (з притаманними їй первісними правами) і визначає їй центральне місце у суспільному житті. Якщо відвести родині «нижчу, чи другорядну роль, позбавивши її законного місця в соціумі, то це суттєво зашкодить справжньому розвитку усього суспільства»¹. Саме в сім'ї, в

¹ Папська Рада «Справедливість і мир»: компендіум соціальної доктрини Церкви. – К. : Кайрос, 2008. – С. 142.

атмосфері справжньої любові людина народжується, розвивається, при тому здобуває визнання і вчиться відповідальності. Саме в цій найменшій клітині суспільного життя, згідно з поглядами Івана Павлі II, індивідуум «отримує перші і вирішальні поняття про істину і благо, де вона вчиться тому, що значить любити і як бути любим, а відтак, що в дійсності означає бути особистістю»¹.

Ще одним вектором діяльності церкви, який істотно впливає на функціонування громадянського суспільства, є турбота про важливість політичного життя вірних. Усвідомлюючи важливість соціологічного складника антропологічного виміру особистості, церква завжди закликає своїх вірних до суспільно активної світоглядної позиції, при цьому не рекламуючи жодної політичної сили. Адже християни, йдучи за покликом власного сумління, переконані в потребності не просто жити християнськими цінностями, але й нести їх у світ, змінюючи і гармонізуючи його в бік повернення до духовно-моральних цінностей, які хоч і лежать у вимірі трансцендентному, проте органічно потрібні світу іманентному, вносячи у нього своїм існуванням проголошення та захист таких важливих загальнолюдських цінностей, як повага до людського життя і гідності людини, громадський порядок та мир, свобода, справедливість, рівність та солідарність.

Громадянське суспільство перебуває під впливом різноманітних культурно-ідеологічно-філософських процесів. Особливо варто відзначити процеси культурного релятивізму, який в етично-аксіологічній сфері виявляється у проголошенні та популяризації етичного плюралізму, небезпечного не лише для будь-якої релігійно-етичної системи, але й для нормального існування громадянського суспільства. Адже він призводить спочатку до дезорієнтації, а далі через дезінтеграцію веде до занепаду всього і сам посідає панівне становище, оскільки йде проти природного морального закону. Щодо виміру суспільного його небезпека полягає також і в тому, що в суспільстві поширене переконання, мовляв, плюралізм у сфері етичній є передумовою існування демократії. Утім, як влучно зауважено в Конгрегації у справах віровчення, «політична свобода не базується – і не може базуватися – на релятивіській ідеї, що усі концепції добра людської особи мають однакову вагу та цінність, але радше на факті, що політика пов'язана з дуже чітким втіленням правдивого людського та спільного блага в даному

¹ Сотий рік (Centesimus Annus): енцикліка Вселенського Архидієєса Івана Павла II з нагоди сотої річниці енцикліки *Rescriptum Novarum*. – К. : Кайрос, 2001. – С. 69.

історичному, географічному, економічному, технологічному та культурному контексті»¹. Власне не морально-етичний плюралізм лежить в основі справжньої демократії, а правильне ставлення з її боку до людської особи. У цій перспективі наш час кидає нові виклики, які потребують правильного вирішення, зберігаючи повагу до людського життя й особистості людини. Адже на законодавчому рівні висуваються пропозиції, які становлять небезпеку щодо розуміння недоторканості людського життя. Сам собою такий стан речей викликає занепокоєність, не кажучи вже про дальші наслідки, які можуть виникнути внаслідок прийняття рішень, в основі яких лежатиме прагматизм буденного життя, а не світогляд, побудований на етичних нормах, на повазі до людського життя. У цьому контексті стає зрозумілим нагадування церкви тим, хто має безпосередній стосунок до напрацювання й ухвалення таких законів, мовляв, «парламентарій, чиє особисте цілковите несприйняття абортів усім відоме, вчинив би слушно, коли б підтримав пропозицію, що має за мету обмежити шкоду такого закону та послабити негативні наслідки у площині культури та громадської моралі»².

Оскільки мета громадянського суспільства стосується спільного блага, то в цьому сенсі стає зрозумілою роль церкви щодо відстоювання пріоритетів духовно-трансцендентного виміру в побудові взаємин земного виміру. Встановивши чітку межу між вічними трансцендентними принципами, з одного боку, та іманентним буттям – з іншого, та показавши в такий спосіб факт чіткої ієрархізації, або першість одного над іншим, церква також зробила значний внесок у розрізнення між громадянським суспільством та політичною спільнотою, які ієрархічно не є рівними – політична спільнота фактично перебуває на службі у громадянського суспільства. Важливою структурною одиницею громадянського суспільства є людська особистість, яка, з одного боку, є автономною і такою, що будує свої стосунки зі собі подібними, а з іншого – вона, будучи частиною і світу трансцендентного, завжди відкрита і до принципів цього також рідного їй світу. Роль держави за такого розмежування політичної спільноти та громадянського суспільства полягає в тому, що вона «повинна забезпечити належне правове поле для вільної участі суспільних суб'єктів у різних видах діяльності і бути готовою до необхідного втручання, дотримуючись

¹ Конгрегація у справах віровчення. Доктринальні зауваги щодо деяких питань стосовно участі католиків у політичному житті / пер. Уляни Ткачук-Щурко. – Львів : Комісія УГКЦ у справах мирян, 2007 – С. 6.

² Там само. – С. 8.

принципу субсидіарності, щоб зорієнтувати на спільне благо взаємодію між вільними асоціаціями, які беруть участь у демократичному житті»¹.

Лише повноцінні людські індивіди можуть побудувати ефективне громадянське суспільство. Важко уявити собі, щоб його побудували морально деградовані особистості. Тож зрозумілою є позиція церкви щодо поширення в суспільстві різних факторів, які в кінцевому результаті призводять до деградації людської особистості, наслідком чого може бути створення ненормальних відносин у соціумі, оскільки кожна особистість не існує окремішно, а пов'язана багатьма зв'язками з іншими представниками соціуму.

Що стосується в цій перспективі України, то вона стоїть на перехресті двох потужних сфер впливу на соціокультурно-філософський простір. З одного боку, процеси глобалізації, які характеризуються побудовою нової ментальності на основі інтегрованого поєднання різних транснаціональних культур, а з іншого – перехідний етап зміни ментальності жителів від світогляду, характерного для авторитарно-ідеологічної системи, до способу думання гуманістично-демократичної моделі функціонування, і якщо подумки заглибитися у ці процеси, то стає зрозуміло, що дуже важко змінити стереотипи людей, вихованих ще за старої системи і які, по суті, вирішально впливають на долю держави. Тож для зміни ментальності залишається хіба чекати, коли ті, хто ніколи не знав авторитарного режиму правління, будуть мати переважальний вплив у доленосних рішеннях щодо напрямку руху політико-економічного та соціокультурного виміру функціонування нашої країни.

Спробу актуалізації в цікавий спосіб сенсових навантажень таких метафізично важливих понять, як духовність, яка є інтегральною сутнісною характеристикою особистості і покликана розкривати і показувати ступінь її розвитку в аксіологічно-трансцендентній перспективі, зробила Н. Йордакі. Особистість вона розуміє як «нескінченність людського буття, що наділяє його універсальністю, тобто можливості репрезентації у собі універсуму», виховання – як процес «цілеспрямованого розвитку ціннісних орієнтирів особистості і формування її якостей, що сприяє становленню духовно-цілісного континууму інтелектуальних, моральних і вольових аспектів особистісного розвитку». Подібно і в декларації «Persona Humana» Священна Конгрегація у справах віровчення також акцентує увагу на

¹ Папська Рада «Справедливість і мир»: компендіум соціальної доктрини Церкви. – К. : Кайрос, 2008. – С. 257.

метафізичній глибині людської особистості, де остання покликана відкривати через світло свого розуму цінності, які властиві природі особистості, більше того – людина покликана не лише відкривати їх, але й розвивати та реалізовувати у своєму буденному житті. Власне цей особистісний вимір є дуже важливим, і то настільки, що не можна людину розглядати без цього виміру, як, до прикладу, робили це послідовники К. Маркса, вважаючи цей вимір лише надбудовою над базою, яка має матеріальну природу. Тому важко не погодитись із вченням церкви про те, що не може бути піднесення гідності людини у випадку, коли порядок її природи не є відповідно пошанований.

Роль церкви як інституції духовно-метафізичного виміру в побудові громадянського суспільства була завжди великою. Така близькість ґрунтується на багатьох спільних ідеологічних основах. І там, і там велику роль відіграє антропоцентризм. Людина, яка має гідність вільного суцього, виявляє себе в континуумі буття. Гідність свободи людини, як сотвореної Богом подібно до Нього ж самого, у сенсі вільної істоти (у релігійній перспективі), та усвідомлення величі людини, одним із виявів якої і є свобода, з перспективи гуманістично-філософського підходу, – ось точка перетину та спільний метафізичний інтерес щодо реалізації такого трансцендентно-метафізичного проекту буття, яким є людина. У цій перспективі спостерігаємо багатовекторну діяльність церкви задля забезпечення народження, зростання та розвитку громадянського суспільства. В антропологічній сфері церква завжди акцентує увагу, з одного боку, на важливості аксіологічних категорій трансцендентно-метафізичного виміру людини, а з іншого – актуалізує для вірних реалізацію суспільно-політичної активності, оскільки такий конструктивний інтеграційно-гармонізаційний вплив великою мірою є реалізацією трансцендентно-аксіологічних принципів релігійного характеру, оскільки ідеальне середовище буття в соціологічному сенсі цього слова, де наявні взаємоповага, справедливість та любов, з огляду на шанобливе ставлення до людини у всій її повноті, і для справжнього громадянського суспільства, і для релігійного вчення у правдивому його сенсі є якщо не ідентичним, то дуже подібним у своїй суті.

Багатовимірність громадянського життя спонукає до багатовекторного підходу до вивчення його буття. Одним з найважливіших його вимірів є соціальний. Значною мірою вивчення цього рівня належить до сфери соціологічних досліджень. Утім, коли йдеться про соціальне вчення церкви, то відразу постає проблема, з одного боку, визначення природи цього вчення,

того неповторного, що міститься лише в ньому, а з іншого – потрібно зрозуміти, як внесок цього вчення співвідноситься із внесками інших підходів до вивчення цієї реальності. У цьому сенсі досить цікавим є дослідження А. Баджо¹, яке стосується природи, суті та неповторності соціальної доктрини церкви. Автор застосував метод від супротивного: він спробував спочатку дослідити, чим це вчення не є. Науковець виділив три запитання щодо природи християнської соціальної доктрини, які й висвітлювали різні критичні зауваження щодо церковної соціальної доктрини впродовж історичного розвитку. Своїм соціальним вченням церква старається реалізувати ідеал, що міститься у трансцендентній сфері і спосіб реалізації якого безпосередньо залежить від філософсько-етичного розвитку і людства загалом, і кожної особистості зокрема у часовому континуумі буття. Ще одним підходом, зумовленим бажанням зрозуміти суть вчення соціальної доктрини церкви, є наділення його статусом третього шляху, де перший і другий – це капіталістичний та комуністичний відповідно. Таке трактування особливо характерне було за часів східноєвропейських комуністичних режимів. Після їх падіння деякі дослідники розглядають соціальну доктрину церкви, але протиставляючи її уже капіталістичній системі.

Загалом, соціальну доктрину церкви не можна вважати «третім шляхом», вона приймає все те добре, що не суперечить гідності людини та морально-етичним законам і що може існувати в будь-якій системі, іншими словами, вона схвалюватиме всі шляхи, якщо вони будуть добрими, у повному значення цього слова. Узагальнити все, що стосується соціальної церковної доктрини можна словами А. Баджо, який розуміє її як етичну доктрину, «яка об'єднує численні міждисциплінарні дані в одне моральне судження, але не зводиться при цьому до жодного з елементів, яких потребує для свого виникнення... водночас вона не є собою, коли позбавляє себе цих елементів, цих міждисциплінарних даних»².

Соціальне вчення церкви, або своєрідне філософське вчення про суспільство, базується на певних незмінних принципах, першим з яких можна назвати принцип гідності людської особистості, не менш важливими є принципи спільного блага, субсидіарності та принцип солідарності. Власне ці принципи уміщують значну частину правди про людську особистість, про істину, яка досягається завдяки світлу розуму та об'явленню трансцендентно-метафізичного світу земному виміру. Завдяки цим

¹ Баджо А. М. Християнське соціальне вчення: ідентичність та методологія / А. М. Баджо // Соціальна доктрина Церкви : (зб. ст.). – Львів : Свічадо, 1998. – С. 49–78.

² Там само. – С. 59–60.

фундаментальним поняттям робиться досить вдала спроба пояснити не лише індивідуальне буття, а й великою мірою буття суспільне, яке, по суті, завжди присутнє в існуванні будь-якого буття індивідуального, у формі правових норм, морально-етичних приписів, зрештою, спільних ідеалів і виміру культурно-побутового, і виміру аксіологічно-трансцендентного. Вказані принципи мають «універсальний та фундаментальний характер, адже стосуються життя суспільства загалом»¹, огортаючи сфери, починаючи від суто індивідуалістичних, через сферу близьких соціальних відносин до відносин економіко-політичних та правових у міждержавних та трансконтинентальних масштабах.

Визнання гідності людини має важливе значення не тільки для релігійно-духовного виміру, а й для інших сфер буття людини. Так, у перспективі психологічній, цікавий опис феномену особистості подає Г. Бенеш: «Кожна людина в певному розумінні така, як і всі люди, і частково така, як деякі інші, але не така, як жодна інша людина»². Е. Бартон, до прикладу, проаналізував вплив гуманістичних внесків, базовим принципом яких є визнання гідності та величі людської особистості, на царину психіатрії. Він зауважує, що у психології великого поширення набули різні редукаціоністські акцепції людини, було розроблено інтегрально-комплексний підхід до розуміння людської особистості, який, окрім того, що в перспективі філософсько-онтологічного виміру наблизений до реального стану речей, у сенсі психологічно-практичному також має досить позитивні результати. І саме на такій основі, зауважує Е. Бартон, Перлз, Франкл, Роджерс, Мілтон, Еріксон та Сатір домагалися: 1) досить сильного утвердження людського начала; 2) терапевтичного бачення, яке базувалось на глибокому розумінні того, що є власне людським; 3) формування зразків вправної комунікації, які «пробуджують свободу, індивідуалізують терапію та заохочують гідність»³. Власне гуманізм, у перспективі психологічно-психотерапевтичній, полягає в тому, що сутність такого суцього, як людина, ставиться на центральне місце, визнаючи за ним глибоку аксіологічність та метафізичну неповторність.

¹ Папська Рада «Справедливість і мир»: компендіум соціальної доктрини Церкви. – К.: Кайрос, 2008. – С. 109.

² Психологія: dtv-Atlas : довідник : пер. з нім. / наук. ред. пер. В. О. Васютинський. – К.: Знання-Прес, 2007. – С. 239.

³ Бартон Е. Гуманістичні внески до психотерапії: шанування людського й надання свободи терапевтові / Е. Бартон // Гуманістична психологія: антологія : в 3 т. : навч. посіб. для студ. вищ. навч. закл. Т. 2 :: Психологія і духовність: (Світоглядні аспекти гуманістично зорієнтованих напрямів у сучасній західній психології) / за ред. Р. Трача, Г. Балла ; Наук. тов. ім. Шевченка у США, Ін-т. психології ім. Г. С. Костюка АПН України. – К.: Пульсари, 2005. – С. 172.

Попри важливість визнання за особою персоналістичного виміру, не можна оминати увагою і її соціальний простір буття, оскільки соціальна компонента є обов'язковою частиною людської особистості. Зрештою, користання з надбань соціального середовища людина приречена бути значно відкинута у своєму бутті, сприйнятті світу та власному діянні. Прикладом можуть бути різні життєві ситуації, коли люди від самого дитинства будучи «відрізаними» від впливу людської спільноти і потрапивши у соціум, досить сильно відставали від тих, хто з дитинства жив у суспільстві. Суспільне начало посідає сутнісно вагоме місце в структурі людської особистості. Досить вдало акцентують увагу на подвійній природі людської особистості єпископи Української Греко-Католицької Церкви у своєму зверненні щодо завдання християнина в сучасному світі: «Ми створені так, що живемо у двох площинах – особистій і спільнотній... Ці дві площини не суперечать одна одній, але доповнюють одна одну. Гармонія особистого та спільнотного – це вершина життєвої мудрості, мистецтво життя, бо наше існування як окремої особи неможливе без спільноти, і спільнота не здатна існувати інакше, як тільки в сумі окремих осіб, повноцінних особистостей»¹.

Відзначимо, що і в разі надмірного наголошення на окремій особистості, і в разі тотального підпорядкування особистості спільноті, – спільнота як така зазнає шкоди. У цій перспективі, як і людина, відрізана від соціуму, втрачає значну частину свого буття, так і спільнота зазнає втрат, не зумівши чи не захотівши створити умови для розкриття індивідуальних талантів своїх членів.

Щодо розуміння прав людини, то, як точно зауважив Д. Кекес, права людини – це не юридичні (*legal*) права, оскільки саму правову систему можна піддати критиці в разі її неефективності під час захисту прав людини, які, по суті, існують незалежно від системи буд-якого типу і які «є моральними у тому сенсі, що вони захищають людей у володінні благами й уникненні страждань, джерелом яких є фізіологічні, психологічні та соціальні умови, властиві кожній людині однаковою мірою»².

¹ Звернення єпископів Української Греко-Католицької Церкви до вірних і всіх людей доброї волі про завдання християнина у сучасному суспільстві // Соціально зорієнтовані документи Української Греко-Католицької Церкви (1989–2008) [Джерела християнського суспільного вчення та служіння] / заг. ред. Лесі Коваленко. – Львів : Вид-во Укр. Католич. Ун-ту, 2008. – С. 156.

² Кекес Д. Зasadничі цінності лібералізму / Д. Кекес // Лібералізм: антологія / [упоряд. О. Проценко, В. Лісовий]. – К. : Смолоскип, 2008. – С. 119.

Підхід християнської філософії є інтегральним. Визнаючи онтологічну обмеженість простого перенесення (за аналогією до буття організму) на відносини між суспільством та його членами, вона все одно бодай частково визнає істинність за цією моделлю. Так, християнський мислитель Й. Гьофнер, пояснюючи використання цієї аналогії для опису антропосоціологічних відносин у християнській перспективі, визнає, що це, з одного боку, засвідчує принцип спільного блага, а з іншого – заперечує індивідуалістичний підхід у сприйнятті суспільства. Він також розрізняє потрібну аналогію суспільно-здорового життя з моделлю організму. По-перше, організм як такий завжди існує довше в часі, ніж клітини, з яких він складається, так само і суспільства тривають у своєму існуванні в часі, незважаючи на те, що окремі індивіди приходять і відходять. Цікавим є, що така більша частка існування властива суспільству не лише в часовій перспективі, вона охоплює і просторовий вимір, оскільки суспільство завжди простягається далеко за межі життєвого простору будь-якої особистості. По-друге, частини будь-якого організму не існують самі собою, а пов'язані спільною метою – підтримування такого організму в бутті, оскільки самі є залежними від того факту, щоб організм існував. По-третє, організм, зі свого боку, зацікавлений в існуванні своїх частин, і тому завжди дбає про них, даючи їм поживу та підтримуючи їх. В окремих випадках небезпеки організм може пожертвувати якоюсь своєю частиною задля спасіння своєї цілісності¹. Наведені три положення засвідчують подібність відносин на рівні «особистість – суспільство» до організму. Проте зважаючи на те, що людська особистість є Кимось, а не просто частиною цілого, для повного розуміння побудови правильних відносин «особистість – соціум» потрібно докладніше з'ясувати, що відрізняє людину від звичайної клітини соціуму.

Людській особистості властиві свобода та гідність, які опираються на факт багатокomпонентності антропологічної структури, яка тією чи іншою мірою пов'язана із трансцендентно-метафізичними й аксіологічними вимірами буття. У цій перспективі ще більш очевидним стає факт неприпустимості калькування відносин всередині організмів для того, щоб пояснити відносини «особистість – суспільство». У цьому сенсі постає потреба сформулювати постулати, які захищали б гідність особи, не даючи розвитку спробам редукування людини, які, своєю чергою, відмовляли їй у чомусь, що істотно важливо для її буття. Щоб цього не допустити,

¹ Гьофнер Йозеф, Кардинал. Християнське суспільне вчення / Кардинал, Йозеф Гьофнер. – Львів : Свічадо, 2002. – С. 55–56.

Й. Гьофнер свого часу сформулював важливі ідеї задля захисту гідності особи. Отож, на відміну від суспільства, особа є субстанцією, а суспільство поза окремими особистостями і незалежно від них не може існувати. Далі, першорядність спільного блага відносно блага окремої особистості має місце лише в межах конкретних обмежених відносин між суспільством та особистістю. Адже людина завжди є кимось більшим, ніж просто однією із сторін відносин. Вона мусить виконувати свої зобов'язання стосовно тієї чи іншої суспільної групи, членом якої вона є. Для прикладу, коли вона є громадянином держави, то зобов'язана виконувати обов'язки супроти держави, будучи членом спортивного колективу, на першому місці для неї є спільне благо цього колективу, а вже потім благом окремої особистості, тож і там вона повинна виконувати взяті на себе зобов'язання.

Оскільки людина перебуває в цілій мережі відносин, то існує й дуже багато ситуацій, коли особистість віддає пріоритет спільному благу супроти особистого. Проте є й інша сторона цих відносин, яка характеризується тим, що влада суспільства над особистістю існує лише до певної межі, виходячи за яку, та чи інша інституція вже не може вимагати від людини здійснювати ті чи інші поступки. Так, ні одна держава не має права робити спроби для тотального контролю своїх громадян, входячи у ті сфери, які не належать до її компетенції. Іншими словами, держава може вимагати від своїх громадян тих чи інших поступків власне як від громадян, керуючись позицією, що вони є громадянами країни, вони мають обов'язок турбуватись про спільне благо країни. Проте факт, що кожна людина є завжди кимось більшим, ніж просто громадянином з усією очевидністю засвідчує неприпустимість зводити людину лише до цієї, однієї з багатьох її функцій у бутті. Якраз те, що є своєрідним онтологічно-аксіологічним стрижнем буття людини, те, що надає їй гідності вільної та безмежно-цінної живої, свідомої істоти, її духовне буття, дає їй право на те, щоб у разі виникнення колізії між спільним благом земного суспільного утворення та особистісним благом, але вже трансцендентно-метафізичного виміру, надати право першості останньому, з огляду на факт більшої онтологічної цінності в аксіологічній ієрархії буття світу духовного виміру. Як влучно висловився Т. Аквінський, «надприродне щастя однієї людини стоїть вище за природне добро цілого Всесвіту»¹.

У цій перспективі стає зрозумілим факт першості духовних цінностей особистості над спільним благом суспільного виміру, оскільки справжній

¹ Гьофнер Йозеф, Кардинал. Християнське суспільне вчення / Кардинал, Йозеф Гьофнер. – Львів : Свічадо, 2002. – С. 58.

сенси існування суспільства і полягає в тому, щоб допомогти рухатись людині в напрямку морально-етичного вдосконалення та прогресування в сенсі трансцендентно-онтологічному. Адже такий рух людини до вершини досконалості обов'язково зумовить і вдосконалення суспільних відносин, відносин, внаслідок яких щораз менше домінуватиме егоїзм у людській особистості, відтак зменшуватиметься кількість суспільних хвороб, наслідками яких є, як правило, страждання членів суспільства. Ми можемо передбачити повне припинення існування людського егоїзму та болів суспільства, але те, що стоїть далі за ним, закрите у гносеологічному сенсі для нашого розуміння. Та попри все ми розуміємо, що далі будуть нові, кращі, досконаліші форми існування і людської особистості, і суспільства загалом. У перспективі цього уже не видається таким контрастним твердження про перевагу над спільним благом суспільного утворення особистісного блага трансцендентного виміру людської особистості, оскільки розуміється, наскільки тісним є зв'язок між цим глибинним особистісним виміром та загальною долею суспільства як такого. У цьому сенсі доречними є думки, що «авторитет спільного блага може будуватись лише на ґрунті обов'язкової для всіх етики, коли всі члени суспільства однаковою мірою зобов'язані дотримуватись її... в основі такої етики лежить трансцендентний характер гідності людини»¹, а також те, що «якщо не існує трансцендентної істини, зберігаючи вірність якій людина якнайповніше відповідає власній сутності, то не існує і жодного надійного принципу, що гарантував би справедливість у відносинах між людьми»².

Церква покликана побудувати таке суспільство, центральною віссю якого мала би бути людська особистість у найглибшому значенні цього слова. Ця особистість у сенсі свого буття вбачає постійне стремління до вищого блага, яке місцем свого перебування має сфери зовсім інші, ніж сфери перебування феноменів світу земного, таких як політика, економіка чи навіть соціологія. Незважаючи на трансцендентність основного об'єкта стремління людської особистості, остання також зацікавлена у правильному формуванні і земного середовища свого існування. Власне роль людського індивіда в реалізації плану побудови суспільства, яке було б наближене до ідеалу, є ключовою. Адже основа суспільства, в якому з тих чи інших причин загублено почуття індивідуальності з усіма вимірами його буття,

¹ Гьофнер Йозеф, Кардинал. Християнське суспільне вчення / Кардинал, Йозеф Гьофнер. – Львів : Свічадо, 2002. – С. 59.

² Сотий рік (Centesimus Annus): енцикліка Вселенського Архієрея Івана Павла II з нагоди сотої річниці енцикліки *Regum Novarum*. – К. : Кайрос, 2001. – С. 79.

хоч і може бути в деякому сенсі структурованим та організованим, проте головним чинником такої організації будуть, як правило, егоїзм і пристрасні інстинктивні порухи нижчої частини людського індивідуума.

Людська гідність, яка є одним з найважливіших атрибутів людської особистості, не може розглядатись окремо, без врахування її взаємозв'язку останньої з відносинами, які існують у межах спільності різного масштабу – чи то буде сім'я, чи товариство, чи, зрештою, держава. Власне тому не можна дбати про збереження гідності людини, залишаючи поза увагою ці відносини. Справжні вияви соціального життя є цінністю, яка потребує турботи і піклування про неї, такою ж цінністю є людська індивідуальність, з її правом на життя та повагу. Власне цей принцип субсидіарності, про який ми вже коротко згадували, і є тим головним принципом, завдяки якому церква закликає до шанобливого ставлення до виявів соціального життя.

Принципи, які лежать в основі побудови гідного людської особистості суспільства, тісно пов'язані з фундаментальними цінностями, які властиві людській гідності і є тими, що допомагають у реалізації та розвитку її прогресу, зокрема у вимірі земному. У суспільному вченні церкви виділяють такі чотири фундаментальні цінності: справедливість, правду, любов та свободу. Вони засвідчують тісний зв'язок з концепцією спільного блага та феноменом гідності особистості, одночасно вони стоять на сторожі автономності й неповторності людської особистості, а також акцентують на важливості суспільного виміру в бутті людського індивіда. Ці цінності є своєрідним орієнтиром для побудови суспільства в аксіологічно правильному напрямку. Перша згадка про ці цінності міститься в енцикліці Папи Івана XXIII «Мир на землі». Тут зауважено щодо важливості надати щоденним взаєминам виміру людяності, що, своєю чергою, «опирається на правду, керується справедливістю, черпає силу зі взаємної любові між людьми, призвичаєний до свободи»¹.

Почуття справедливості властиве кожній індивідуальності. Особливо значущим воно є в наш час, час, коли зі шаленою швидкістю збільшується прірва між багатими і бідними не лише в межах однієї країни, але і в трансконтинентальних масштабах, де ресурси, які належать усьому людству, сконцентровані в руках горстки спритніших його представників. Справедливість настільки глибоко вписана в людське серце, що це дає право навіть сказати про те, що «справедливо» споконвічно визначається не

¹ Мир на землі: енцикліка папи Івана XXIII про встановлення миру між усіма народами в істині, справедливості, любові та свободі. – Львів : Свічадо, 2008. – С. 42.

законом, але глибокою ідентичністю людської істоти»¹. Справедливість буває двох видів – справедливість обміну та справедливість розподілу. Перша стосується двох суспільств чи двох спільнот і здійснюється під час виконання обміну між двома його суб'єктами, які мають певні зобов'язання та права один стосовно іншого. Натомість справедливість розподілу виконує функцію регуляції між соціумом та окремими його членами. Яскравим прикладом такого типу справедливості може бути справедливий розподіл різних благ державою між своїми громадянами.

Попри велику важливість справедливості в бутті людини, самої лише справедливості замало для успішного функціонування суспільства. Упродовж історичного розвитку суспільства багато раз спостерігалася ситуація, коли на викривленому почутті справедливості здійснювалися вчинки, які в брутальний спосіб порушували природні права людської особистості. У цій перспективі стають зрозумілі слова Папи Івана Павла II про те, що «досвід минулого і наших часів доводить, що самої лише справедливості не вистачає та що 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»².

Поняття любові у філософсько-культурній традиції є хоч і багатовимірним, та все ж таки воно перебуває між двома полюсами. Так, дієслово «любити» означає різні афективні реальності, «розташовані між двома полюсами між чуттєвістю та інтелектом залежно від контексту епохи чи авторів, сенс у кожній мові ковзає то в один, то в другий бік»³. У контексті соціальної доктрини церкви любов є своєрідним джерелом, звідки і беруть свій початок такі фундаментальні цінності, як істина, свобода і справедливість. Більше того, любов є не лише джерелом цих понять, але й важливою складовою, яка допомагає їм не викривлювати свого змісту під час функціонування в соціумі. Звідси стає зрозумілим значення любові не лише для буття окремої особистості, а й її фундаментальне значення для онтологічно-глибокого та конструктивно-буттєвого, успішного соціального життя.

¹ Папська Рада «Справедливість і мир»: компендіум соціальної доктрини Церкви. – К. : Кайрос, 2008. – С. 135.

² Бог багатий милосердям. *Dives in misericordia*: енцикліка Вселенського Архидієрея Івана Павла II. – Львів : Місіонер, 2008 – С. 40.

³ Європейський словник філософій : лексикон неперекладностей. – К. : Дух і Літера, 2011. – С. 451.

2.2 Вплив церкви на державотворчий і правотворчий процеси

Нинішня фактична екзистенційна безвихідь призводить до морального виправдання сформованої у європейській культурі раціональної людини. Зрештою така ситуація обумовлена ще й розширенням смислу раціональності загалом. Правосвідомість, у такому випадку, трактується, нерідко, як усвідомлення правового буття у рамках людського існування, оминаючи при цьому, її сприйняття як відносної єдності юридичної логіки та правової онтології. Утім, вивчення цілісності антропологічної ідентичності людини пов'язане з моральною інтенцією людини, як безпосереднього суб'єкта права.

Здебільшого дослідження людського буття зводиться до його філософського обґрунтування, зважаючи на те, що моралізм, більшою мірою, опинявся на щабель нижче перед розсудливістю. Лише Сократ почав вести мову про те, що етос не володіє чеснотами поза логосом. Уже в межах європейського трактування говорилося, як і зрештою в нинішніх умовах правотворення, говорилося і говориться про прагнення до рефлексії над моральними засадами світогляду, відтак – правосвідомості. Це обумовлює формування інтелектуалізму крізь призму внутрішнього переконання у значущості виправдання істини перед антропологічним виміром людини. Відтак актуальною видається проблема необхідності в антропологічному вивченні моральних засад правотворення.

Перспектива такого дослідження обумовлюється двома засадничими концепціями: а) філософською антропологією (не оминаючи увагою і юридичну антропологію), що, фактично, об'єднує усі види пізнання і діяльності в межах їх антропологічного визначення; б) моральною філософією із її здатністю відображати засади світобудови в безпосередності повсякденної свідомості. Більше того, актуальність задекларованої тематики посилюється ще й доцільністю проведення дослідження саме антропологізації моральних засад (аксіологічного виміру) нинішнього рівня правотворення. Отже обрана тематика обґрунтовується кризою нинішнього розвитку громадянського суспільства та формування демократичної і правової держави в Україні, як і, зрештою, підвищенням небезпеки власне морального здоров'я загалом суспільних відносин.

Сьогоднішній рівень деструкції суспільної свідомості загалом і правосвідомості зокрема, як і загострення дегуманізаційних процесів у праві та державі відображає характерні особливості моральних засад

формування суспільної і правової культур і, врешті, їхній вплив на сутнісно-інваріантну частину правової аксіології, а, відтак і на правотворення. Такий стан речей, на думку Н. А. Мойсеєвої, спричинений сукупністю причин, а саме «формуванням духовно-моральних орієнтирів в умовах стихійної соціалізації; жорсткою соціальною диференціацією та низхідною соціальною мобільністю; нечітко сформульованими суспільно-політичними цілями; звуженням соціально-значимих перспектив»¹.

Загалом, аксіологічна тематика розглядалася поетапно відповідно до тієї чи іншої епохи. Для прикладу, Сократ стверджував, що людина не є щасливою не тому, що цього не хоче, а тому, що не знає, що таке щастя. Це неодмінно призводить до того, що людина сприймає за благо те, що ним насправді не було й ніколи не буде². На думку Платона, людина у регулюванні своєї поведінки повинна керуватися насамперед етичними принципами³. Натомість, Аристотель відстоював думку, що самої теорії як певного набутого знання про щось бракує для того, щоб людина стала чесотною. Для цього, на його думку, необхідне відповідне вправління характеру, тобто, людина, в цьому аспекті, є такою особою, якою вона себе виховує⁴. І. Кант наполягав на тому, що людина зобов'язана самовдосконалюватися, самовиховуватися, а у випадку схильності до зла, розвивати в собі моральні якості⁵. Гегель зазначав, що людина як тілесна істота є недосконалою, а виключно як духовна істота, тому формування особистості в цьому випадку трактується як проміжок часу, необхідний у рамках історії для переміни природи людини, знищуючи егоїзм і надаючи суспільству духовного виміру⁶. На думку Августина Блаженного, людина – це душа, котру вдихнув Бог, а тіло – це презирство та сором. Людина здатна бути щасливою, але лише будучи свобідною, а значить – звільнившись від гріха, оскільки, згідно з Августином, саме гріх позбавляє людину свободи, не дає бути щасливою, породжує зло. В цьому контексті завданням людини, без сумніву, є спасіння перед Страшним Судом; звільнення від гріха;

¹ Мойсеева Н. А. Проблема духовно-нравственных ориентиров и социализация молодежи / Н. А. Мойсеева // Социальное учение Церкви и современность: Материалы Международной научно-практической конференции «Социальное учение Церкви и современность» (12–13 мая 2011 г.). – Орёл, 2011. – С. 166.

² Теодор Э. Сократ как Пифагореец и анамнезис в диалоге Платона «Федон» / Э. Теодор. – СПб.: Изд-во СПбГУ, 2005. – С. 47.

³ Платон. Диалоги / Платон. – Х.: Фоліо, 2008. – С. 126.

⁴ Аристотель. Сочинения: в 4-х т. / Аристотель. – Т.4. – М.: Мысль, 1983. – С. 12.

⁵ Кант И. Трактаты и письма / И. Кант. – М.: Наука, 1980. – С. 437.

⁶ Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа / Г. В. Ф. Гегель. – М.: Академический проект, 2008. – С. 573.

безпрецедентне підкорення церкві тощо¹. Тома Аквінський був переконаний у важливості кінцевої мети життя людини, котра полягає у досягненні блаженства через споглядання Бога. На його думку, людина – істота на кшталт проміжної ланки між тваринами та ангелами, є вищою порівняно з усіма іншими істотами, котру вирізняє розумна душа та свободна воля. Саме остання ставить людину в рамки відповідальності за свої вчинки². С. Кьєркегор вбачав головним завданням людини розв’язання проблеми морального вибору, котрий кожен здійснює особисто. Філософ стверджував, що саме моральний вибір, внутрішнє рішення, а не реальні факти чи практична діяльність визначають стиль життя людини та ієрархію цінностей³. Габріель Марсель наголошував на втраті людиною свого місця у світі, котрий (розчленований і розбитий) співвідносив із розчленованим на різні частини внутрішнім світом людини. Тому закликав до пошуку абсолютних цінностей і відновлення сфери моральних норм як об’єктивно існуючих ідей, адже буття інших людей має сприйматися лише через призму любові⁴.

Усе це приводить до виокремлення духовного світу людини серед багатоманітності проявів практичної діяльності, враховуючи як особливості свідомості, так і складність людського буття загалом.

Окрім того, достатньою мірою актуальним, у рамках нашої наукової розвідки, є питання системи категорій, що відображають проблему співвідношення права та моралі. Зважаючи на необхідність систематизації понятійно-категоріального апарату цих проблемних питань ще раз підтверджується значущість проведення нашого дослідження. Урешті решт, багато хто з дослідників поєднують ці терміни («право» і «мораль»), але є й ті, хто не погоджується із цим. З нашого погляду прийнятним є позиція, відповідно до якої, узагальнюючі категорії, ті, що містять в собі розв’язок проблеми – право та мораль – виражають свою категоріальну специфіку як стрижневих сфер суспільних відносин і, як ключових типів суспільного життя. У цьому випадку, проявляється загально-специфічні риси взаємозв’язку права та моралі, що формує їхні суспільно-регулятивні функції. Безумовно, це впливає і на становлення такого філософсько-

¹ Блаженный Августин. О граде Божием / Августин Блаженный. – СПб.: АСТ, 2000. – С. 871.

² Антология средневековой мысли. Теология и философия европейского Средневековья: в 2 т. – Т.2. – СПб.: Изд-во Русского Христианского Гуманитарного Ин-та, 2002. – С. 342.

³ Кьєркегор С. Повторение / С. Кьєркегор. – М.: Лабиринт, 2008. – С. 58.

⁴ Марсель Г. Метафизический дневник / Г. Марсель. – М.: Наука, 2005. – С. 284.

правового компоненту суспільних відносин як правова етика чи правова мораль. Саме ці обидва виміри, вірніше їхнє пропорційне співвідношення спричиняє формування моральних засад правотворення на основі антропологізації і суспільних і правових відносин. Отже ж правова мораль, з таких міркувань, полягає у трактуванні теорії моралі, що своєю задачею прогнозує антропологічну модель гідної поведінки у сфері правовідносин.

У загальному, співвідношення права та моралі впливає на фактичне усунення протиріччя між антропологічною ідентичністю людини та її правовою природою. Разом з тим, існує і чимало обмежувальних умов трансформації моральних засад у правотворення, з-поміж яких, на нашу думку, слід назвати такі: а) важливе значення саме інституціонального регулювання права та, в цьому випадку, спроба влади на легітимну первинність однобічного правового впливу; б) відносна ситуативність правових явищ, що зорієнтовує право в бік користі, захисту громадян, суцього розв'язку задач і кон'юнктурних рішень щодо усвідомленого поглиблення поваги до права; в) наявність протиріччя у співвідношенні цілей і засобів правотворення, можливість обумовлення невігласного використання аморальних засобів для досягнення моральних цілей, тощо. В принципі, як стверджує Б. Федулов, функції розвитку реалізуються в рамках вдосконалення ідеальної форми регулювання – надсвідомості, за допомогою розширення рівня духовних потреб і творення нових ціннісних орієнтацій. При цьому інформаційні впливи та створені умови для внутрішньої і зовнішньої діяльності не спроможні перебувати лише на рівні випадкового характеру, а передусім повинні відображати об'єктивні потреби як самої особистості, так і суспільства та природи¹.

Зрештою, такого роду «обмеження» дії моралі на право мають нівелюватися в контексті саме визнання інтересів людини, або ж визнання фактору людяності у правовідносинах і правотворенні. Зрештою антропологізація моральних засад правотворення у рамках безапеляційного визнання значущості людини беззмістовна та приречена на нівеляцію поза принциповим усуненням тих факторів, що призводять до відчуження людини від права, обмеження її свободи, порушення її прав і т.д. Отже більшого значення повинні набувати, все ж таки, аксіологічний вимір права,

¹ Федулов Б. А. Целостная модель человека в педагогике / Б. А. Федулов [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://sci.informika.ru/text/magaz/pedagog/pedagog_5/a05.html

свободи та права, рівність і терпимість, відповідальність і справедливість, що, в єдності, спричиняються до формування ідеї добра у праві¹.

У принципі антропологічний вимір філософії права уможливує гуманізаційний напрям формування системи правових цінностей, а, зокрема, стрижневою її складовою – загальнолюдських аксіологічних передумов становлення зрілої особистості. Людина, в цьому випадку, усвідомлюється і трактується у своїй цілісності та єдності в контексті особистих уже духовно-моральних установок, саме які, антропологізуючися, безпосередньо впливають на культурні, суспільні, державні процеси та, врешті, на правотворення у тому числі. Таким чином доводиться констатувати, що антропологізація моральних засад правотворення є процесом темпоралізації духовно-морального досвіду людства. Ба більше, ключова відмінність між нинішнім і класичним обґрунтуваннями антрополого-аксіологічного виміру людської діяльності полягає саме в інтерпретації його в екзистенційно-антропологічному контексті. Зважаючи на те, що в межах раціональності духовно-аксіологічний вимір правотворення є алогічним, проте саме він уможливує формування стрижневої основи системи правових цінностей та правової культури. Тому, цей вимір, як співвідношення фундаментальних для інтерпретації правових явищ смислів, має неабияке значення для формування не лише життєвої позиції щодо становлення громадянського суспільства, а й щодо власного усвідомлення значущості верховенства права, що, своєю чергою, або ж дистанціює людину від правотворення, або ж, навпаки, наблизить відповідно до морального визнання закону. З огляду на це духовно-аксіологічний вимір правотворення є необхідною складовою формування суспільних відносин і державотворчого процесу загалом, і тим життєдайним фактором, за допомогою якого реалізується і правова комунікація і правова рефлексія. Отже внутрішньо-суб'єктивне буття людини є несистемним утворенням, що акумулює доступні для людини світоглядні значення. Хоча, повсякденна реальність неодмінно диктує

¹ Бігун В. С. Антропология, аксиология та социология права. До питання про праворозуміння / В. С. Бігун // Часопис Київського університету права. – 2005. – №4. – С. 23–32; Бандура О. О. Єдність цінностей та істини у праві: Монографія / О. О. Бандура. – К.: Національна академія внутрішніх справ України, 2000. – 200 с.; Гарник А. В. Социально-аксиологический контекст исследования проблем современной философии права / А. В. Гарник // Зб. наук. праць. Філософія і соціологія в контексті сучасної культури. – 1999. – С. 128–135; Графский В. Г. Право и мораль в истории: проблемы ценностного подхода / В. Г. Графский // Государство и право. – 1998. – № 8. – С. 114–119; Графский В. Г. Право и социальные ценности в исторической ретроспективе / В. Г. Графский // Вестник Российского гуманитарного научного фонда. – 1997. – №1. – С. 86–90.

необхідність існування систематизованих структурних елементів вищезазначеного духовно-аксіологічного виміру, що, відповідно до своєї природи, є немов би регулятором перспективи дискурсивних практик у правотворенні.

Постійне прагнення людини до трансформацій життєвого простору в суспільних реаліях, як і звужена індивідуалізація із глобалізацією щодо правової дійсності, неодмінно відбивається на усьому правовому інструментарії правотворення. Як слушно з цього приводу зазначає М. І. Дяченко, «ні інтелект, ні емоції, ні воля, взяті окремо, не можуть служити психологічною характеристикою світогляду. Водночас у своїй взаємодії, яка реалізується в цілісній особистості, вони дають підставу для такої характеристики»¹. Утім, виражається не стільки антропологізація моральних засад правотворення, скільки духовно-аксіологічний його вимір, що цілковито оправдано дисоціюється із усталеним протягом століть раціоналізмом і обумовленням правових норм і канонів.

Людина завжди перебуває у точці перетину різноманітних сфер. Коли спробувати узагальнити ці сфери, по відношенні до людини, то необхідно відзначити, що людина перебуває одночасно у системі координат двох вимірів: горизонтального та вертикального. Перший з них включає різноманітні сфери екзистенції людини, що стосуються її відносин із матеріальним світом, суспільством, державою та ін. Завдяки другого виміру, своєю чергою, з огляду на його онтологічно-вищу гідність у сутнісно-аксіологічній ієрархії буття, людина може простежити смисл свого існування. Тому всі інші виміри, є обмеженими та не мають тієї внутрішньо-стрижневої сили, щоб задовольнити одну із найглибших потреб людської особистості – прагнення до духовного розвитку. Врешті решт, виключно в рамках усвідомленого, морального та духовного вибору ієрархії цінностей реалізується детермінована поведінка людини як свободної особистості. Крім того, аксіологічна основа свідомості окреслює міжособистісні взаємостосунки, через які проявляється орієнтація людини на загальнолюдські та гуманістичні цінності. Загалом можна констатувати, що саме аксіологічна основа свідомості, особливо що стосується морально-духовного застосування оцінювання діяльності, світу, природи тощо, формує особистість у всіх сферах її життєдіяльності.

¹ Дьяченко М. И. Психология высшей школы / М. И. Дьяченко, Л. А. Кандібович, С. Л. Кандібович. – Мн.: Харвест, 2006. – С. 256.

У нинішніх умовах особливою мірою актуалізується проблематика аксіологізації права, що, в черговий раз, доводить тезу, відповідно до якої юридична наука виробила власні аксіологічні передумови, за допомогою яких формуються постулати права. Таким чином не доцільно, скажімо, абсолютно ототожнювати постулати права з принципами права, що червоною ниткою пронизують усю правову систему як стрижневі ідеї. Для прикладу В. В. Галуцько переконаний у тому, що систему аксіологічних передумов права, все ж таки, формують постулати праворозуміння, правового дуалізму, правового плюралізму, правової цілісності, правої приналежності та ін. Більше того, на переконання ученого, з-поміж ключових постулатів права, що забезпечують аксіологічний вимір усієї правової системи, необхідно виокремити правовий дуалізм, виражений у поділі права на природне та позитивне, об'єктивне та суб'єктивне, приватне та публічне, матеріальне та процесуальне і т.п.¹. Зважаючи на нинішні соціокультурні зміни, що неодмінно впливають і на право, доводиться підкреслювати значимість власне аксіологічно-нормативного праворозуміння як вираження антропологізації правового життя у нинішніх правотворчих і державотворчих умовах. Отже право, в цьому випадку, є немов антрополого-моральною, аксіолого-нормативною і, врешті, історично обґрунтованою, в тому числі релігійною, цілісною системою, що потребує безпрецедентного усвідомленого визнання і неодмінної реалізації у практичній діяльності, професійній поведінці, формуванні суспільних і правових відносин, становленні демократичної і правової держави тощо.

Безперечно, доводиться, у такому аспекті, вести мову про право, як про аксіологічно-нормативну систему, що впливає передусім на моральний зміст механізму правового регулювання суспільних відносин. Це, своєю чергою, обумовлює важливість усталених загальнолюдських спрямованих на охорону людської гідності цінностей, що, водночас, трансформуються у правові цінності. Останні, поза сумнівом, виражають суспільний на собі відбиток, пов'язаний безпосередньо із такими категоріями, як справедливість, відповідальність, свобода, порядок, самозбереження та ін. Урешті решт, це все наводить на переконання, відповідно до якого імплементація права у часовому просторі, базуючись на правовому менталітеті, правових традиціях, правових інститутах і правових нормах, виражається виключно у рамках антропологізації моральних засад

¹ Галуцько В. В. Людина і держава: монографія / Валентин Васильович Галуцько, Володимир Іванович Милько. – К.: Університет «Україна», 2014. – 158 с.

праворозуміння і правотворення. Окрім того необхідно відзначити, що власне антрополого-аксіологічний вимір права безпосередньо впливає на визнання суспільством, що спричинить легітимізацію та ефективізацію усієї правової системи. Врешті решт, стрижнем антропологізації моральних засад правотворення є спрямованість права на збереження утвердженої суспільної реальності. Тобто, нинішні умови антропологізації моральних засад правотворення і державотворення диктують необхідність інтерпретування права як аксіологічно-орієнтованих і раціонально обґрунтованих аксіом, що формують правову теорію і реалізують усвідомлення верховенства права та визнання усієї правової системи.

Оскільки церква завжди стоїть на сторожі природних прав людської особистості, то останні є належні всім людям, незалежно від їхніх релігійно-ідейних переконань. Про найважливіші права людини досить вдало пише Іван Павло II, «право на життя, складовими якого є право дитини на розвиток у лоні матері від хвилини зачаття; право жити у повній родині у сприятливій для вдосконалення дитячої особистості моральній атмосфері; право розвивати свій інтелект і свободу, пізнаючи і шукаючи істину; право брати участь у розумному використанні природних ресурсів і працею заробляти на себе і на свою родину; право вільно створювати сім'ю, мати і виховувати дітей... у певному сенсі релігійна свобода, як право жити відповідно до правд віри і благодатної гідності особи, є джерелом і синтезом цих прав»¹.

Значною мірою усі права тісно переплетені не лише із трансцендентним виміром буття людської особистості, але і з її існуванням у вимірі іманентному. Така багатовимірна сфера буття людини, яка базується на багатовимірності її антропологічної структури, спонукає церкву з усією серйозністю ставитись до земного виміру існування і людини зокрема, і всього людського роду загалом. Дуже влучне зауваження знаходимо в Х. Яннараса: «Церковна дійсність є способом існування, способом входження в реальні матеріальні стосунки... це спосіб універсального життя, це смертне життя, яке перетворюється у життя, вільне від смерті, й саме тому недостатньо «прикрашати» чинності життя абстрактними міркуваннями та моральними почуттями... необхідне перетворення реальних матеріальних стосунків, які складають спосіб людського існування»². Отож, у цьому

¹ Сотий рік (Centesimus Annus): енцикліка Вселенського Архиєрея Івана Павла II з нагоди сотої річниці енцикліки Regum Novarum. – К. : Кайрос, 2001. – С. 82.

² Яннарас Х. Поняття «економіка» та його ідеологічні інтерпретації / Христос Яннарас // Соціальна доктрина Церкви : (зб. ст.). – Львів : Свічадо, 1998. – С. 119.

випадку ми бачимо яскраве свідчення поєднання духовності та активної заангажованості в земний вимір буття, де не спостерігається навіть і сліду протиставлення чи навіть роз'єднання цих двох онтологічно важливих для людської особистості вимірів.

Людська особистість, відповідно до своєї онтологічної структури, є вільною, тому може протистояти детермінантним впливам зовнішнього для неї середовища, навіть змінювати з уваги на своє становище у Всесвіті і свою роль у ньому. Ця глибока суть людини – бути господарем середовища, у якому вона перебуває, виражена у словах Біблії, які були звернені Богом до людини після її сотворення: «І сотворив Бог людину на свій образ; на Божий образ сотворив її; чоловіком і жінкою сотворив їх. І благословив їх Бог і сказав їм: будьте плідні і множьте і наповняйте землю та підпорядкуйте її собі; пануйте над рибою морською. Над птаством небесним і над усяким звірем, що рухається по землі»¹. Хоч тут простежуємо наголос на конкретному природничо-матеріальному володінні, проте сенс цього уривка є глибший. У цьому тексті розкривається декілька важливих правд про людину. У контексті нашого дослідження важливо наголосити якраз на цій важливій місії людини – бути господарем середовища свого буття. Цей факт покликання людини передається згідно з ментальністю, яка панувала на зорі зародження людства, де головне завдання людини полягало в тому, щоб будь-що вижити, а головним середовищем буття її і було, власне, природне середовище, на яке й були спрямовані значна частина фізичних та інтелектуальних сил. З плином історії природне середовище буття людини, внаслідок прогресу, й утворення інших онтологічно важливих для людської особистості вимірів буття – культурно-етнографічного, соціально-психологічного, економіко-політичного, науково-інформаційного, вплив, власне, безпосереднього природного середовища для усвідомлення людини свого буття втрачає своє первісне значення, поступаючись місцем пізнішим, як правило, створеним уже за допомогою людини вимірам. Для прикладу, чого вартий лише інформаційний вимір з його неіснуючою до нього можливістю обміну інформацією в таких великих масштабах завдяки інтернет-мережі та мобільним телефонам. У сучасних умовах буття наведений уривок із Святого Письма, мабуть, звучав би трохи по-інакшому – відповідно до розвитку нашої цивілізації, центру тяжіння уваги її представників. Іншими словами – були би інші предмети, над якими мала

¹ Святе Письмо Старого та Нового Завіту. – Мадрид, 1990. – С. 4.

би панувати людина, хоч навіть саме слово «панувати» не є словом нашої культурно-часової перспективи, були би вже інакші, проте сам принцип творчого керування людиною своїм середовищем буття залишався би незмінним. У цій перспективі ще більш стають зрозумілими спроби церкви, як інституції, яка покликана завжди пригадувати людині, що вона є громадянином не лише світу земного, але й трансцендентного, і що саме ця закоренілість її внутрішньої глибокої структури у трансцендентному вимірі дає їй право, як громадянину світу, який в аксіологічному вимірі заслуговує більше поваги, бути активним учасником творчого перемирення, удосконалення видимого земного буття.

Серед найголовніших прав людини є право на життя. Якщо стосовно народжених людських особистостей це право більшість людства визнає, то стосовно особистостей, які вже зачаті, існують у бутті, але ще не народились, – у сучасному суспільстві існує серйозна небезпека невизнання за ними їхнього права на життя. У цій перспективі стають зрозумілими слова Івана Павла II про те, що «як можна з моральної точки зору погоджуватися з законами, які дозволяють вбивати ще не народжену людину, але вже живу в утробі матері? Право на життя стає винятковим привілеєм дорослих, які навіть маніпулюють законодавчою владою, щоб втілювати свої власні плани та забезпечувати свої власні інтереси»¹.

Дар життя, який отримує кожна особистість, має безкінечно вагоме значення, саме тому стає зрозумілим факт того, що за цінність такого порядку від людини вимагається і відповідна кількість зусиль, щоби бути онтологічно активною особистістю, яка співдіє у праці народження та плекання життя. У цьому сенсі доречними будуть слова А. Шептицького щодо розуміння людського життя, його величі: «Людське життя – неоціненний скарб, передусім для батьків, а відтак для родини і цілого народу... щоб той скарб посісти, треба зі сторони людей якоїсь праці і жертви. І ті їх праці та жертви, вложені у виховання дітей, є безконечно ціннішими, ніж будь-які інші праці та жертви»². Власне ці слова сильно контрастують з політико-економічною заангажованістю ментальності більшості людей сучасності, де, особливо в економічно розвинених країнах,

¹ Іван Павло II. Лист до сімей. *Gratissimam sane*. З нагоди року сім'ї / Іван Павло II // Інститут Родини і Подружнього Життя Українського Католицького Університету : вибрані документи Католицької Церкви про шлюб та сім'ю : від Лева XIII до Венедикта VII. – Львів : Колесо, 2008. – С. 427.

² 1942 р., листопада 21, Львів. – Пастирське послання митр. Андрея Шептицького Не убий // Митрополит Андрей Шептицький. Життя та діяльність: документи та матеріали, 1899–1944. Церква і суспільне питання / за ред. А. Кравчука. – Львів : Місіонер, 1998. – Т. 2, кн. 1. – С. 265.

на перше місце ставиться матеріальний добробут та кар'єрний ріст, віддаючи цінностям онтологічно вищого порядку нижчу сходинку у своїй суб'єктивній ієрархії цінностей. Такий стан речей приводить до пріоритету та порядковості осягнення життєвих цілей, де на перше місце виходить створення матеріального добробуту, а вже потім створення родини.

Звичайно, є й позитивні сторони такого підходу, адже дитина, яка приходить у світ у такій родині в матеріальному сенсі менше відчуватиме відсутність тих чи інших матеріальних благ. Проте, з іншого боку, занадто великий наголос на матеріальному добробуті зменшує вагу цінностей трансцендентно-аксіологічного виміру, як наслідок – утворюється певний екзистенційний вакуум, де людина, матеріально забезпечена, все одно відчуває тугу за цінностями інакшого виміру, ніж той, у якому проминає її щоденне буття.

Стан, коли матеріальні блага виходять на перший план, створює викривлене сприйняття реальності. Суспільство в такому стані потребує чинників, які змогли б сприяти повнішому сприйняттю реальності. Усвідомлення факту неправильного сприйняття реальності спонукає особистостей, навіть не завжди пов'язаних з релігійним життям, шукати виходу з такої ситуації. Для прикладу, цікавою є ідея Ласвелла щодо суспільних мозкових центрів, або «планетаріїв». Сама ідея вживання терміна «планетарій» наводить на думку щодо уважного спостереження – як у планетарію люди спостерігають за небом, подібно і тут відбувається спостереження, але у вимірі суспільному – своєрідне суспільне самоспостереження, де люди матимуть змогу, з одного боку, дивитись у минуле та аналізувати сучасне, а також планувати майбутнє стосовно себе зокрема та цілого соціуму. Для цього існують своєрідні «виставки», де люди змогли б обмінюватись ідеями, страхами, надіями та переконаннями, де вони, зрештою, стали б активними творцями свого буття, а не простими споживачами. Такі суспільні мозкові центри могли б зробити «свій внесок у розвиток суспільства, яке думає про себе, уточнює свої цінності, усвідомлює себе і є освіченим, а не пасивним і не освіченим ...можуть допомогти розширити і урізноманітнити порядок денний публічної політики та пом'якшити вплив інших організацій у справі нав'язування ідей»¹.

¹ Парсонс В. Публічна політика: вступ до теорії й практики аналізу політики : пер. з англ. / В. Парсонс. – К. : Києво-Могилян. акад., 2006. – С. 456.

Сучасна цивілізація є цивілізацією споживання, де формується егоїстична ментальність у поведінці людини в усіх сферах її буття. При цьому спостерігається цікава закономірність: що краще людина матеріально забезпечена, то менше в неї бажання народжувати і виховувати дітей. Так, Ф. Райс та К. Долджин доходять висновку, що прийняття рішення про аборт прямо залежить від соціоекономічного положення дівчини – що вище її положення, то більша ймовірність, що вона зважиться на аборт¹. Така картина сучасної цивілізації, де існує загроза не лише для окремого індивіда, але й для цивілізації назагал. Зауважимо, що ще століття тому не було таких виразних ознак «цивілізації смерті», нашої цивілізації. А. Шептицький у своєму пастирському посланні писав, що «навіть система «двох дітей», примінена більшістю суспільности, позбавляє її більшого числа одиниць, ніж навіть кривава та жорстока війна!»².

Освіта є своєрідним світлом поступу людини, за її допомогою передається досвід поколінь, на отримання якого було затрачено багато часу і сил і здобути який окремо взятій людині з обмеженими часом та природою здібностями виглядає нереально.

Без досвіду інших поколінь індивідуальний життєвий простір є дуже обмеженим. Досвід інших людей людина сприймає за допомогою знаків, які є своєрідним містком між світом та сприймаючим суб'єктом. Власне, такий знак має двояке значення – з одного боку, він збагачує людину набагато ширшим досвідом, ніж вона могла би мати, відповідно лише до свого просторово-часово обмеженого досвіду. З іншого боку, знак є лише певним замінником конкретної події. Так, одне є – бути учасником бойових дій особисто, і зовсім інше – ставати співучасником їх, читаючи про них у пресі. Отож, знаки є втіленням непрямого, або опосередкованого, досвіду. Слово «знак» є інструментом людини для опанування життєвого простору в усій його багатовимірності. Проте існує небезпека, що символи, втративши свою функцію посередника передачі чужого досвіду, перетворяться на самоціль. Внаслідок такого стану речей може витворитись так звана формальна освіта, або академічна, у негативному значенні цього слова, де втрачається зв'язок між символом і цінністю, який цей символ мав би передати. Така небезпека може чатувати не лише у сфері богословської

¹ Райс Ф. Психология подросткового и юношеского возраста / Ф. Райс, К. Долджин. – СПб. : Питер, 2010. – С. 393.

² 1942 р., листопада 21, Львів. – Пастирське послання митр. Андрея Шептицького Не убий // Митрополит Андрей Шептицький. Життя та діяльність: документи та матеріали, 1899–1944. Церква і суспільне питання / за ред. А. Кравчука. – Львів : Місіонер, 1998. – Т. 2, кн. 1. – С. 265.

освіти, яка в такому випадку може стати відірваною від життя, а й в освіті будь-якого виміру.

Освіта як така має свої цінності. Важко встановити в освітянській перспективі ієрархію цінностей предметів навчання, тому що кожне вчення виконує свою унікальну роль у бутті людини, яка дозволяє збагачувати останню по-своєму і тільки так, як жоден інший предмет. Власне, успішна освіта як така, за словами Д. Дьюї, – це «не спосіб життя, а лише діяльність, співвідносна з таким способом життя, що приносить певні результати і має внутрішню значущість... тому єдиною абсолютною цінністю, про яку можна говорити, є просто сам процес життя... та це ще не та мета, до якої прагнуть навчання та діяльність, – це та цілісність, яку вони складають»¹.

Освічені люди завжди були своєрідним цвітом нації. Це також розуміли і тоталітарні режими, які, приходячи на завойовані території, передусім старались ліквідувати освічений люд, бо саме вони найбільше були здатні протистояти загарбникам. Не менш важливим виміром феномену освіченості можна вважати соціоаксіологічний вимір, де освіченість дає змогу вибирати онтологічно правильні цінності для реалізації їх в антропосоціологічному аспекті буття. На цьому тлі стає зрозумілою позиція церкви щодо, так би мовити, дроблення конкретних кроків у напрямку того, щоб якомога більше представників людського соціуму могли здобувати якісну, ідеологічно незаангажовану і таку, що спирається на природне право в усіх його вимірах, освіту. У такій освіті завжди має бути чітке усвідомлення значення справжніх цінностей у бутті людини. Для прикладу, що стосується Католицької Церкви, то можна виділити чотири групи католицьких вищих навчальних закладів. Найперше це римські Атенеї, куди входять дев'ять католицьких університетів, або, як їх називають, Атенеї. Існує також вісім Вищих інститутів, так званих Папських факультетів. Наступними є церковні університети та факультети – їх є 150, з яких 70 – канонічно засновані Святим Престолом, причому із цих університетських центрів 7 є в Іспанії, 6 – в Італії, 5 – у Німеччині. Характерною їх рисою є те, що в них викладають лише вузькоцерковні предмети – філософію, теологію, історію церкви, катехитику. Заразом існують і 30 богословських факультетів при державних університетах, зокрема такі факультети є в країнах Східної Європи – Польщі, Словенії, Хорватії. Загалом ставлення держави до таких факультетів таке саме, у сенсі матеріальної допомоги, як і до інших університетських факультетів. За ступенем інтегрованості в суспільство такі

¹ Дьюї Дж. Демократія і освіта / Дж. Дьюї. – Львів : Літопис, 2003. – С. 191.

факультети, порівняно з іншими типами вищих католицьких навчальних закладів, є, мабуть, найвищими, оскільки разом з іншими факультетами у структурі університетів покликані до більшої інтеграції із суспільним життям, «покликані сприяти розвитку діалогу, тобто гармонійному співвідношенню й взаємодії між богословськими науками та гуманітарними й технічними дисциплінами в державних університетах»¹.

У цій перспективі цікавим є питання, яке широко обговорювалось в XIX ст. в Російській імперії, а саме – питання цілі богословської кафедри в університеті. Одні робили наголос на морально-виховному її впливі на студентів, інші акцентували увагу на наукових дослідженнях. У процесі дослідження цього питання з усією ясністю постало, що будь-яке знання є дещо обмеженим і таким, яке не може вийти за межі свого простору дослідження. Тому істина, здобута в таких передумовах, є завжди частковою і такою, що завжди вимагатиме якогось апріорного орієнтира для більш-менш правильного сприйняття цієї часткової істини на тлі істини трансцендентного виміру. Тож зрозумілими є слова Н. Сухової про те, що власне «лише богослов'я – при усіх його внутрішніх проблемах наукового пошуку – має своїм вихідним пунктом не часткове, а виходить з абсолютного. Шукає справді об'єктивний критерій та орієнтує в істинній реальності... при цьому богослов'я може виражати те, що пізнає в наукових категоріях, та бути зрозумілим для інших наук, тому що воно досліджує абсолютний об'єкт в історичних умовах його прояву і відносними силами людини»².

Те, що людина сприймає через органи чуття, те, що вона переживає у своїй екзистенції, – усе це переживає не лише психіка, але й ціле тіло. Якщо розглядати цей феномен у перспективі навчання, то можна сказати, що пам'ять, яку людина використовує для сприйняття та засвоєння інформації, розміщується не лише в головному мозку, а в усьому тілі.

Щодо поділу на світський та духовний виміри, контраст між якими може постати при існуванні богословських факультетів у державних університетах, то важливо наголосити, що таке різке розрізнення в деякому сенсі є помилковим. Адже все має своє мету, і все служить для спільної справи, оскільки є інтегральною складовою частиною однієї картини. Проти

¹ Етерович М. Святий Престол і Україна / архієпископ Микола Етерович. – К. : ЧСВВ, 2004. – С. 202.

² Сухова Н. Ю. Богословское образование в российских университетах: традиция и современность / Н. Ю. Сухова // Социальное учение Церкви и современность : матер. Междунар. науч.-практ. конф. (12–13 мая 2011 г.). – Орёл : Изд. Александр Воробёв, 2011. – С. 74–75.

такого протиставлення, з одного боку, так званого духовного життя, а з іншого – світського, застерігає Іван Павло II, коли пише у своєму апостольському посланні про те, що «кожне покликання, кожна ситуація, кожна конкретна форма діяльності – наприклад, фахова компетенція і солідарність на місці праці; любов, відданість, участь в вихованні дітей у сім'ї; політична та суспільна служба; охорона правди у культурі – все це є нагодою провидіння для «постійного практикування віри, і дії, й любові»¹.

Церква, отже, належить одночасно до сфери і іманентної, і трансцендентної. Окрім того, вона є своєрідним вікном у світ трансцендентальних цінностей, вона також, як така, що не настільки сильно заангажована в земне буття, щоб піддаватись більшим чи меншим впливам останнього, має завжди трохи інакший погляд, ніж може панувати у здетермінованому суспільстві. Для прикладу, коли в суспільстві більш-менш все впорядковано, церква закликає людей, до ще більшої особистої та спільнотної досконалості, як також і до гуманітарно-милосердної допомоги країнам, де, чи то з ідеологічних, а чи природно-географічних причин, спостерігаються деякі негаразди в суспільному житті. У випадку, коли у країні панує розчарування корумпованістю влади, церква старається обнадіяти громадян, закликаючи до твердості духу та активної політичної позиції. Для прикладу, коли відбуваються вибори у країні, де багато політичних діячів скомпрометували себе зовсім не державницькою політикою, дбаючи найперше про збільшення власного добробуту, то навіть у цій нелегкій (і матеріально, і духовно-психологічно) ситуації, церква все одно закликала до активної участі у виборах. Характерним є те, що вона ніколи не агітує за ту чи іншу партію, але лише дає ці вічні критерії, за допомогою яких виборець може зорієнтуватись у здійсненні суспільно та аксіологічно правильного вибору.

Церква завжди стоїть на боці справедливості та правди, захищаючи права, які властиві кожній людській особистості. У перспективі виборів, вона «має право оцінювати певні політичні гасла, пропозиції та вже прийняті рішення з погляду тих наслідків, які вони можуть мати на моральний і духовний стан народу... Церква передусім дбає про дотримання певних моральних правил та неушкодження етичних цінностей і в діях кандидатів, що обираються, і стосовно самої процедури передвиборчої кампанії»².

¹ Покликання і місія мирян. *Christifideles laici: Післясинодальне апостольське повчання Святішого Отця Івана Павла II.* – Львів : Місіонер, 2006. – С. с. 137–138.

² Громадська Рада Україно-Американського Бюро Прав Людини. Записка: Релігійне питання в Україні. Принципи взаємовідносин між Державою та Церквою // *Права людини в Україні: інформ.-аналіт. бюл. Укр.-Американ. Бюро захисту прав людини.* – К. ; Х., 1996. – Вип. 15. – С. 57.

Будучи дотичною до світу природно-фізичного, соціолого-психологічного та духовно-трансцендентного, людина, відповідно, може діяти в цих вимірах буття, виконуючи при цьому свої завдання, дбаючи про задоволення потреб у кожному з цих вимірів буття. У цьому контексті варто вказати на схему ієрархії потреб, яку свого часу запропонував А. Маслоу¹. Він розглядав людину як істоту, яка завжди чогось бажає, але мало коли осягає завершеного задоволення всіх своїх потреб, оскільки у разі задоволення однієї потреби відразу виникає інакша, яка часто при незадоволенні першої потреби, перебувала в тіні, а то й взагалі не усвідомлювалась. Маслоу розглядає потреби як вроджені, які мають чітку ієрархію: базові потреби розміщуються внизу ієрархічної піраміди, і, як правило, лише за умови їх задоволення людина починає усвідомлювати потреби, які стоять вище у цій ієрархічній піраміді.

Отже, ієрархія потреб виглядає так: 1) фізіологічні потреби, які виявляються голодом, спрагою та ін.; 2) потреби безпеки та захисту, які охоплюють потреби організації та стабільності, у передбачуваності подій та в захисті від деструктивних сил, які виявляються в хаосі, хворобах, страхах; 3) потреби належності та любові, де люди прагнуть встановлювати відносини з іншими, чи то в межах власної сім'ї, чи навіть просто в межах групи. Причому існує два види любові дорослих: а) Д-любов, яка основана на дефіцитарній потребі – любові, яка базується на бажанні «отримати те, чого нам не вистачає, наприклад, самоповаги, сексу чи товариства когось, з ким ми не почуваємося самотніми»; б) Б-любов, в основі якої лежить усвідомлення цінності іншої людської особистості, відповідно, без бажання змінити чи використати її, це приймання буття іншої людини такою, як вона є; 4) потреба самоповаги, яка охоплює компетентність, впевненість, незалежність, а також престиж, статус, репутацію і визнання; 5) потреби самоактуалізації, або бажання стати тим, ким конкретна особистість може стати².

Як ми вже зауважували, кожен із цих п'яти шарів потреб базується на фундаменті задоволення попередніх. Однак життя завжди вносить свої корективи в будь-яку теорію, тож і ця не є винятком. наведена ієрархія потреб, з одного боку, показує загальні тенденції в мотивації людини, а з іншого – існують цілі пласти людської особистості, які не потрапили до цієї ієрархічної піраміди. Тому щодо цієї класифікації можна додати принаймні ще два штрихи. По-перше, попри частотне визнання наведеної кваліфікації,

¹ Хьел Л. Теории личности / Л. Хьел, Д. Зиглер. – СПб. : Питер, 2010. – С. 487–496.

² Там само. – С. 492.

у житті людства трапляються ситуації, коли людина чинить далеко не так, як мала би, якщо усе відбувалось би так, як це описано, а саме – лише за умови задоволення нижчої в ієрархії потреби особистість переходила б до задоволення вищої. Проте частими є випадки, коли люди задовольняють вищі потреби, маючи не задоволені нижчі. Наприклад, політичні в'язні задля вищих цілей готові голодувати, терпіти дискомфорт тюремного побуту і навіть віддати своє життя. По-друге, у класифікації мало представлені аксіологічно-трансцендентні та екзистенційно-філософські потреби людської особистості. До перших можна зарахувати вічну трансцендентну скерованість глибини людського буття не лише в напрямку від себе до вдосконалення своєї особистості, а також і в напрямку до принципу чогось Вищого і Досконалішого у самій структурі буття. Прикладом другого напрямку існування потреб можна назвати шукання глибокого сенсу у факті і особистісного буття, і буття всього, що є за межами сприймаючого суб'єкта. Так, воля до сенсу є настільки сильною і фундаментальною потребою людської особистості, що Франкл взяв її за основу своєї логотерапії. СENS по своїй суті є трансцендентною категорією. Як зазначив Франкл, «сENS не повинен збігатися з буттям; сENS повинен бути попереду буття... сENS задає темп для буття. Буття є неповноцінним та нестійким, якщо не несе в собі стремління до чогось, що є за його межами»¹.

Попри частково недосконалість класифікації потреб Маслоу, все ж таки маємо визнати, що, власне, він зацентрував сам факт усвідомлення наступних потреб у разі задоволення наявних, та й сам наголос на важливості розрізнення цих психофізіологічних рівнів людської особистості ще раз загострює нашу увагу на неповторності та багатстві кожної людської особистості. Бачачи із цієї класифікації, наскільки важливим для людини є стан миру і безпеки, стає зрозуміло, чому церква так стурбована проблемою війни та миру в суспільстві. У 1963 р. папа Іван XXIII видав енцикліку «Мир на землі» (*Pacem in Terris*), яка була присвячена здебільшого політичним взаєминам між людьми і в межах однієї держави, і на міждержавному рівні. Сама енцикліка починається з ідеї того, що завдяки науковому прогресу та різним технічним винаходам зі щораз більшою ясністю стає зрозумілим великий і подиву гідний порядок, який існує і в силах природи, так і в усіх живих істотах. Отже, гармонія та порядок панує

¹ Франкл В. Воля к смыслу : пер. с англ. / В. Франкл. – М. : Апрель-Пресс, ЭКСМО-Пресс, 2000. – С. 21.

у сотвореному Богом світі, проте у просторі екзистенції людини й суспільства часто такої гармонії не спостерігається.

Стоячи на позиції визнання гідності та прав людської особистості, автор енцикліки також порушує питання справедливого відношення на рівні міждержавному, де відносини мають базуватись на правді, де повинна обов'язково визнаватись рівна гідність кожної людини, що у своїй суті веде до заперечення та неприйняття расизму в будь-якій формі. У разі виникнення непорозумінь на міждержавному рівні вони повинні вирішуватись мирним шляхом, без застосування сили чи обману з будь-якої із сторін конфлікту. На основі цієї енцикліки М. Чировський виділив декілька головних питань, вирішувати які потрібно по справедливості. Першим таким питанням є питання національних меншин та їхнього існування разом з більшістю основного населення. У цьому сенсі ставлення керівництва держави має бути таким, щоб у жодному разі не заперечувати їхньої ідентичності, а навпаки – усіма силами старатись їх оберігати та допомагати в розвитку їх ідентичності, культурним цінностям, талантам, зрештою духовності, оскільки таке ставлення лише додаватиме вартості цілій державі як такій, яка буде збагачена ще одним неповторним, культурно-філософським етносом, який, за відповідного ставлення, обов'язково приведе до більше користі, ніж коли б стосовно нього провадилася ворожа політика невизнання й асиміляції. Як справедливо зауважує папа Іван XXIII, «якщо всі порівну наділені природною гідністю, то одні люди не можуть бути від природи вищими з інших людей... звідси випливає, що і спільноти громадян – якщо вбачати їхню гідність такою, що походить від природи, – нічим між собою не різняться: кожна держава має подобу якогось тіла, в якому членами є люди»¹. Відсутність дискримінації є важливим фактором для мирного розвитку суспільства. А. Генік наводить основні принципи побудови такого діалогу, які виділив Іван Павлом II. Це «пошук того, що істинне добре і справедливе для кожної людини, групи, суспільства; відкритість, готовність до сприйняття позиції іншої сторони; пошук того, що є спільним для всіх народів землі; визнання взаємозалежності на економічному, господарському, політичному та культурному рівнях; пошук блага за посередництвом мирних середників»².

¹ Мир на землі: енцикліка папи Івана XXIII про встановлення миру між усіма народами в істині, справедливості, любові та свободі. – Львів : Свічадо, 2008. – С. 27.

² Генік Н. А. Проблемы мира в социальной доктрине Католической Церкви / Н. А. Генік // Социальное учение Церкви и современность : матер. Междунар. науч.-практ. конф. (12–13 мая 2011 г.). – Орёл : Изд. Александр Воробёв, 2011. – С. 139–140.

Про неприпустимість утисків стосовно національних меншин пише також і Ш. Журне. Він ставить риторичне запитання про допустимість вимагання уніфікації мови й асиміляції меншин, або, в разі відмови, застосування до них депортації. Як відповідь він цитує Різдвяне послання папи 1941 р., де папа стає на захист національних меншин, тому що «у світі нового устрою, заснованого на моральних принципах, не місце для відкритого чи таємного утиску культурних або мовних особливостей національних меншин, шляхом примусу чи обмеження економічних можливостей, обмеження народжуваності... що більш добросовісно державна влада поважає права меншин, то впевненіше й ефективніше вона може вимагати від них лояльного виконання громадянських обов'язків у співтоваристві з іншими громадянами»¹.

Що стосується депортації, то вона також є недопустимою, оскільки це знаряддя деморалізації, духовного і фізичного розпаду. Так, якщо уважно придивитись до цього явища, то стає зрозуміло, що це «один із безшумних способів примусити зникнути певну кількість людських життів за допомогою холоду, голоду, виснаження та хвороб»². Справді, завоювавши якусь територію, загарбники видають указ про повне переселення автохтонного населення, при цьому населенню дається на збори декілька годин та дозволяється взяти стільки свого майна, скільки зможуть вивести. Зрозуміло, що ні житло, ні землю вони із собою взяти не зможуть. Далі фізично сильніших вивозять до країни завойовника на примусові, фактично рабські роботи. Фізично слабших – літніх людей, жінок та дітей перевозять (переважно залізничним транспортом) у нові райони проживання, де залишають на поталу голоду і холоду, а там слабші, не витримавши таких умов, помирають, а ті, хто залишається, повинні докладати максимум зусиль, щоб вижити. Та навіть якщо вони й виживали, неминучою і невинною була кривда від такого нелюдського поводження. Отож, в основі депортації лежить зневага і потоптання найбільш екзистенційно важливих для людини її прав.

Наступним положенням, яке зафіксоване в енцикліці «Мир на землі», полягає в тому, що всі народи повинні жити як одна велика родина, допомагаючи один одному, тому що добро одного народу тісно пов'язане з добром цілого людства. Що стосується праці, то в цьому випадку потрібно тримати рівновагу між землею, виробничими ресурсами, капіталом та людською працею, для того щоб уникнути безробіття, яке, своєю чергою,

¹ Журне Ш. Християнские требования в политике / Журне Шарль. – К. : Дух і Літера, 1998. – С. 224–225.

² Там само. – С. 228.

може потягнути до загострення міждержавних стосунків. Розв'язання потребує проблема політичних втікачів, які мусли вдатися до такого вчинку з уваги на скрутне становище проживання в державах переважно тоталітарної ідеології, де спостерігалось значне порушення природних прав людини, де відбувалось спотворення людської спільноти та не визнавали свободи людини.

Питання нагромадження зброї, своєрідної «гонки» озброєнь є також важливою проблемою. З одного боку, таке постійне нагромадження збройного потенціалу завжди призводить до навантаження на економіку країни. І якщо в економічно розвинених країнах цей чинник не буде настільки критичним, як у країнах, менш успішних в економічній сфері, де весь тягар такої «гонки» озброєнь відчуває на собі переважно збідніла більшість населення країни. З іншого боку, з нагромадженням зброї, особливо сучасної – зброї масового знищення, людська цивілізація дедалі ближче підходить до прірви самознищення, яка ще більше наближається з отриманням такої зброї невеликими країнами, а тим паче, якщо в них панує тоталітарний режим. Папа влучно вказує, що причини такого стану речей лежать далеко в глибині людської душі, там, де формується наставлення людини до буття. Адже «ні гонка озброєння не може бути припинена, ні озброєння не можуть бути скороченні чи скрізь ліквідовані, якщо це роззброєння не буде повним і ґрунтовним і не торкатиме умів, тобто якщо усі не докладуть щирих, одностайних зусиль, щоб прогнати з душі страх і тривожне очікування війни. А це вимагає, щоб на зміну нинішньому верховному закону підтримання миру прийшов цілком інший, який постановляв би, що справжній міцний мир між народами може полягти лише у взаємній довірі, а не рівновазі озброєнь»¹.

Церква стоїть на позиції збереження миру, тому що війна є великим лихом, яке завжди залишає за собою полосу нещастя та полуманих доль. Окрім того, теперішній стан розвитку зброї також вимагає ще серйознішого ставлення до продукування зброї та її продажу. Така в деякому сенсі критична ситуація сьогодення спонукає церкву закликати до альтернативних щодо війни способів розв'язання конфліктів. У цьому сенсі одним з важливих таких засобів можуть бути міжнародні санкції стосовно тих країн, які становлять загрозу миру. Санкції мають на меті прокладати шлях, який повинен би був привести до мирного розв'язання проблеми

¹ Мир на землі: енцикліка папи Івана XXIII про встановлення миру між усіма народами в істині, справедливості, любові та свободі. – Львів : Свічадо, 2008. – С. 33.

озброєння. У такому важливому питанні позиція церкви є дуже виваженою та вирізняється глибоким гуманізмом. З одного боку, зрозумілою є небезпека безконтрольного нагромадження зброї у країнах з недемократичними та тоталітарними системами. З іншого – цілком слушною є ідея, що, застосовуючи санкції, завжди потрібно остерігатись, щоб вони не стали непосильним тягарем для більшості збіднілого населення цих країн, стосовно яких їх і застосовують. У цій перспективі дуже доречними є слова про те, що «компетентні органи міжнародної спільноти повинні чітко визначити мету таких санкцій, а також періодично й об'єктивно оцінювати вжиті заходи, їхню ефективність та вплив на мирне населення... санкції ніколи не повинні бути знаряддям покарання всього народу: несправедливо, коли через такі санкції страждають цілі народи»¹.

Зауважимо і щодо того, що хоч ставлення до війни в церкві є негативним, проте із цього не можна робити висновок стосовно повного заперечення нею значення зброї і національної армії. Справді, нині кількість зброї в тієї чи іншої країни уже не може бути гарантом існування миру, як це багатьом людям видається аксіологічно правильним. «Гонка» озброєння не веде до миру, а часто і навпаки – сіючи страх та суперництво, які хіба викликають ще більше недовіри, неприязні і, зрештою, призводять до ворожості, які, зрозуміло, не можуть сприяти встановленню миру. У такій непростій ситуації завжди є велика ймовірність виникнення так званих гарячих точок, або місць виникнення воєнних конфліктів. Тому стає зрозумілим бажання кожної держави мати свої збройні сили. Проте вони повинні завжди бути лише для зупинення агресії із зовні. У такому випадку право застосування сили пов'язане з обов'язком захищати своїх рідних. Моральні закони мають діяти і в середовищі армії. Незважаючи на великий наголос на дисциплінарності та виконанні приказів, все ж таки моральні принципи мають вищий пріоритет, ніж злочинні накази, саме тому «кожний, хто служить у збройних силах, морально зобов'язаний не виконувати злочинні накази, що порушують право народів і його загальні принципи»². Хартія Організації Об'єднаних Націй, яка була утворена після Другої світової війни, обстоює принцип мирного врегулювання різноманітних конфліктів. Лише у крайніх випадках доходить до застосування сили, а саме – для захисту чи здійснення заходів, до яких вдається Рада безпеки ООН для зміцнення миру.

¹ Папська Рада «Справедливість і мир»: компендіум соціальної доктрини Церкви. – К. : Кайрос, 2008. – С. 310.

² Там само. – С. 307.

Церква в державотворчому процесі має особливий статус. З одного боку, вона є інституцією, яка вкорінена в трансцендентно-аксіологічному вимірі. З іншого боку, вона, як і все іманентне буття, перебуває посеред калейдоскопічно змінних подій, які змінюють одні політико-економічні та суспільно-культурні сутності на інші. Внаслідок такого стану речей функціональні компоненти церкви в державотворчому процесі одночасно мають і змінну, і незмінну частини. Незмінна частина стосується тих важливих, фундаментальних істин, які мають стосунок і до людської екзистенції, і до буття загалом. Це і визнання та захист природних прав людської особистості, серед яких особливо важливим є право на життя, гідне існування та право на безпеку. Змінна частина функціональних компонентів церкви залежить від метаморфічності та постійного руху буття і є конкретною в деякій точці просторово-часових та культурно-філософських координат. У різній формі, у різний час позиція церкви, яка стосується людського життя, його плекання, зрощення, надавання йому всього необхідного для існування, з особливим акцентом на пошануванні його гідності та забезпеченні усіх його прав, особливо права на освіту, лишається незмінною. Власне така позиція церкви та її діяльність є одним з найкращих чинників для забезпечення умов гідного існування людини, у вимірі і особистісному, і загальносуспільному. Також варто відзначити факт тісної її співпраці в державотворчому процесі з іншими інституціями. Такий факт співпраці виходить із глибокого усвідомлення церквою аксіологічної вартості цих інституцій, які так само, як і церква, покликані здійснювати свою гуманістичну та суспільно-будівну місію. Така місія в кінцевому результаті мала би привести до суспільного ідеалу, який інтуїтивно відчуває кожна людська особистість і який постійно змушує нас трансцендентувати, виходити із себе у спробі його досягнути.

Для будь-якої людини є дуже важливим соціокультурне середовище існування. Так чи інакше вона переймає якісь риси від людей, що її оточують. Здебільшого це стосується дітей, підлітків та молоді, які, внаслідок незначного особистісного досвіду, часто не критично сприймають різноманітні чи то позитивні, чи негативні зразки поведінки. Такий стан речей спонукає до роздумів стосовно тих ідеалів, які вони копіюють. Переважно такі ідеали, щонайменше, не є позитивними, починаючи вже від мультфільмів, де насилля та відсутність моралі стало звичним явищем, і закінчуючи фільмами, де до сцен насилля додаються також і аморальні сцени у вимірі статевому. Така невесела перспектива

спонукає до серйозної застанови. У такому контексті одним із дієвих заходів можна би було вважати звернення до прикладу життя тих людей, які своїм буттям показали усім, що ідеал святого життя не є лише ідеалом, але є тим, що його може зреалізувати кожна людина. Тут йдеться про вплив християнської агіографії на становлення особистісного світогляду. Таке формування є актуальним не лише для підлітків чи молоді, але і для кожної людської особистості, проте найкраще все ж таки використовувати приклади з життя святих для здобуття освіти в молодому віці. Тому що, як влучно зауважує В. Лаппо, «без розвитку духовної культури особистості поняття «освічена людина», на жаль, означає не «культурна» а всього лише «інформована»¹. Тому важко переоцінити вивчення життя та діяльності святих людей церкви задля впровадження ідеалу тих людей у щоденне життя. Особливо це актуально у вимірі формування правильних цінностей підлітково-юнацького віку. Під час такого вивчення діяльності святих виконується дуже важлива робота, що стосується усвідомлення реальності реалізації вищих морально-релігійних принципів у реальному житті. Така робота приносить подвійну користь – з одного боку, займаючи місце у свідомості молодій людині, такі ідеали уже не замінитимуться неморальними ідеалами, які лавиноподібно накривають, виходячи із засобів масової інформації. Крім такого запобіжного заходу, є ще більша його користь, а саме – відкриття перспективи побудови свого майбутнього життя, яке буде відповідати вищим моральним принципам буття.

Не може не захоплювати такий гуманістичний підхід до людини, де розуміється і визнається її глибина та перспективність у зміні внутрішньої реальності. Проте потрібно бути також свідомим, що лише вірою та надією на існування сильної, розумної частини людської особистості, яка може змінити перебіг і навіть розв'язок її проблем. У багатьох випадках такий підхід є дієвий, оскільки можемо спостерігати за деякими позитивними його результатами. Проте варто також вказати на часткову обмеженість такого підходу, оскільки він не бере до уваги пласту людської особистості, який лежить ще глибше, пласту, який є споріднений із трансцендентальним виміром буття, із його цінностями. Як зазначає П. Гуральчик, «люди щораз більше відчувають недоліки обмеженого бачення себе та світу, прагнуть наблизитися до неперехідної межі. З погляду богослов'я... перехід цієї межі

¹ Лаппо В. В. Педагогическое значение христианской агиографии и пути ее интеграции в систему гуманитарного образования / В. В. Лаппо // Социальное учение Церкви и современность : матер. Междунар. науч.-практ. конф., 12–13 мая 201 г.). – Орёл : Изд. Александр Воробёв, 2011. – С. 349.

вимагає справжнього дару, ім'я якому – благодать... йдеться про благодатне наближення тієї найвищої межі до людини, котре полягає на її виході до іманенції людини»¹.

З наведеного фрагмента зрозумілою постає важливість визнання елемента віри, її реально присутньої екзистенційно-динамічної сили в бутті людини. Коли не приймати цього виміру людського буття, то виникає, на перший погляд, серйозна проблема знаходження спільної платформи, на якій міг би ґрунтуватись діалог усіх членів суспільства, навіть атеїстів. Це є серйозна проблема, оскільки імовірним є, що під час побудови спільних планів між церквою та державою щодо вдосконалення умов існування суспільства конкретний представник держави буде невіруючим, а то й атеїстом.

Почуття релігійності є фундаментальною потребою людської особистості, питання лише постає щодо вибору екзистенційно правильної її форми. У цьому сенсі головним критерієм вибору можна вважати плоди, які дає та чи інша система світогляду. Для прикладу, що стосується ідеологій тоталітарного типу, то їхні плоди уже добре усім відомі – починаючи від фізичного знищення найбільш свідомо-активних членів суспільства, до жахливих експериментів над цілими народами, навіть над своїм. Власне основується на критерії суспільної користі при щирій добрій волі будувати спільне щасливе суспільне майбутнє, завжди можна прийти до згоди стосовно фундаментальних напрямків спільної праці на благо суспільства. Правда, у цьому місці, варто ще зробити одне зауваження, а саме – що саме суспільне благо завжди повинно базуватись на глибокій антропологічній та гуманістичній основі. Тобто завжди потрібно пам'ятати про неповторність та безмежну цінність кожної людської особистості, і про те, що не може суспільство бути назагал щасливим, коли таке «щастя» є коштом приниженням людської гідності, порушенням природних прав інших членів того ж самого суспільства. Тому серед усіх розмаїть вчень та світоглядів стосовно людини та суспільства, завжди потрібно вибирати ті, плоди діяльності яких би не порушували автономності та природних прав людської особистості, як також, ті плоди були б у співзвучності із спільним благом гармонічного буття сукупності неповторних людських особистостей.

Соціокультурне становлення суспільства має у своїй структурі чимало елементів. Внаслідок такої розмаїтості, воно суттєво залежить від

¹ Гуральчик П. Християнин відкритий на знаки часу / П. Гуральчик // Сопричастя : міжнар. богослов. часоп. – 2002. – № 2. – С. 60.

багатьох позитивних і негативних чинників, які впливають на нього. Церква та держава, як одні із найбільших та найвпливовіших інституцій у вимірі суспільному, вбачають своє покликання у плеканні та збільшенні сумарної кількості позитивних чинників, які сприяють розквіту суспільства та окремих особистостей. Разом із тим, вони мають також застосувати різноманітні засоби для зведення впливу негативних факторів до мінімуму. У своїй реалізації визначених завдань, ці дві інституції завжди тісно пов'язані багатьма і зовнішніми, і внутрішніми зв'язками. Останні ґрунтуються на неповторності сенсової структури кожної із інституцій та спільності їхньої мети у креативно-суспільній перспективі. Натомість, зовнішні зв'язки є наслідком практичної реалізації кожної із інституцій свого внутрішнього сенсу стосовно ведення суспільства до фінальної мети, в більшому контексті світоглядних позицій кожної із них. При уважному вивченні феномену їхньої співдії, ми робимо висновок стосовно доречності і навіть необхідності їхньої співпраці. Адже, внаслідок своєрідності структури та мети окремої із них, кожна має ту ділянку праці, яку вона може виконувати якнайкраще. Разом із тим, ще одним позитивним фактом їхньої спільної дії стосовно побудови соціокультурного фундаменту суспільства, є їхня взаємокорекція та взаємодопомога. Зокрема, з боку церкви завжди наголошується на достатній увазі трансцендентно-аксіологічним принципам буття в діяльності представників держави. Останні, у свою чергу, допомагають церкві практично реалізувати соціокультурне становлення суспільства відповідно до внутрішньосенсових ідеалів його розвитку.

Видиме суспільне життя, яке справді реалізовує свій сенс існування, значною мірою є проекцією та реалізацією принципів, які сягають своїм корінням духовного виміру. Внаслідок численних відхилень у справі успішної реалізації суспільством свого внутрішнього сенсу важливо звернутись до розуміння церквою соціального життя та її внеску у формування сталого розвитку суспільства.

РОЗДІЛ 3.

ВІДНОСИНИ ДЕРЖАВИ ТА ЦЕРКВИ В КОНТЕКСТІ ДЕРЖАВОТВОРЧИХ І ПРАВОТВОРЧИХ ПРОЦЕСІВ В УКРАЇНІ

3.1 Соціально-філософський вимір християнства

На формування християнської церкви завжди впливало чимало чинників. Інституція, яка виникла в межах юдаїзму, пережила декілька історичних етапів свого формування, зазнала важливих змін, першою з яких був розрив з юдаїзмом із подальшим відстоюванням своєї ідентичності у світі релігійних вірувань та філософської думки античності. Потім розпочався процес християнізації суспільства внаслідок прийняття християнства Римською імперією та оформлення загальноновизнаного вчення. Упродовж усіх цих перехідних етапів було закладено фундамент універсальності церковної інституції у багатьох її вимірах – від догматично-філософської до соціально-правової. Церковна структура завжди перебувала на перетині двох вимірів – просторово-часового і трансцендентного, вони здебільшого й корегували її існування.

Наш час характеризується не лише явищами глобалізації та інкультурації, але й багатьма іншими, чимало з яких мають соціофілософське коріння.

Розвиток церковних общин і, відповідно, ієрархії завжди проходив під впливом культуро-соціологічних детермінант, які були актуальними в той чи інший період часу на конкретній території. З чималою ймовірністю можна стверджувати, що якби, для прикладу, християнство почало розвиватись у наш час, то структура церковної ієрархії була б дещо іншою. Не в останню чергу на це б вплинули досягнення у сфері науки і техніки, особливо надшвидкий розвиток інформаційних технологій. Останні часто зумовлюють своєрідні нівеляції інформаційно-просторової детермінанти людського буття. Адже в наш час засоби комунікації дозволяють передавати інформацію майже миттєво, що, своєю чергою, тією чи іншою мірою може впливати і на зміну структури самого суспільства, роблячи його менш ієрархічним та

більш динамічним. Про це свідчить, до прикладу, активна участь перших представників держави в соціальних мережах. Що стосується церковної структури, то поки що вона перебуває в тому стані стабільності, у який вона перейшла після багаторічних етапів формування. Якщо поглянути на початки формування християнства, яке відбувалось близько двох тисяч років тому, то можна помітити, що головною одиницею таких християнських спільнот були громади, на чолі яких стояли єпископи. Цікавим дослідженням цього періоду можна вважати працю П. Гидульянова¹. На думку цього дослідника, кожний єпископ є приймачем апостолів, і тому кожний володіє Божою харизмою, відтак немає ні старших, ні молодших – усі рівні. Влада єпископа є незалежна та самостійна, тому він міг піддавати сумнівам погляди іншого єпископа, визнаючи його вчення хибним, а свою думку вважати правильною, а тому й такою, яка мала би прийматись у цілій Церкві. І хоч у теорії всі єпископи були рівні, проте фактично повної рівності між ними не існувало ніколи. Це явище фактичної нерівності містило багато подекуди зовсім не церковних причин.

Чимало громад були визначальними з огляду на те, що в них безпосередньо проповідував хтось з апостолів, утім, не завжди безпосередня проповідь апостолів була гарантією одного з перших місць між церковними громадами. Для прикладу, громади, засновані апостолами чи то у Филипах, чи у Лістрі, ніколи не мали тієї ваги, яку мали громади Рима чи Олександрії. Навіть сам Єрусалим, хоч і був важливим у житті християн, проте в історичній перспективі не відігравав такої ролі, як Рим, Антіохія та Олександрія. Отож, соціально-політичний чинник зіграв одну з найважливіших ролей в утворенні найголовніших громад перших християн. Адже саме у трьох найбільших містах імперії – Римі, Олександрії та Антіохії і були три найважливіші за впливом християнські громади. Відповідно, їхня впливовість визначала і впливовість єпископів цих громад. У цій перспективі виглядає цілком реальним припущення, що якби головними містами імперії були зовсім інші, то все одно саме вони стали б центрами найбільших християнських громад. Та й якби столицею імперії був не Рим, а якесь інше місто, то із впевненістю можна передбачити, що власне там був би центр сучасної католицької ієрархії. Тож ми ще раз пересвідчилися, як чинники, переважно зовсім не церковно-ієрархічного виміру, а радше державно-адміністративного, впливають на розвиток цілої структури життя церкви.

¹ Гидулянов П. Митрополиты в первые три века христианства / П. Гидулянов // История Ватикана: власть и Римская курия. – М. : Евролинц, 2002. – С. 44–60.

Маючи справу з намаганням досягнути внутрішню логіку життя церковної структури, потрібно завжди усвідомлювати значення богословського виміру в її існуванні. Звичайно, і культурно-політичні, і соціально-психологічні, і філософські чинники відіграють важливу роль у формуванні церковних структур, проте, розглядаючи всі ці чинники окремо, без врахування власне богословського виміру, дослідник ризикує отримати викривлену картину досліджуваного явища. Не можна розглядати церковну структуру окремо від того, що фактично є серцем її існування, а саме від факту служіння Богові, служіння, яке своїм корінням сягає трансцендентного виміру буття, з його законами та цінностями. Лише воля Бога є основною причиною існування церкви, інституції, яка повністю просякнута Божою волею, Божим бажанням.

Про цей важливий аспект пише і Й. Ратцінгер¹, коли розглядає співвідношення Таїнства Священства та феномену харизми. Таїнство – це немов точка зіткнення виміру трансцендентального та земного, як своєрідне вікно в нашому земному вимірі у вимір інший. Сам феномен священства не виникає лише внаслідок соціокультурних умов. Першопричиною його завжди є трансцендентальний простір. Таїнство Священства є постійним елементом структури церкви, і сама церква не розпоряджається ним, «бо таїнство не просто присутнє і відправляється, сама Церква його не творить. Її голос у таїнстві є радше другорядним, а першорядним є Боже покликання, звернене до конкретної людини, тобто виключно харизматично-пневматологічне... Церква не може сама по собі встановлювати «урядовців», а мусить чекати на покликання Бога...»². Власне тому цей уряд не можна створити завдяки призначенню, його можна лише очікувати, вимолювати в Бога. Якраз такий аспект духовної реальності описує євангелист Матей: «Тоді він каже своїм учням: «Жнива великі, та робітників мало. Просіть, отже, господаря жнив, щоб вислав робітників на свої жнива»³.

Церковна структура може зазнавати впливу не лише з боку соціокультурних та політичних детермінант, але часто структура тієї чи іншої церкви залежить і від впливу та позиції іншої церкви. Східні католицькі церкви, хоч і є рівними між собою, проте у вимірі права відрізняються ступенем автономії. Так, від найбільшої автономії до найменшої маємо: патріарші, архієпископські, митрополічі, єпископські та

¹ Ратцінгер Й. Церковні рухи та їх богословське значення / Й. Ратцінгер // Сопричастя : між нар. богослов. часоп. – 2002. – № 2. – С. 79–100.

² Там само. – С. 81.

³ Новий Завіт // Святе Письмо Старого та Нового Завіту. – Мадрид, 1990. – С. 17.

ще несформовані церкви. У східних католицьких церквах патріарший титул отримують лише церкви, які мають найвищий ступінь автономності, так звані церкви свого права – *sui iuris*. Стосовно ситуації з патріархатом, то, як зазначає В. Поспішіл, «оскільки давні патріархати утворилися в результаті історичних умов мовчки, як такі, були схвалені Церквою того часу, навіть на Вселенських Соборах, то сьогодні тільки «найвища влада Церкви» в особі Вселенського Собору чи Римського Архієрея може заснувати, відновити, змінити і скасувати патріархат»¹.

Зміна геополітичної ситуації в регіоні неминує зумовлює й інші зміни в суспільному житті, а оскільки церква є активним гравцем суспільного життя, ці зміни значно заторкують і її структури, ставлячи перед ними виклик потреби трансформації та зміни відповідно до нового становища України як держави. Найперше сучасні процеси в церковному просторі України треба розглядати не як порушення єдиного можливого порядку між церквами, а як становище, детерміноване процесом природного розвитку українських церков. Тому треба зважати на становище стосовно сестринства церков, де не можна їх ділити на важливі та неважливі, а потрібно, заради справедливості, з повагою й усією серйозністю ставитись до їхніх внутрішніх потреб, і варто конструктивно розглянути їхні пропозиції.

Внаслідок природного процесу побудови єдиної київської церкви уперше можуть бути вибудовані нові моделі екуменізму, який був би своєрідною відповіддю на сучасні виклики, які стоять перед усіма українськими церквами, і православними, і католицькими, і не лише на території України, але й за її межами. Зрештою, та модель створення єдиної церкви, за умови успішної її реалізації, могла б стати зразком для наслідування в будь-якому іншому куточку земної кулі, де б виникла ситуація, що була б подібною до церковної ситуації в Україні.

Аналіз будь-яких змін у церковній структурі, особливо коли ці зміни віддалені від нас великим часовим проміжком, не завжди легко пояснити, беручи до уваги лише політико-культурні передумови. Цю складність ще більше підсилює духовність та менталітет представників конкретної історичної епохи. У цій перспективі стає зрозумілим існування різностороннього підходу до вивчення ключових моментів, які стосуються тих чи інших змін у церковних структурах. Формування внутрішньоцерковного

¹ Поспішіл В. Д. Східне Церковне Католицьке Право: згідно з Кодексом Канонів Східних Церков / В. Д. Поспішіл. – Львів : Свічадо, 2006. – С. 94.

устрою можна характеризувати як таке, що великою мірою акумулює в собі погляди та підходи до життя і давноминулих часів, і надсучасні віяння соціально-філософського виміру буття. Потрібно також усвідомлювати, що внутрішньоцерковний устрій зазнає впливу переважно суто богословсько-трансцендентного виміру. Без врахування цього той чи інший дослідник не зможе правдиво відчитати соціально-філософські чинники формування цього устрою. А саме їм відведено непомірно велику вагу, оскільки вони замінили ті впливи, які йдуть з іншої сфери, тим самим відводячи, а не зумовлюючи розкриття правди про закономірності формування та функціонування внутрішньоцерковного устрою.

Органи державної влади не виникли нізвідки. Як сутність буття, їх також формували протягом свого історичного становлення різноманітні чинники. Перебуваючи в точці сучасності просторово-часового континууму, ми не завжди усвідомлюємо ті чинники, які відіграли велику роль у процесі формування сутностей політико-соціального виміру. Україна і географічно, й історично має прямий стосунок до Європи, її культури та менталітету. У цьому сенсі, слова, які стосуються Європи, ми з певністю можемо вжити і до України. Їх яскраво відтворив Д. Доре: «Минула історія Європи немислима без християнства, з цього випливає, що питання майбутнього самої Європи не можна ні ставити, ні розглядати, коли не брати до уваги те, на що саме християнство все ще може у відношенні до неї виявитися здатним жити її – навіть ціною досить значної еволюції її»¹.

Отож християнський світогляд глибоко вкорінений в українську ментальність, у соціофілософський простір та державотворчі процеси на теренах нашої держави. Органи державної влади, що зазнають суттєвого прямого та опосередкованого впливу християнських морально-етичних та глибоко антропологічних ідеалів християнського світогляду, дослухаючись до цього впливу, мають велику перспективу в полі конструктивної зміни нашого суспільства до суспільного ідеалу, який сміливо можна вважати ідеалом будь-якого суспільства. Суспільства, де кожний його член, матиме всі можливості для реалізації своєї трансцендентно-сенсової місії у вимірі земного буття, водночас у такому суспільстві кожний його член почуватиметься щасливим від того, що живе в ньому.

Можливості і перспективи, які дедалі більше зростають, і часто видається, що вони нескінченні, запропоновані глобалізаційними явищами

¹ Доре Д. Дух Європи : лекція монсеньйора Джозефа Доре в Будапештському Католицькому Університеті / Д. Доре // Сопричастя : між нар. богослов. часоп. – 2001. – № 3. – С. 13.

та науково-технічним прогресом, відкриваються завдяки інформаційній та технологічній революції. Глобалізаційні тенденції характеризуються більшістю науковцями-глобалістами як еволюційні, що викликані об'єктивним процесом розвитку людства, часто поєднуючи із цими тенденціями історичну перемогу принципів демократії, права та лібералізму, нову суспільну віртуальну реальність тощо.

Глобалізації на теперішньому етапі відрізняється від ранішніх цивілізаційних процесів не лише кількісними, а, в першу чергу, якісними характеристиками, що проявляються у швидких темпах формування глобальної інформаційної мережі на основі Інтернету. Відповідним чином відбувається розвиток інформаційної складової сучасного суспільства, як на національних, так і загальному (глобальному) рівні. Бурхливий розвиток світової інформаційної мережі значно посилив явище транснаціоналізації виробництва та капіталу. І як результат – значно відчутнішим стає розширення глобальної економіки та діяльності транснаціональних компанії, лібералізація торгівлі і ринку, можливість миттєвого переміщення капіталів та зростання переміщення людського капіталу з країни в країни в залежності від кон'юнктури світового ринку. В новітніх глобалізаційних процесах знання та інформація перетворюються у базові елементи суспільного розвитку, що спричинює прямування, в першу чергу, високорозвинутих країн до «суспільства знань», а їх економічних систем – до «економіки знань». В таких умовах саме людський інтелектуальний потенціал не лише реформує суспільні відносини, а й надає значні можливості їх використовувати як ціннісні переваги у свідомості людей. Крім того, інформаційний прогрес значно впливає на сучасні технологічні процеси, скорочення транспортних і комунікаційних витрат тощо. Як зазначає П. В. Шуканов, в умовах трансформації світу все більше проявляються універсальні і специфічні особливості глобалізаційних процесів¹.

Глобалізаційні процеси через їхні уніфікаційні та інтеграційні взаємовпливи на різноманітні сфери людської діяльності здійснюють свій прямий чи опосередкований вплив на соціум як складне утворення, що включає в себе діяльність людини у природно-ресурсній, соціальній, економічній, культурологічній, технічній та політичній сферах². В кожній із

¹ Шуканов П. В. Глобалізаційні процеси та розвиток постіндустріального суспільства / П. В. Шуканов, М. М. Логвин // Географія та туризм: наук. зб.; ред. кол. [відп. ред. Я. Б. Олійник]. – К. : Альтерпрес, 2012. – Вип. 18. – С. 192/

² Пістун М. Д. Основи теорії суспільної географії : Навчальний посібник / М. Д. Пістун. – К. : Вища школа, 1994. – С. 23.

цих сфер вплив глобалізації пов'язується із певними природними, економічними, соціальними, культурологічними, технічними, політичним чи іншими потребами людини, які в своїй сукупності виявляються у певних особистих та суспільних потребах. Окрім того, здебільшого процес глобалізації розглядають під призмою «гібридизації», тобто спотворення внаслідок глобальної мішанини¹. Адже глобалізація, будучи об'єктивним, багатовимірним процесом розвитку людства, охоплює різноманітні сфери людської діяльності. Проте вплив глобалізаційних процесів на них відбувається не однаково, що спричинює несинхронний їх розвиток. Проте, сутність глобалізації і головні тенденція розвитку людства полягають у «формуванні цілісного світу, глобального людського співтовариства, нового типу цивілізації»².

У сучасному постіндустріальному світі внаслідок прояву тенденцій уніфікованого впливу процесу глобалізації у суспільстві значно поширилися явища наднаціонального (планетарного) космополітизму на противагу національному чи регіональному патріотизму, в замість дотримання національної культури та традицій поширюється масова уніфікована культура. В значній мірі цьому сприяє часову зближення культур внаслідок поширення сучасних інформаційних технологій та відповідних інтернет-послуг, так звана віртуалізація світу, яка дає змогу практично миттєво отримати інформацію з будь-якого куточку планети. Поряд з тим, уніфікації цивілізації в деякій мірі пов'язується із так званим процесом вестернізації світу, який полягає у відображенні поляризованого розвитку сучасного світу як результату геополітичного протистояння між Заходом та Сходом, між західною та східною гілками цивілізації.

Загалом виділяють два основні філософсько-ідеологічні напрями глобалізації, а саме: 1) об'єктивна глобалізація проявляється у фірмі прогресивного глобалізму, що визначається як неминучий історичний процес формування міжцивілізованого та міжнаціонального простору та діалогу цивілізації з намаганням подолати асиметрію розвитку світового суспільства на основі рівноправних і суверенних відносин між різними націями і державами; 2) суб'єктивна глобалізація проявляється у формі регресивного глобалізму, що знаходить свої вияви у новітніх формах та методах агресії світової олігархії для поширення та в кінцевій меті

¹ Пітерзе Я. Глобалізація як гібридизація / Я. Пітерзе // Глобальні модерності / За ред. М. Фезерстоуна, С. Леша, Р. Робертсона; Пер. з англ. Т. Цимбала. – К. : Ніка-Центр, 2008. – С. 73.

² Буянов В. С. Сущность глобализации / В. С. Буянов // Глобализация : Учебник / Под общ. ред. В. А. Михайлова. – М. : РАГС, 2008. – С. 22.

майбутнього повного заволодіння планетарними ресурсами у своїх вузько егоїстичних інтересах. Цей процес вибудовується на основі руйнування національної державності, суверенітету та формування світового уряду олігархів, при цьому він, в основному, відображає ідеологію ліберально-ринкового фундаменталізму, зміст і правила якого диктують такі світові економічні структури як МВФ, СБ, а також найбільш високо індустріально розвинуті країни та олігархічні клани Заходу. Головні ідеї суб'єктивного глобалізму виражаються і полягають у повному їх впливові на відкритті національних економік, фінансової системи, інформаційної сфери всіх країн, які не здатні чинити опір глобалізаційним процесам; підміна суверенітету національних держав на їхні природні та людські ресурси.

Таким чином, уніфікація та інтеграція глобалізаційних процесів змінює саме постіндустріальне суспільство. Двостороннє направлений взаємозв'язок взаємовпливів у суспільстві призводить до того, що спочатку модернізація суспільства та його відмова від національної традиції сприяють появі постіндустріального суспільства, в якому мають можливість формуватися передумови для уніфікації внутрішнього для даної країни світу. А в подальших процесах уже сам розвиток глобалізаційних процесів стимулює поширення постіндустріального укладу життя у загальнопланетарному масштабі.

Хоча, як зазначає А. В. Костіна, перемішування і гібридизація національних культур відбувається лише до певної межі. Ця межа завжди залишає частину національного, іншого, недоторканною, такою, що є нехарактерного для всіх інших націй, суспільних груп тощо. Дослідниця стверджує, що внаслідок взаємодії і взаємне перетинання для будь-яких культур обміну підлягають їхні поверхові елементи, а найбільш глибокі при цьому практично не піддаються ніякій уніфікації, генералізації чи механічному поєднанню¹. Можливо це і так, адже, як свідчить історія, багатолітні і навіть багатостолітні поневолення у своїй переважній частці не знищують націю, вони лише на деякий «затіняють» національні особливості народу чи її окремих представників.

Відтак, різноманіття, нетотожність національних цінностей, традицій і культур загалом і є природним та об'єктивним законом і принципом існування соціокультурної сфери. Проте тут не слід забувати, що глобалізаційні процеси є дещо відмінним процесом від процесів

¹ Костіна А. В. Етнокультурный ренессанс начала XXI века: особенности, противоречия, суждения / А. В. Костіна // Культура на рубеже XX–XXI вв. – СПб. : Нестор-История, 2009. – С. 134.

«перемішування» народів, відомих із попередньої історії. Глобалізація на теперішньому етапі носить більш нав'язливий характер, який можна пояснити зростанням впливу і потужності інформаційних потоків у наш час. Тому, на нашу думку, основою нового типу цивілізаційного розвитку в час глобалізаційних перетворень мають стати ті загальнолюдські і національні цінності, які дадуть можливість забезпечити діалог взаєморозуміння національних і регіональних культур, їхнє взаємне збагачення і ефективний взаємо поступливий міжцивілізаційний синтез.

Особливість глобалізації як процесу, що заторкує різні сфери життя суспільства, полягає в інтеграції різноманітних в різних аспектах (економічному, соціальному, правовому, національно-культурному тощо) держав, суспільств, етносів, культур і цивілізацій. Під цивілізацією тут у більш вузькому, «видовому» значенні розглядається певна стійка соціокультурна спільність людей і країн, що зберігає свою своєрідність та цілісність на великих проміжках історичного часу¹.

У розвитку глобалізації як шляху прогресу цивілізації на конкретному історичному етапі простежується її істотний вплив на суспільно-політичні аспекти життя як країн так і окремих громадян. Сьогодні вона зачіпає різноманітні області суспільного життя, включаючи не лише політику та економіку, але і торкається також соціальної, національно-культурної сфер, екології, суспільної та особистої безпеки тощо. Тобто глобалізація як об'єктивний суспільно-політичний процес визначає подальший хід прогресивного та динамічного становлення цивілізації в цілому внаслідок реструктуризації та якісного розвитку міжнародного середовища. Саме тому у працях сучасних авторів глобалізація трактується далеко не однозначно².

У суспільстві, як правило, переважає думка, що глобалізація як розвиток цивілізації базується на переважному впливові та поширенні західних норм та цінностей і саме ця складова глобалізації лежить в основі активної експансії провідних, а отже найсильніших в економічному плану, західних країн і поширення їхнього типу побудови соціального простору на інші країни світу. Тут мається на увазі, найчастіше, особливостях політично-культурного середовища провідних країн, можливості формування ними глобалізованих «однорідних» засобів масової інформації, масової культури,

¹ В. И. Толстых. Цивилизация и модернизация в контексте глобализации / В. И. Толстых // Философия. Наука, цивилизация. – М. : Эдиториал, УРСС, 1999. – С. 270–271.

² Соколов К. Б. Глобализация культуры и культура глобализации / К. Б. Соколов // Культура на рубеже XX–XXI веков: глобализационные процессы. – СПб.: Несрор-История, 2009. – С. 99.

повсюдного використання англійської мови як загального засобу спілкування. Через це частково навіть деякі європейські країни, такі як Франція і ряд інших європейських держав, розглядають глобалізацію як спробу, в першу чергу, США добитися політичної, економічної і культурної експансії в інші країни, і не тільки країни третього світу.

Отже, сучасні глобальні трансформаційні процеси є складним і багатовимірним процесом, який носить багатофакторний і нелінійний характер, що пояснюється синергетичними властивостями глобалізації. Як підкреслює В. Толстих, глобалізація – це не лише економічний і науково-технічний процес, а й одночасно цивілізаційний, що має власні соціокультурні основи і виміри. Дослідник вказує, що єдність, однотипність (уніфікація) норм, стимулів і способів дії та поведінки може забезпечити мету економічного і технологічного прогресу, проте подібне не відбувається в духовній і культурній сферах¹.

Оскільки уніфікація процесу глобалізації культури посилює зв'язок між економічними і культурологічними факторами, існують підстави говорити про економізацію культури і культуризацію економіки. Такий феномен взаємодії і взаємовпливів економічних і культурологічних чинників визначається тим, що суспільне виробництво все більше орієнтується на отримання високоінтелектуальних, а також інших культурних і духовних благ та послуг, а в культурологічній сфері все більше відчуваються закони ринку і конкуренції «мас-культури». Разом з тим проблеми уніфікації та інтеграції викликають і протилежні процеси у світовій економіці та інших сферах людської діяльності. Так, зокрема, глобалізація стала тим чинником, який викликав значне загострення міжнародної конкуренції, оскільки, у свою чергу, конкуренція та розширення ринку ведуть до поглиблення спеціалізації і міжнародного розподілу праці.

Основні процеси уніфікації та інтеграції, спричинені сучасним рівнем глобалізації, призводять до утвердження світових принципів загальної стандартизації та уніфікації суспільного життя, яке, як правило, супроводжується для країн, особливо менш економічно розвинутих і з нестабільною політичною обстановкою, втратою національної специфіки. Це, звичайно не може не позначитися на взаєминах між людьми, суспільними групами, внутрішніми та міжнародними організаціями, а

¹ Толстых В. Глобальные вызовы и поиск ответа: социокультурный аспект / В. Толстых // Грани глобализации: Трудные вопросы современного развития. – М. : Альпина Паблицер, 2003. – С. 393.

також між державами в цілому, що проявляється у специфічній зміні їхніх форм, методів діяльності та самій етиці стосунків. Хоча у процесах уніфікації та інтеграції під дією глобалізаційних перетворювальних чинників відбувається різноспрямований взаємовплив поведінки суб'єктів міжнародної спільноти, дія вказаних і багатьох інших чинників заставляє науковців розробляти різні сценарії розвитку цивілізації загалом і міжнародних відносин зокрема.

Зміни, спричинені глобалізацію, притаманній міжнародним відносинам, торкаються як внутрішніх, так і зовнішніх сторін державотворення і державного будівництва стосовно будь-якої країни. Адже, перебуваючи у «замкненому» інформаційному просторі, кожна країна виявляється надзвичайно чутливою до зовнішнього політичного, економічного, екологічного, техніко-технологічного впливу інших країн, вже на кажучи про ідеологічні аспекти міжнародних відносин. До того ж слід відрізнити у сучасному процесі глобалізації об'єктивні його чинники від суб'єктивних, тобто природний хід глобальних подій від суб'єктивних, тобто створених самими людьми, в деякій мірі штучних. Саме це допоможе дослідникам розв'язати проблеми, які ставить перед суспільством глобалізація і знайти такий важливий шлях для самоідентифікації України як самобутньої держави у культурно-цивілізаційній спільноті.

Власне антропоцентричний вплив християнської релігії завжди визначатиме правильний напрямок дій для будь-якої влади в будь-якій країні. Саму серцевину цього антропоцентризму вдалось виразити Д. Доре, коли він відзначив, що «кожна людина, якими б не були її вік і стать, етнічне походження і національна приналежність... має серце й душу, є особою, і в ім'я цього заслуговує на всеосяжну повагу, на абсолютну повагу... навіть більше: згідно з християнською вірою, чим слабшою у небезпеці, невизнаною, відкинутою є людина, тим на більшу пошану і повагу, допомогу і підтримку вона заслуговує»¹.

Такі глибоко християнські, навіть просто загальнолюдські глибинно-антропологічні ідеали є своєрідним маяком, для тих представників державної влади, від яких зазвичай залежить поступ та напрямок руху останньої. Вона з уваги на специфіку своєї діяльності перебуває в такому становищі, що мусить перетинатись у різних площинах з різноманітними інституціями. Цікавий аспект впливу державної влади на діяльність

¹ Толстых В. Глобальные вызовы и поиск ответа: социокультурный аспект / В. Толстых // Грани глобализации: Трудные вопросы современного развития. – М. : Альпина Паблицер, 2003. – С. 14.

церковних інституцій подає О. Ісаєв¹. Він брав до уваги те становище, що протягом усієї історії Росії взаємовідносини між державою та російською православною церквою були одним з головних пріоритетів функціонування обидвох, причому така взаємодія істотно впливала на з'ясування характеру функціонування елементів державного та соціального розвитку. Дослідник визначав характер відношення між цими інституціями на рівні «суб'єкт – суб'єкт». Такі відношення він визначав через концепцію «державно-конфесіональні (церковні) відносини» (ДКО), що є «сукупністю таких, що історично склалися та змінювались, форм взаємозв'язків (політичних, юридичних, економічних, соціальних та культурних) між інститутами держави та інституціональними релігійними утвореннями»².

Загалом відносини в політичній площині переважно залежать від рівня взаємин інтересів та мети конкретних суб'єктів, які беруть участь у цих відносинах. Останні виливаються в різноманітні форми: діалог, партнерство, співпрацю, байдужість, суперництво, конфлікт, панування та підпорядкування. Що стосується сфери церковно-державних взаємовідносин, то можна сказати, що їй в перспективі Російської Федерації властиві найбільш демократичні та конструктивні, з огляду на досягнення кінцевих цілей види – співпраця та партнерство. До такого стану речей і одна, і друга інституція прийшли, подолавши довгий шлях різноманітних тупикових форм взаємовідносин, які за умови свого логічного продовження зазвичай призводили до усвідомлення своєї неефективності, оскільки завжди відбувалися всупереч головним цілям розвитку органів державної влади і церковної інституції.

Державна влада через свої різноманітні структури має реальну можливість і для прямого, і для опосередкованого впливу на перебіг соціального-духовного життя своїх громадян. У цьому сенсі головним для представників державної влади є усвідомлення важливості побудови внутрішньо-суспільних відносин на принципах, які своїм корінням сягають ціннісної сфери буття. Одним із прикладів явища, закоріненого в аксіологічному вимірі буття, може бути феномен неділі у християн чи суботи в юдеїв. На перший погляд, ці явища виглядають як такі, що просто є залишком колишніх вірувань, продуктом зовсім іншої епохи, зрештою,

¹ Ісаєв А. В. Перспективы развития социально-политического партнерства органов государственной власти и Русской Православной Церкви: региональный аспект / А. В. Исаев // Социальное учение Церкви и современность : матер. Междунар. науч.-практ. конф., 12–13 мая 2011 г. – Орёл : Изд. Александр Воробёв, 2011. – С. 94–98.

² Там само. – С. 94–95.

репрезентатором ментальності представників далекого минулого. І продовжуючи подальший розвиток думок, у цьому напрямку приходимо до теперішнього розуміння неділі як просто вихідного дня, який допомагає набратись сил для нового трудового тижня. Великою мірою такий підхід є своєрідним віддзеркаленням прагматично-економічної ментальності нашого часу. Дотримуючись його, сучасна людина дедалі частіше відчуває тугу за чимось таким, що давало би їй повноту буття, відчуття справжнього життя, яке б не обмежувалось вузькими просторово-часовими межами життєвого простору окремої людини. Такий стан незадоволеності спонукає мислячих сучасників шукати те, що давало нашим попередникам відчуття повноти буття, те, що ми втратили через гонитву за покращенням матеріально-чуттєвої сфери людського буття, внаслідок чого відбувалось своєрідне редукування людських потреб, що призводило до спрощеного розуміння людської особистості.

Відносини між органами державної влади та громадянами майже завжди містять елемент насильства, оскільки держава здебільшого прагне спокою та добробуту, які можливі за відсутності конфліктів між індивідами. Проте в цьому сенсі кожна людина прагне дещо іншого, а саме діяльності та розмаїття. У цій перспективі можна зрозуміти ідею про те, що державні заходи ослаблюють енергію народу. Як зазначає Вільгельм Фон Гумбольдт щодо способу повчання держави своїх громадян, «дії, які держава вважає за найкращі, вона подає як результат своїх досліджень і потім або безпосередньо наказує громадянам виконувати їх, ухвалюючи певний закон, або опосередковано робить їх обов'язковими для громадян, провадячи якісь заходи, або ж спонукає їх, спираючись на свій авторитет, даючи певні винагороди, вдаючись до інших засобів заохочення, або, нарешті, просто рекомендує виконувати їх, наводячи аргументовані підстави»¹. Іншими словами, держава знаходить «правильне», на її погляд, рішення і старається різними способами зробити так, щоб його виконали громадяни. Звичайно, якийсь позитивний момент у такому стані речей є, адже досягають важливої мети – стабільності суспільства. Однак і негативних моментів є чимало. Немає гарантії, що рішення, які ухвалила держава, є правильними в морально-етичній перспективі, що, своєю чергою, ставить під сумнів дотримання фундаментальних прав стосовно людської особи. Прикладів такого хибного підходу в історії людства безліч – від беззаконь та

¹ Гумбольдт В. фон. Позитивна і негативна держава / Вільгельм фон Гумбольдт // Лібералізм : антологія / [упоряд. О. Проценко, В. Лісовий]. – К. : Смолоскип, 2009. – С. 651.

жорстокості древніх імперій до жахливих експериментів над людством різноманітних, наближених у часі до нас тоталітарних систем.

Щодо ставлення органів державної влади до громадян, то навіть на рівні загальнолюдському важливо враховувати феномен свободи людської особистості. Ідеальним у цьому сенсі був би підхід, близький до висловленого Вільгельмом фон Гумбольдтом, де найкраще повчання мало би виявлятися у тому, щоб «продемонструвати людині всі можливі розв'язки проблеми, підготувавши її таким чином до самостійного вибору найдоцільнішого; або, що набагато краще, – дати їй змогу самій знайти розв'язок, докладно розповівши про всі труднощі, які треба подолати»¹.

Звичайно, це був би ідеальний щодо людської свободи підхід. Проте застосувати такий підхід у відносинах «держава – індивід», з огляду на нерівномірність розвитку інтелектуальних та морально-етичних якостей людської особистості, не можна. Отож, розробляти мудрі рішення у владних колах повинні професійні експерти, а вже потім, за мудрого керівництва, подавати як ідеал для всієї спільноти. У цьому сенсі досить вдалими є слова В. Парсонса про те, що «там, де є присутня явно централізована влада, там присутній і експерт – часом на виду, часом у тіні; у згоді із виправданням влади чи в роботі над її зміною... цей експерт однією ногою стоїть у знаннях, а іншою – у владі й готує таємниці до практичного використання»². Отже, величезна відповідальність лежить на ідеологічних лідерах тих чи інших політичних систем, оскільки сама система є немовби машиною, керованою наосліп своїми керівниками, яка матеріалізує думки своїх керманичів.

В. фон Гумбольдт, пишучи про два типи навчання громадян держави, виділяє, з одного боку, навчання як форму обмеженості прав держави, а з іншого – навчання як форму довіри до своїх громадян: «Коли йдеться про дорослих громадян, може дотримуватись тільки негативний спосіб, давши їм повну свободу, що не усуває жодних перешкод і водночас породжує силу та вправність, необхідні для їхнього подолання; а позитивний спосіб можливий лише тоді, коли йдеться про дітей та юнаків, охоплених справді національною системою народної освіти»³. У нікого не виникає сумніву в

¹ Гумбольдт В. фон. Позитивна і негативна держава / Вільгельм фон Гумбольдт // Лібералізм : антологія / [упоряд. О. Проценко, В. Лісовий]. – К. : Смолоскип, 2009. – С. 651.

² Парсонс В. Публічна політика: вступ до теорії й практики аналізу політики : пер. з англ. / В. Парсонс. – К. : Києво-Могилян. акад., 2006. – С. 334.

³ Гумбольдт В. фон. Позитивна і негативна держава / Вільгельм фон Гумбольдт // Лібералізм : антологія / [упоряд. О. Проценко, В. Лісовий]. – К. : Смолоскип, 2009. – С. 651.

потребі застосовувати різноманітні методи у вихованні дітей. Власне, органи державної влади мають великі можливості сприяти тому, щоб діти змогли пізнати правди християнської віри. Адже, на відміну від дорослих, які працюють на різноманітних місцях, діти, майже із 100 % ймовірністю відвідують заклади освіти. Саме цей факт дає змогу державі через заклади освіти охопити своїм впливом майже всіх представників цієї вікової групи.

Успішним буде той державний діяч, який усвідомлюватиме завдання свого уряду, як і те, від кого він отримав владу і кому має служити. У демократичній державі саме волевиявлення народу надає владі легітимності. Сумлінний народний обранець має також розуміти відповідальність, яка лягає на його плечі. Якщо обранець є віруючим, то він має також усвідомлювати своє місце в аксіологічно-владній структурі буття, має знати, що є просто знаряддям у руках справжнього володаря буття. Із такого усвідомлення людина ніколи не буде рухатись до узурпації влади та використання останньої для особистої користі. У випадку, коли людина не є віруюча, вона все одно не може бути вільною від внутрішніх законів буття, які невидимо, незалежно від нашої волі, визнання їх чи невизнання нами, керують світом. Якщо ж людина перестав слухати голосу свого сумління, то щораз далі відходить в напрямку специфічного екзистенційного простору, де буде чимало випадків потурання природних прав людської особистості. Водночас прогресуватиме занепад усіх сфер, які тією чи іншою мірою стосувались би духовно-релігійного виміру буття людини.

Окрім впливу загальнодержавної ідеології, кожний член суспільства тією чи іншою мірою потрапляє під вплив якихось подій, особливо резонансних, які відбуваються в його житті. У цьому випадку дуже багато залежить від тієї особистості, яка відповідає за формування інтерпретації подій. Іншими словами, саме моральні пріоритети інтерпретатора та мета, з якою він здійснює її, матимуть дуже важливе значення для формування суспільної думки одо тієї чи іншої події.

Мас-медіа можуть бути і корисними, і шкодити суспільному порядку. За такого підходу завжди потрібно бути уважним щодо змісту інформації, яка передається. Важливими є й обставини, за яких надійшла та чи інша інформація, оскільки вони можуть істотно змінювати моральний контекст повідомлення. Одним з головних критеріїв, який належить до виміру духовного, у сприйнятті інформації є те, чи приносить вона духовну користь (а чи шкоду) конкретній особі і суспільству загалом, чи служить вона для створення добра, чи навпаки – є інструментом насадження зла. У

ситуації, коли простежується останнє, не варто бути пасивним, потрібно протистояти нездоровим впливам. І якщо на рівні суто антропологічному ми розуміємо, що найперше таке протистояння відбувається на рівні індивідуальному – у серці кожної особистості, то на рівні суспільному велика місія та відповідальність належать державній владі. Як зазначено в Декреті, «державна влада, що слушно вважає добробут громадян своєю найголовнішою турботою, повинна пильно і безсторонньо стежити, щоб лихе використання мас-медіа не зашкодило суспільному розвитку чи громадській моралі, а для цього ухвалювати і невтомно втілювати в життя відповідні закони»¹.

Вплив органів державної влади на інформаційний простір не повинен полягати лише у правовій діяльності. Потрібно і в інших сферах займати активну позицію. Одним з найважливіших пріоритетних напрямків можна вважати розгортання відповідної діяльності у сфері освіти. Власне, у цій царині завжди закладається майбутнє будь-якого суспільства, оскільки ті орієнтири, які одержує людина в дитячому та молодому віці, стають головними керунками в подальшому житті індивіда. Виховання правильного сприймання повідомлень мас-медіа є запорукою психологічного здоров'я громадян будь-якої держави. Уміння визначати правильні пріоритети при сприйнятті інформаційного потоку є одним із спільних полів діяльності органів державної влади і влади церковної. У цьому сенсі стає зрозумілим, що методи, які спрямовані на навчання основних засад, на яких ґрунтується діяльність засобів масової комунікації, є передумовою правильного, тверезо-незаангажованого сприйняття будь-якого інформаційного повідомлення. Освіта у сфері діяльності медіа-простору має прямий стосунок до виміру духовного, який найтісніше взаємодіє з екзистенційно-аксіологічним виміром церкви. Як вдало зазначено щодо засобів комунікації в суспільстві в душпастирській інструкції на виконання Декрету Другого Ватиканського собору про засоби соціальної комунікації, «пізнавши характер та спосіб діяння цих засобів, людина зможе скористатися ними, щоб збагатити свій дух. Натомість, той,

¹ З-поміж дивовиж (Inter Mirifica): Декрет Другого Ватиканського Собору про засоби соціальної комунікації (1963) // Церква і соціальна комунікація: найголовніші документи Католицької Церкви про пресу, радіо, телебачення, інтернет та інші медіа (1936–2003). – Львів : Вид-во Укр. Католического Університету, 2004. – С. 82.

хто тільки поверхово збагне їхнє значення та вплив, може легко втратити частину своєї особистої свободи»¹.

Якщо повна відсутність контролю інформаційного-соціального простору із сторони держави є однією хибною крайністю, то тотальний контроль найменших виявів свободи у сфері мислення є іншою, мабуть, ще шкідливішою крайністю. Адже за таких умов відбувається процес нівелювання людської гідності, який виявляється в потуранні основних природних прав людської особистості. Мало того, що людина втрачає інформаційну свободу, вона опиняється у викривленому ідеологічно-соціальному просторі тоталітарної машини. Тоталітаризм, по суті, є результатом неправильної відповіді суспільства на виклики, які постають на різноманітних рівнях людського буття – від соціально-економічних до філософсько-духовних. Як влучно зауважив С. Аверинцев, «тоталітаризми не були простим бунтом підсвідомості з її «архетипами»; вони здобули свій історичний шанс лише остільки, оскільки були абсолютно хибною відповіддю на цілковито реальні запитання, породжені кризою колишніх автентичностей. Кінець тоталітаризмів і наступне розвінчування їх, дають нам повною мірою відчутти реальність самих запитань»².

Суспільство, у якому є усвідомлення примату людської особи над суспільством, завжди стоятиме далеко від небезпеки прийняття ідеологій тоталітарного типу. Варто також сказати про явище, яке певним чином може бути пов'язане з релігійними структурами і яке в чомусь нагадує тоталітарний підхід до реальності. Тут маємо на увазі ситуацію, коли релігія «сприймається як фундаментальна основа, яка ділить людей на «своїх» та «чужих»³. Наслідком такого стану речей буде збільшення напруженості всередині суспільства, яке аж ніяк не відповідатиме ні цілям держави, ні церкви. Саме в цій перспективі вимальовується ще один напрямок для дій органів державної влади, які мали б стояти на сторожі релігійної свободи своїх громадян, не надаючи в законодавчому та інших вимірах переваги

¹ Єдність та поступ (Communio et progressio): Душпастирська інструкція на виконання Декрету Другого Ватиканського Собору про засоби соціальної комунікації 23 травня 1971 року // Церква і соціальна комунікація: найголовніші документи Католицької Церкви про пресу, радіо, телебачення, інтернет та інші медіа. (1936–2003). – Львів : Вид-во Укр. Католического Університету, 2004. – С. 108.

² Аверинцев А. А. Подолання тоталітаризму як проблема: спроба орієнтації / А. А. Аверинцев // Софія-Логос : словник. – К. : Дух і Літера, 2007. – С. 569.

³ Фархитдинова О. М. Християнська етика, секулярна мораль і світське право як сценарії сучасної релігійності / О. М. Фархитдинова // Соціальне учинення Церкви і сучасність : матер. Міжнарод. науч.-практ. конф., 12–13 мая, 2011 г. – Орёл : Изд. Александр Воробёв, 2011. – С. 193.

якійсь одній релігійній групі. У контексті України актуалізація цього принципу означатиме, щонайменше, невтручання органів державної влади у процес виділення якоїсь із конфесій українського християнства, як головної конфесії, із відповідним залученням державних коштів для розвитку лише її, що в подальшому загрожує використанням останньої в меркантильно-ідеологічних інтересах тією чи іншою політичною силою. Щобільше, органи державної влади мають також стояти на сторожі мирного співіснування цих конфесій та інших релігійних громад і використовувати різноманітні засоби впливу, щоб не допускати зародження релігійного екстремізму на теренах нашої держави.

Людська особистість, яка має таке важливе екзистенційне значення і для церкви, і для держави, залежить від культурно-філософського духу часу, у який вона переживає своє буття на землі. У цій перспективі важливо зрозуміти ті тенденції, які існують в конкретній точці просторово-часового континууму буття. Можна сказати, що зростання почуття відповідальності є своєрідним виявом більшого усвідомлення людською особистістю своєї суті, зрештою – своєї місії. Адже парадигма, відповідно до якої людське ставлення до світу розглянуто в перспективі підкорення, показала свою обмеженість і те, що конче треба шукати інший, більш інтегральний та аналогічний до загальних законів Всесвіту шлях. Споживацько-гедоністичне ставлення людини до життя спричиняє пришвидшене спустошення природних ресурсів разом із катастрофічним забрудненням довкілля. Тривожні сигнали такого підходу, де нажива стоїть на першому місці, можемо спостерігати чи не щодня. Для прикладу, продаж модифікованих продуктів харчування. Уже не є секретом, що фактично зараз дуже важко придбати якісні, природні продукти харчування – для їхнього виробництва використовують дешевші замітники дорожчих природних речовин. Прикладом цього може бути масове використання пальмової олії, яку навчилися додавати до багатьох продуктів замість молока та його похідних. Особливо часто це використовують у виробництві твердих сирів та згущеного молока. Що стосується м'ясної продукції, то вигодовування тварин, яких людина потім вживає в їжу, різноманітними добавками та медичними препаратами, призводить до того, що в разі хвороби, людина стає нечутливою до впливу деяких ліків, щобільше, споживання такого модифікованого м'яса може спричинити ожиріння вже в молодому віці. У спеціалізованій відгодівлі тварин для м'яса доходять навіть до поділу у способі годування – для продажу іншим – із додаванням

різноманітних добавок та антибіотиків, та вигодовування для власних потреб, де використовують лише добавки природних компонентів у корм. Парадокс полягає в тому, що поширення такого поділу зумовлює ситуацію, коли людина опиняється в замкнутому просторі екзистенційно-соціального виміру, де, внаслідок майже суцільного обману, назагал кожний член почувається щонайменше некомфортно. У розглянутому вище випадку людина вирощує, для прикладу, свиней задля м'яса на продаж, використовуючи різноманітні хімічні добавки для швидкого збільшення ваги останніх, і водночас не використовуючи цих добавок для годування тварин, м'ясо яких залишають собі. Така людина у своєму раціоні матиме екологічно чисте м'ясо, проте все ж буде вимушена купувати ті продукти, які іншими готувались «на продаж» і відповідно з різноманітними не завжди екологічно безпечними добавками. Звідси, найімовірніше, можна зробити припущення щодо головного значення антропологічного чинника в більшості сфер, де спостерігається діяльність людської особистості. Із цього боку стає зрозумілим зміщення акценту до антропологічних складників впливу і у сфері загальноцерковній, і в політичному вимірі людського буття. Відповідно – збільшується роль антропологічного чинника у феномені державно-церковних відносин.

Один з найважливіших вимірів людської особистості тісно пов'язаний із співвідношенням «Бог – людина». Власне в цьому є, щонайменше, якась важлива правда, яка стосується суті та функціонування людської особи. А якщо підходити до цього положення як віруюча людина, то в цьому співвідношенні і є захована головна таємниця буття людини. Говорити про згаданий вимір існування людини можна лише тоді, коли усі учасники розмови розділяють певні погляди християнської віри, що може зменшувати потенційне коло співрозмовників. Тому важливо також виділити причини, вплив яких об'єктивно скеровує розум сучасної людини до пошуку відповіді на виклики сьогодення в антропологічному вимірі буття. Цікаво те, що навіть люди, які належать до церковної ієрархії, підходять до проблеми розуміння важливості феномену антропоцентричності з метою розставлення правильних акцентів стосовно інших явищ людського буття. Так, для прикладу, єпископ Калліст Уер, вбачаючи потребу у зверненні до антропологічних проблем, не веде свої роздуми лише в суто церковній площині, із визнанням основних постулатів християнської віри як важливих корелянтів буття людської особистості. Він зумів побачити ширші перспективи цього феномену. До прикладу,

С. Бортник підсумував головні причини стосовно актуальності звернення до феномену особистості людини, на яких акцентував і єпископ Калліст Уер¹.

Отож, перша причина полягає у значній урбанізації та глобалізації, які несуть небезпеку просто загубитись між схожими багатоповерховими будинками та транснаціональними корпораціями. Наступною причиною є тенденція до щораз більшої ролі машин у людському житті. У такій ситуації усвідомлення своєї особистості у спілкуванні з машиною є проблематичним, адже повноцінно ми почуваємо себе особистістю лише у процесі спілкування з іншою особистістю. Тут можна також іще додати, що інформаційні технології створюють цілий світ віртуальних реальностей, які також деформують сприйняття особистістю самої себе, що при дальшому розвитку веде до неадекватних вчинків та висловлювань. Для прикладу, анонімність в обміні думками на різних форумах, зумовлює такі висловлювання думок, виразити які в реальному процесі спілкування особа, мабуть, би не наважилась.

Ще однією причиною, яка спонукає порушувати питання стосовно важливості антропологічного чинника в бутті, є досягнення біотехнологій, які разом з деякими позитивними моментами містять виклики, що стосуються сфери сім'ї та традиційної моралі взаємозв'язків у сфері статевості. Не визнаючи за людиною важливого її пласту, що стосується трансцендентно-аксіологічного виміру, такі досягнення біотехнологій створюють екзистенційні ситуації, вирішити які можна, лише твердо розуміючи внутрішню суть та мету існування людської особистості в усіх її вимірах, причому, зовсім відкидаючи її редукування.

Останнім викликом, який вимагає звернення до глибин людського ества, є екологічна проблема, яка у своєрідний спосіб попереджує людину щодо того, що в її сприйнятті світу та себе щось не так. У цьому місці варто було б додати опис екологічної проблеми папи Івана Павла II, який також шукав причини виклику сучасності у своєрідному антропологічному зверненні людини до егоїстично-споживацького підходу до реальності, де спостерігається своєрідне «забуття» первинного стану світу в його гармонії, де світ, внаслідок певного метафізичного катаклізму, перетворився з реальності, що панувала в кожному місці буття, на ідеал, який нечітко та лише з невеликим напруженням духовно-інтелектуальних сил проглядається серед мінливих реалій буття теперішнього стану речей. У

¹ Бортник С. Владика Калліст Уер: від еклезіології до антропології / С. Бортник // Дух і Літера. – 2006. – № 15/16. – С. 374.

релігійній перспективі, у ставленні до природи, людина «замість того, щоб бути співробітником Бога у справі творення... собою підмінює Бога, що врешті-решт призводить до вибуху з боку природи, адже людина перестає бути управителем природи і перетворюється на тирана»¹.

Антропологічний вимір буття залежить не лише від внутрішньої екзистенційно-аксіологічної структури людської особистості, згідно з якою ми визнаємо існування в кожній особистості таких якостей, які вимагають шанобливого та гідного ставлення до їхнього існування. Разом із таким трансцендентним виміром людини, у кожній є й іманентний вимір буття, що перебуває в тісному зв'язку з історичним аспектом буття людини, і тим соціокультурним середовищем, у якому відбувається перебіг історії конкретної особистості і, відповідно, формування її менталітету. Саме цей іманентний вимір має досить велике значення, адже на наголошенні цього аспекту формування людини звертало свою увагу багато представників філософських систем, аж так, що відбувалось своєрідне редукування людини лише до її існування в цьому вимірі. Трансцендентний вимір буття людини ігнорувалася, а якщо виникала потреба пояснити деякі феномени останнього, то це подавалось у спотвореному, викривленому вигляді. Іншим неправильним підходом було ігнорування іманентного виміру буття людини. За такого підходу робиться наголос на ідеальних принципах, де реальне буття є лише непевною аналогією ідеального світу. Зважаючи на те, що цей видимий світ є лише поганою копією світу ідеального, то й цінність його не здається такою вже й великою. Цей факт вів до незаслуженого нехтування останнього, внаслідок цього ігнорувалось вивчення внеску іманентного виміру в буття загалом і людську особистість зокрема.

Світоглядний підхід до реальності, який виражається у войовничому ставленні до світу, стоїть дуже близько до такого феномену, як агресивність. Вияви останньої простежуються в усякому суспільстві, що наводить на думку про її глибоке еволюційне коріння. Як вдало зауважила М. Бутовська, агресія «була інструментом встановлення соціальної ієрархії на груповому рівні і в якомусь сенсі – задатком групової стабільності. Завдяки інтенсивному відбору... виник значний генетичний поліморфізм з характеристиками, які пов'язані з готовністю демонструвати фізичну агресію та насилля, із схильністю до вияву гніву, готовністю до ризику та цілою низкою інших характеристик, які в той чи інший спосіб асоціюються

¹ Сотий рік (Centesimus Annus): енцикліка Вселенського Архипієрея Івана Павла II з нагоди сотої річниці енцикліки *Regum Novarum*. – К. : Кайрос, 2001. – С. 67.

з виявом агресивної поведінки»¹. Іншими словами, агресивність була одним із тих чинників, який допомагав вижити не лише носієві цієї якості, а й виду загалом. Популяція більше пристосовувалась до важких умов життя, внаслідок присутності у її структурі індивідів, які були здатні відвойовувати та захищати життєвий простір і безстрашно давали собі раду в ситуаціях, коли виникала потреба в нестандартних і сміливих вчинках. Наявність агресії, як і вміння тримати контроль над нею, залежить від багатьох чинників – від генетично-біологічних, які визначають тип нервової системи та гормональний статус, і до умов соціалізації, які характерні для кожної культури і можуть істотно відрізнятись у різноманітних світоглядних підходах до опанування соціального простору.

Аналізуючи дані різноманітних авторів, М. Бутовська робить висновок щодо того, що агресивна поведінка принципово різниться залежно від емоційної складової. Розрізняють проактивну, або інструментальну, та ворожу, або реактивну агресію. Проактивну агресію часто використовують як своєрідний інструмент для досягнення певної мети, чи у сфері соціальної – досягнення соціального успіху. Втім, треба зауважити, що такий поступ майже повністю контролює суб'єкт дії. Він діє на шляху до вибраної мети обдуманно та тверезо. Що стосується реактивної агресії, то для неї характерними є емоції збудження, гніву та роздратування. Окрім того, при цьому виді агресії існує проблема самоконтролю, що, своєю чергою, призводить до різноманітних проблем для тих, хто стає опанований таким типом агресії². Отже, стає зрозумілим, що розв'язати проблеми у взаємовідносинах між людьми у вузькій перспективі, або між державами – у ширшій, неможливо з огляду лише на специфіку функціонування законів тваринного світу, де сильніший знищує слабшого. Вихід із цього становища стає очевидним лише зі зміною погляду та ціннісних пріоритетів у ставленні і до людського життя, і до життя загалом. Явище глобалізації, яке перетворило колись «безмежний світ» на тепер уже «велике село», скеровує тямущих людей до усвідомлення неможливості розв'язання старих проблем старими методами війни та агресії. Відтак постає потреба в якійсь загальній структурі, яка змогла б вирішувати різноманітні спірні міждержавні питання методами, що опирались би на зовсім інші світоглядні підвалини.

¹ Бутовская М. Л. Универсальные механизмы контроля социальной напряженности и их эффективность в современном обществе // Антропология власти : хрестоматия по политической антропологии : в 2 т. / сост. и отв. ред. В. В. Бочаров. – СПб. : Изд-во С.-Петербур. ун-та, 2007. – Т. 2 : Политическая культура и политические процессы. – С. 443.

² Там само. – С. 444.

Напрямок, у якому варто йти, щоб збагнути головні принципи цього фундаменту, можна відчитати у словах папи Івана XXIII: «І про спільне благо окремих країн, і про загальну користь їх усіх можна судити лише з огляду на людську особу; тому всесвітня державна влада має найдужче прагнути до того, щоб визнати права людської особи, віддавати їм належну шану, зберігати їх непорушними і дедалі розширювати»¹.

Отож, навіть у сфері політичній, де відносини між людьми розглянуто в ширшій перспективі пошуку найбільш оптимальних рішень, які влаштовували би дедалі більшу кількість представників людського соціуму, постає проблема антропологічного повороту для вирішення суспільно-політичних питань. Варто також розуміти і те, що такий поворот потрібен не лише у сфері суспільно-політичній. Ще один вимір – інформаційно-технологічний, вимір, який чималою мірою є виплодом людського генія, також ставить перед своїм творцем низку викликів. Як зазначає В. Мельник, «технологічна агресія» спричинює крах людського в людині, згубні перспективи втрати людської ідентичності. Людина в умовах глобальної, планетарної та особистісно-індивідуальної технізації стає об'єктом маніпулювання з боку техногенного суспільства»².

Владно-підвладні стосунки переважно ґрунтуються не лише на соціополітичних закономірностях функціонування людського суспільства, але містять важливий психофілософський чинник буття людської особистості. У різноманітних психологічних концепціях влади завжди чимало уваги приділено двом підходам до здійснення влади: з одного боку, це примус і насильство, а з іншого – вплив, основним знаряддям якого можна вважати ідеологію. Проте, як вдало узагальнює В. Васютинський, «влада часто-густо має на увазі загрозу застосування сили або насильства, але нездатність забезпечити згоду без використання такого насильства означає, що влади не має, а є тільки намагання справляти вплив»³. Іншими словами, підхід, який ґрунтується на застосуванні сили є дуже далеким від ефективності справжньої влади, яка заснована на зовсім інших принципах, і має зовсім інші цілі.

¹ Мир на землі: енцикліка папи Івана XXIII про встановлення миру між усіма народами в істині, справедливості, любові та свободі. – Львів : Свічадо, 2008. – С. 39.

² Мельник В. П. Антропологічні виміри сучасної науки / В. П. Мельник // Людина в сучасному світі : у 3 кн. Кн. 1 : Філософсько-культурологічні виміри : колективна монографія / [А. Ю. Васьків, Н. П. Гапон, Г. Т. Гнатишак та ін.]; за заг. ред. д-ра філос. наук, проф. В. П. Мельника. – Львів : ЛНУ імені Івана Франка, 2012. – С. 17.

³ Васютинський В. О. Суб'єкт у мережі владно-підвладних стосунків / В. О. Васютинський // Людина. Суб'єкт. Вчинок: філософсько-психологічні студії / за заг. ред. В. О. Татенка. – К. : Либідь, 2006. – С. 72.

Людська особистість, яка у своїй глибинності, мабуть, ніколи не буде до кінця збагненою, одночасно існує у двох вимірах – вертикальному та горизонтальному. Що стосується вертикального виміру, то сюди можна зарахувати все те, що дає людині можливість трансцендентувати до завжди далекого горизонту досконалості аксіологічного та метафізичного виміру, все те, що завжди надає їй внутрішній сенс екзистенції. Якраз із тим виміром є тісно пов'язана церква, що є однією з головних його сутностей.

3.2. Правове обґрунтування впливу відносин держави та церкви на забезпечення національної безпеки

Феномен релігійної свободи як втілення, реалізація одного із засадничих прав людської особистості має також, як і все, що існує у феноменальному вимірі буття, свої передумови, знати які потрібно для здійснення практичних кроків в бік реалізації цього виду, що важлива для кожної людської свободи. Здебільшого релігійна свідомість суспільства є тим важливим чинником, який здатен допомогти населенню витримувати негаразди економічної стабільності. Навіть більше, деякі світоглядні позиції релігійного характеру можуть активно впливати на економічну стабільність та матеріальний добробут нації. У цьому контексті можна навести як приклад ідею Вебера стосовно того, що етика протестантизму суттєво впливала на підвищення продуктивності капіталізму. Зрештою, важливість релігійного чинника у житті будь-якого народу ніхто не зможе спростувати. Цікаво те, що цей чинник впливає не лише на економічне життя, але майже на усі сфери, де існує простір для діяльності людини. Особливо потреба релігійного виміру виникає у періоди соціально-політичних катаклізмів. Ілюстрацією цієї ідеї може бути факт, коли під час Другої світової війни Сталін, внаслідок усвідомлення величезного потенціалу релігійного виміру людини для існування сильної держави, започаткував своєрідне відновлення церковно-релігійного життя, яке перед тим зазнало жорстоких переслідувань.

Релігійна свобода буде напряму залежати від ступеня легітимізації державної влади – що слабшою буде її легітимність, то більше вона залежатиме від легітимізаційної спроможності релігії. Річ у тому, що остання часто виступає гравцем у легітимізації чи делегітимізації світської влади. І зараз не йдеться про «помазання» царя на царство, без якого його

влада не видавалась до кінця легітимною, а про визнання представниками релігійних громад, за якими може стояти значна кількість суспільства, легітимності чи нелегітимності чинної влади. Влада, яка не відчувається легітимною сповна, буде «експлуатувати легітимізаційну спроможність панівної релігії (що може супроводжуватись утисками сектантських груп), або загалом розглядати релігію як загрозу»¹.

У контексті суспільної поваги до релігійних прав тих, хто має інші переконання, варто зазначити, що важко уявити ситуацію існування релігійної свободи, коли якась одна релігійна група не те, що не поділяє переконань іншої, а не бажає навіть перебувати з нею в одному просторово-часовому вимірі. Ситуація ще більше ускладнюється, коли така релігійна група є панівною, що часто призводить до релігійного переслідування усіх інших, чії переконання відрізняються від більшості. Прикметно, що в більшості релігійних традицій принципи, які спрямовані на пошанування прав інших, все ж таки мають місце. Як приклад наведемо католицьку церкву. Вона на Другому Ватиканському соборі затвердила офіційний документ, який отримав назву «Декларація про релігійну свободу». Мало того, толерантність стосовно представників інших релігійних спільнот спостерігається не лише у вимірі духовно-релігійному, але і у вимірі практично-екзистенційному. Прикладом такої ідеї може бути документ Папської Ради у справах соціальної комунікації, який отримав назву «Критерії екуменічної та релігійної співпраці у сфері комунікації» і побачив світ 4 жовтня 1989 р. У цьому документі, зокрема, зазначено, що «співпраця між комунікаторами християнами та прибічниками інших релігій особливо важлива в тих випадках, коли треба дійти згоди з державною владою, щоб забезпечити, розширити й узгодити вираження релігійних поглядів у засобах комунікації»².

Екзистенційний простір людського буття є досить широким і динамічним. Він залежить від загального процесу розвитку суспільства, де час вносить у нього свої корективи і змінює конфігурацію. Мультикультуризм та глобалізм є важливими чинниками, які суттєво впливають на культурно-світоглядний простір існування сучасної людини.

¹ Коул Дерем В. Перспективи щодо релігійної свободи: порівняльна структура / Коул Дерем В. // Релігійна свобода і права людини: правничі аспекти : у 2 т. – Львів : Свічадо, 2001. – Т. 2. – С. 38–39.

² Папська Рада у справах соціальної комунікації. Критерії екуменічної та міжрелігійної співпраці у сфері комунікації, 4 жовтня 1989 р. // Церква і соціальна комунікація: найголовніші документи Католицької Церкви про пресу, радіо, телебачення, інтернет та інші медіа (1936–2003). – Львів : Вид-во Укр. Католического Університету, 2004. – С. 174.

Ці фактори не могли не позначитись і на релігійному вимірі людського буття. Аналізуючи специфіку нашого часу, П. Гуральчик зумів зауважити, що саме сприйняття часу має свою специфіку для тих, хто перебуває у часово-просторовому вимірі сучасності. Відбувається своєрідне прискорення та стиснення часу. При чому, таке зменшення часу стосується усіх сторін культурно-суспільного життя. На думку цього автора, «якщо ми не відчуваємо наближення «теперішньої хвилини», то втрачаємо зв'язок із минулим. Ризикуємо жити на нічій землі, між маловажливим минулим і загрозливим майбутнім, котре перетворюється у забуте минуле. щойно почавши існувати»¹.

Важливим є зрозуміти питання релігійної свободи та толерантності в українському контексті, адже на території, що колись була частиною СРСР, релігію було витіснено на маргінес суспільного життя. Разом з присутністю у культурно-релігійному просторі сильно пригніченої органами державної влади офіційної церкви, існував значний прошарок представників релігійних спільнот, які були поза межами церкви. Вони були жертвами більше тоталітарного режиму, аніж тодішньої офіційної церкви. Чимало представників захищали своїм життям важливість своїх переконань – від протестантів, різноманітних напрямків до підпільної греко-католицької церкви, ієрархічна структура якої існувала впродовж усього періоду її підпілля. Варто зазначити, що такий «спадок» від колишньої імперії все ж не зумів зробити ситуацію релігійної толерантності такою, яка існувала за часів СРСР. У сенсі релігійної толерантності, Україна є унікальною країною, попри конфлікти, спричинені майновими суперечками (головно йдеться про конфлікти за церковне майно, яке було конфісковано радянською владою у греко-католицької церкви), на території України утвердилися відносно толерантні настрої у суспільно-релігійному вимірі, навіть більше, саме релігійна свобода впродовж другої половини 90-х років, за влучним зауваженням В. Єленського, «постає як практично єдина свобода, дотримання котрої є реальним... це стає особливо очевидним у контексті употужнення авторитарних тенденцій в керівництві різними галузями державно-суспільного розвитку, серйозного і масштабного наступу на свободу слова, інші свободи й права громадян країни»².

¹ Гуральчик П. Християнин відкритий на знаки часу / П. Гуральчик // Сопричастя : міжнар. богослов. часоп. – 2002. – № 2. – С. 52.

² Єленський В. Релігійна свобода: українська реальність і світовий досвід / В. Єленський // Релігійна свобода і права людини: правничі аспекти : у 2 т. – Львів : Свічадо, 2001. – Т. 2. – С. 11.

Причини такої ситуації в Україні слід шукати як в історичному минулому нашої держави, так і в ментальності української душі. Також не можна не зважати на сучасну політичну ситуацію всередині держави, де влада ще не є настільки сильною, щоб сформувати одну національну церкву, як також не є ще настільки слабкою, щоб повністю віддати перевагу тій чи іншій церковній структурі, що може істотно поширити вплив певних сусідніх держав через церковну структуру на внутрішні настрої всередині країни. Що стосується історичних передумов релігійної толерантності, то у цьому сенсі слухною є ідея В. Єленського, що релігійно-суспільний розвиток країн післякомуністичного минулого здебільшого процесом видворення тих релігійних культур, які формувались протягом довгого історичного періоду. Однією із причин саме української релігійної ситуації є відносна слабкість націоналізму в Україні разом із відсутністю його жорсткої ідентифікації¹.

У перспективі України, духовні провідники різних конфесій дедалі більше усвідомлюють та висловлюють толерантне ставлення до ближнього. Воно ґрунтується на свідомості величчю людини та поважності її природних прав. Промовистим прикладом такого підходу у соціально-філософському вимірі можуть бути слова із звернення єпископів УГКЦ, які були написані з нагоди відвідування України Івана Павла II: «Святіший Отець закликає нас будувати відкрите, толерантне і солідарне суспільство. Лише у такому суспільстві немає місця для насильства й наруги над людиною, а панує пошана до людських прав»². Знаковим є те, що у цих словах наголошено передовсім на загальнолюдських цінностях, проте зовсім не згадано конфесійний рівень, і навіть не йдеться і про суто релігійний вимір. Внаслідок такого підходу, ці слова мали б стати близькими кожній людській істоті, яка посідає у своєму існуванні всі атрибути людини, із утвореними звідси правами та обов'язками людської особистості, що, в силу вже лише самого факту свого існування, наділена онтологічною гідністю. Як зазначає Д. Федорика: «Сама здатність до самоствійності і самопосідання, навіть не будучи зреалізованою індивідом, є об'єктивною основою онтологічної гідності людини»³.

¹ Єленський В. Релігійна свобода: українська реальність і світовий досвід / В. Єленський // Релігійна свобода і права людини: правничі аспекти : у 2 т. – Львів : Свічадо, 2001. – Т. 2. – С. 13.

² Звернення єпископів УГКЦ до вірних синів і дочок українського народу з нагоди паломництва Святішого Отця Івана-Павла II в Україну та синодальних нарад // Соціально зорієнтовані документи Української Греко-Католицької Церкви (1989–2008) [Джерела християнського суспільного вчення та служіння] / заг. ред. Лесі Коваленко. – Львів : Вид-во Укр. Катол. Ун-ту, 2008. – С. 214.

³ Федорика Д. Онтологічний та екзистенційний виміри людської гідності / Д. Федорика // Досвід людської особи: нариси з філософської антропології. – Львів : Свічадо, 2000. – С. 131.

Зачаровані стрімкими змінами сучасного суспільства, ми часто перестаємо усвідомлювати, що дуже багато проблем суспільного виміру досягають набагато ширший часовий вимір одного покоління. Звичайно, науково-інформаційний прогрес вніс свої корективи у сприйняття світу пересічним нашим сучасником, проте виглядає, що непомірно більший пласт, зокрема, суспільного виміру, все ж таки залишився незмінним, з усіма його проблемами та шляхами їх вирішень. У перспективі наших досліджень стосовно ролі мирян у справі покращення державно-церковних відносин, цікавими можуть бути ідеї А. Шептицького щодо ролі української інтелігенції, до якої він написав спеціальне послання¹. Тверезо оцінюючи суспільну ситуацію з усім розмаїттям думок та ідей, А. Шептицький усвідомлював те, що неможливо, щоб всі мали однакові ідеї в усьому, проте у посланні до української інтелігенції він зазначає: «до цілковитого з'єднання в усіх поняттях, що можуть нас ділити, не дійдемо, але можемо скупити свої сили в тім, що є основою і початком всякої праці в етично-суспільних принципах католицької віри... кожна праця, на тих основах... буде завжди для народу корисна і тривала, буде будувати і розвивати те добро, що вже є, а не нищити його»².

Важливим є той факт, що миряни не є якоюсь одноманітною групою. Вони, складаючись із великої кількості людських індивідуальностей, є дуже багатою та інтегральною структурою. Мало того, у середовищі мирян існує цікавий феномен так званих мирянських рухів, який полягає у згуртуванні активнішої частини мирян для здійснення впливу на суспільство, враховуючи вчення християнської моралі. У цьому сенсі, досить цікавим є рух мирян Католицька Акція, головна мета якого полягає в участі мирян в апостольстві церковної ієрархії, а точніше з метою відродження апостольських основ у суспільстві. Цікаво те, що «хоча цей рух був понад політикою, він змагався до реформи суспільства шляхом законодавства та перебудови суспільних інституцій»³.

Присутність християнина не є лише його присутністю в інформаційно-філософському вимірі. Майже завжди його присутність має

¹ Пастирське послання митр. Андрея Шептицького до Української інтелегенції (Відень, 27 січня – 9 травня 1900 р.) // Митрополит Андрей Шептицький: Життя та діяльність : документи та матеріали, 1899–1944. Церква і суспільне питання / за ред. А. Кравчука. – Львів : Місіонер, 1998. – Т. 2, кн. 1. – С. 269–293.

² Там само. – С. 292.

³ Сороковський А. Мирянський рух до і після Другого Ватиканського Собору / А. Сороковський // Роля мирян в Українській Греко-Католицькій Церкві: матер. конф. мирян в Ньюарку, США, 30 травня 1998 р. – Львів: Свічадо, 1998. – С. 54.

виразно харитативно-соціальний вимір, оскільки принципи, закладені у релігії, завжди тісно переплетені із глибокими принципами, що відповідальні за збереження справедливості та миру у вимірі суспільному. Останні є також тими принципами, які закликають віруючу людину до допомоги тим, які з тієї чи іншої причини потребують сторонньої допомоги.

Феномен впливу релігійних рухів на суспільне життя ми зустрічаємо майже скрізь, де є присутні інституції релігійного життя. Одночасно така суспільно-орієнтована діяльність представників релігійного світогляду є найкращим свідченням правильності, із погляду аксіологічного виміру тих чи інших принципів релігійної доктрини. Адже ціннісно-правильний підхід до реальності в усіх її вимірах, є запорукою правильного напрямку і у вимірі трансцендентно-екзистенційному. Річ у тому, що навіть людина невіруюча не може заперечувати у своїй свідомості цінності справ милосердя стосовно тих, що його потребують. Те внутрішнє відчуття справедливості, глибоко вкорінене в людській свідомості, є своєрідною ознакою, репрезентатором світу цінностей у іманентному вимірі буття людини, і, зокрема, у пережитті нею свого внутрішнього світу.

Сприяння держави у забезпеченні справедливого розподілу різноманітних благ, є тим міцним фундаментом, що наближає соціум до того суспільства, яке близьке суспільству, що закорінене у релігійному вимірі буття. Якраз тут варто наголосити, що це буде лише наближення, або ще один крок до досконалого з релігійного огляду соціального виміру буття. Справді, справедливість є фундаментом побудови ціннісно значущого суспільства, але вона є лише фундаментом, оскільки є ще щось, що стоїть на фундаменті, а саме – принцип любові. Папа Іван Павло II, аналізуючи стан сучасного світу, приходять до висновку, що почуття справедливості у ньому сильно пробуджене, і те, що Церква разом із людьми поділяє глибоке прагнення справедливого життя, проте застерігає перед небезпекою, яка полягає у тому, що часто ті програми, які беруть свій початок з принципу справедливості у практичному застосуванні зазнають певної деформації. Ті програми, хоч і є покликані здійснювати справедливість, проте деформуються під впливом різноманітних чинників, і стають заражені злосливістю, ненавистю та жорстокістю, які, у свою чергу, спонукають до надмірної жорстокості. Якраз у такій ситуації постає потреба пошуку іншого середника, який би зміг впорядковувати людське життя. Як зазначав Іван Павло II: «досвід минулого і наших часів доводить, що сама лише справедливість не вистачає, та що 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»¹.

Релігійний вимір буття завжди був і досі є вагомим чинником формування структури будь-якої цивілізації. Саме тому, освіта у релігійному вимірі, яка в той чи інший спосіб впливає на вироблення парадигми сприйняття реалій буття, завжди буде мати дуже важливе значення у процесах формування світогляду будь-якого соціуму. У цій перспективі важливими є слова Блаженнішого Мирослава-Івана кардинала Любачівського, які він виголосив з нагоди посвячення нового приміщення Львівської Богословської Академії: «Завдання Львівської Богословської Академії є виховувати українську молодь у богословських, філософських і гуманістичних дисциплінах, щоб вона пізнала об'явлені правди і подавала їх як дороговказ до нового, християнського суспільства...»².

Представники органів державної влади, у свою чергу, також мають розуміти важливість тих глибинних принципів людської особистості, які роблять її посідачем різноманітних природних прав. Власне держава своєю активною позицією стосовно церковних починань може стати сильним каталізатором та підсилювачем останніх, що із ще більшою силою буде впливати на трансформацію суспільства у бік того ідеалу, який кожна людина інтуїтивно відчуває у глибині свого ества.

Коли Держава в той чи інший спосіб намагається перебувати у стані конфронтації із Церквою, то це є лише, так би мовити, вершина айсбергу більш глибоких внутрішньо-аксіологічних процесів, які простежуються в ній (у Державі). Як правило, така Держава є грубим порушником головних природних прав людини – права на життя, свободу тощо. Вбачаючи в Церкві серйозного супротивника, який стоїть на захисті останніх, Держава будь-що прагне коли не знищити, то бодай мінімізувати вплив Церкви. Цікавим є факт, що коли внаслідок різноманітних катаклізмів, чи то внутрішнього чи зовнішнього (що частіше трапляється) характеру, представники Держави, відчуваючи свою слабкість перед цим деструктивним чинником і zarazом визнаючи інтегративно-креативну функцію Церкви, все ж таки звертаються по допомогу до неї, а все для того,

¹ Бог багатий милосердям. *Dives in misericordia*: енцикліка Вселенського Архієрея Івана Павла II. – Львів : Місіонер, 2008. – С. 40.

² Слово Блаженнішого Мирослава-Івана кардинала Любачівського з нагоди посвячення нового приміщення Львівської Богословської Академії // Соціально зорієнтовані документи Української Греко-Католицької Церкви (1989–2008) [Джерела християнського суспільного вчення та служіння] / заг. ред. Лесі Коваленко. – Львів : Вид-во Укр. Католич. Ун-ту, 2008. – С. 115.

щоб зберегти свою владу, а як наслідок – зберегти і цілісність та незалежність того народу, над яким вона має владу.

В уявленні сучасної пересічної людини слово «фундаменталізм» асоціюється насамперед з ісламський фундаменталізм. Причина цього криється, власне, в історії та культурі мусульманських країн, у яких немає традиції відділення Церкви від Держави. Саме тому в цих країнах, де багато фундаменталістів, частими є спроби побудови теократичної держави (до прикладу, Іран).

Зрештою, фундаменталізм наявний в наш час і у християнському релігійному вимірі. Скажімо, християнські фундаменталісти в США «діють як групи інтересів у шкільних радах і місцевих органах правління, відстоюючи свою позицію в питаннях, що стосуються абортів, шкільних молитов та вживання наркотиків, а на національному рівні – як «Християнські праві» в рамках Республіканської партії»¹.

Потрібно визнати, що в багатьох напрямках такий християнський фундаменталізм відіграє і позитивну роль. Однак навіть попри це логічний його розвиток – аж до досягнення остаточної мети – повного поглинання релігійним виміром культурно-суспільно-політичного виміру – передбачає небезпеку зловживань щодо природних прав людини, оскільки атмосфера суспільного життя значною мірою залежить від догматичних положень тієї чи іншої релігії. Тож важливо, щоб релігійні положення вчення не суперечили природним правам людської особистості в конкретному суспільстві, інакше виникає небезпека релігійного тоталітаризму, який може мати багато спільних рис із тоталітаризмом політичним.

Небезпека релігійного тоталітаризму може виявлятися у різноманітних суспільно небезпечних явищах, нереагування на які з боку держави може бути чинником фізичного її знищення. Ідеться про такі способи сповідування віри, які разюче суперечать моралі та загальному добробуту суспільства. Сюди можна зарахувати: калічення себе чи інших, приношення в жертву людей, спонукання до проституції чи навіть рабства, а також випадки «бомбування» різноманітними сектантськими групами своїх адептів, які потім справляють великий деструктивний вплив на усі ті інституції, існування яких є життєво необхідними для нормального функціонування суспільства, і все це вчиняється відповідно до світогляду тієї чи іншої релігійної системи. У таких ситуаціях держава не те, що має право, а й

¹ Алмонд Г. Сравнительная политология сегодня: мировой обзор: учебное пособие / Г. Алмонд, Дж. Пауэл, К. Стром, Р. Далтон; сокр. пер. с англ. А. С. Богдановского, Л. А. Галкиной; под ред. М. В. Ильина, А. Ю. Мельвиля. – М.: Аспект Пресс, 2002. – С. 54.

зобов'язана втрутитись задля вбереження суспільства перед подібними загрозами. Як зазначає А. Крішнасвामी, «у цих випадках обмеження або навіть заборона не мають дискримінаційного характеру, оскільки базуються на вищих інтересах суспільства або навіть міжнародної спільноти»¹. Не мають дискримінаційного характеру також дії держави, коли вона втручається в ситуацію несплати податків представниками релігійних груп, які виправдовують свою поведінку релігійними переконаннями.

Якість відносин між державою та церквою завжди прямо пропорційна духовно-моральному виміру суспільства. Особливо це стосується тих прошарків суспільства, вчинки яких безпосередньо пов'язані з безпекою держави. Ідеться про різноманітні силові структури, які є ефективним інструментом і підтримки порядку та безпеки функціонування держави, і, на жаль, їх часто використовує злочинна влада для здійснення різноманітних протизаконних репресій стосовно своїх громадян. У цьому контексті зрозуміла виняткова роль капеланської праці із цією групою громадян. По суті, така праця є додатковим чинником забезпечення життєдайності вільної, демократичної держави. Власне, така держава в сучасному світі має найбільше можливостей гарантувати свою безпеку, оскільки в такій державі поважаються природні права кожного громадянина, що, своєю чергою, робить її внутрішньо стійкою до різноманітних суспільних хвороб та можливої агресії ззовні. І навпаки, коли в суспільстві не функціонує демократія, не поважаються права кожного громадянина, а до того ще й процвітає корупція, яка призводить до швидкого зубожіння населення, то в цьому випадку падіння такого тоталітарного режиму – лише питання часу. Доводиться хіба очікувати, у якому вимірі держави швидше виникне пробоїна, яка і приведе до зміни влади. Це може бути соціально-революційний вибух всередині країни або, навпаки, якийсь зовнішній агресор зможе, використовуючи суспільні негаразди в країні, досить легко завоювати таку країну.

Відмовляючись виконувати злочинні накази, представники силових структур тим самим дають шанс країні не потонути у хвилі беззаконня та злочинності, які в кожному разі пришвидшують падіння країни у сфері безпеки. Утім, таке усвідомлення цінності дотримання різноманітних

¹ Крішнасвामी А. Дослідження фактів дискримінації у сфері релігійних прав та звичаїв: (фрагменти звіту Спеціального Доповідача Підкомісії ООН у справах запобігання дискримінації й захисту меншин) / Аркот Крішнасвामी // Релігійна свобода і права людини: правничі аспекти : у 2 т. – Львів : Свічадо, 2001. – Т. 2. – С. 242.

людських прав часто вимагає цілеспрямованої праці з боку духовних структур, серед найважливіших (з-поміж них) і є церква.

У справі протидії різноманітних деструктивних сект, які тією чи іншою мірою загрожують нормальному існуванню суспільного устрою, важливою є співпраця між церквою та державою. Не менш вагомою з боку держави є підтримка традиційних релігійних інститутів, які гарантують безпеку в духовно-релігійному вимірі соціуму. Така підтримка традиційних релігійних інститутів ґрунтується на тому факті, що останні, існуючи уже упродовж тривалого часу, мають багатовіковий досвід розпізнання хвороб духовного виміру, які, коли їх не розпізнати чи не лікувати, виявляють свій деструктивний вплив, що може спричинити зміну майже всіх вимірів людського буття. Церква, як одна з традиційних релігійних інституцій, виробила упродовж сторіч свого існування інструменти, за допомогою яких може майже завжди відділити те, що суперечить принципам трансцендентно-аксіологічного виміру буття, від того, що допомагає їх дотримуватись.

Надзвичайно важливою для людей військового звання є, так би мовити, духовна опіка. Від них значною мірою залежить незалежність та зовнішня безпека країни. Вони потребують особливої духовної опіки не лише в час війни, але й у мирні періоди. Навіть у мирний час ця категорія населення має свої специфічні проблеми, які потребують духовної підтримки. Так, стосовно військових, призваних на рік чи два на службу, існують проблеми адаптації ще не зовсім сформованих юнаків до нових умов життя. Останні найперше переживають психологічне потрясіння від покинутої домівки з близькими людьми, у лавах збройних сил вони потрапляють у специфічні умови, кожний з них має своє виховання, тому часто можуть виникати різноманітні конфліктні ситуації. Що стосується професійних військових, то вони також зіштовхуються зі специфічними проблемами, розв'язати які допомогли б люди, змусили б їх подивитись на свої труднощі із духовного боку.

Кількість світоглядно-психологічних проблем зростає з участю військових у бойових діях. Війна з усіма її негативними наслідками не є природною для людської свідомості. Психічно здоровій людині не так і легко вбивати іншу людину. Адже навіть у такій ситуації людина повинна мати нехай бодай якесь, нехай навіть ілюзійне, виправдання своїх дій. Факт, що людське сумління вимагає від неї ідеологічного виправдання

застосування нею сили, засвідчує, наскільки участь у війні є травматичним чинником для людської свідомості.

Щодо розуміння самого феномену війни, то останній внаслідок різноманітних культурно-політичних процесів зазнав змін. Це зауважив ще М. Фуко¹. Так, у середньовіччі в явищі війни не було розриву між світом війни та світом права. Фактично, це була війна за права. Вона мала місце, коли відбувались різноманітні явища, пов'язані з несправедливістю, коли спостерігалось порушення чийось прав, або ж коли хтось бажав здобути якесь право, яке оспорював хтось інший. У наш час функціонування війни змінилось. Остання вже не є війною за права, а радше – війною державного інтересу. Як зазначає М. Фуко, тепер «немає потреби давати юридичне пояснення, щоб почати війну. Є повне право, щоб розв'язати війну, дати їй суто дипломатичне пояснення – рівновагу порушено, тому її потрібно відновити, є надлишок влади з одного боку, і його не можна терпіти»². Такий підхід у військовому вимірі приводить до зміни ментальності і тих, хто безпосередньо бере участь у бойових діях. Річ у тому, що коли війна була ще пов'язана з правом, участь у ній завжди мала ідеологічно-аксіологічну підопіку. Воїн був свідомий того, що захищає справедливість. І хоча відкритим все ще було запитання, чи реальна ця справедливість, однак у свідомості того, хто так думав, це була справжня справедливість. Нині ж війна є просто продовженням дипломатичних дій, де часто переслідуються не зовсім морально чисті цілі. Така система є більш руйнівною для свідомості тих, хто безпосередньо бере участь у війні, оскільки немає настільки сильного фактору справедливості і йому подібних, які були б пов'язані із трансцендентально-аксіологічним виміром буття принципів, які виправдовують воєнні дії у свідомості людини.

На відміну від такого політичного вирішення ситуацій на міждержавному рівні, де часто війни починаються з мотивів не дати якійсь країні одержати політичну перевагу в регіоні, навіть якщо остання не була небезпечною, з погляду тоталітаризму чи небезпеки порушення прав людини, у підході Церкви до цього питання шлях вирішення завжди ґрунтується не на політичних мотивах, а на принципах морально-аксіологічного виміру буття. Суть останніх можна лаконічно виразити словами із Компендіуму соціальної доктрини церкви, де мовиться, що

¹ Фуко М. Безопасность, территория, население : курс лекций, прочитанных в колледже де Франс в 1977–1978 учебном году / М. Фуко ; пер. с фр. В. Ю. Быстрова, Н. В. Суслова, А. В. Шестакова. – СПб. : Наука, 2011. – С. 392–394.

² Там само. – С. 392.

«санкції, які передбачає сучасний міжнародний порядок, призначені виправляти поведінку урядів тих країн, які порушують правила мирного та організованого міжнародного співіснування чи жорстоко пригноблюють власне населення»¹.

Отже, можна виділити дві причини застосування дій із сторони світової співдружності – порушення мирного співіснування із зовнішньої сторони або своєрідний тоталітаризм всередині країни із значними порушеннями природних прав своїх громадян. Усі інші причини можна розглядати як такі, що продиктовані політичною доцільністю, якою, зазвичай, керують зовсім не гуманістичні бажання. Зокрема, це може бути бажання захоплення природних багатств слабшої країни, чи знищення політичного конкурента, або просто бажання зберегти зовнішню політичну рівновагу головних політичних гравців в регіоні. Однак підходи, які ґрунтуються на цих принципах, не можуть вести до забезпечення довготривалого мирного існування. Останнє може бути забезпечене лише в тому випадку, коли головним рушієм різноманітних учинків людини буде такий стан суспільного життя, коли б люди, «слухаючись порад і заповідей Божого промислу, спрямованих на наше спасіння, і не забуваючи про власну совість, так поводитись у життєвих ділах, щоб їхні наукові, технічні, професійні здобутки завше поєднувались з духовними цінностями»².

Звичайно, існує багато інших труднощів військового виміру буття, які потребують якщо не вирішення, то бодай підтримки на екзистенційно-ціннісному рівні людської особистості. Однак потрібно відзначити, що проблема морально-аксіологічної дезорієнтації є однією з найважливіших. Людина у глибині свого ества повинна бути переконаною в правильності того, що вона чинить. Тим паче, коли наслідки її вчинків сильно впливають на долю інших членів соціуму – фактично, змінюючи і не раз ламаючи їхні долі. Таке усвідомлення екзистенційної відповідальності неможливо приспати, задурманити якимось маловажливими, несправжніми виправданнями – у глибині душі людина все одно відчуватиме їхню неправдивість та неефективність. У цій глибоко екзистенційній ситуації людина шукатиме справжнього пояснення життєвої ситуації у світлі духовного виміру, виміру, де всі виміри людського буття можуть «скластись» у гармонічну цілісну картину. Саме мораль, яка часто є виявом

¹ Папська Рада «Справедливість і мир»: компендіум соціальної доктрини Церкви. – К. : Кайрос, 2008. – С. 309–310.

² Мир на землі: енцикліка папи Івана XXIII про встановлення миру між усіма народами в істині, справедливості, любові та свободі. – Львів : Свічадо, 2008. – С. 42.

цього духовного виміру в нашому буденному вимірі існування, дає глибоке відчуття правдивості здійснюваних учинків. Справді, історії відомо багато випадків, коли не така вже й численна армія здобувала перемогу над кількісно більшим супротивником. І в цьому випадку важко не погодитись із словами владики Любомира Гузара щодо того, що «мораль війська майже в кожній ситуації є ключем до перемоги. Не технологія, не кількість, не засоби, а бажання здобути перемогу задля якогось справді високого ідеалу, задля служіння спільноті, задля оборони прав»¹.

В особистому бутті свідомість кожної людини формується під впливом різноманітних чинників. Цікавим у цьому сенсі можуть бути дослідження Р. Козеллека щодо синхронічних факторів формування свідомості, результати яких він оприлюднив у рамках ширшої теми впливу двох світових воєн на соціальну свідомість². Власне, останні є тим своєрідним екзистенційним чинником, який має силу так змінювати людське сприйняття та ціннісні установки, що «відбуваються зсуви у досвіді, котрі змушують людину залишати проторені та звичні досі й відкривати для себе інші шляхи... Долаються своєрідні пороги, після яких багато з минулого, а можливо й усе, набуває зовсім іншого вигляду залежно від сили враження та його усвідомлення»³. Якщо на рівні одиничної свідомості питання впливу таких екзистенційно стресових ситуацій є очевидними, що можемо простежити, поспілкувавшись із тими людьми, які їх пережили, то зміни в суспільній свідомості не завжди будуть такими очевидними. Оскільки основою такого досвіду є спільні передумови, які накладають своєрідні фільтри на свідомість під час сприйняття життєвої ситуації, то має бути і спільний досвід спільноти. Так, Р. Козеллек спробував, і то досить вдало, виокремити синхронічні чинники впливу на формування свідомості. Ці фактори дослідник розглядав відносно феномену війни, а точніше – Першої та Другої світових війн. Отож, першим таким важливим чинником є самі враження, їхній зміст, де переживання є подібними і часто спільними. Прикладом таких переживань може бути досвід перебування в окопах, праця в тилу на різноманітних підприємствах,

¹ Пастирське слово єпископа-помічника Глави УГКЦ Владики Любомира Гузара до військовослужбовців та капеланів з нагоди Дня Збройних Сил України // Соціально зорієнтовані документи Української Греко-Католицької Церкви (1989–2008) [Джерела християнського суспільного вчення та служіння] / заг. ред. Лесі Коваленко. – Львів : Вид-во Укр. Католического Університету, 2008. – С. 149.

² Козеллек Р. Часові пласти : дослідження з теорії історії : пер. з нім. / Р. Козеллек. – К. : Дух і Літера, 2006. – С. 293–312.

³ Там само. – С. 293.

різноманітні ситуації «зустрічі» зі смертю тощо. Разом із безпосередніми враженнями дуже важливим є і той факт, що сама свідомість, яка сприймає їх, наперед сформована різноманітними факторами. Це передусім своєрідні фільтри, через які люди сприймали воєнні реалії. Найпершим із таких чинників є належність до мовної спільноти, адже саме мова є тим чинником, який одночасно і допомагає формувати та структурувати багатовимірну реальність за допомогою різноманітних понять, зворотів, метафор, і обмежує свідомість щодо аспектів реальності, які існують ще перед конструюванням її у свідомості засобами мови. З мовою тісно пов'язані релігійний та ідеологічний виміри впливу на побудову світу соціумом. Часто ці виміри можуть навіть переступати обмеження мовного чинника. Наступним, формуючим впливом на свідомість є належність до тієї чи іншої дієвої формації. І саме держава і є найважливішою такою формацією, яка бере участь у справах війни. Маємо на увазі військово-адміністративні та пропагандистські передумови, які часто невіддільні волі осіб і майже завжди обмежують простір свідомості своїми постулатами.

Коли говорять про безпеку будь-якої держави, то розуміють передусім фізичну безпеку її громадян та недоторканість території держави. Може йтися також про економічні та соціальні чинники, які початково можуть призвести до втрати економічної незалежності, а та, своєю чергою, дуже ймовірно може послужити причиною втрати загальнодержавної незалежності. Водночас, треба зауважити, іноді не звертають уваги на ті виміри особистісного та суспільного життя, які не впадають у вічі при поверхневому огляді, але роль яких у справі державної безпеки має значне, якщо не вирішальне значення. Тут ідеться про духовно-філософський та релігійно-аксіологічний виміри буття і конкретної людської особистості, і соціуму загалом.

Проблеми, які належать до духовно-філософського виміру буття, не виникають самі собою. Як правило, вони, так би мовити, показуються свідомості в так званих пограничних станах. Останні часто пов'язують з результатами різноманітних катаклізмів, які ламають ту реальність, що сформувалася в людини впродовж її життєвого циклу і була своєрідною опорою, на яку людина опиралась у своїй земній екзистенції. Ця реальність людської свідомості тісно переплетена з різноманітними цінностями, які є головним елементом сенсу переживання людиною свого існування. У випадку, коли ці цінності піддаються ризику різноманітних небезпек, людина втрачає щось дуже важливе, про що навіть не здогадувалась, коли

життя текло своїм спокійним руслом і коли здавалось, що так буде завжди. Власне, граничні ситуації, тобто ситуації, коли в людини немовби вибивається ґрунт з під ніг, є якраз тими ситуаціями, які привідкривають такий людині філософсько-метафізичний рівень буття. Рівень, де філософський пошук сенсу вже не є чимось абстрактно-відстороненим, але є екзистенційно-близьким і таким, що безпосередньо заторкує аксіологічно-антропологічний вимір буття людської свідомості.

Зауважимо, що пограничні стани трапляються в людини набагато частіше, ніж заведено вважати. Не обов'язково така людина повинна брати участь у воєнних діях чи бути свідком насилля або втрати рідних. Дуже багато інших причин можуть оголити перед людиною її екзистенційну ситуацію в потоці буття. Досить вдалими щодо передачі настрою пограничних ситуацій є слова К. Ясперса, мовляв, такі ситуації переживаються всюди в межах нашого існування і мають те спільне, що «завжди у роздвоєному на «суб'єкт-об'єкт» предметному світі нічого немає надійного, ніякого сумніву щодо Абсолютного, ніякої опори, яка міцно трималась би якогось пізнання і якогось мислення. Усе тече, все міняється в неспокійному русі становлення, що ставиться під сумнів, усе відносне, скінчене, роздвоєне на противаги, ніколи не ціле, абсолютне, сутнісне»¹.

Однак людина навчилася захищатись від таких станів, адже останні в разі довготривалого тривання часто не є сумісними із життям. До речі, саме ця опора і є в духовно-аксіологічному вимірі. Перед виявом таких пограничних ситуацій у житті людини часто передують різноманітні катаклізми. Це можуть бути такі катаклізми, яким людина в змозі запобігти, або ж такі, що не піддаються впливові людської волі – для прикладу, незворотний рух часу, який у вимірі людської екзистенції пов'язаний із старінням та смертю.

Безперечно, що ті причини, катаклізми, яким можна запобігти, людина мусить максимально нівелювати. Часто вони лише наслідок людської недосконалості. Особливо сильно це виявляється, коли людина займає високе соціальне положення і має доступ до значних матеріальних ресурсів, до різноманітних ідеологічних інструментів, зокрема до мас-медіа. Недосконалість і «духовна убогість» такої людини часто стають причиною нестерпного економічно-соціального життя значного прошарку суспільства. Такі особистості часто, маючи владу, не є свідомі тих внутрішніх законів

¹ Ясперс К. Психологія світоглядів / К. Ясперс ; з нім. пер. О. Кислюк, Р. Осадчук. – К. : Юніверс, 2009. – С. 214.

буття, виконання яких і робить індивіда й суспільство щасливими та успішними. В цьому контексті дуже важливим є вплив церкви на пропагування справжніх цінностей, де моральне життя стоятиме вище за матеріальний добробут. Де церква буде говорити не лише про ідеали, до яких мають прагнути люди, але також буде й засуджувати та застерігати перед різноманітними недосконалостями або, кажучи мовою духовно-релігійного виміру, гріхами, які приводять людину до своєрідного рабства. Власне, зажерливість, або вічна ненаситність різноманітними матеріальними чи соціальними благами, спричинює ситуацію постійного пропагування цього бажання у щораз більшої частини суспільства, щоб на їхній ненаситності задовольняти власну. Лише зрідка в наш час можна знайти людину, яка була б задоволена своїм матеріальним станом, хоча, мабуть, теперішній робітник в економічно-розвиненій країні має кращі умови життя, ніж пересічний король середньовіччя.

Важливість цінностей у людському житті важко переоцінити, хоч неодноразово в історії людської думки трапляються особистості, які пробують заперечувати цю правду. Потреба цінності є настільки глибокою, що навіть фізичне існування людини після втрати того, що вона вважала дуже цінним для неї, стає проблематичним. Часто на дуже глибокому екзистенційному рівні людина задає собі запитання про сенс такого буття – скінченного, обмеженого часовими координатами людської природи. Саме людина і має той дар, який одночасно і збагачує її, і робить дуже вразливою одо перипетій буття. Людина свідома того, що вона живе і рано чи пізно змушена буде залишити це видиме буття. І якщо людина має бодай якісь цінності у своїй свідомості, то вони допомагають їй вистояти проти усвідомлення трагічності людського буття. Коли ж вона позбавлена цінностей, то часто не може вистояти проти цієї правди буття, гарячково шукаючи інші цінності, які закрили б перед її свідомістю власну скінченність. Отож одні шукають цінності, які допомогли б захистити їх перед конечністю та обмеженістю людського існування, а інші, як вони самі думають, вирішують іти до кінця, стараючись вистояти перед такою екзистенційною ситуацією. Як приклад останніх наведемо ситуацію, яку описує А. Камю, коли людина постаріється, наскільки це можливо для людської свідомості, безсторонньо подивитись на життя, відштовхуючись лише від емпіричного досвіду реального буття, де життєва ситуація людини виявляється абсурдною – «розкол між повним бажань розумом та оманливим світом, між моєю ностальгією за єдністю та розсипаним на численні осколки

універсумом – суперечність, яка їх об'єднує. ...Тут не замаскуєш очевидність, не зробиш не приборкаєш абсурд, заперечуючи один із складових його термінів. Потрібно знати, чи можна жити абсурдом...»¹.

Гостроту проблеми сенсу відчував не лише А. Камю, багато дослідників переживали подібне, проте давали різноманітні відповіді-вказівки, як жити в цій ситуації. Скажімо, В. Франкл також вказував на проблему втрати сенсу багатьма його сучасниками. Загалом поняття сенсу є, мабуть, центральним у людському бутті.

Саме почуття втрати сенсу може виникати від експлуаторської політики деяких держав, де людина почувається обманутою, скривдженою, просто коліщатком у якомусь великому механізмі. І відповідальність за такий стан речей лежить на тих, які, маючи владу, керуються бажанням щораз більшого збагачення, ведуть країну до екзистенційної безвиході, де дедалі більше людей починають відчувати втрату сенсу. Відповідно, при критичній кількості таких людей безпека країни, щонайменше, не стане кращою. Власне у такій ситуації тісна співпраця між державою і церквою дає шанс тому, що керівниками держави зокрема і суспільства загалом будуть почуті слова застереження проти небезпеки буття як такого, і особливо буття в суспільно-політичному вимірі без огляду життя на духовно-аксіологічні принципи трансцендентального виміру. У протилежному випадку існує небезпека тотального панування секулярної свідомості. Як вдало зазначає В. Бачинін щодо секулярної свідомості, «її початкове ігнорування факторів, пов'язаних із трансцендентною детермінацією соціальної історії, – головна перепона на шляху побудови дискурсу справді мудрої філософії, розуміючої соціології та компетентної антропології»². Ці три останні сутності філософсько-соціологічного виміру значною мірою і є фундаментальними для побудови міцної та сильної держави. Саме тому державно-церковні відносини мають бути спрямовані так, щоб у суспільстві дедалі менше було місця такій секулярній свідомості (у негативному значенні цього слова), як свідомість, яка повністю втратила зв'язок з глибинними принципами буття, а натомість щоб звільнялося щораз більше місця в суспільстві для свідомості, скерованої на пізнання цінностей духовного-трансцендентного виміру та реалізацію їх в нашому повсякденному вимірі екзистенції.

¹ Камю А. Миф о Сизифе. Эссе об абсурде / А. Камю // Бунтующий человек. Философия. Политика. Искусство : пер. с фр. – М. : Политиздат, 1990. – С. 50–51.

² Бачинин В. А. Власть тьмы / В. А. Бачинин // Теология, социология и антропология литературы (Вокруг Достоевского). – Киев : Дух і Літера, 2012. – С. 271.

Прогресивний розвиток громадянського суспільства залежить від фундаментальних принципів трансцендентно-аксіологічного виміру буття. Церква, будучи важливим репрезентатором цього виміру, з багатьма його принципами, завжди посідала і посідає зараз одне з найважливіших місць серед тих чинників, які покликані сприяти успішній побудові та підтримці громадянського суспільства в усіх його вимірах.

Зважаючи на домінуючу роль держави в суспільному вимірі буття, потрібно зацентрувати увагу на важливість ролі органів державної влади в утвердженні правових відносин з церквою. В ідеалі представники державної влади повинні усвідомлювати відповідальність, яка лежить на них. Маючи реальні важелі впливу, вони можуть бути гарантом забезпечення аксіологічно-здорової ситуації в релігійному вимірі буття, захищаючи суспільство від різноманітних викривлень цього виміру – тоталітарних деструктивних сект чи виявів релігійного фундаменталізму. Саме антропологічний вимір є одночасно і місцем зустрічі, і місцем спільної дії церкви та держави, оскільки обидві покликані служити людині – суцільному, у якому перетинаються два світи – світ трансцендентно-аксіологічний та іманентно-екзистенційний. Власне людське буття є тією екзистенційною можливістю реалізації тут і тепер фундаментальних принципів трансцендентно-аксіологічного виміру.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Августин. Сповідь / святий Августин. – К. : Основи, 1996. – 320 с.
2. Аверинцев С. Християнство у ХХ столітті / С. Аверинцев // Софія-Логос : словник. – К. : Дух і Літера, 2007. – С. 355–408.
3. Академічне релігієзнавство : підручник / за наук. ред. проф. А. Колодного. – К. : Світ знань, 2000. – 862 с.
4. Аквінський Т. Коментарі до Арістотелевої «Політики» : пер. з латини / Тома Аквінський. – К. : Основи, 2000. – 794 с.
5. Алексеев А. Христианство и идея монархии / А. Алексеев // Путь : орган русской религиозной мысли. – Париж : Изд. религ.-филос. акад., 1927. – С. 659–670.
6. Алмонд Г. Сравнительная политология сегодня: мировой обзор : учебное пособие / Г. Алмонд, Дж. Пауэл, К. Стром, Р. Далтон ; сокр. пер. с англ. А. С. Богдановского, Л. А. Галкиной ; под ред. М. В. Ильина, А. Ю. Мельвиля. – М. : Аспект Пресс, 2002. – 538 с.
7. Арентт Г. Між минулим і майбутнім / Г. Арентт. – К. : Дух і Літера, 2002. – 322 с.
8. Арістотель. Політика / Арістотель. – К. : Основи, 2000. – 240 с.
9. Атаманюк З. М. Соціально-філософські концепції української національної еліти : автореф. дис. ... канд. філос. наук / З. М. Атаманюк. – Одеса : Південноукр. держ. педаг. ун-т ім. К. Д. Ушинського, 2003. – 20 с.
10. Баджо А. М. Християнське соціальне вчення: ідентичність та методологія / А. М. Баджо // Соціальна доктрина Церкви : (зб. ст.). – Львів : Свічадо, 1998. – С. 49–78.
11. Баландье Ж. Політична антропологія / Ж. Баландье ; пер. з фр. О. Хоми. – К. : Альтерпрес, 2002. – 252 с.
12. Барт К. Христианская община и гражданская община / К. Барт // Оправдание и право : пер. с нем. Сер. «Современное богословие». – М. : Библийско-богословский ин-т св. апостола Андрея, 2006. – С. 64–115.
13. Бартол К. Психология криминального поведения / К. Бартол. – СПб. : Еврознак, 2004. – 352 с.
14. Бачинин В. А. История западной социологии : учебник / В. А. Бачинин, Ю. А. Сандулов. – СПб. : Лань, 2002. – 384 с.

15. Бедуел Г. Історія Церкви / Г. Бедуел. – Львів : Свічадо, 2000 – 296 с.
16. Бердяев Н. Царство Божие и царство кесаря / Н. Бердяев // Путь : орган русской религиозной мысли. – Париж : Изд. религ.-филос. акад., 1925. – С. 24–39.
17. Берк Л. Развитие ребенка / Л. Берк. – СПб. : Питер, 2006. – 1056 с.
18. Бернал С. Р. Вчення християнства про ставлення до матеріальних засобів / Серджо Р. Бернал // Соціальна доктрина Церкви : (зб. ст.). – Львів : Свічадо, 1998. – С. 79–95.
19. Беспаленко П. Н. Укрепление традиционных религиозных институтов как фактора поддержания духовной безопасности / П. Н. Беспаленко // Социальное учение Церкви и современность : матер. Междунар. науч.-практ. конф., 12–13 мая 2011 г. – Орёл : Изд. Александр Воробёв, 2011. – С. 35–38.
20. Библейская энциклопедия / науч. ред. ... И. Козырев. – [М.] : Рос. Библей. Общество, 1996. – 352 с.
21. Бог багатий милосердям. Dives in misericordia: енцикліка Вселенського Архієрея Івана Павла ІІ. – Львів : Місіонер, 2008 – 64 с.
22. Бодак В. Релігія і культура: взаємодія та взаємовплив / В. Бодак. – К. ; Дрогобич : Коло, 2005. – 306 с.
23. Бойченко Н. М. Категорія буття у релігійній філософії пізнього західноєвропейського Середньовіччя : автореф. дис. ... канд. філос. наук / Н. М. Бойченко. – К. : Київ. нац. ун-т ім. Тараса Шевченка, 2005. – 14 с.
24. Бочаров В. В. Истоки власти / В. В. Бочаров // Антропология власти : хрестоматия по политической антропологии : в 2 т. / сост. и отв. ред. В. В. Бочаров. – СПб. : Изд-во С.-Петербур. ун-та, 2006. – Т. 1 : Власть в антропологическом дискурсе. – С. 172–224.
25. Бурдые П. О символической власти / П. Бурдые // Социология социального пространства. – СПб. : Алетейя, 2007. – С. 87–96.
26. Бусова Н. А. Модернизация, рациональность и право / Н. А. Бусова. – Харьков : Прометей-Прес, 2004. – 352 с.
27. Васютинський В. О. Суб'єкт у мережі владно-підвладних стосунків / В. О. Васютинський // Людина. Суб'єкт. Вчинок : філософсько-психологічні студії / за заг. ред. В. О. Татенка. – К. : Либідь, 2006. – С. 70–91.

28. Всемирная энциклопедия : философия / гл. науч. ред. и сост. А. А. Грицанов. – М. : АСТ ; Мн. : Харвест, Современный литератор, 2001. – 1312 с.
29. Гаек Ф. А. Право, законодавство і свобода. Нове визначення ліберальних принципів справедливості і політичної економії / Ф. А. Гаек ; пер. з англ. – К. : Аквілон-Прес, 2000. – Т. 1–3. – 448 с.
30. Генык Н. А. Проблемы мира в социальной доктрине Католической Церкви / Н. А. Генык // Социальное учение Церкви и современность : матер. Междунар. науч.-практ. конф. (12–13 мая 2011 г.). – Орёл : Изд. Александр Воробёв, 2011. – С. 137–140.
31. Гессен Й. Сенс життя / Й. Гессен ; пер. з нім. М. Маурітссона. – К. : Пульсари, 2009. – 136 с.
32. Гидулянов П. Митрополиты в первые три века христианства / П. Гидулянов // История Ватикана: власть и Римская курия. – М. : Евролинц, 2002. – С. 44–60.
33. Гильдебранд Д. Метафизика комуникации / Д. Гильдебранд. – СПб. : Алетейя, 2000. – 374 с.
34. Гильдебранд Д. фон. Етика / Дітріх фон Гильдебранд. – Львів : Вид-во Укр. Католического Університету, 2002. – 446 с.
35. Гренц С. Богословие и богословы XX века / Стенли Гренц, Роджер Олсон. – Черкассы : Коллоквиум, 2011. – 520 с.
36. Гоббс Т. Левиафан, или Материя, форма и власть государства церковного и гражданского / Т. Гоббс // Соч. : в 2 т. : пер. с лат. и англ. – М. : Мысль, 1991. – Т. 2. – С. 3–547.
37. Готтфредсон М., Герші Т. Загальна теорія злочину / М. Готтфредсон, Т. Герші ; пер. з англ. Наталки Бордукової. – Х. : Акта, 2000. – 324 с.
38. Гумбольдт В. фон. Позитивна і негативна держава / Вільгельм фон Гумбольдт // Лібералізм : антологія / [упоряд. О. Проценко, В. Лісовий]. – К. : Смолоскип, 2009. – С. 649–651.
39. Гуральчик П. Християнин відкритий на знаки часу / П. Гуральчик // Сопричастя : міжнар. богослов. часоп. Знаки часу. – Львів : Свічадо, 2002. – Квітень-червень. – № 2. – С. 47–61.
40. Гутьеррес Г. Г. О теологии освобождения [Электронный ресурс] / Густаво Гутьеррес. – Режим доступа : <http://www.poistine.com/retrospective/gustavo-gutierrez-o-teologii-osvobozhdeniya>.

41. Гьофнер Йозеф, Кардинал. Християнське суспільне вчення / Кардинал, Йозеф Гьофнер. – Львів : Свічадо, 2002. – 304 с.

42. Декрет митр. Андрея Шептицького Про Ліберальну совість (З декретів Львівського Архиепархіального Собору 1942 року) // Митрополит Андрей Шептицький : Життя та діяльність : документи та матеріали, 1899–1944. Церква і суспільне питання / за ред. А. Кравчука. – Львів : Місіонер, 1998. – Т. 2, кн. 1. – С. 227–242.

43. Диба Ю. П. Поняття нової людини в Новому Заповіті та патристиці / Ю. П. Диба // Християнство і особа : наук. зб. – Тернопіль : Укрмедкнига, 2000. – С. 36–38.

44. Довсон К. Релігія й тоталітарна держава / Крістофер Довсон // Консерватизм: антологія / [упоряд. О. Проценко, В. Лісовий]. – К. : Смолоскип, 2008. – С. 472–480.

45. Досвід християнських Церков у побудові громадянського суспільства : звернення предстоятелів християнських церков до християн та усіх людей доброї волі // Соціально зорієнтовані документи Української Греко-Католицької Церкви (1989–2008) [Джерела християнського суспільного вчення та служіння] / заг. ред. Лесі Коваленко. – Львів : Вид-во Укр. Католич. Ун-ту, 2008. – С. 522–524.

46. Дюмом Л. Есеї про індивідуалізм : антропологічний погляд на сучасну ідеологію / Луї Дюмом ; пер. з фр. Євгенії Кононенко. – Львів : Кальварія, 2012. – 256 с.

47. Дюпір Б. Сім'я та атеїстичне суспільство учора і сьогодні. Вчення Отців Церкви / Бернар Дюпір // Дух і літера. – 2003. – № 11/12. – С. 70–75.

48. Дьюї Д. Демократія і освіта / Д. Дьюї. – Львів : Літопис, 2003. – 294 с.

49. Елкінз Д. Психотерапія і духовність: на шляху до теорії душі / Д. Елкінз // Гуманістична психологія : антологія : навч. посіб. для студ. вищ. навч. закл. : в 3 т. Т. 2 : Психологія і духовність: (світоглядні аспекти гуманістично зорієнтованих напрямів в сучасній західній психології) / за ред. Р. Трача, Г. Балла ; Наук. т-во ім. Шевченка у США, Ін-т психології ім. Г. С. Костюка АПН України. – К. : Пульсари, 2001. – С. 102–120.

50. Енцикліка папи Лева XIII «Нові речі» (Regum novarum) // Церква і соціальні проблеми. Енцикліка «Сотий рік» : Міжнар. наук. конф. – К., 2001. – С. 516–548.

51. Енцикліка POPULORUM PROGRESSIO. Розвиток народів. Вселенського Архиєрея папи Павла VI. – Львів : Свічадо, 2011 – 48 с.

52. Енциклопедія постмодернізму / за ред. Ч. Вінквіста та В. Тейлора ; [пер. з англ. В. Шовкун]. – К. : Основи, 2003. – 504 с.

53. Етика в комунікації: документи Папської Ради у справах соціальної комунікації // Церква і соціальна комунікація: найголовніші документи Католицької Церкви про пресу, радіо, телебачення, інтернет та інші медіа (1936–2003). – Львів : Вид-во Укр. Католического Університету, 2004. – С. 369–389.

54. Євдокимова Т. В. Взаємовідносини політики і релігії в соціокультурному просторі (соціально-філософський аналіз) : автореф. дис. ... канд. філос. наук / Т. В. Євдокимова. – К. : Київ. нац. ун-т ім. Тараса Шевченка, 2002. – 16 с.

55. Європейський словник філософій : лексикон неперекладностей : пер. з фр. – Вид. 2, виправл. – К. : Дух і Література, 2011. – Т. 1. – 576 с.

56. Єдність та поступ (Communio et progressio): Душпастирська інструкція на виконання Декрету Другого Ватиканського Собору про засоби соціальної комунікації 23 травня 1971 року // Церква і соціальна комунікація: найголовніші документи Католицької Церкви про пресу, радіо, телебачення, інтернет та інші медіа (1936–2003). – Львів : Вид-во Укр. Католического Університету, 2004. – С. 73–86.

57. Єдність та поступ (Communio et progressio): Душпастирська інструкція на виконання Декрету Другого Ватиканського Собору про засоби соціальної комунікації 23 травня 1971 року // Церква і соціальна комунікація: найголовніші документи Католицької Церкви про пресу, радіо, телебачення, інтернет та інші медіа (1936–2003). – Львів : Вид-во Укр. Католического Університету, 2004. – С. 87–136.

58. Життя у Христі: моральна катехиза. – Львів : УКУ, 2004. – 180 с.

59. Журне Ш. Християнские требования в политике / Журне Шарль. – Киев : Дух и Литера, 1998. – 466 с.

60. Зізілуас Й. Буття як спілкування : дослідження особистісності і Церкви : пер. з англ. / Й. Зізілуас. – К. : Дух і літера, 2005. – 276 с.

61. З праці своєї. Laborem exercens : енцикліка Вселенського Архиєрея Івана Павла II. – Львів : Місіонер, 2008. – 78 с.

62. З-поміж дивовиж (Inter Mirifica) : Декрет Другого Ватиканського Собору про засоби соціальної комунікації (1963) // Церква і соціальна комунікація: найголовніші документи Католицької Церкви про пресу, радіо,

телебачення, інтернет та інші медіа (1936–2003). – Львів : Вид-во Укр. Католического Університету, 2004. – С. 73–86.

63. История политических и правовых учений : учебник / под ред. В. С. Нерсесянца. – М. : Норма, 2004. – 944 с.

64. Іван Павло II. Енцикліка *Sollicitudo rei socialis*. Турбота про соціальні справи. Єпископам, священникам, релігійним сім'ям і всім людям доброї волі на двадцяту річницю *Populorum progressio*. 30.12.1987 / Іван Павло II. – Львів : Свічадо, 2011 – 72 с.

65. Іван Павло II. Апостольське повчання *Familiaris consortio* (Сімейна спільнота). Про завдання християнської сім'ї в сучасному світі // Вибрані документи Католицької Церкви про шлюб та сім'ю. Від Лева XIII до Венедикта XVI. – Львів : Колесо, 2008. – С. 177–278.

66. Іван Павло II. Лист до сімей. *Gratissimum sane*. З нагоди року сім'ї / Іван Павло II // Інститут Родини і Подружнього Життя Українського Католицького Університету : вибрані документи Католицької Церкви про шлюб та сім'ю : від Лева XIII до Венедикта VII. – Львів : Колесо, 2008. – С. 367–436.

67. Ірвін К. Капіталізм, соціалізм, нігілізм / К. Ірвін // Консерватизм : антологія / [упоряд. О. Проценко, В. Лісовий]. – К. : Смолоскип, 2008. – С. 489–499.

68. Калліст (Уер), митрополит. Православна Церква / Уер Калліст. – К. : Дух і літера, 2009. – 384 с.

69. Калліст (Уер), митрополит. Православне богослов'я у XXI столітті / Уер Калліст // Дух і літера. – 2007. – № 17/18. – С. 435–450.

70. Камю А. Миф о Сизифе. Эссе об абсурде / А. Камю // Бунтующий человек. Философия. Политика. Искусство : пер. с фр. – М. : Политиздат, 1990. – С. 23–99.

71. Кант И. Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане / И. Кант // Соч. : в 6 т. – М. : Мысль, 1966. – Т. 6. – С. 5–25.

72. Карась А. Філософія громадянського суспільства в класичних теоріях і некласичних інтерпретаціях : монографія / А. Ф. Карась. – Львів : Видавничий центр ЛНУ імені Івана Франка, 2003. – 520 с.

73. Катехизм Католицької Церкви. – Львів : Місіонер, 2002. – 772 с.

74. Кекес Д. Засадничі цінності лібералізму / Д. Кекес // Лібералізм: антологія / [упоряд. О. Проценко, В. Лісовий]. – К. : Смолоскип, 2008. – С. 111–133.

75. Керк Р. Цивілізація без релігії / Р. Керк // Консерватизм : антологія / [упоряд. О. Проценко, В. Лісовий]. – К. : Смолоскип, 2008. – С. 441–448.

76. Кистяковский А. Ф. Исследование о смертной казни / А. Ф. Кистяковский. – Тула : Автограф, 2000. – 272 с.

77. Кларк Н. Бути – означає бути субстанцією-у-відношенні / Н. Кларк // Досвід людської особи: нариси з філософської антропології. – Львів : Свічадо, 2000. – С. 307–331.

78. Клеман О. Влада і віра / Олів'є Клеман // Соціальна доктрина Церкви : зб. ст. – Львів : Свічадо, 1998. – С. 96–108.

79. Кодекс Законів для Східних Католицьких Церков. – Мукачево : Упр. Мукачів. Греко-Катол. Єпархії, 1993. – 280 с.

80. Козеллек Р. Часові пласти : дослідження з теорії історії : пер. з нім. / Р. Козеллек. – К. : Дух і література, 2006. – 436 с.

81. Колодний А., Филипович А. Релігія в контексті духовного і національного життя незалежної України / А. Колодний, А. Филипович // Перший Всеукраїнський християнський конгрес «Примирення – дар Божий, джерело нового життя» : тексти виступів та доп., 23–24 вересня 1999 р. – К. : [б. в.], 1999.

82. Конгрегація у справах віровчення. Доктринальні зауваги щодо деяких питань стосовно участі католиків у політичному житті / пер. Уляни Ткачук-Щурко. – Львів : Комісія УГКЦ у справах мирян, 2007 – 18 с.

83. Конституція України. – Х. : Одиссей, 2006. – 48 с.

84. Концепція державно-конфесійних відносин в Україні [Електронний ресурс]. – Режим доступу : http://www.scnm.gov.ua/control/uk/publish/article?art_id=129975&cat_id=47893 (31.07.2008).

85. Коплстон Ф. Середньовічна філософія : пер. з англ. / Ф. Коплстон. – К. : Jet-Set, 1997. – 160 с.

86. Корецька А. І. Духовність особи в умовах трансформації українського суспільства : (історико-теоретичний аспект) / А. І. Корецька // Вища освіта України : теорем. та наук.-метод. часоп. – 2002. – № 4 (6). – С. 108–113.

87. Котусенко В. Тома Аквінський і його філософія. Передмова / В. Котусенко // Аквінський Т. Коментарі до Аристотелевої «Політики». – К. : Основи, 2000. – С. 5–27.

88. Коул Д. Пропозиції стосовно відокремлення церкви від держави з погляду розвитку демократичного суспільства / Д. Коул // Свобода

віровизнання. Церква і держава в Україні : матер. Міжнар. наук. конф. (Київ, 28–30 вересня 1994 р.). – К. : Право, 1996. – С. 83–87.

89. Коул Дерем В. Перспективи щодо релігійної свободи: порівняльна структура / Коул Дерем В. // Релігійна свобода і права людини: правничі аспекти : у 2 т. – Львів : Свічадо, 2001. – Т. 2. – С. 23–76.

90. Кривецький В. Місія Церкви у вихованні людини / о. Василь Кривецький // Церква і соціальні проблеми: Єпархіальний Собор Стрийської єпархії УГКЦ. – Львів : Свічадо, 2002. – С. 92–97.

91. Крішнасвами А. Дослідження фактів дискримінації у сфері релігійних прав та звичаїв : (фрагменти звіту Спеціального Доповідача Підкомісії ООН у справах запобігання дискримінації й захисту меншин) / Аркот Крішнасвами // Релігійна свобода і права людини: правничі аспекти : у 2 т. – Львів : Свічадо, 2001. – Т. 2. – С. 208–287.

92. Кудояр О. М. Специфічні питання релігійної ситуації в Україні: проблеми сьогодення / О. М. Кудояр // Наука. Релігія. Суспільство. – 2002. – №2. – С. 144–149.

93. Лаппо В. В. Педагогическое значение христианской агиографии и пути ее интеграции в систему гуманитарного образования / В. В. Лаппо // Социальное учение Церкви и современность : матер. Междунар. науч.-практ. конф., 12–13 мая 201 г.). – Орёл : Изд. Александр Воробёв, 2011. – С. 349–351.

94. Леньо І. Сучасні тенденції поширення явища «вільного співжиття» / І. Леньо // Вісн. Ін-ту родини і подружнього життя Укр. Католического Університету. Безшлюбне співжиття: причини, наслідки, позиція Церкви. – Львів : Вид-во Укр. Католического Університету, 2011. – № 6. – С. 25–59.

95. Лерш Ф. Розуміння особи у психології / Ф. Лерш // Гуманістична психологія : антологія : навч. посіб. для студ. вищ. навч. закл. : в 3 т. Т. 1 : Гуманістичні підходи в західній психології ХХ століття / упоряд. і наук. ред. Роман Трач (США) і Георгій Балл (Україна). – К. : Пульсари, 2001. – С. 93–109.

96. Лісіцин В. В. Детермінація суспільного розвитку і свободи вибору в історії України : автореф. дис. ... канд. філос. наук / В. В. Лісіцин. – Запоріжжя : Запоріж. держ. ун-т, 2002. – 20 с.

97. Лобье П. де. Социальная доктрина Католической Церкви: опыт воплощения христианского идеала / Патрик де Лобье. – Брюссель, 1989. — 254 с.

98. Локк Дж. Два трактати про врядування / Дж. Локк. – К. : Основи, 2001. – 266 с.
99. Локк Дж. Опыт о веротерпимости / Дж. Локк // Соч. : в 3 т. – М. : Мысль, 1988. – Т. 3. – С. 66–91.
100. Лончина Б. Миряни у світлі Другого Ватиканського Собору / Б. Лончина // Роля мирян в Українській Греко-Католицькій Церкві : матер. конф. мирян в Ньюарку, США, 30 травня 1998 р. – Львів : Свічадо, 1998. – С. 9–20.
101. Любак А. де. Парадокс и тайна Церкви / Анри де Любак. – Милан : Християн. Россия, 1967. – 144 с.
102. Людина і світ : підручник / Л. В. Губерський, А. О. Приятельчук, В. П. Андрущенко та ін. ; за ред. Л. В. Губерського, А. О. Приятельчука. – К. : Укр. центр дух. культури, 1999. – 512 с.
103. Майка Ю. Социальное учение католической церкви / Ю. Майка. – Рим ; Люблин : Изд-во Святого креста, 1994. – 480 с.
104. Майнарди А. Европейский гуманизм, права человека и христианская концепция личности / А. Майнарди // Человеческая целостность и встреча культур. Успенские чтения / сост. К. Б. Сигов. – Киев : Дух і література, 2007. – С. 135–153.
105. Мак'явелі Н. Флорентійські хроніки. Державець / Н. Мак'явелі ; пер. з італ. А. Перепаді ; худ.-ілюстратор І. І. Яхін ; худ.-оформл. Б. П. Бублик, В. А. Мурликін. – Х. : Фоліо, 2007. – 512 с.
106. Малахов В. А. Етика : курс лекцій : навч. посібник / В. А. Малахов. – К. : Либідь, 2006. – 384 с.
107. Мельник В. В. Історико-філософська інтерпретація ідеї трансцендентного: методологічні підходи та експлікації : автореф. дис. ... канд. філос. наук : 09.00.05 / В. В. Мельник ; Дніпропетр. нац. ун-т. – Дніпропетровськ, 2006. – 18 с.
108. Мельник В. П. Антропологічні виміри сучасної науки / В. П. Мельник // Людина в сучасному світі : у 3 кн. Кн. 1 : Філософсько-культурологічні виміри : колективна монографія / [А. Ю. Васьків, Н. П. Гапон, Г. Т. Гнатищак та ін.] ; за заг. ред. д-ра філос. наук, проф. В. П. Мельника. – Львів : ЛНУ імені Івана Франка, 2012. – С. 15–64.
109. Мир на землі: енцикліка папи Івана XXIII про встановлення миру між усіма народами в істині, справедливості, любові та свободі. – Львів : Свічадо, 2008. – 54 с.

110. Мозговий О. Л. Глобалізація як вимір сучасності: соціально-філософський аналіз : автореф. дис. ... канд. філос. наук : 09.00.03 / О. Л. Мозговий ; АПН України, Ін-т вищої освіти. – К., 2007. – 20 с.

111. Моисеева Н. А. Проблема духовно-нравственных ориентиров и социализация молодежи / Н. А. Моисеева // Социальное учение Церкви и современность : матер. Междунар. науч.-практ. конф., 12–13 мая 2011 г. – Орёл : Изд. Александр Воробёв, 2011. – С. 166–170.

112. Морозова Л. А. Государство и церковь: Особенности взаимоотношений / Л. А. Морозова // Государство и право. – 1995. – № 3. – С. 86–95.

113. Мудрий С. Публічне право церкви та конкордати / єпископ Софрон Мудрий. – Івано-Франківськ : Івано-Франків. Теол. Акад., 2002. – 150 с.

114. Мушников А. А. О нравственности, праве и общежитии / А. А. Мушников // Рус. философия права : (антология). – СПб. : Алетейя, 1999. – С. 111–115.

115. Назаретян А. П. Интеллект во Вселенной: истоки становление, перспективы: очерки междисциплинарной теории прогресса / А. П. Назаретян. – М. : Недра, 1991. – 222 с.

116. Новий Завіт. – Рим : УКУ ім. св. Климента папи, 1989. – 636 с.

117. Новий Завіт // Святе Письмо Старого та Нового Завіту. – Мадрид, 1990. – С. 7–324.

118. Нерсесянц В. С. Общая теория права и государства / В. С. Нерсесянц. – М. : ИНФРА-М, 1999.

119. Нестеренко В. Г. Вступ до філософії : онтологія людини / В. Г. Нестеренко. – К. : Абрис, 1995. – 336 с.

120. Осташенко Л. С. История политико-правовых учений / Л. С. Осташенко. – М. : ИНФРА-М, 2004.

121. Папа Іван Павло II. Іспит сумління для спорту / Папа Іван Павло II // Церква і спорт на шляху до співпраці. – Львів : Галицька видавнича спілка, 2003. – С. 9–12.

122. Папа Іван Павло II. Відкупитель людини. *Redemptor hominis*: енцикліка / Папа Іван Павло II. – Львів : Місіонер, 2008. – 78 с.

123. Папська Рада «Справедливість і мир»: компендіум соціальної доктрини Церкви. – К. : Кайрос, 2008. – 550 с.

124. Папська Рада у справах соціальної комунікації. Критерії екуменічної та міжрелігійної співпраці у сфері комунікації, 4 жовтня 1989 р.

// Церква і соціальна комунікація: найголовніші документи Католицької Церкви про пресу, радіо, телебачення, інтернет та інші медіа (1936–2003). – Львів : Вид-во Укр. Католического Університету, 2004. – С. 171–178.

125. 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 Венедикта XVI. – Львів : Колесо, 2008. – С. 573–615.

126. Папські послання з нагоди Всесвітнього дня комунікації (1967–1993). 1977 – Реклама в мас-медіа: користь, небезпека, відповідальність // Церква і соціальна комунікація: найголовніші документи Католицької Церкви про пресу, радіо, телебачення, інтернет та інші медіа (1936–2003). – Львів : Вид-во Укр. Католического Університету, 2004. – С. 258–261.

127. Парсонс В. Публічна політика: вступ до теорії й практики аналізу політики : пер. з англ. / В. Парсонс. – К. : Києво-Могилян. акад., 2006. – 550 с.

128. Пастирське послання митр. Андрея Шептицького до Української інтелегенції (Відень, 27 січня – 9 травня 1900 р.) // Митрополит Андрей Шептицький: Життя та діяльність : документи та матеріали, 1899–1944. Церква і суспільне питання / за ред. А. Кравчука. – Львів : Місіонер, 1998. – Т. 2, кн. 1. – С. 269–293.

129. Пашук А. Християнство і свобода / А. Пашук // Київська Церква : альм. християн. думки. – К., Львів, 2000. – № 5(11). – С. 31–40.

130. Пірен М. І. Соціологія релігії : підручник / М. І. Пірен. – К. : Персонал, 2008. – 344 с.

131. Подолянко Л. А. Свобода особистості як форма її самореалізації (історико-філософський аспект) : автореф. дис. ... канд. філос. наук / Л. А. Подолянко. – К. : Ін-т філософії імені Г. С. Сковороди НАН України, 2002. – 16 с.

132. Покликання і місія мирян. *Christifideles laici*: Післясинодальне апостольське повчання Святішого Отця Івана Павла II. – Львів : Місіонер, 2006. – 156 с.

133. Поспішил В. Д. Східне Церковне Католицьке Право: згідно з Кодексом Канонів Східних Церков / В. Д. Поспішил. – Львів : Свічадо, 2006. – 614 с.

134. Про свободу совісті та релігійні організації Закон України від 23 квітня 1991 р. № 987-XII [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://zakon1.rada.gov.ua>.

135. Прудникова О. В. Людський вимір у сучасному концепті соціального прогресу (філософсько-історичний аналіз) : автореф. дис. ... канд. філос. наук / О. В. Прудникова. – Х. : Харків. ун-т повітряних сил ім. Івана Кожедуба, 2007. – 20 с.
136. Путівник по Східному Кодексу : коментар до Кодексу Канонів Східних Церков / за ред. Джорджа Недунгатта ; з англ. пер. О. Гладкий. – Львів : Свічадо, 2008. – Т. 1. – 792 с.
137. Райт К. Око за око. Етика Ветхого Завета : пер. с англ. / К. Райт. – Черкасси : Коллоквиум, 2010. – 536 с.
138. Ратцінгер Й. Церковні рухи та їх богословське значення / Й. Ратцінгер // Сопричастя : міжнар. богослов. часоп. – 2002. – № 2. – С. 79–100.
139. Ратцінгер Й. Христос, віра і виклик культур / Й. Ратцінгер // Сопричастя : міжнар. богослов. часоп. – 2002. – № 4. – С. 42–63.
140. Реале Дж., Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней / Дж. Реале, Д. Антисери. – СПб. : Петрополис, 1997. – Т. 4 : От романтизма до наших дней. – 880 с.
141. Релігієзнавчий словник / за ред. А. Колодного, Б. Лобовика. – К. : Четверта хвиля, 1996. – 392 с.
142. Речицький В. В. Свобода, віра та держава / В. В. Речицький // Права людини в Україні : інформ.-аналіт. бюл. Укр.-американ. Бюро захисту прав людини. – К. ; Х., 1996. – Вип. 15. – С. 48–51.
143. Ролз Д. Теорія справедливості / Д. Ролз ; пер. з англ. О. Мокровольський. – К. : Основи, 2001. – 822 с.
144. Самойленко О. А. Релігійна освіта в Україні: проблемні питання / О. А. Самойленко // Вісн. Житомир. держ. ун-ту ім. І. Франка. – 2008. – № 37. – С. 203–205.
145. Сартр Ж. П. Екзистенціалізм – это гуманізм / Ж. П. Сартр // Сумерки богів : пер. / сост. и общ. ред. А. А. Яковлева: – М. : Политиздат, 1990. – С. 319–344.
146. Саттон Д. Які умонастрої впливають на освітню ситуацію в країні? / Д. Саттон // Дух і Літера. – К., 2003. – № 11/12. – С. 65–69.
147. Святе Письмо Старого та Нового Завіту. – Мадрид, 1990. – 1070 с.
148. Священна Конгрегація Католицького Виховання. Виховні дороговкази в людській любові. Напрявні для статевого виховання. – Львів : Свічадо, 2006. – 38 с.

149. Себайн Дж. Історія політичної думки / Дж. Себайн, Т. Торсон. – К. : Основи, 1997. – 838 с.

150. Сенека. О благодеяниях / Сенека // Римские стоики: Сенека, Эпиктет, Марк Аврелий. – М. : Республика, 1995. – С. 14–166.

151. Серджо Р. Вчення християнства про ставлення до матеріальних засобів / Р. Серджо, Т. Бернал // Соціальна доктрина Церкви : зб. ст. – Львів : Свічадо, 1998. – С. 79–95.

152. Сичивиця О. Дві іпостасі комуністичної парадигми суспільного прогресу / Олег Сичивиця // Церква і соціальні проблеми. Енцикліка «Сотий рік» : Міжнар. наук. конф. – К., 2001. – С. 123–136.

153. Сімейна спільнота (Familiaris Consortio) : Апостольське повчання Вселенського Архиєрея Івана Павла II про завдання християнської сім'ї в сучасному світі // Вибрані документи Католицької Церкви про шлюб та сім'ю. Від Лева XIII до Венедикта XVI. – Львів : Колесо, 2008. – С. 177–280.

154. Скворець В. О. Історико-філософський аспект дослідження громадянського суспільства / В. О. Скворець // Гуманіт. Вісн. Запоріз. держ. інженерної акад. – Запоріжжя : ЗДІА, 2004. – Вип. 17. – С. 157–171.

155. Скворець В. О. Громадянське суспільство і детермінанти оптимізації його розвитку в Україні : автореф. дис. ... канд. філос. наук / В. О. Скворець. – Запоріжжя : Запоріз. нац. ун-т, 2007. – 20 с.

156. Соловійов В. Про Вселенську Церкву / В. Соловійов. – К. : Ясон-К, 2000. – 558 с.

157. Сотий Рік (Centesimus Annus): енцикліка Вселенського Архиєрея Івана Павла II з нагоди сотої річниці енцикліки *Regum Novarum*. – К. : Кайрос, 2001. – 102 с.

158. Социология : энциклопедия / сост. А. А. Грицанов, В. Л. Абушенко, Г. М. Евелькин, Г. Н. Соколова, О. В. Терещенко. – Мн. : Книжній Дом, 2003. – 1312 с.

159. Старий Завіт // Святе Письмо Старого та Нового Завіту. – Мадрид, 1990. – С. 3–1070.

160. Степанов М. М. История политических и правовых учений / М. М. Степанов. – М. : Юристъ, 2003. – 477 с.

161. Страатен В. ван. Де Бог плаче / В. ван Страатен. – Львів : Свічадо, 1997. – 290 с.

162. Стрес А. Антропологічні та культурні корені екологічної кризи / А. Стрес // Відповідальність за створіння в Європі : документи

консультативних нарад з питань природного довкілля Ради Єпископських Конференцій Європи / упоряд. і наук. ред. В. Шеремета. – Івано-Франківськ : Нова Зоря, 2010. – С. 59–70.

163. Сьомин С. Релігійна свобода в Україні: міжнародно-правовий аспект / С. Сьомин // Політика і час. – 1999. – № 11/12. – С. 81–89.

164. Таланкина М. В. Теология в пространстве взаимодействия Церкви и общества / М. В. Таланкина // Социальное учение Церкви и современность : матер. Междунар. науч.-практ. конфер. (12–13 мая 2011 г.). – Орёл : Изд. Александр Воробёв, 2011. – С. 66–69.

165. Тейлор Ч. Непорозуміння : дебати між лібералами та комунітаристами / Ч. Тейлор // Сучасна політична філософія : антологія : пер. з англ. ; упоряд. Я. Кіш. – К. : Основи, 1998. – С. 544–575.

166. Титаренко О. Р. Соціальне християнське вчення в контексті релігійного модернізму : автореф. дис. ... канд. філос. наук / О. Р. Титаренко. – К. : Київ. нац. ун-т ім. Тараса Шевченка, 2004.

167. Титаренко О. Р. Філософсько-релігієзнавчий аналіз соціальних, доктрин християнських конфесій / О. Р. Титаренко // Укр. релігієзнавство. – К., 2003. – № 26. – С. 37–45.

168. Токман В. В. Феномен священного: його сутність і світоглядна природа : автореф. дис. ... канд. філос. наук : 09.00.11 / В. В. Токман ; Ін-т філософії ім. Г. С. Сковороди НАН України. – К., 2001. – 16 с.

169. Толерантність: сфера міжконфесійних відносин: релігієзнавчий аналіз : науковий збірник / за ред. А. Колодного і А. Филипович. – К. : Міжн. фонд. Відродження, 2004. – 190 с.

170. Тулюк-Кульчицький о. Діонізій. Суспільне питання в науці Католицької Церкви : (Короткий опис практичної філософії) / Тулюк-Кульчицький о. Діонізій. – Мюнхен, 1963. – 190 с.

171. Фархитдинова О. М. Христианская этика, секулярная мораль и светское право как сценарии современной религиозности / О. М. Фархитдинова // Социальное учение Церкви и современность : матер. Междунар. науч.-практ. конф., 12–13 мая, 2011 г. – Орёл : Изд. Александр Воробёв, 2011. – С. 190–194.

172. Философский энциклопедический словарь / редкол. : С. С. Аверинцев, Э. А. Араб-Оглы, Л. Ф. Ильичёв и др. – М. : Сов. энцикл., 1989. – 816 с.

173. Франкл В. Воля к смыслу : пер. с англ. / В. Франкл. – М. : Апрель-Пресс, ЭКСМО-Пресс, 2000. – 368 с.

174. Франкл В. Людина в пошуках граничного сенсу / В. Франкл // Гуманістична психологія : антологія : навч. посіб. для студ. вищ. навч. закл. : в 3 т. Т. 1 : Гуманістичні підходи в західній психології ХХ століття / упоряд. і наук. ред. Роман Трач (США) і Георгій Балл (Україна). – К. : Пульсари, 2001. – С. 165–177.

175. Фрідман М. Роль уряду у вільному суспільстві / Мілтон Фрідман // Лібералізм: антологія / [упоряд. О. Проценко, В. Лісовий]. – К. : Смолоскип, 2009. – С. 774–783.

176. Фуко М. Безопасность, территория, население : курс лекций, прочитанных в колледже де Франс в 1977–1978 учебном году / М. Фуко ; пер. с фр. В. Ю. Быстрова, Н. В. Сулова, А. В. Шестакова. – СПб. : Наука, 2011. – 544 с.

177. Черноног Р. А. Держава і громадянське суспільство: соціокультурні аспекти розвитку : автореф. дис. ... канд. філос. наук / Р. А. Черноног. – К. : Ін-т філософії ім. Г. С. Сковороди НАН України, 2003. – 16 с.

178. Християнство і культура : матер. Міжнар. конф. – К. ; Тернопіль, 1998. – 228 с.

179. Цимбалістий Б. Родина і душа народу / Б. Цимбалістий // Українська душа. – К. : Фенікс, 1992. – С. 66–96.

180. Чибисова Т. А. Деятельность Церкви в системе общегосударственных оборонных мероприятий, регулируемые нормами Международного гуманитарного права / Т. А. Чибисова // Социальное учение Церкви и современность : матер. Междунар. науч.-практ. конф., 12–13 мая 2011 г. – Орёл : Изд. Александр Воробёв, 2011. – С. 206–207.

181. Чировський М. Введення до суспільно-господарської науки Церкви / М. Чировський. – Львів : Свічадо, 1994. – 120 с.

182. Шпідлік Т. Духовність християнського Сходу / Т. Шпідлік ; пер. з італ. Мар'яни Прокопович. – Львів : Вид-во ЛБА, 1999. – 496 с.

183. Штюдеманн Д. Про віротерпимість у вільному суспільстві / Д. Штюдеманн // Дух і літера. – 2003. – № 11/12. – С. 90–92.

184. Щепанская Т. Б. Символическая репрезентация власти: атрибутика / Т. Б. Щепанская // Антропология власти : хрестоматия по политической антропологии : в 2 т. / сост. и отв. ред. В. В. Бочаров. – СПб. : Изд-во С.-Петербур. ун-та, 2006. – Т. 1 : Власть в антропологическом дискурсе. – С. 313–326.

185. Яннарас Х. Поняття «економіка» та його ідеологічні інтерпретації / Христос Яннарас // Соціальна доктрина Церкви : (зб. ст.). – Львів : Свічадо, 1998. – С. 109–122.

НАУКОВЕ ВИДАННЯ

Бліхар В. С.

**ХРИСТИЯНСЬКІ ЗАСАДИ
ДЕРЖАВОТВОРЧИХ І ПРАВОТВОРЧИХ ПРОЦЕСІВ
В УКРАЇНІ**

Монографія

Опубліковано в авторській редакції

Підписано до друку 10. 12. 2018 р.
Формат 60×84/16. Папір офсетний.
Ум. друк арк. 9,3. Наклад 300 прим.

Львівський державний університет внутрішніх справ Україна,
79007, м. Львів, вул. Городоцька, 26.
Свідоцтво про внесення субекта видавничої справи до державного реєстру
видавців, виготівників і розповсюджувачів видавничої продукції
ДК № 2541 від 26 червня 2006 р.