

ІДЕЯ СПРАВЕДЛИВОСТІ В ЄВРОПЕЙСЬКІЙ СЕРЕДНЬОВІЧНІЙ ФІЛОСОФІЇ ТА ЇЇ ВПЛИВ НА ФОРМУВАННЯ ХРИСТІЯНСЬКОГО СУСПІЛЬНОГО ВЧЕННЯ

У статті досліджено проблему справедливості в європейській середньовічній філософії та її вплив на формування християнського суспільного вчення. Виявлено, що філософи середньовіччя спиралися на погляди Платона та Арістотеля щодо проблеми справедливості. У XIX столітті церква доповнила ідею справедливості поняттям соціальної справедливості. Доведено конструктивний вплив християнства на формування справедливих засад суспільного буття.

Ключові слова: Бог, справедливість, соціальна справедливість, несправедливість, любов, належне, милосердя, праведність, чесноти.

Проблема справедливості набуває особливої актуальності в умовах розбудови громадянського суспільства в Україні. За роки незалежності вона ігнорувалася, що привело до небезпечного розшарування між різними верствами суспільства і, урешті-решт, стало однією з причин Революції Гідності. Розбудова громадянського суспільства має ґрунтуватися на принципах справедливості. Церква не може стояти осторонь суспільних протиріч, що потребує з'ясування поглядів християнських філософів на проблему справедливості. Отже, метою дослідження є аналіз християнської філософії щодо проблеми справедливості та її вплив на формування християнського суспільного вчення, що потребує розв'язання таких завдань: по-перше, проаналізувати витoki проблеми справедливості в християнській філософії; по-друге, з'ясувати погляди філософів середньовіччя на проблему справедливості; по-третє, дослідити вплив ідеї справедливості на основні положення християнського суспільного вчення.

Ідея справедливості в середньовічній філософії розвивалася не на порожньому місці. Її досліджували Демокрит, Платон, Арістотель, Діонісій Ареопагіт, Квінт Тертуліан, Григорій Ниський, Ансельм Кентерберійський, Бонавентура, Т. Аквінський та ін. Зазначена проблема цікавила філософів як матеріалістичної, так й ідеалістичної орієнтації та християнської релігії. Дослідження справедливості започаткував Демокрит, який вважав, що справедлива людина має бути сміливою як у своїх зовнішніх діях, так і в думках. Несправедлива людина – це людина, яка живе під тиском страху [10, с. 361]. Посилання на проблему справедливості зустрічається вже в кумранських рукописах [2, с. 168]. Ідея справедливості в соціальній доктрині церкви та християнському суспільному вченні активно досліджується в сучасній філософській і теологічній літературі: Іван Павло II, Йозеф Гьофнер, Петер Козловський, Поль Рікер, Христос Яннарас та ін.

Справедливість була засадничою умовою суспільного життя ще в античному суспільстві [12, с. 12]. Платон заклав основи її розуміння, зазначивши, що вона має досліджуватися та розв'язуватися в контексті належного, як благо та головна чеснота людини. У Платона та Арістотеля проблема справедливості стосувалася соціально-економічних та політичних умов життя людини. В афінського мислителя й християнського святого Д. Ареопагіта проблема справедливості пов'язана з ідеєю рівності та ієрархії і ці поняття названі божественними [3, с. 489, 491].

У роздумах римського письменника, теолога й філософа К. Тертуліана (бл. 160–222) з'явилися нові аспекти в поглядах на справедливість. Філософ її пов'язував з якостями людини, успадкувавши ідею ап. Павла щодо зовнішньої (старозавітної, тілесної, душевної) і внутрішньої (новозавітної, духовної) людини й уважав, що ідею справедливості здатна реалізувати лише новозавітна [15, с. 228]. Утім, носієм справедливості у К. Тертуліана є Бог [16, с. 250]. Свій висновок філософ обґрунтував тим, що зовнішня людина орієнтується на потреби тіла, які скеровують її на пошуки вигоди та задоволення. Дійсно, людина, яка орієнтована на тілесні потреби, за свої-

ми моральними й інтелектуально-психологічними якостями не здатна реалізувати ідею справедливості, проте внутрішня – керується християнськими цінностями й утілює їх у життя.

Дослідженню проблеми справедливості в християнстві приділив увагу один із відомих представників грецької патристики Григорій Ниський (335–394). Він доводив, що справедливість має поєднуватись із могутністю та добротою: “Могутність, відокремлена від справедливого і премудрого, не є чеснотою, бо такий рід могутності – звірячий і насильницький” [11, с. 109]. Християнський мислитель заперечував справедливість, що ґрунтується на позиції сильного, бо в її основі має бути ідея добра.

Поняття справедливості було предметом аналізу середньовічного італійського філософа і теолога Ансельма Кентерберійського (1033–1109), який успадкував ідеї Платона щодо справедливості [12, с. 12], а саме пов’язував її з належним: “Бути правильним” є також “бути справедливим” <...>. Бо коли щось є *належним*, воно є справедливим і правильним” [8, с. 222]. Утім, у середньовічного філософа з’явилися нові аспекти: справедливість ототожнена з праведністю. “Справедливість” і “праведність” ми перекладаємо одним терміном [8, с. 222], тобто філософ мав на увазі одне й те ж соціальне явище, яке позначалося різними поняттями. Уважаємо, що А. Кентерберійський необґрунтовано об’єднав справедливість і праведність. Так, безумовно, між цими поняттями є певна подібність, проте недоречно їх ототожнювати. На наш погляд, справедливість більше пов’язана з добродійністю, утім як праведність – з дотриманням певних моральних і християнських норм. Розвиваючи ідею справедливості, філософ пов’язував її із такими характеристиками людини, як воля, знання, діяльність. Справедливими мають бути не лише вчинки, а й вольова орієнтація, соціально-психологічні установки людини. Справедливість “лише може бути або у волі... або в знаннях... або в діях... Справедливість не є правильність знань чи правильність дій, але є правильність волі” [8, с. 223]. Як бачимо, в А. Кентерберійського справедливість стосується не лише зовнішньої діяльності людини, її повсякденного життя, а і її внутрішньої сутності. Людина в житті може бути справедливою лише тоді, коли вона є справедливою за своїми внутрішніми якостями. Із цього приводу філософ писав: “Про справедливих іноді говорять, що вони “правильні серцем”, тобто правильні волею” [8, с. 227]. Отже, справедливість має бути внутрішньою потребою, іти від серця, яке є досить об’єктивним критерієм справедливого та несправедливого.

Несправедливу діяльність А. Кентерберійський теж пов’язував з неправильними установками людської волі: “Несправедливий той, хто не робить з бажанням того, що належно” [8, с. 223]. Обґрунтувавши, що воля є причиною справедливої діяльності людини, філософ не зупинився на цьому висновку, а пов’язував її з належним: “Дві речі необхідні волі для справедливості, а саме хотіти того, що належно, і тому, що належно <...>. Коли справедливий хоче того, що належно, він зберігає правильність волі, бо є справедливим не заради нічого іншого, як заради самої правильності” [8, с. 224–225]. Дійсно, як свідчить життєвий досвід, дотримання справедливості вимагає від людини вольових зусиль.

Середньовічний філософ Бонавентура (1218–1274) досліджував проблему справедливості в контексті моралі. Він виділив три її аспекти. По-перше, справедливість виключає крайнощі, має мати серединний характер [5, с. 139], тобто філософ уважав, що справедливе рішення мусить долати крайні погляди на одну й ту саму проблему. Він стверджував, що це можливо за умов, коли обидві сторони будуть звертатися до Бога. По-друге, справедливість завжди пов’язана з певним порядком життя: “Справедливим називають те, що прагне прийняти певну форму. Відповідно з цим разом зі справедливістю звертає на себе увагу порядок життя. Бо справедливо живе той, хто керується правилами Божественного закону” [5, с. 139], тобто життя людини має орієнтуватися

на християнські цінності. По-третє, в справедливих рішеннях відбувається поєднання людської душі з Богом [5, с. 139]. Отже, Бонавентура розвивав моральний і релігійний підходи до трактування справедливості.

Видатний філософ, теолог і систематизатор схоластики Тома Аквінський (1225–1274) у дослідженні проблеми справедливості спирався на цілий ряд авторитетів: Платона, Арістотеля, Д. Ареопагіта, А. Кентерберійського. Цю проблему він аналізував у контексті діалогу з Арістотелем, який мав сумніви щодо існування Бога, його милосердя та справедливості. Утім, Т. Аквінський поділяв роздуми Арістотеля щодо дистрибутивної й атрибутивної справедливості [4, с. 150] й виділив два її види, назвавши іншими поняттями: справедливість розподілу та обміну [1, с. 286]. Проте Т. Аквінський не обмежився аналізом поглядів Арістотеля як методологічним підґрунтям, а доповнив свої роздуми думками Д. Ареопагіта: “Існування істинної Божої справедливості слід вбачати у тім, що Бог наділяє все особистими властивостями, згідно з достоїнстю існування кожного зокрема, і природу кожного зберігає у властивому для нього порядку та могутності” [1, с. 286]. У Д. Ареопагіта справедливість постає як сутність, що залежить від досконалості та особистої гідності кожної людини. Т. Аквінський поділяв погляди Д. Ареопагіта, що справедливість – це норма життя та порядок, а дотримання її залежить від якостей людини.

Хоча Т. Аквінський не посилався на Платона, але його роздуми здійснювалися на основі ідей давньогрецького філософа, який досліджував справедливість як у контексті індивідуального життя людини, так і в процесі державотворення. Для кращого розуміння позиції Т. Аквінського щодо справедливості порівняємо її з поглядами Платона. На початку твору “Держава” він піднімає проблему справедливості з побутового розуміння на філософський – рівень належного [12, с. 12], тобто на рівень того, що має бути в індивідуальному та суспільному житті за будь-яких умов. Так, давньогрецький філософ довів, що справедливі люди є розумнішими, кращими і більш здатними до державотворчої діяльності, аніж несправедливі. [12, с. 37]. Люди, що дотримуються справедливості, на його думку, живуть щасливіше, ніж несправедливі. Урешті-решт, несправедливість веде людину до поступової деградації, а тому висновок Платона вважаємо доцільним: “Справедлива душа і справедлива людина житимуть добре, а несправедлива – кепсько <...> справедлива людина – щаслива, а несправедлива – просто жалюгідна” [12, с. 40].

У Платона ідею справедливості здатна реалізувати людина із золотими або божественними здібностями, яка спонукувана інтересом поліса, утім у Т. Аквінського ідея справедливості органічно притаманна Богу: “Вона є сутністю Бога <...> і саме так Бог створює справедливість, надаючи кожному те, що йому належить відповідно до вимог природи... [1, с. 287]. Незважаючи на те, що ідея справедливості належить Богу, але людина отримує винагороду від інших людей за результати своєї діяльності. Уважаємо, що Т. Аквінський хотів довести, що проблему справедливості треба розв’язувати відповідно до особистих якостей та можливостей людини, її внеску в державні та громадські справи. Індивід, який робить більше для суспільного та державного життя, має право на більшу винагороду і це буде справедливо щодо людини, яка робить менше для загальних справ, а тому й менше отримує. Отже, проблему справедливості Т. Аквінський розв’язував із позиції належного.

Можна зафіксувати й інші відмінності між поглядами Т. Аквінського й Платона. Давньогрецький філософ досліджував справедливість у контексті розбудови держави і стверджував, що людина не може бути справедливою за власним бажанням [12, с. 45], утім як у християнського теолога вона здатна діяти, спонукуючись справедливістю та милосердям: “Деякі діяння приписуються справедливості, а деякі – милосердю, оскільки в одних сильніше проявляється справедливість, а в інших – милосердя” [1, с. 292].

Якщо Платон знімав з людини відповідальність за дотримання справедливості, то Т. Аквінський покладав відповідальність на людину, що є великим кроком у її розумінні.

З позиції Т. Аквінського, справедливість та милосердя є причиною добродійності. На жаль, теолог не конкретизував, для якого типу людини справедливість і милосердя є спонуками до діяльності. Він доводив, що вони є побудниками для тих, хто вірить у Бога. У контексті концепції чотирьох рівнів духовного розвитку людини [13] можна додати, що справедливість і милосердя притаманні тій людині, яка спонукується інтересом суспільства – особистості.

Незважаючи на відмінності в поглядах Т. Аквінського та Платона на проблему справедливості, між ними є спільне. Так, давньогрецький філософ уважав, що вона має реалізовуватися в контексті належного [12, с. 12]. Подібні думки є й у християнського мислителя: “Справедливості притаманно повертати належне, милосердю – полегшувати нещастя” [1, с. 291]. Отже, спільним підґрунтям у розумінні справедливості в Платона й Т. Аквінського виступає належне.

Основою справедливості в суспільстві, за Т. Аквінським, є віра в Бога. Її фундаментальною умовою є те, що між людьми стоїть Бог, тоді взаємовідносини матимуть справедливий характер. Християнський мислитель не зупинився в дослідженні релігійних засад справедливості, а перейшов до пошуку закономірностей, на яких має розбудовуватися держава: “Справедливість Бога, яка встановлює порядок у речах відповідно до вимог своєї мудрості, а це – її закон, цілком слушно називається істиною” [1, с. 288]. Отже, справедливість у теолога не просто притаманна Богу, а є істиною, на якій має будуватися суспільне та державне життя. Сучасний український перекладач і дослідник творчості Т. Аквінського П. Содомора наголошує, що справедливість у теолога є чеснотою, навколо якої мають об’єднуватися всі інші: “Справедливість є видом загальної чесноти, що включає всі інші” [14, с. 222].

Отже, на відміну від античної, середньовічна філософія пов’язала справедливість із Богом. Стосунки між людьми будуть мати справедливий характер, якщо вони в центр своїх взаємовідносин помістять Бога й християнські цінності. Це дозволить людині подолати природні недоліки.

Поняття справедливості у XIX столітті набуло в християнстві суттєвої конкретизації. Поряд із трьома відомими видами справедливості – комутативною, дистрибутивною та легальною – дослідники виокремили четвертий вид – соціальну. Уперше цей термін 1862 року використав неосхоластичний соціальний філософ Луїджі Тапареллі д’Адзеліо [6, с. 81]. Під впливом промислової революції загострилися соціально-економічні, політичні, правові й світоглядні протиріччя суспільного життя. Марксизм намагався розв’язати проблему справедливості шляхом експропріації приватної власності, що призвело до загострення політичної боротьби і, врешті-решт, до революції. Християнська церква зрозуміла, що це хибний шлях вирішення проблеми справедливості. Із цього приводу соціальна доктрина церкви зазначає: “У цій ситуації церква відчула необхідність діяти по-новому” і спрямувала у своїй діяльності “особливе пастирське піклування на народні маси” [9, с. 68]. У християнській церкві зароджується соціальна доктрина, що “вказує шлях побудови суспільства у мирі та злагоді через справедливість і любов” [9, с. 64].

Поняття “соціальна доктрина” бере початок з енцикліки папи Лева XIII *Regum novarum* (“Нові речі”, 1891) й означає сукупність документів щодо суспільних проблем [9, с. 67]. Звичайно, церква ніколи не залишала без уваги суспільні проблеми, але економічні події XIX століття негативно вплинули на соціальні, політичні і культурні аспекти життя, що змусило шукати нові підходи до розв’язання суспільних протиріч. Промислова революція докорінно змінила суспільне життя, створивши серйозні проблеми щодо справедливості й обумовивши перше важливе соціальне питання – робітнице, що було спричинене конфліктом між капіталом і працею.

Першу соціальну енцикліку *Rerum novarum* папа Лев XIII проголосив у відповідь на загострення умов життя та праці найманих робітників, які потерпали від жахливих злиднів. В енцикліці досліджено робітниче питання, проаналізовано його соціальні та політичні виміри й надано належну оцінку принципів, заснованих на природному законі й моралі [9, с. 68].

Цікаво порівняти соціальну доктрину церкви з поглядами Д. Ареопагіта. Якщо в доктрині церкви справедливість пов'язана зі свободою та істиною, то в Д. Ареопагіта — із рівністю та ієрархією [3, с. 489, 491]. Уважаємо, що в цьому діалозі не варто розставляти акценти, хто правий, а хто ні. Важливо зрозуміти, що справедливість — це фундаментальне поняття, яке водночас пов'язане з рівністю, ієрархією, свободою та істиною. Життя розвивається, і тому не буде дивно, якщо до змісту справедливості сучасність додасть якісь нові аспекти.

У середині ХХ століття соціальне питання набуло надзвичайного напруження. Після Другої світової війни продовжували загострюватися продовольчі, демографічні, економічні, політичні, глобальні проблеми, а нерівність, що раніше проявлялася лише всередині держав, набула глобального масштабу, що яскраво проявилось в становищі країн третього світу [9, с. 72–73].

Проблема справедливості знаходить подальший розвиток у матеріалах II Ватиканського Собору (1962–1965), у якому за методологічне підґрунтя трактування справедливості були прийняті вислови апостола Павла щодо чеснот, зокрема справедливості, що мають бути притаманні людині: “Усе, що лиш правдиве, що чесне, що справедливе, що чисте, що любе, що шанобливе” (Фил. 4, 8), [7, с. 454]. II Ватиканський Собор наголошував на тому, що спільні блага мають універсальне призначення: “Бог призначив землю і все, що на ній, для вжитку всіх людей і народів так, що сотворені блага повинні бути в користуванні всіх, відповідно до слухних норм, і під проводом справедливості, в злуці з любов'ю” [7, с. 586].

Роздуми над проблемою справедливості в матеріалах II Ватиканського Собору сягають загальнолюдських масштабів. Церква вважає справедливістю те, “щоб всі мешканці землі стали членами неначе однієї сім'ї” [7, с. 345]. Люди мають навчитися бачити у ближньому образ Божий, “любити ближнього, як самого себе” [7, с. 344–346]. Церква не лише замислюється над наслідками несправедливості, а й докладає зусилля для усунення її причин. II Ватиканський Собор висунув ідею, що людська спільнота має створити керівний орган вселенської церкви, який би спонукав християн до дотримання принципів соціальної справедливості [7, с. 616].

Ідею справедливості церква піднімає до загального етичного зобов'язання, яке вона вбачає в тому, щоб “кожний — відповідно до власної спромоги і потреб інших, — піддержуючи спільне благо, допомагає й плекає також чи то публічні, чи приватні установи, які служать для поліпшення життєвих обставин людей” [7, с. 531]. Людина має бути суб'єктом справедливості, мусить активно її захищати в усіх сферах життя суспільства. У неї має бути не лише обов'язок щодо реалізації ідеї справедливості, а й любов до неї.

Проблему справедливості в матеріалах II Ватиканського Собору проаналізовано як у зовнішньому, так і у внутрішньому аспектах. Життя громадянського суспільства має бути побудоване так, щоб “усі громадяни, а не тільки привілейовані, могли дійсно користуватися особистими правами” [7, с. 593]. У громадянському суспільстві в людини має бути сформоване “внутрішнє почуття справедливості і доброзичливості та служба на спільне благо” [7, с. 594]. Уважаємо, що витoki такого підходу знаходяться у Святому Письмі, а саме в поглядах апостола Павла щодо зовнішньої та внутрішньої людини.

II Ватиканський Собор сформулював умови реалізації ідеї справедливості щодо суспільного життя: усунення економічної нерівності, індивідуальної й громадської

дискримінації, справедливий розподіл продуктів харчування, якісну професійну підготовку для всіх верств населення [7, с. 582–583]. Як бачимо, християнська церква бере на себе зобов'язання, які не завжди здатна реалізувати світська влада. Церква виступає за співпрацю власників та найманих працівників у процесі управління виробництвом: “Треба відповідними способами розвивати активну співучасть усіх” у процесі управління [7, с. 585].

У матеріалах II Ватиканського Собору доведено, що цінності, з одного боку, – органічно притаманні людській гідності, а з іншого, – стимулюють її справжній розвиток. До таких цінностей віднесено істину, свободу, справедливість, любов [9, с. 132]. У соціальній доктрині церкви справедливість трактується на основі поглядів Т. Аквінського, а саме як “цінність, яка поєднується з відповідною кардинальною моральною чеснотою” та “постійному і твердому бажанні віддати Богові та ближньому те, що їм належить” [9, с. 135]. Отже, соціальна доктрина церкви вводить поняття соціальної справедливості, а II Ватиканський Собор надає їй особливого статусу – закону загального етичного зобов'язання, що стає підґрунтям активної участі церкви в розбудові громадянського суспільства.

На основі соціальної доктрини церкви кардинал Римо-католицької церкви Йозеф Гьофнер (1906–1987) розробив християнське суспільне вчення, що цілісно охопило такі сфери: принципи суспільного устрою, сім'ю, працю, економіку, державу, владу, співдружність народів, міжнародне співтовариство. Соціальні чесноти й справедливість зокрема кардинал пов'язував із наявністю духовних зв'язків між людьми, яким у реальному житті часто немає місця. Особливо це стосується тоталітарних і посттоталітарних суспільств [6, с. 29]. Й. Гьофнер розглядав справедливість як одну з головних чеснот, на якій тримається право, відсутність однієї складової веде до того, що справедливість зникає [6, с. 78].

Й. Гьофнер розвивав свої погляди на справедливість на основі філософії Арістотеля й доводив, що вона має три основні форми: комутативну, дистрибутивну, легальну. Перша – комутативна (вирівнювальна, договірна, переміщувальна, обмінна) справедливість, в основі якої спілкування, договір, обмін, а її змістом є те, що суб'єкти взаємодії рівні в юридичному аспекті. Друга – дистрибутивна (розподільна) справедливість, метою якої є “зробити кожному окрему людину причетною до спільного блага шляхом справедливого розподілу, щоб духовно-моральний розвиток був доступний кожному” [6, с. 80]. При цьому Й. Гьофнер підкреслював, що розподільну справедливість не треба розуміти як рівний розподіл матеріальних благ (“не арифметична... рівність”), а як розподіл відповідно до виконуваних виробничих функцій та обов'язків [6, с. 80]. Третя – легальна (законна) справедливість, її змістом є регулювання відносин між різними суб'єктами соціальної діяльності (класи, верстви, етноси) з метою, щоб кожен із них мав рівні можливості для розвитку [6, с. 80]. Й. Гьофнер не погоджувався з дослідниками проблеми справедливості XIX століття (Л. Тапареллі д'Адзеліо, А. Росміні), які виокремлювали четверту форму справедливості – соціальну. Кардинал вважав, що цей вид справедливості слід віднести до третьої форми – легальної, законної [6, с. 81]. Уважаємо, що Й. Гьофнер помилявся. Поняття соціальної справедливості має право на наукове використання. Це особливий вид справедливості, який підкреслює політичну й моральну відповідальність вищих класів щодо надання належних умов життя нижчим.

Феномен соціальної справедливості Й. Гьофнер пов'язував із соціальною любов'ю і зазначав, що термін “соціальна любов” увів Т. Аквінський. Кардинал стверджував: “Справедливість і любов не виключають одне одного, а забезпечують – насамперед через взаємну пов'язаність – існування та розвиток людського суспільства” [6, с. 83]. Витоками цієї думки є ідеї Папи Римського Пія XII, який уважав, що справедливість і

любов “є випромінюванням того самого Духу Божого, програмою та печаттю гідності людського духу”, які “взаємодоповнюють одна одну, співдіють, поживляють і підтримують одна одну, подають одна одній руки на шляху до злагоди та миру” [9, с. 83]. Уточнюючи зв'язок між соціальною справедливістю та соціальною любов'ю, теолог доводив обмежені можливості першої, а саме регулювати конфлікти на основі законів, тоді як соціальна любов здатна внутрішньо пов'язувати в органічне ціле життя різних верств суспільства. У результаті виникає “внутрішній духовний зв'язок” [6, с. 75]. Послідовний і логічний аналіз проблеми справедливості примушує Й. Гьофнера сформулювати поняття загальнолюдської справедливості – спільного блага [6, с. 278]. Християнське суспільне вчення, розроблене Й. Гьофнером, розглядає справедливість як фундаментальну основу суспільного буття, поєднану з правом, духовністю, чеснотами, любов'ю та благом.

Отже, європейська середньовічна філософія заклала підґрунтя для формування християнського суспільного вчення. Філософи середньовіччя пов'язували проблему справедливості з Богом, любов'ю, добром, милосердям, праведністю, належними, тобто моральними аспектами в розумінні справедливості. Це отримало подальший розвиток у ХХ столітті, зокрема лягло в основу соціальної доктрини церкви, матеріалів II Ватиканського Собору, християнського суспільного вчення Й. Гьофнера. Християнська Церква розглядає ідею справедливості як фундаментальну основу людського буття, на якій має будуватися суспільне й державне життя.

1. Аквинский Ф. Сумма теологии Ч. I : Вопросы 1–43 / Ф. Аквинский. – К. : Ника-Центр, 2002. – 560 с.
2. Амусин И. Д. Кумранская община / И. Д. Амусин. – М. : Наука, 1983. – 328 с.
3. Ареопагит Д. Сочинения. Толкование Максима Исповедника / Д. Ареопагит. – СПб. : Алетейя, 2003. – 864 с.
4. Аристотель. Никомахова етика / Аристотель // Сочинения : в 4 т. Т. 4 / пер. с древнегреч. ; общ. ред. А. И. Доватура. – М. : Мысль, 1983. – С. 53–293.
5. Бонавентура. О возвращении наук к теологии / Бонавентура // Антология средневековой мысли (Теология и философия европейского Средневековья) : в 2 т. Т. 2 / под ред. С. С. Неретиной, сост. С. С. Неретиной, Л. В. Бурлака. – СПб. : РХГИ, 2002. – С. 122–140.
6. Гьофнер Й. Християнське суспільне вчення / Й. Гьофнер ; пер. з нім. С. Пташник, Р. Оглашений. – Львів : Свічадо, 2002. – 304 с.
7. Документи Другого Ватиканського Собору : конституції, декрети, декларації. – Львів : Свічадо, 1996. – 753 с.
8. Кентерберийский А. Об истине / А. Кентерберийский // Антология средневековой мысли (Теология и философия европейского Средневековья) : в 2 т. Т. 1 / под ред. С. С. Неретиной, сост. С. С. Неретиной, Л. В. Бурлака. – СПб. : РХГИ, 2001. – С. 203–230.
9. Компендіум соціальної доктрини Церкви. – К., 2008. – 549 с.
10. Лурье С. Я. Демокрит / С. Я. Лурье // Тексты. Перевод. Исследования. – Л. : Наука, 1970. – 664 с.
11. Ниський Г. Про блаженства. Велике настановче слово / Григорій Ниський ; з рос. пер. Софія Матіяш. – Львів : Свічадо, 2012. – 144 с.
12. Платон. Держава / Платон ; пер. з давньогрец. Д. Коваль. – К. : Основи, 2005. – 355 с.
13. Сабадуха В. Українська національна ідея та концепція особистісного буття / В. Сабадуха. – 2-ге вид., випр. – Івано-Франківськ : Фоліант, 2012. – 176 с.
14. Содомора П. Терміносистема Святого Томи з Аквіну / П. Содомора. – Львів : Сполом, 2010. – 288 с.
15. Тертуллиан К. О воскресении плоти / К. Тертуллиан // Избранные сочинения / К. Тертуллиан. – М. : Прогресс, 1994. – С. 188–248.
16. Тертуллиан К. Об идолопоклонстве / К. Тертуллиан // Избранные сочинения / К. Тертуллиан. – М. : Прогресс, 1994. – С. 249–272.

In the article we discovered the problem of justice in the European medieval philosophy and its influence on the formation of Christian social doctrine. It's analyzed the teaching of medieval philosophers that inherited the Platon's and Aristotle's views to the problem of justice, and filled it with Christian content. It is proved that the Church has enriched the idea of justice by the concept of social justice and has made a constructive influence on the formation of fair principles of social life.

Keywords: *God, justice, social justice, injustice, love, good, goodness, righteousness, virtue.*

УДК 1 (091): 316.34

Надія Ярема

ФОРМУВАННЯ ПОНЯТТЯ СТРАТИФІКАЦІЇ СУСПІЛЬСТВА: ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКИЙ АСПЕКТ

У статті розглянуто проблему стратифікації суспільства на основі аналізу поглядів зарубіжних мислителів, які найбільше впливають на формування поняття соціальної стратифікації. Висвітлено різні підходи до розуміння диференціації суспільства на касту, стани та соціальні класи відповідно до тих чи інших історичних епох, показано критерії, за якими здійснюється стратифікація суспільства на різних етапах його розвитку.

Ключові слова: *соціальна стратифікація, суспільство, ієрархізація, нерівність, каста, стани, класи.*

Поняття соціальної стратифікації є одним з основних у галузі сучасної соціології. Попри усю значущість і вагомість соціологічних знань, недостатнім і малодослідженим є дане поняття в суспільно-філософській думці. Саме формуванню поняття стратифікації суспільства у філософській думці і присвячена дана стаття.

Соціальна стратифікація традиційно розглядається як диференціація суспільства на соціальні класи та верстви населення. Тлумачний словник із соціології А.Г. Джонсона визначає стратифікацію як соціальний процес, у якому винагороди і ресурси, зокрема багатство, влада і престиж, розподіляються систематично й нерівномірно в суспільстві. Стратифікація відрізняється від простої нерівності тим, що вона є систематичною. Вона також базується на визначених соціальних процесах, завдяки яким люди розподіляються за такими категоріями, як клас, раса або стать [1, с. 262]. Як зазначає Алан Г. Джонсон, суспільство може виявляти нерівність, не будучи стратифікованим, наприклад, усім надається однакова можливість у всьому, але розподілення винагород базується на виконанні дії. Загалом категорії, що формують систему стратифікації, набувають однієї з форм: каста, маєток, соціальний лад. Каста – закриті групи, які визначаються з народженням, недозволені є перехід від однієї каста до іншої. Найбільшого розвитку кастова організація набула в Індії. Маєтки – категорії у феодальній системі, особливо в Європі в епоху середньовіччя, які були менш сформовані, ніж каста. Три маєтки склали в Європі таку систему – духовенство (перший маєток), дворянство (другий маєток) і всі решта, починаючи із селян і закінчуючи ремісниками (третій маєток). Системи соціального класу, у порівнянні з кастами і майновою системою, приділяють менше уваги приписаним особливостям, зокрема расі й сімейному походженню. Навпаки, надається більшого значення таким універсальним критеріям, як досягнення в освіті. Вони допускають більше можливостей переходу з одного рівня на другий, хоча в середньому розмір і важливість індивідуального руху досить обмежені, що й виявляє те, що в дійсності відкрита сутність системи класів відносна [1, с. 263].

У літературі філософського напрямку кінця ХХ – поч. ХХІ ст. подається визначення соціальної стратифікації як соціологічного терміна, що характеризує соціальну диференціацію суспільства. Суспільні стани визначаються як “традиційні, відносно замкнуті соціальні групи до індустріального суспільства, що різнилися такими спадковими ознаками: юридично фіксованим статусом, правами, обов’язками та моральними