

УДК 261.7

**Подорожній Ю. А.,**  
пошукач кафедри культурології, Національний  
педагогічний університет ім. М. П. Драгоманова  
(Україна, Київ), zxc@gmail.com

### Суспільство солідарності в християнській соціальній концепції

*Аналізуються особливості ідеалу суспільства солідарності у християнській соціальній доктрині другої половини XX–початку XXI століття. Доводиться, що причиною створення вчення про суспільство солідарності стала глобалізація та необхідність застосування християнського гуманізму до всього людства як цілого. Права людини у їх релігійній інтерпретації стають змістом ідеалу загального блага, а солідарність вимагається не лише на рівні громади чи нації, але і всього людства. Ідеал суспільства любові як вимоги Євангелія та соціального вчення дозволяє замінити песимістичну есхатологію на оптимістичну, що найбільше проявилось у соціальному вченні Івана-Павла II. Ідеал суспільства солідарності у доктрині папи Бенедикта XVI стає ідеалом суспільства любові. Ці ідеї суттєво вплинули на протестантські погляди щодо суспільства майбутнього, визначаючи серед іншого і українську християнську футурологію.*

**Ключові слова:** церква, права людини, суспільство, соціальна доктрина церкви, католицизм.

Християнський ідеал суспільства солідарності було сформовано у соціальній концепції католицизму. Згодом ідеї солідаризму стали впливовими у протестантській соціальній етиці та православному соціальному вченні.

Метою статті є комплексний релігієзнавчий аналіз ідеалу суспільства солідарності у християнській соціальній концепції.

Значне поглиблення змісту соціального вчення католицизму було здійснено у 1960 роках. Перш за все оновлення соціальної доктрини мало місце у зв'язку із енцикліками папи Івана XXIII «*Mater et Magistra*» (1961) і «*Pacem in terris*» (1963). Два фактори значно вплинули на соціальну думку папи. Перш за все – це інтегральний гуманізм Е. Марітена. Цей богослов–неотоміст пропонував представити християнство як справжній гуманізм у протилежність позірному гуманізму сучасного лібералізму та тоталітарним негуманістичним ідеологіям. Папа вчить, що соціальне вчення церкви є «цілісним гуманізмом», оскільки в останньому людина береться у всій повноті її проявів, у їх інтегральній єдності. Натомість у ідеологіях лібералізму чи соціалізму людина розглядається переважно як економічний суб'єкт, без уваги до трансцендентних вимірів людської особистості. Соціальна доктрина має бути спрямована на повне звільнення особистості та всебічний захист її прав у зв'язку із тим, що саме людина є метою існування суспільства, а не навпаки. Спільне благо перестав бути центральною категорією соціального вчення католицизму, поступаючись місцем категорії «гідності людини». Папа пише у енцикліці: «Люди є і повинні бути основою, метою і суб'єктом будь-яких інститутів, в яких відбувається соціальне життя. Кожен з них, будучи самим собою, повинен розглядатися не тільки згідно з властивою йому суспільною природою, а й у провіденціальному плані, що піднімає його до трансцендентного» [5, с. 174]. Людська особистість є основою, метою і суб'єктом такого соціального інституту як держава. Загалом, для енцикліки характерне бачення держави в якості інструменту покращення життя особистості та нації. Але соціальний прогрес може настільки втягнути особистість у соціальне життя, що вона втратить власну свободу та ідентичність, підкорившись економіці, державі чи

іншим соціальним інститутам та групам. Папа визнає, що процес соціалізації є невідворотним та природним для людини, оскільки лише у суспільстві особистість може реалізувати саму себе. Тому необхідним є віднайдіння балансів між різними аспектами розвитку особистості, а також досягнення збалансованості у суспільному розвитку. Папа звертає увагу на відсутність рівноваги між виробничими секторами (особливо між промисловістю та сільським господарством), між економічним розвитком та соціальним прогресом, між багатими та бідними регіонами в середині країн та у глобальному світі. Іван XXIII вперше наголошує на необхідності міжнародної співпраці для забезпечення справедливості у стосунках між країнами різного рівня економічного розвитку. Вперше людство розглядається як єдиний суб'єкт розвитку та самоусвідомлення, відносно якого церква є діалогічним партнером та помічницею. Папа наголошує на тому, що церква не лише пропонує соціальне вчення «яке вказує на певні шляхи до відновлення стосунків співжиття відповідно до універсальних критеріїв» [11, с. 24]. Церква є «новим людством», яке має усьому людству являти взірць справжніх міжлюдських та соціальних відносин. На основі усвідомленого прийняття принципів соціальної доктрини (гідність людини, справедливість, солідарність, субсидарність) має відбутися пошук найбільш оптимальних моделей економічної системи, яка «найкращим чином відповідає гідності людини і найбільшою мірою сприяє розвитку в неї почуття відповідальності» [5, с. 172]. Іван XXIII дає цілий ряд конкретних рекомендацій, але при цьому наголошує на свободі суспільства та християн самим застосовувати принципи соціальної доктрини та віднаходити кращі рішення [Там само]. Енцикліка «*Pacem in terris*» (1963) має на меті теоретичне осмислення шляхів досягнення миру та глобальної справедливості. Згідно із Іваном XXIII дійсний мир можливий лише при опорі на цінності істини, справедливості, солідарності та свободи. Без цих цінностей стабільний мир неможливий, і людство може чекати катастрофічний сценарій розвитку. Папа закликає до перемовин заради того, щоб відвернути загрозу атомної війни. Таким чином, соціальне вчення ґрунтується на цінностях як принципах, діалозі як методі втілення.

Діалогічним також стає сам метод побудови соціальної доктрини. Якщо у папи Пія XII соціальне вчення мало характер дедуктивної науки, що виводилася із природного закону, то папа Іван XXIII говорить про необхідність «розпізнавати знаки часу». На думку багатьох теологів, це означало перехід до індуктивного методу, коли із соціальної дійсності береться основний зміст соціальної доктрини у її конкретних твердженнях, оцінках та рекомендаціях. Нам видається, що твердження про індуктивний характер соціального вчення Івана XXIII є значним перебільшенням. Папа перекоаний у тому, що соціальна доктрина має виходити із цілісної картини світу як гармонійного універсуму, створеного Богом. Природний закон залишається основою усіх цінностей та принципів соціальної доктрини, але пріоритетним місцем явленості цього об'єктивного закону стає людська особистість.

Папа виходить із принципу, що людина є співдіячем Бога у справі встановлення миру на землі. Таким чином, необхідно враховувати не лише духовний вимір

людської особистості, але і есхатологічний сенс історії. Папа так пояснює богословську основу персоналізму: «Фундаментом будь-якого впорядкованого і творчого суспільства є той принцип, що будь-яка людина є особистість, тобто натура, наділена розумом і свободою волі. В силу цього вона стає суб'єктом прав і обов'язків, що обумовлюють одне одного і безпосередньо пов'язані з її природою: тому вони універсальні, непорушні, невід'ємні. Розглядаючи людську гідність в світлі Богом відкритих істин, ми повинні поставити її набагато вище. Люди були викуплені кров'ю Ісуса Христа, і благодаттю Його стали дітьми і друзями Божими, спадкоємцями вічної слави» [5, с. 176]. Таким чином, людина має права саме як особистість, як образ Божий, покликаний до спасіння та уподібнення Богові. Брати людину поза цим її серцевинним виміром – це позбавляти її персональності, редукувати її розумність та свободу. Науково-технічний прогрес, на думку Папи, дозволяє глибше зрозуміти гармонійне влаштування світу та необхідність для людства бути у суголосності з цією гармонією. Іван XXIII наголошує на тому, що основні права людини, зафіксовані на той момент у міжнародних документах, є цілком виправданими з точки зору християнства. Культурний розвиток людства досяг тієї зрілості, коли рівність усіх людей відносно їх особистих прав може бути дійсно визнана. Відповідно, людство стає зобов'язаним критично ставитися до прагнення політичної влади обмежити свободу особистості, використовувати техніко-економічну могутність для того, щоб вплинути на політичний стан країн, що знаходяться на нижчій стадії економічного розвитку. Папа вказує на небезпеку зростаючого втручання державної влади в сфери медицини, освіти і виховання, вибору професії, що призводить до обмеження свободи діяльності людей. Тому Іван XXIII закликає політиків керуватися ідеєю «загального блага», що розуміється їм як «сукупність тих соціальних умов, які сприяють і сприяють людям в повному розвитку їх особистості». Таким чином, загальне благо інтерпретується через призму інтересів особистості. Крім того, загальне благо повинно розглядатися не у межах держави, а у масштабі глобальному. Воно повинно стати «всесвітнім загальним благом» для людства. Папа захищав не лише права пролетаріату в окремих країнах, але і світових «бідняків». Іван XXIII закликав країни, що мають надмірну кількість продовольства, розділити його з тими, хто голодує. Знищення товарів в той час, коли є люди, які потребують них, щоб вижити, є образою принципів справедливості та людяності. Але допомога нужденним не повинна бути одноразовою. Бідні країни мають право на участь у світовому виробництві. Бажаною є участь робітників у національній економіці через придбання акцій їх підприємств. Також необхідним є представництво робітників як в профспілках, так і в політиці. Допомоги від цілого суспільства потребує також сільське господарство, якому держава має запропонувати державні субсидії, податкову реформу, соціальне забезпечення, регулювання цін. Відносини багатих із бідними мають базувати на повазі до гідності останніх. Особливо важливою є повага до країн, що розвиваються, до їх культурної своєрідності. Папа пропонував розцінювати як моральний обов'язок розвиток міжнародної солідарності. Серед конкретних

заходів у цій царині цільне місце мала займати ООН, чия роль мала б бути посиленою.

Другий Ватиканський собор звернув особливу увагу на необхідність захисту усіх природних прав людини, у тому числі – права на релігійну свободу. Після собору, католицькими країнами прокотилася «хвиля демократії», оскільки диктаторські режими втрачали підтримку церкви. У деяких країнах позитивні зміни відбулися за безпосередньої підтримки місцевим єпископатом демократичних рухів. Загальновідомою є також роль боротьби за гідність і свободу людини, яку провадив папа Іван Павло II, підважуючи основи «соціалістичного табору» країн.

Однак акцент на гідності особистості був покликаний не лише до боротьби із диктатурами у всьому світі заради формування глобального суспільства справедливості і солідарності, але і мав на увазі формування нової основи для родинної етики. Тома Аквінат і папа Лев XIII вважали, що природній потяг до самозбереження та продовження роду – це достатня основа для етики. І солідарність та повага, які мали природно виникати у родині, необхідно було б лише розповсюджувати на соціум – спочатку на рівні місцевих громад, а потім і ширше. Однак сексуальна революція 1960-х років показала, що надій на природність родини як способу існування людини більше не може бути. Людина потребує нагадування про свою високу особисту гідність богоподібної істоти. Це нагадування може пробудити в людині моральні свідомість та стимулювати до виконання пропонованої церквою етики родинного життя. Особливо багато католиків відмовлялися від детальної регламентації сексуального життя, але 1968 року папа Павло VI приймав рішення все-таки заборонити контрацепцію. Для обґрунтування цього рішення теологи і релігійні філософи (серед них – Кароль Войтила, майбутній папа Іван Павло II) були змушені підкреслювати надприродну висоту гідності людини, щоб хоч якось виправдати особливі вимоги католицького вчення стосовно непорушності шлюбу, заборони контрацепції, тощо. Кароль Войтила намагався розвивати феноменологічний аналіз людських актів мислення, бажання, діяльності, щоб довести наявність універсальної інтенції на загальну благо як контексту для існування конкретних інтенцій щодо конкретних цілей і мотивів.

Таким чином, якщо до папи Івана XXIII основне поле застосування соціальної доктрини мислилося як трирівнева система «родина – місцева спільнота (церковна, профспілкова, місцеве самоврядування, тощо) – держава», то тепер провідною стала схема із шести ланок: «особистість–родина–місцева спільнота–держава–людство–глобальна влада». При цьому держава і глобальна влада покликані служити особистості, місцевій спільноті та людству як універсальній спільноті. Відповідно до ускладнення схеми соціального життя, стало більш комплексним і розуміння загального блага. Якщо до папи Івана XXIII під категорією «загальне благо» розуміли загальне благо нації, то тепер загальне благо стало розумітися як «максимально можлива реалізація прав людини» [5, с. 215, 193] з одного боку і загальне благо людства [5, с. 199, 193] – з іншого боку. Відповідно, церква повинна бачити власне завдання не лише у сприянні розвитку родин і місцевих

спільнот, але особливу увагу звертати на розвиток особистості та людства як цілого. Необхідність турботи про загальне благо людства очевидна через численні виклики, які ставить перед сучасністю бідність країн, що розвиваються, несправедливість розподілу благ у світовій економіці, тощо. Папа Павло VI пов'язував надії на прогрес у справі досягнення загальнолюдського блага із створенням глобальної влади світового масштабу [5, с. 193], спочатку судової, а потім і урядової. Запровадження глобального правового порядку мало б стати фундаментом, на основі якого ставала б можливою і глобальна солідарність. Іван Павло II вважав, що елементи загальнолюдської солідарності можливі і за умов відсутності єдиної влади у світовому масштабі. Папа був оптимістом щодо перспектив взаємозбагачення цивілізацій і культур, вважав, що навіть релігії можуть отримати позитивні імпульси через глобальний діалог. Після падіння соціалістичної системи, проблемою залишалось лише подолання недоліків глобального ліберального капіталізму. Як колись Лев XIII встав на захист робітників в окремих націях, так тепер Іван Павло II виступав як адвокат країн, що розвиваються. Так само як у кінці XIX століття церква радила національним капіталістам сприяти соціальному забезпеченню робітників заради соціального миру, справедливості та солідарності, так у кінці XX століття аналогічні заклики були звернення до транснаціональних корпорацій. Оскільки від останніх самообмеження було очікувати малореально, то папа Іван Павло II пропонував посилення соціальної політики капіталістичних країн як глобальний тренд, необхідну складову діяльності усіх урядів заради виживання людства.

Наростання різноманітних соціальних, економічних, екологічних соціальних явищ з одного боку та літургійне відродження з іншого боку приводили до актуалізації есхатологічних ідей. Як відомо, біблійна есхатологія своїм елементом має пророчу картину наростання зла перед «кінцем світу». Сам кінцевий Суд необхідний заради торжества Божественної справедливості, а усі людські зусилля встановити порядок «миру і безпеки», справедливості та солідарності, приречені на історичну поразку. Ця есхатологічна перспектива входила в очевидну суперечність із тим, що розвиток соціального вчення церкви привів до формування позитивної есхатології, згідно із якою кінцю світу мало передувати суспільство справедливості та солідарності. Шлях вирішення цієї дилеми, який був обраний папами та теологами католицької церкви полягав у тому, щоб прийняти як регулятивний ідеал «суспільство любові» або «цивілізацію любові», що мали б передувати майбутній кінцевій есхатологічній кризі та Божому суду. «Цивілізація любові» повинна бути частковою реалізацією ідеалу «Царства Божого» [5, с. 210], а церква повинна сприяти встановленню такого суспільства, пропонує цінності та принципи, але не вступати на користь конкретного соціально-політичного устрою [Там само]. Значно більшу свободу церква має у критичній функції соціального вчення. А саме, якщо певний соціально-політичний устрій чи соціальні структури суперечать правам людини (і, відповідно, природному закону), то церква може і повинна ступами проти такого устрою і таких структур [Там само]. Вперше термін «цивілізація любові» був використаний Павлом у кінці

1974 року [5, с. 377–378]. П. де Лобе вважає, що ідеал «цивілізації любові» тісно пов'язаний із доктриною про панування Бога над світом [5, с. 265]. Парадоксально, але можливість і необхідність «цивілізації любові» постулюється не стільки завдяки оптимістичній антропології, скільки завдяки неможливості досягти оптимального стану суспільства лише завдяки правовій та соціально-економічній справедливості. У 1980 році папа Іван Павло II у своїй енцикліці стверджує: «Світ людей стає більш людським тільки у тому випадку, якщо поруч із справедливістю ми включимо у різноманіття міжособистих та суспільних відносин «милосердну» любов, яка складає месіанське послання Євангелія» [5, с. 378]. Папа Бенедикт XVI робить новий крок у розробці концепції «цивілізації любові» у своїй енцикліці «Любов в істині». На думку папи, у часи постмодерну відбулося зближення культур та цивілізацій, і прийняття «іншого» стало вимогою часу заради виживання людства. Мотивом для такого прийняття може бути лише любов. Вплив постмодерного релятивізму настільки великий, що самих по собі справедливості та солідарності недостатньо для того, щоб мотивувати особистості до життя, гідного людини. Лише любов стає мотивом, чий вплив робить можливим гуманне суспільство. Таким чином, якщо раніше любов була мотивом для досягнення довершеного суспільства, то тепер – і для звичайного людського суспільства. Встановлення відносин любові осмислюється як можливе для соціальної практики, оскільки солідарність – це мінімум любові, а любов – це максимум солідарності. При цьому католицькі теологи усвідомлюють, що ідеал «цивілізації любові» фактично є вимогою жити з чеснотами, які звичайно властиві лише святым [5, с. 270]. Вимоги реалізації принципів «цивілізації любові» можуть бути розцінені як утопічні, але саме вони витікають із духа християнського вчення та діяльності [5, с. 267].

На думку українського протестантського богослова М. Черенкова, «нові форми християнського соціального впливу будуть орієнтовані на майбутнє суспільство. У цьому сенсі вони ні на кого не розраховані, ні на що не відповідають, вони самі формують суспільство, в якому вони виявляться, вони передують цьому суспільству. Лише в цьому сенсі можливо говорити про «нові» форми, які не відштовхуються від існуючої ситуації, але проєктують її» [11, с. 9]. Нав'язування суспільству церковного «порядку денного» можливо тільки у зв'язку з тим, що у християнському вченні і практиці є стабільні підстави, конститутивні для ідентичності християнства. Саме тому «Не відмінюючи явних досягнень демократії і ринку, заснованих на індивідуалістичних цінностях особистої свободи та відповідальності, можна доповнити їх практикою громадського життя, ідеалами служіння, християнським універсалізмом, етикою «ближнього». Спостерігаючи за тим, як втрачається сенс життя сучасної людини при всій великій кількості досягнень цивілізації, Бенедикт XVI закликає згадати про те, що є всередині цивілізації, нехай навіть заснований на християнській духовній культурі, що не віднаходиться, але що посилається з гори, – про любов» [11, с. 11]. Українська теологія знаходиться під значним впливом ідей лібералізму. Соціальна справедливість є лише одним з аспектів майбутнього ідеального стану суспільства, до якого прагнуть українські християни.

Найбільш важливими вважаються цінності політичної та духовної свободи [14; 15]. Головною загрозою для свободи бачиться торжество культу споживання як нової громадянської релігії [12, с. 285]. Альтернативою поневоленню стає повернення до форм солідарності, які були характерні для раннього християнства [12, с. 297]. Але при цьому, на думку М. Черенкова, найважливіші положення християнського соціального вчення епохи модерну, що пов'язані з легітимізацією персоналізму, залишаються актуальними. «У соціальному вченні церкви є те, що раз і назавжди стало основою її позиції. Свобода та гідність особистості, рівність усіх перед Богом, співчуття і солідарність з іншими – універсальні та базові цінності християнського соціального вчення. З цих цінностей походять істини іншого, більш широкого кола – права людини, пріоритет загального блага, приватна власність, раціональне впорядкування суспільного життя, десакарлізація влади, відокремлення церкви від держави, заохочення активності і підприємливості» [11, с. 10–11]. З релігієзнавчої точки зору, М. Черенков стверджує, що сьогодні необхідне взаємодоповнення принципів християнського персоналізму епохи модерну і принципів християнського інтерсуб'єктивного комунікативного співтовариства епохи постмодерну. При цьому християнські принципи неможливо нав'язувати в постмодерну і постхристиянському суспільстві. Позиція християн може складатися тільки в реченні власної «м'якої сили», в демонстрації ефективності власного обцинного способу життя і справжності відносин любові [11, с. 13–16].

Причиною створення вчення про суспільство солідарності у 1960–ті роки стали процеси глобалізації та необхідність застосування християнського гуманізму до всього людства як цілого. У соціальному вченні папи Івана XXIII права людини у їх релігійній інтерпретації стають змістом ідеалу загального блага, а солідарність вимагається не лише на рівні громади чи нації, але і всього людства. Ідеал суспільства любові як вимоги Євангелія та соціального вчення дозволяє замінити песимістичну есхатологію на оптимістичну, що найбільше проявилось у соціальному вченні Івана–Павла II. Ідеал суспільства солідарності у доктрині папи Бенедикта XVI стає ідеалом суспільства любові. Ці ідеї суттєво вплинули на протестантські погляди щодо суспільства майбутнього, визначаючи серед іншого і українську християнську футурологію.

#### Список використаних джерел

1. Кнох Б. Бог в поисках человека: Откровение, Писание, Предание: Пер. с итал. А. Чернякова. – М.: Христианская Россия, 2006. – 328 с.
2. Суини М. Лекции по средневековой философии. Вып.2. Средневековая политическая философия Запада. – М., 2006. – 320 с.
3. Енцикліка Папи Лева XIII «Нові речі» (Rerum Novarum) [Електронний ресурс] // Агенство стратегічних досліджень. – Режим доступу: [http://sd.net.ua/2010/01/11/rerum\\_novarum.html](http://sd.net.ua/2010/01/11/rerum_novarum.html).
4. Мелина Л. Нравственное действие христианина. – М.: «Христианская Россия», 2007. – 333 с.
5. Лобье П. Три града. Социальное учение христианства / Пер. с франц. Л. Торчинского. – СПб.: «Алетейя», 2001. – 412 с.
6. Хёффнер Й. Христианское социальное учение / Пер. с нем. – М.: Духовная библиотека, 2001. – 333 с.
7. Енцикліка Quadragesimo anno [Сороковий рік] Верховного Понтифіка Пія XI [Електронний ресурс] // Інтелектуальний журнал «І». – Режим доступу: [http://www.ji-magazine.lviv.ua/2015/Encyklika\\_Piya\\_11.htm](http://www.ji-magazine.lviv.ua/2015/Encyklika_Piya_11.htm)

8. Шеремета О. Папа Лев XIII і ренесанс Аквіната [Електронний ресурс] / Оксана Шеремета // Богословський клуб. – Режим доступу: <http://bogoslav-club.org.ua/?p=822>.

9. Шеремета О. Етичні ідеї митрополита Андрея Шептицького у релігійно-філософському контексті кінця XIX – першої половини XX ст.: дис. ... канд. філософ. наук: 09.00.05 / Оксана Юліанівна Шеремета. – К., 2006. – 211 с.

10. Шеремета О., Чорноморець Ю. Неотомізм: шлях до сьогодення [Електронний ресурс] / Оксана Шеремета, Юрій Чорноморець // РІСУ. – Режим доступу: [https://risu.org.ua/article\\_print.php?id=34123&name=studies\\_of\\_religions&lang=ua&](https://risu.org.ua/article_print.php?id=34123&name=studies_of_religions&lang=ua&).

11. Черенков М. Накануне. Предчувствие Реформации / Михаил Черенков. – К.: «Книгоноша», 2013. – 229 с.

12. Черенков М. Глобальное (пост)секулярное общество как контекст и предмет миссиологии // Новые горизонты миссии / М. Чернеков / Под ред. П. Пеннера, В. Убейвовка, И. Русина. – Черкассы: Коллоквиум, 2015. – С.282–297.

13. Черенков М. Какой должна быть теология будущего? [Электронный ресурс]. – Режим доступа: [http://cherenkoff.blogspot.com/2012/09/blog-post\\_18.html](http://cherenkoff.blogspot.com/2012/09/blog-post_18.html).

14. Денисенко А. С нами была вера [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://studgazeta.com.ua/articles/s-nami-byla-vera/>.

15. Денисенко А. Теология протеста: когда, зачем и почему христианам необходимо участвовать в революциях? [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.ideas4god.com/2013/11/29/teologiya-protesta-kogda-zachem-i-pochemu-xristianam-neobxodimo-uchastvovat-v-revoluciyax/>.

#### References

1. Knoch B. Bog v poiskah cheloveka: Otkrovenie, Pisanie, Predanie: Per. s ital. A. Chernjakova. – M.: Hristianskaja Rossija, 2006. – 328 s.
2. Suini M. Lekcii po srednevekovoj filosofii. Vyp.2. Srednevekovaja politicheskaja filosofija Zapada. – M., 2006. – 320 s.
3. Encyklika Papy Leva XIII «Novi rechi» (Rerum Novarum) [Elektronnyj resurs] // Agenstvo strategichnyh doslidzhen'. – Rezhym dostupu: [http://sd.net.ua/2010/01/11/rerum\\_novarum.html](http://sd.net.ua/2010/01/11/rerum_novarum.html).
4. Melina L. Nравственное dejstvie hristianina. – M.: «Hristianskaja Rossija», 2007. – 333 s.
5. Lob'e P. Tri grada. Social'noe uchenie hristianstva / Per. s franc. L. Torchinskogo. – SPb.: «Aletejja», 2001. – 412 s.
6. Hjoefner J. Hristianskoe social'noe uchenie / Per. s nem. – M.: Duhovnaja biblioteka, 2001. – 333 s.
7. Encyklika Quadragesimo anno [Sorokovyj rik] Verhovnogo Pontyfyka Pija XI [Elektronnyj resurs] // Intelektual'nyj zhurnal «I». – Rezhym dostupu: [http://www.ji-magazine.lviv.ua/2015/Encyklika\\_Piya\\_11.htm](http://www.ji-magazine.lviv.ua/2015/Encyklika_Piya_11.htm)
8. Sheremeta O. Papa Lev XIII i renesans Akvinata [Elektronnyj resurs] / Oksana Sheremeta // Bogoslovskij klub. – Rezhym dostupu: <http://bogoslav-club.org.ua/?p=822>.
9. Sheremeta O. Etychni ideji mytropolita Andreja Sheptyc'kogo u religijno-filosofskomu konteksti kincja XIX – pershoi polovyny XX st.: dys. ... kand. filosof. nauk: 09.00.05 / Oksana Julianivna Sheremeta. – K., 2006. – 211 s.
10. Sheremeta O., Chornomorec' Ju. Neotomizm: shljah do s'ogodennja [Elektronnyj resurs] / Oksana Sheremeta, Jurij Chornomorec' // RISU. – Rezhym dostupu: [https://risu.org.ua/article\\_print.php?id=34123&name=studies\\_of\\_religions&lang=ua&](https://risu.org.ua/article_print.php?id=34123&name=studies_of_religions&lang=ua&).
11. Cherenkov M. Nakanune. Predchuvstvie Reformacii / Mihail Cherenkov. – K.: «Knigonosha», 2013. – 229 s.
12. Cherenkov M. Global'noe (post)sekuljarnoe obshhestvo kak kontekst i predmet missiologii // Novye gorizonty missii / M. Cherenkov / Pod red. P. Pennera, V. Ubejvovka, I. Rusina. – Cherkassy: Kollokvium, 2015. – S.282–297.
13. Cherenkov M. Kakoj dolzhna byt' teologija budushhego? [Jelektronnyj resurs]. – Rezhim dostupa: [http://cherenkoff.blogspot.com/2012/09/blog-post\\_18.html](http://cherenkoff.blogspot.com/2012/09/blog-post_18.html).
14. Denisenko A. S nami byla vera [Jelektronnyj resurs]. – Rezhim dostupa: <http://studgazeta.com.ua/articles/s-nami-byla-vera/>.
15. Denisenko A. Teologija protesta: kogda, zachem i pochemu hristianam neobhodimo uchastvovat' v revolucijah? [Jelektronnyj resurs]. – Rezhim dostupa: <http://www.ideas4god.com/2013/11/29/teologiya-protesta-kogda-zachem-i-pochemu-xristianam-neobxodimo-uchastvovat-v-revoluciyax/>.

*Podorozhnyy Y. A., competitor of the Department of Cultural Studies of the National Pedagogical Dragomanov University (Ukraine, Kyiv), zxc@gmail.com*

#### Society of solidarity in the Christian social concept

*The article analyzes the peculiarities of the ideal of a society of solidarity in the Christian social doctrine of the second half of the XX – beginning of the XXI century. It turns out that globalization and the need to apply Christian humanism to all of mankind as a whole have become the reason for the creation of a doctrine of a society of solidarity. Human rights in their religious interpretation become the content of the ideal of the common good, and solidarity is required not only at the level of the community or nation, but also of all mankind. The ideal of a society of love as the requirements of the social doctrine can replace the pessimistic eschatology of the optimistic, which most manifested itself in the social doctrine of John Paul II. The ideal of a society of solidarity in the doctrine of Pope Benedict XVI becomes an ideal of a society of love. These ideas significantly influenced the Protestant views on the future of society, including, among other things, the Ukrainian Christian futurology.*

**Keywords:** church, human rights, society, social doctrine of church, Catholicism.

\* \* \*

УДК 141.319.8:130.2

**Теліженко Л. В.,**  
доктор філософських наук, доцент,  
доцент кафедри конституційного права,  
теорії та історії держави і права, Сумський  
державний університет (Україна, Суми),  
ltelizhenko@mail.ru

#### Цілісність людини древніх цивілізацій: постнекласичний підхід

*На культурологічному матеріалі проводиться антропологічний аналіз становлення та розвитку цілісності людини древніх цивілізацій. На основі використання постнекласичної методології показано, що з розвитком людини її зовнішній життєвий світ, як і вона сама, ставали все більш складними. Це потребувало увідповіднення людини і її умов у спільній для них цілісній основі (мана, першолюдина тощо), яка перевершувала межі її властивості самої людини. Їх узгодження як дії ритуалу і змісту міфу ставало способом підтримання цілісності людини та водночас її розвитком, увідповідненням людини з основою в одній актуалізованій ситуації. Змістовною цілісністю релігійного міфу людині була задана можливість становлення її онтологічної цілісності як повноти, що вступило в протиріччя з новими соціальними умовами, появою культури, поділом на профанне і священне.*

**Ключові слова:** людина, цілісність, міф, свідомість, ритуал, онтичне, онтологічне, дуальність.

Проблема цілісності людини для філософії не є новою. Але ставилася вона, зазвичай, тільки щодо сучасної людини, яка і була такою, насамперед, для самої філософії. Цілісність людини доцивілізаційного періоду, як правило, не розглядалася, оскільки вважалося, що міфологічні та інші специфічні тексти культури не можуть нести об'єктивних знань про людину. Та треба визнати, що теоретичне створення моделі цілісності сучасної людини без урахування особливостей її історичного розвитку постає не лише не повним, неадекватним людській сутності, а і в принципі неправомірним. Аналіз культурологічного матеріалу, який дозволяє на його широкій основі прослідкувати етапи розвитку людини як розвитку і зміну форм її цілісності, виявляючи при цьому причини та закономірності такого процесу, здатен стати «ключем» для аналізу цілісності вже сучасної людини.

Найбільш ефективною у такому дослідженні може бути методологія постнекласичної раціональності, яка з більш високих позицій відкриває як нові знання про людину і світ, так і перевідкриває вже відомі, але науково

не пояснені знання, пов'язані з давно існуючими сферами практичної діяльності людини. Інноваційний потенціал постнекласики визначений тим, що, намагаючись подолати обмеження традиційної (класичної і некласичної) раціональності, вона переглядає суб'єкт–об'єктні відношення. Не центруючи увагу окремо на суб'єкті чи об'єкті, постнекласика розглядає їх інтегруючими, чим у осмислення, насамперед, цілісності людини як найскладніше антропологічне питання вносить важливі зміни, необхідні для осмислення антропологічної проблематики [1; 2].

*Мета* дослідження полягає в тому, щоб на культурологічному матеріалі під кутом зору постнекласичної методології проаналізувати розвиток людини як цілісної періоду древніх цивілізацій. Вихідним у дослідженні є плостнекласичне уявлення про те, що історична еволюція людини пов'язана із зміною форм її цілісності, яка завжди розвивалася дуально, онтично і онтологічно одночасно. Адже з розвитком людини її зовнішній життєвий світ, як і вона сама, ставали все більш складними, потребуючи їх увідповіднення між собою як двох світів людини в спільній для них цілісній основі (мана, першолюдина, єдине і вище ціле тощо), яка уявно перевершувала межі її властивості самої людини.

Особливості культури, віри, психіки, способу життя древньої людини вже аналізувалися в роботах Б. Малиновського, В. Топорова, К. Юнга, К. Ясперса, Л. Леві–Брюля, М. Еліаде, М. Стеблін–Каменського, О. Лобка, О. Лосєва, Я. Голосовкера та багатьох інших дослідників. У роботах І. А. Герасимової, яка досліджувала когнітивні практики доби первісності та архаїки, з використанням синергетичного підходу аналізувалася роль бінарних опозицій для розвитку цілісності людини [3].

З позицій постнекласичної методології також проводився аналіз цілісності древньої людини доби первісності як нерозривної єдності людини і її умов у спільній для них цілісній основі [4, с. 247–252]. У дослідженні було встановлено:

1. Узгодження двох сторін людини як дії ритуалу і змісту міфу ставало способом підтримання цілісності людини та водночас її розвитком, увідповідненням людини з основою в одній актуалізованій ситуації як досягненням бажаних змін її життя і якостей.

2. Цілісність людини розвивалася та змінювалася з розвитком самої людини. Проте сама зміна людини, в тому числі і її як цілісності, має відносно незмінну основу, яка, з одного боку, уможлилювала вихід людини до нових горизонтів, причому не обов'язково вищих (культури мають здатність занепадати, а людина деградувати), а з іншого боку, за будь-яких змін дозволяла їй сутнісно залишатися саме людиною, бути творцем прекрасного і водночас потворного.

3. Цією основою можна вважати синкретичну доісторичну основу, спільну і єдину для всього людства як одне ціле, розцінювану самою людиною різних епох і культур божественною, першолудиною, єдиним і вищим цілим. Синкретична доісторична основа утворює потенційне поле смислів, загальнолюдський смисловий континуум, до якого належать не лише вже відкриті, о–своє–ні людиною смисли, а й смисли, для неї ще не відомі.

4. Відповідно до ступеня всезагальності, універсальності, причетності до всього існуючого чи,