

## ГНОСЕОЛОГІЧНА ПРОБЛЕМАТИКА У ПРИРОДНО-ПРАВОВІЙ ДУМЦІ КАТОЛИЦИЗМУ

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

Франсуа Гізан\*. “Чиста правова наука”: Роген і Кельзен.

**Вступні зауваження.** Неодмінним чинником процесу конституювання загальної теорії прав і свобод людини є відбір і використання кращих здобутків із “праволюднинної” тематики, які сформувались у рамках певних філософських, наукових, ідеологічних, релігійних та інших духовних течій. Тому особливого значення набуває вивчення й урахування досвіду теоретичного та практичного розв’язання проблеми прав людини тими інституціями, котрі здійснюють або ж здатні здійснювати істотний вплив на етико-правову свідомість і реальну практику суспільства. Серед таких інституцій чільне місце належить найчисленнішій із християнських конфесій та одному із найбільших релігійних об’єднань світу – католицькій церкві.

Історичний внесок католицизму до європейської правової культури сьогодні широко визнаний. А теоретико-методологічним підґрунтям сучасного католицизму, як відомо, виступає філософія неотомізму.

Попри те, що деякі аспекти католицького праворозуміння вже привертали увагу низки філософів, теологів і правознавців (зокрема А. Ауера, О. Величка, Й. Кондзели, А. Костя, М. Кромпеца, Й. Круціни, О. Лейста, Ф. Мазурека, С. Максимова, Г. Мальцева, Ж. Марітена, Й. Меснера, Дж. Мюррея, З. Петері, А. Родзінські, С. Сінхи, Т. Стичєня, Е. Топича, В. Туманова, В. Четверніна), евристичний потенціал католицької природно-правової думки, і зокрема неотомістичної концепції прав людини, поки що, як видається, залишається недостатньо вивченим загальнотеоретичною юриспруденцією і використаним на практиці. Між тим, аналіз цієї концепції може сприяти, по-перше, з’ясуванню ідейних джерел найважливіших міжнародних документів з прав людини (зокрема Загальної декларації прав людини, оскільки серед тих, хто був безпосередньо причетний до її підготовки, були й представники католицької релігії); по-друге, встановленню сучасних тенденцій форму-

вання міжнародних стандартів таких прав, а потрє, подальшому розвитку в Україні загальної теорії прав і свобод людини, зокрема удосконаленню її поняттєво-термінологічного інструментарію.

**Визначення понять.** Перш ніж перейти до розгляду католицького праворозуміння, видається доцільним визначити зміст понять соціальної доктрини (соціального вчення, соціальної етики) католицизму, томізму, неотомізму, сучасного неотомізму, котрі використовуватимуться нижче.

З кінця ХІХ і протягом ХХ століття природно-правова проблематика розглядається католицькою церквою у контексті власної *соціальної доктрини* [23, с. 187]. Не зупиняючись на розгляді наявних у спеціальній літературі інтерпретацій поняття соціальної доктрини церкви, зазначимо, що вказану соціальну доктрину тут будемо розуміти як сукупність соціально-економічних, соціально-політичних та етико-правових концепцій католицької церкви, закріплених в її офіційних документах та інших джерелах, оприлюднених з кінця ХІХ ст. (1891 р.) по теперішній час. До таких джерел належать насамперед офіційні документи церкви: акти римських пап, документи куріальних конгрегацій, понтифікальних рад і комісій; акти соборів, синодів і єпископських конференцій.

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

**Методологія католицького вчення про природне право.** У доступних нам джерелах, присвячених природно-правовій доктрині като-

\* Французький правознавець середини ХХ ст., професор Лозанського університету

лицизму, не подається єдиного “переліку” тих методологічних засад, на котрих ґрунтується це вчення. Однак окремими дослідниками виділяються найбільш важливі підходи, закладені в його основу. Тому, з урахуванням висловлених у літературі позицій, видається можливим виокремити як визначальні методологічні принципи католицької версії природного права такі: теоцентричний антропологізм (А. Бургете, В. Дяченко, Г. Мальцев, Ф. Овсієнко, О. Радугін) [2, с. 46; 11, с. 6; 18, с. 129-143; 21, с. 104-105; 24, с. 61], онтологізм (етичний онтологізм) (А. Бургете, Г. Мальцев, Е. Цахер) [2, с. 434; 18, с. 108-109, 113-114, 123; 28, с. 219], телеологізм (ціннісний телеологізм) (П. Гуревич, В. Дяченко, М. Томпсон, М. Шупак) [7, с. 15; 11, с. 6; 26, с. 137; 30, с. 306] і гносеологічний дуалізм (імпліцитно – Ш. Журне) [13, с. 185]. Вибір саме цих засад зумовлюється необхідністю схарактеризувати найбільш значущі, базові для католицького вчення, методологічні підходи, сукупність яких могла б дати цілісне уявлення про ту “онто-гносеологічну макромодель” (А. Козловський), відображення якої якраз і є права концепція неотомізму [15, с. 266].

З огляду на це, розглянемо далі деякі гносеологічні аспекти природно-правової доктрини католицизму – вчення, яке виступає філософсько-методологічною основою сучасної католицької концепції прав людини.

Видається очевидним, що питання про *істинність* правових позицій неотомізму для загальної характеристики особливостей католицького природного права – одне із найважливіших. Зміст же тих чи інших правових істин у багатьох випадках зумовлюється тим способом, у який вони відкриваються. Тому нижче з’ясуватимуться специфічні риси католицької гносеології та низка породжуваних нею методолого-правових проблем.

Чи не найголовніша з останніх полягає в тому, що, за твердженнями деяких дослідників, неотомістична права (а втім – і загалом природно-правова!) думка в цілому не належить до наукових, оскільки не відповідає раціоналістичному характеру сучасних уявлень про світ (Е. Топич, Г. Мальцев).

Такі висловлювання небезпідставні. Адже традиційно у католицизмі виокремлюються два джерела пізнання: Об’явлення (об’єктивується у божественному законі – (lex divinae), – викладеному у Святому Письмі) і природне право (яке іноді не зовсім коректно ототожнюється із природним законом). При цьому обидва гносеологічних джерела трактуються як взаємодоповнюючі та взаємопов’язані (наприклад, у затверженому

25 червня 1992 р. Папою Римським Катехизисі католицької церкви стверджується, що Декалог відображає основні положення природного закону (§ 1955) [14, с. 458]. В антропологічному ж аспекті, згідно з католицизмом, указаним джерелам відповідають такі складники свідомості, як віра і практичний розум (сумління) людини.

**Проблема Об’явлення як “методу віри”.** “Об’явлення” – один із філософсько-правових методів, за допомогою якого формулюються твердження, які не підлягають доведенню (Р. Лукич) [17, с. 81]. Для суто раціоналістичного правового мислення саме ця обставина постає чи не найбільш проблематичним моментом релігійного праворозуміння.

У цьому контексті потрібно навести позицію С. Сінхи, котрий піддає критиці такі запропоновані природно-правовою концепцією неотомізму гносеологічні методи, як інтуїція, споглядання очевидного і розум, справедливо вважаючи, що при їхньому застосуванні неодмінно виникає *проблема критерію істинності*. С. Сінха заперечує фідейстичні основи природного права, вважаючи, що “віра не може бути доказом сама по собі. Теорії природного права не містять іншого об’єктивного критерію істини, аніж віра” [25, с. 88] (тут і далі переклад наш – С.Р.). Він зауважує, що теологічна римо-католицька природно-правова теорія не в змозі пояснити розмаїття в нормах, дедукованих із абсолютно єдиного природного закону. На його думку, ця теорія змушена лише визнати факт такого багатоманіття устами Томи Аквінського, котрий встановлює відмінність між “розумом” та “розумом, затьмареним пристрастями”. “Коли ж необхідно відповісти на питання, котра ситуація є прикладом дії розуму, а котра – прикладом розуму, затьмареного пристрастями, в цій теорії відсутній критерій істини для об’єктивного розв’язання даної проблеми” [25, с. 90]. Із наведеними міркуваннями, на наш погляд, важко не погодитись.

Однак мусимо взяти до уваги й те, що критика С. Сінхи в даному випадку ведеться з раціоналістично-об’єктивістських позицій, котрі як такі самі породжують певні методологічні проблеми. Адже, як слушно зауважує сучасний російський філософ права Г. Мальцев, у наш час починається своєрідне змикання раціонального й ірраціонального знань про світ, суперечність між якими була до крайнощів перебільшена позитивістською філософією. “Ірраціональне (до і понадраціональне) знання черпається з джерел, які не залежать від нашої волі й бажань, а тому

в певному сенсі наділене високим ступенем опірності суб'єктивізму" [18, с. 408].

Видається доречним навести також окремі позиції, котрі дають основу для оцінки евристичного потенціалу методологічного підходу, що розглядається.

Так, австрійський неотоміст Й. Меснер у дискусії з відомим критиком юснатуралізму Е. Топичем доводить, що ідеалізм і метафізика є настільки ж виправданими й настільки ж необхідними, як і наукове пояснення світу [32, с. 475-478]. У цьому контексті доречно навести й міркування, висловлені Іваном Павлом II в енцикліці "Fides et ratio" (1998): "...реальність та істина виходять поза межі фактичного та емпіричного... метафізику не можна вважати альтернативою антропології, тому що саме метафізика дозволяє обґрунтувати поняття гідності особи, вказуючи на її духовну природу" [12, с. 119]. Видається слушною висловлена Г. Мальцевим думка про те, що сакрально-містичний характер притаманний загалом кожній (а не лише теологічній) теорії природного права [18, с. 219-220]. Г. Кельзен, А. Фердрос, В. Туманов також вважають, що внутрішня логіка доктрини природного права в остаточному рахунку приводить до ідеї Бога [27, с. 333]. Подібних поглядів дотримується й Е. Цахер, стверджуючи про принципову неперифікованість природного права [28, с. 218-219]. (Прихильником дещо іншої точки зору є відомий російський теоретик права С. Алексєєв, який розглядає природне право насамперед як прояв законів природи і факт соціальної дійсності та при цьому лише побіжно визнає важливість духовного виміру цього права [1, с. 440]. Проте видається, що позиція попередніх дослідників більш адекватно відображає, умовно кажучи, "природу природного права"). Попри те, що в історії правових учень відомі спроби використання ідеї природного права "зі світською метою" (особливо в добу Просвітництва), саме "божественне" природне право є найбільш послідовним вираженням зазначеної ідеї. Не в останню чергу це пояснюється тим, що власне теїстичні й загалом сакральні версії природного права містять у собі необхідний внутрішній апіоризм та абсолютизм, які становлять неодмінну основу для ідеї "природної справедливості". На цьому ґрунті теперішня католицька природно-правова гносеологія пропонує власне розв'язання найважливіших теоретичних проблем природного права і прав людини. Так, "іраціоналістичний" метод сакралізації використовується нею для аргумента-

ції непорушності людської гідності і прав людини (концепція людини як образу Божого).

**Етика сумління та офіційна доктрина церкви.** Тут зауважимо, що згідно з ученням Томи Аквінського (котре й досі виступає філософською основою праворозуміння католицької церкви), для людини як особливої істоти, котру Бог наділив душею і розумом, суть природного закону полягає в тому, що людина за своєю природою здатна розрізняти добро і зло, причетна до добра і схильна до дій та вчинків вільної волі, спрямованої до здійснення добра як мети, встановленої Богом. Це означає, що у сфері практичного розуму, який ототожнюється теологом із сумлінням, діють норми, котрі природно визначають порядок людських взаємовідносин. Власне кажучи, в силу того, що людина "прочитує записаний в її природі одвічний закон Бога", саме вічний закон – об'єктивний, але усвідомлений і сприйнятий суб'єктом, виступає як природний закон [21, с. 54].

Засади положенням, на котрому ґрунтується природна теологія сучасного католицизму, є твердження про людське сумління як джерело пізнання *lex naturalis* загалом і прав людини, зокрема, як одного із його проявів. Згідно з офіційною церковною доктриною, усі приписи природного права "вписані у серця людей", тобто є невід'ємною складовою людської природи. У Душпастирській конституції "Gaudium et spes" зазначається, що "у глибині власного сумління людина відкриває закон, який вона не сама собі дала, але якому вона повинна підкорятися і чий голос, який завжди закликає її любити й робити добро, а зла уникати, відкликається, коли потрібно, в її серці... Сумління – це найпотаємніше й святе людини, де вона перебуває наодинці з Богом, чий голос звучить у глибині її душі... Отже, чим більше перемагає правдиве сумління, тим більш окремі особи й групи відходять від сліпої сваволі і прагнуть співвідноситись із об'єктивними нормами моральності. Але нерідко трапляється так, що совість помиляється внаслідок нездоланої необізнаності, не втрачаючи при цьому своєї гідності. Цього не можна сказати про людину, котра мало турбується про пошуки істинного й доброго, чие сумління за звичною гріховною поведінкою мало-помалу майже приглушується" [22, с. 343]. Згідно з концепцією II Ватиканського собору, людське сумління не втрачає своєї гідності навіть тоді, коли воно помиляється у визначенні моральнісних правил. В енцикліці "Fides et ratio" (1998) Папа Іван Павло II підтверджує істинність традиційної томістичної концеп-

пці особи як вільного й розумного суб'єкта, здатного до пізнання Бога, істини й добра [12, с. 10].

Природним джерелом такого пізнання в неомізізмі визнається людське сумління. Так, знаний філософ-неомізіст Ж. Марітен наголошував на тому, що “саме сумління, сумління, яке застосовує моральні принципи, ... є реальним арбітром”. Він визначав як джерело пізнання прав людини та природного закону практичний розум – моральне сумління людини”. Інтерпретуючи Тому Аквінського, цей католицький філософ стверджував, що такий спосіб не є раціональним пізнанням, але “пізнанням через схильність”, тобто неясним, несистематичним пізнанням шляхом співприродності (конгеніальності). (У цьому контексті необхідно наголосити на відмінності між розумом і сумлінням як *практичним розумом*, розглядуваними як різні джерела пізнання права. Відомий французький теоретик права й історик політичних учень неомізіст М. Віллі вважає, що прагнення вивести природне право з аксіом розуму належить до помилок сучасної школи природного права, тоді як прикметною рисою класичної томістичної доктрини природного права є те, що вона визнає інтуїцію першоджерелом такого знання) [4, с. 222].

Ж. Марітен указував на еволютивність пізнання природного права і прав людини, що пов'язано з розвитком рівня морального досвіду і саморефлексії, а також соціального досвіду [19, с. 74]. Характерно також, що об'єктом “природного” пізнання у нього виступають лише принципи природного права і насамперед “загальні визначальні форми”, “структури”, “динамічні схеми моральних приписів”. Стосовно ж конкретного змісту природного права і, відповідно, прав людини, Ж. Марітен наголошував на недосконалості такого пізнання, а також на його постійному розвитку. Схожі погляди висловлювали також К. Вальверде, Й. Меснер, Х. Субірі (Х. Zubiri), Ш. Журне та інші [3, с. 240; 23, с. 191; 13, с. 196].

Зокрема Й. Меснер також стверджував, що природно-правове сумління є, окрім усього іншого, й потужним моральним імпульсом, завдяки якому природне право спроможне оновлювати соціальне життя. Трансформуючи суспільні відносини, що визначають функціонування історичного (чи позитивного) права, воно приводить його у відповідність із власними (вічними, вищими й такими інш.) принципами. Природно-правове сумління є своєрідним “лакмусовим папірцем” для оцінки конкретних позитивних правових систем і соціальних інститутів; воно ж формує їх за своїм образом та подобою [23, с. 192].

Отже, сумління людини (моральне сумління, моральна свідомість) постає тією сферою, де людина здійснює автономне пізнання конкретного змісту своїх прав як вияву загального природного закону. Водночас сумління (моральна свідомість) трактується також як сфера об'єктивації природного права і, відповідно, прав людини. Тому, хоча й право і знання про право є різними категоріями, однак у томістичній та неомізістичній інтерпретаціях *природне право є таким, що має силу закону лише остільки, оскільки воно пізнано й виражено у постулатах практичного розуму* (Ж. Марітен), *тобто лише в міру пізнання, здійснюваного моральним сумлінням*. З огляду на це, слід погодитися із Ф. Овсієнком у тому, що в томістичному природному праві онтологічний та гносеологічний елементи права співпадають. Він стверджує, що такий підхід дає підстави вважати людину немовби співавтором природного права, коли, відкриваючи це право “у власному сумлінні”, вона й пізнає його [21, с. 118]. Видається, що хоча для такого висновку справді існують підстави, однак задля всебічної оцінки розглядуваного підходу варто взяти до уваги й інші, не менш важливі у даному контексті положення.

Так, насамперед потрібно нагадати зауваження О. Дробницького про те, що проблема сумління може бути зведена до такої антиномії: 1) сумління індивіда – це найкращий суддя у питаннях моралі, тоді як підпорядкування зовнішньому авторитету у будь-яких його формах є аморальним або ж таким, що знаходиться поза межами моральності (Кант, Фіхте, Батлер, Кларк); 2) сумління – це лише суб'єктивна точка зору, завдяки котрій індивід може наповнити мораль будь-яким довільним змістом (Гегель, Гоббс (нечітко)\* [10, с. 169-170].

Прикметно, що католицька доктрина виражає ці обидві позиції, надаючи, однак, пріоритетності другій: у цитованих вище церковних документах ідеться не просто про людське сумління, а саме про істинне, правдиве (!) сумління. Правдивим же визнається тут лише таке сумління, що спрямовується людиною до пошуку істини та добра. Саме таке сумління, як стверджується у католицькому соціальному вченні, здатне (хоча

\* Видається, що наведена антиномія до певної міри удавана. Адже ні перша, ні друга позиції, котрі обстоюють об'єктивістський підхід до моралі (моральності), не спроможні дати достатньо переконливу відповідь на питання про змістовні критерії моральності і, зрештою, знову ж таки призводять до суб'єктивізму.

й неповною мірою) пізнати природне право. З огляду на зазначену обставину, в дещо іншому світлі постає вже згадане вище питання про визначення критеріїв істини та добра – критеріїв, котрі виступають ”фокусом проблеми істини” (Г. Виноградов). Адже навіть за умови визнання віри надійним загальним критерієм істинності неминуче виникає проблема визначення правової істини у конкретній ситуації. У католицизмі остаточну відповідь на це питання пропонується шукати в офіційній інтерпретації природного права, яка щоразу здійснюється церковною ієрархією (Догматична конституція про Церкву “*Lumen gentium*” (“Світло народам”, 1964 р., § 25) [9, с. 30].

**Сумління і проблема обґрунтування прав людини як природно-правових норм.** У цьому контексті доречним буде згадати дискусію між представниками деонтології (Б. Штєкль (B. Stoeckle), А. Шапель (A. Chapelle), Й. Зайферт (J. Seifert), Й. Ціглер (J. Ziegler), Й. Піпер (J. Pieper) та телеологізму (А. Аюер, Ф. Бюкль (F. Böckle), Е. К’яваччі (E. Chiavacci), В. Корф (W. Korff), Дж. Мілгавен (J. Milhaven), Й. Фухс (J. Fuchs) та інш.) в сучасній католицькій моральній теології. “Телеологісти” твердять, що єдиним критерієм правомірності вчинку є його наслідки. При цьому вони наголошують на вирішальній ролі людського сумління у встановленні цінності вчинку й у конституванні конкретних моральних правил. “Деонтологісти” ж, натомість, вважають, що моральна правильність вчинку вимірюється не лише його наслідками. Дотримуючись положень традиційного морального богослов’я католицизму, вони стверджують, що існують дії, котрі є “внутрішньо” злими, поганими “в собі”, за самою своєю природою. Такі дії, на їхню думку, не можуть бути виправдані жодними обставинами чи намірами суб’єкта [31, с. 117]. Кардинал Й. Гюфнер указує на те, що спалення живцем дітей, яке практикувалося у фашистському концтаборі Аушвіц, було злом у собі, а відтак і дією, котра є порушенням права на життя як “актуального і дійсного в усіх культурних колах” [8, с. 71]. Перша позиція корелює із етичним релятивізмом, друга ж – із “абсолютизмом”. Суть зазначених вище розбіжностей стосується можливості і способу обґрунтування прав людини як абсолютних, безумовних і позачасових змістовних норм, а також способу такого обґрунтування.

Отже, доктрина католицької церкви містить двоїстий підхід до пізнання природного права, котрий може бути відображено поняттям *гносеологічний дуалізм*. Природний закон і права людини як його маніфестація можуть бути пізнані

як суб’єктивним способом (автономна “неофіційна” інтерпретація прав людини окремими людьми), так і способом об’єктивним (гетерономна “офіційна” інтерпретація прав людини уповноваженими служителями церкви). При розбіжності зазначених інтерпретацій католицька доктрина виходить із проголошеного I Ватиканським собором (1869-1870) догмату про непомильність римського первосвященника. Отже, як легітимовані католицькою церквою джерела пізнання природних прав людини можна виділити: а) суб’єктивні джерела (саморефлексія; власний моральний досвід); б) об’єктивні джерела – офіційна доктрина католицької церкви.

Ж. Обер протиставляє у зазначеному контексті суб’єктивне та об’єктивне моральні правила. Суб’єктивне моральне правило є таким, що внутрішньо зобов’язує людину [20, с. 77-78]. У другому ж випадку природний закон засвідчує лише зовнішню необхідність (подібно до позитивного права). Польський теолог А. Шостек констатує, що у католицизмі “традиційно індивідуальному й конкретному судженню сумління надається значення остаточної норми моральності. Однак це є норма *суб’єктивна*, котра, з огляду на свій *пізнавальний* характер, може функціонувати винятково як корелят норми об’єктивної. Остання ж виступає нормативно значущою реальністю, яку розпізнає здійснюване сумлінням судження. Отже, за А. Шостеком, судження сумління саме по собі не може конституювати об’єктивної нормативної реальності” [31, с. 128].

Наслідком такої ситуації стає своєрідна позитивізація природного права, його трансформація з ідеального права, іманентного природі людини та природі речей, у своєрідне об’єктивне (інституціоналізоване) природне право, яке декларується як моральний закон, що непомильно інтерпретується офіційними представниками церкви. Це, зокрема, підтверджується і словами відомого швейцарського протестантського теолога К. Барта (K. Barth), котрий загалом скептично ставився до католицького природного права: “... Громада (держава) змушена усі свої дії узгоджувати з цим “природним правом”. Точніше, з певною концепцією природного права, що її проповідує деяка інстанція, котра привласнила собі право тлумачити Боже Об’явлення” [23, с. 209]. Швейцарський теолог-неотоміст Ш. Журне зауважує щодо розглядуваної проблеми наступне: “Внесок об’явлення, дорученого Церкві, безпосередньо стосується *надприродного* (курсив наш – С.Р.), котре вивисується над природою. Божественний природний закон, навпаки, є вписаним у природу

людини не як католицький, протестантський, єврейський чи поганський закон... Ми бачимо, в якому розумінні Церква є хранительською природного права: не вона обґрунтувала його, а природа. Однак Церква, хранителька благодаті, понад це, зцілює та охороняє природу” [13, с. 185]. Видається, наведене фідеїстичне твердження не можна вважати достатньо переконливим обґрунтуванням непомильності церковної версії природного права. Однак найбільш прикметним у даному випадку є нагадування Ш. Журне про «первинну» компетенцію Церкви як «хранительки благодаті» (тобто сфери надприродного, а не природного).

Отже, визнаючи цінність автономного пізнання природного права, що здійснюється у моральній свідомості окремої людини, і, відповідно, визнаючи також і свободу сумління людини, церковна доктрина цим відкриває шлях до протиставлення “внутрішньої” і “зовнішньої” обов’язковості природного закону. Можна констатувати також і дихотомію поміж “суб’єкти-вістським” (автономним) підходом до прав людини як прояву природного закону та “спаралізованим” (гетерономним, “харизматичним”) гносеологічним підходом, – дихотомію, яка проявляється, зокрема, у церковному тлумаченні прав людини. Проте зазначена дихотомічність має, на нашу думку, свої позитивні риси, до яких належить віднести, насамперед, певний плюралізм природно-правових інтерпретацій в рамках сучасного католицизму\*. У цьому аспекті викликає інтерес позиція Г. Виноградова, котрий, виходячи зі специфічних засад побудови церкви-екклесії як певного соціуму і посилаючись на документи соціальної доктрини католицької церкви, доводить, що властивим для Церкви шляхом пізнання істини є шлях ненасильства, терпимості та любові [5, с. 218-225].

Іншою ж позитивною рисою аналізованої гносеологічної концепції видається те, що остання створює певні передумови для пізнавального динамізму, оскільки визнання історичності людської свідомості зумовлюватиме, відповідно, й динамічність пізнання природних прав людини.

**Метафізика та емпіризм.** У цьому ж контексті варто згадати й про інший різновид дуалі-

зму, котрий проявляється в офіційній доктрині католицизму. Йдеться про дуалізм між *апріорно-фідеїстичним обґрунтуванням прав людини*, з одного боку, та їх *соціально-емпіричним змістовним наповненням*, – з іншого. У католицькому соціальному вченні постійно був імпліцитно присутнім конкретно-історичний підхід у визначенні змісту, меж та “ієрархії” прав людини. Ця обставина найбільш наочно проявилась у церковній інтерпретації таких соціально-економічних прав людини, як право власності, право працівників на страйки, а також всезагального права людини на релігійну свободу, зміст і межі яких у процесі розвитку соціальної доктрини католицизму суттєво відрізнялися. Однак експліцитне, об’єктивоване визнання католицькою церквою історико-контекстуального пізнання як методологічного підходу було здійснено нею лише в 60-і рр. ХХ ст., за понтифікату Івана ХХІІІ, котрий у своїй енцикліці “*Mater et magistra*” (1961) висунув вимогу дослідження “знаків часу”. Це завдання було виконано богословами ІІ Ватиканського Собору, у документах якого неодноразово засвідчується історичність змісту гідності людської особи, вказується на її екзистенційний вимір (Д. Федорика) [22, с. 333, 370-371]. Д. Голенбах, трактуючи відповідні положення “*Gaudium et spes*”, вказує, що конкретний зміст вимог людської гідності – прав людини не може бути уточнений а рїорі, оскільки зумовлюється соціально-історично. Наслідком цього, на думку дослідника, стає, зокрема, небезпека історичної релятивізації прав людини як вимог об’єктивної “природної” моралі [6, с. 172].

**Висновки.** Підсумовуючи все викладене вище, констатуємо, що основними пізнавальними підходами, які використовуються у сучасній природно-правовій доктрині католицизму, є: 1) *метафізично-дедуктивний* (за його допомогою розробляються загальні богословсько-антропологічні та соціально-етнічні засади прав людини, зокрема визначаються їх онтологічні джерела; здійснюються фідеїстична та раціоналістична апологетика прав людини, а також встановлення на цій основі їх духовно-морального змісту, цілей (призначення)) та 2) *емпірико-соціологічний* (він ґрунтується на дослідженні “знаків часу” та використовується для проголошення саме тих прав людини, котрі потребують захисту у конкретно-історичних умовах, виявлення порушень прав людини та етико-соціальних факторів (причин) таких порушень; вироблення вказівок щодо християнських шляхів усунення останніх та, відповідно, способів соціальної інституціоналізації прав людини).

\* Характерними проявами такого плюралізму є, наприклад, внутрішньоцерковні дискусії з питань регулювання народжуваності, що розгорнулись після прийняття енциклік Павла VI “*Humanae vitae*” (“Людського життя”, 1968) та Івана Павла II “*Evangelium vitae*” (“Євангеліє життя”, 1995), а також із приводу так званого “богослов’я визволення”.

Зазначена гносеологічна характеристика свідчить, з одного боку, про очевидний поступ католицької природно-правової думки та про її соціально-адаптивний потенціал, а з іншого – унаочнює дуалістичність “раціоналістичного” й “трансцендентального” (В. Четвернін) у розглядуваній доктрині. Адже метафізично-дедуктивний метод виявляється придатним для обґрунтування божественності чи природності, власне, будь-яких суспільних відносин (що переконливо ілюструється не лише багатовіковою історією католицької інтерпретації природного права, але й еволюцією останньої у ХХ ст.). Наслідком цієї ситуації стає, фактично, “суто формальне легітимизування законодавства” (В. Четвернін), котре має характер юридичного позитивізму [29, с. 41].

Важливою особливістю католицького праворозуміння є гносеологічний дуалізм, який може бути розглянутий на трьох рівнях: а) дуалізм *lex divinae* та *lex naturalis* як нормативних джерел пізнання прав людини; б) дуалізм індивідуальної моральної свідомості та офіційної доктрини церкви як форм виявлення природного права; в) дуалізм апріорно-фідеїстичного методу обґрунтування прав людини та соціально-емпіричного способу їх змістовного “наповнення”.

Гносеологічний дуалізм як концептуально-методологічний підхід у природно-правовій концепції католицизму є внутрішньо суперечливою засадою. З одного боку, стверджуючи цінність сумління як джерела пізнання природного права, він легітимізує природно-правовий плюралізм; з іншого ж боку, апріорно визнаючи “непомилність” авторитетної правотлумачної інстанції – керівництва католицької церкви, цей дуалізм допускає протиставлення внутрішньої моральності природного права зовнішній легальності останнього. Такий підхід призводить до своєрідної інституціоналізації вимог природного права, перетворюючи останнє із “права, вписаного у природу людини”, на позитивне моральне право католицької церкви, а відтак суттєво зближуючи останнє із установленим державою об’єктивним юридичним правом.

### Список літератури

1. *Алексеев С. С.* Восхождение к праву. Поиски и решения. – М., 2001.
2. *Бургете А. Р.* Современный томизм // Современный объективный идеализм. Критические очерки / Под ред. Г. А. Курсанова. – М., 1963.
3. *Вальверде К.* Философская антропология: Пер. с исп. – М., 2000.

4. *Виллей М.* Диалектика и естественное право // Право XX века: идеи и ценности: Сб. обз. И реф. / РАН, ИНИОН. – М., 2001.

5. *Виноградов Г.* Соціальна природа істини і роль церкви в її пізнанні // Церква і соціальні проблеми. Енцикліка “Сотий рік”. Матер. міжнар. конф. – Львів, 1993.

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

7. *Гуревич П. С.* Философская антропология: Учебное пособие. – М., 1997.

8. *Гьофнер Й.* Християнське суспільне вчення: Пер. з нім. – Львів, 2002.

9. Догматическая конституция о Церкви “Свет народам” // Второй Ватиканский Собор: Конституции. Декреты. Декларации. – Брюссель, 1992.

10. *Дробницкий О. Г.* Проблемы нравственности. – М., 1977.

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

12. Енцикліка “Fides et Ratio” Святішого Отця Івана Павла II до єпископів Католицької Церкви про співвідношення віри й розуму. – К. – Львів, 2000.

13. *Журне Ш.* Християнские требования в политике: Пер. с франц. – К., 1998.

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

15. *Козловський А. А.* Право як пізнання: Вступ до гносеології права. – Чернівці, 1999.

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

17. *Лукич Р.* Методология права. – М., 1981.

18. *Мальцев Г. В.* Понимание права. Подходы и проблемы. – М., 1999.

19. *Маритен Ж.* Человек и государство: Пер. с англ. – М., 2000.

20. *Обер Ж.-М.* Моральне богослов’я. – Львів, 1997.

21. *Овсиенко Ф. Г.* Эволюция социального учения католицизма: Философско–критический анализ. – М., 1987.

22. Пастырская конституция “Радость и надежда” о Церкви в современном мире // Второй Ватиканский Собор: Конституции. Декреты. Декларации. – Брюссель, 1992.

23. *Пивоваров Ю. С.* Естественное право и социальная этика в XX столетии. Вводные замечания: Обзор // Право XX века: идеи и ценности: Сб. обзоров и рефератов / РАН, ИНИОН. – М.: 2001.

24. *Радугин А. А.* Персонализм и католическое обновление. Критика методологических основ католического модернизма. – Воронеж, 1982.

25. *Синха С. П.* Юриспруденція. Філософія права: Краткий курс. – М., 1996.
26. *Томпсон М.* Філософія релігії. – М., 2001.
27. *Туманов В. А.* Буржуазная правовая идеология. К критике учений о праве. – М., 1971.
28. *Цахер Э.* Понятие природы и естественное право // Право XX века: идеи и ценности. Сб. обзоров и рефератов / РАН, ИНИОН. – М., 2001.
29. *Четвернин В. А.* Современные концепции естественного права. – М., – 1988.
30. *Шунак М.* Церква і права людини: католицькі і протестантські погляди, відображені в церковних документах // Релігійна свобода і права людини: богословські аспекти. – Львів, 2000.
31. *Szostek A.* Wokół godności prawdy i miłości. Rozważania etyczne. – Lublin, 1998.
32. *Topitsch E., Messner J.* Atheism und Naturrecht. Ein Streitgesprach // Neues Forum. – 1966. – Heft 152-153, S. 475-478; Heft 154, S. 607- 611; Heft 155-156. – S. 698-702.

С. П. Рабінович

### ГНОСЕОЛОГІЧНА ПРОБЛЕМАТИКА У ПРИРОДНО-ПРАВОВІЙ ДУМЦІ КАТОЛИЦИЗМУ

У статті розглядаються гносеологічні аспекти природно-правової доктрини католицизму, відображеної в офіційних документах католицької церкви і в працях католицьких теологів і філософів. Обґрунтовується положення про те, що особливістю католицького праворозуміння є гносеологічний дуалізм. Цей дуалізм може бути розглянутий на трьох рівнях: а) дуалізм *lex divinae* та *lex naturalis* як нормативних джерел пізнання прав людини; б) дуалізм індивідуальної моральної свідомості та офіційної доктрини церкви як форм виявлення природного права; в) дуалізм апріорно-фідеїстичного методу обґрунтування прав людини та соціально-емпіричного способу їх змістовного “наповнення”. Вказується на внутрішню суперечливість гносеологічного дуалізму як концептуально-методологічного підходу у природно-правовій концепції католицизму.

S. P. Rabinovych

### GNOSEOLOGICAL PROBLEMS IN NATURAL LEGAL THOUGHT OF CATHOLICISM

The article concerns the cognitive aspects of natural-law doctrine of Catholicism, which are reflected in the documents of Catholic Church and in the works of Catholic theologians and philosophers. The author puts forward the arguments for idea, that the specific feature of the catholic law understanding is cognitive double-meaning. This double-meaning could be studied at three levels of reflection: a) double-meaning of *lex divinae* and *lex naturalis* as normative cognitive sources of human rights; b) double-meaning of individual moral conscience and official Church doctrine as forms revealing natural law substance; c) double-meaning of prior fideistic method of human rights substantiation and sociably empirical ways of human rights specification. The author also draw attention to substantial contradiction of cognitive double-meaning as conceptual methodological approach in natural law concepts of Catholicism.