

**УКРАЇНСЬКИЙ КАТОЛИЦЬКИЙ УНІВЕРСИТЕТ**

**ФІЛОСОФСЬКО-БОГОСЛОВСЬКИЙ ФАКУЛЬТЕТ**

**Кафедра богослов'я**

**КРИТИКА СУЧАСНИХ ПОЛІТИЧНИХ ТЕОРІЙ  
СПРАВЕДЛИВОСТІ З ТОЧКИ ЗОРУ КАТОЛИЦЬКОЇ  
ЦЕРКВИ НА ПРИКЛАДІ ПИТАННЯ БАГАТСТВА ТА  
БІДНОСТІ**

**Дипломна робота**

Студент 6-го курсу:

Іван Прунак

Науковий керівник:

о. Олег Кіндій,

Ph.D.

Львів 2018

## ЗМІСТ

Вступ.....	4
<b>Розділ I. Справедливість для бідних: Джон Ролс і Амартія Сен.....</b>	<b>9</b>
1. Джон Ролс про справедливість як чесність.....	10
1.1. Ролс проти утилітаризму.....	10
1.2. Умови для формулювання принципів справедливості.....	12
1.3. Два принципи справедливості та їх взаємозв'язок: принцип диференціації як спосіб подолання конфлікту між бідними і багатими.....	14
2. Зауваги науковців до принципу диференціації Ролса.....	21
2.1. Доцільність соціального контракту.....	21
2.2. Адекватність принципу диференціації.....	23
3. Ідея справедливості Амартії Сена як відповідь на теорію Джона Ролса.....	26
3.1. Потреба глобальної реалізації справедливості.....	27
3.2. Здатність адекватного функціонування у суспільстві як спосіб подолання бідності.....	31
<b>Розділ II. Католицьке соціальне вчення та варіанти для бідних на прикладі соціально зорієнтованих документів Івана Павла II, Венедикта XVI та Франциска.....</b>	<b>38</b>
1. Іван Павло II про важливість пошанування людської гідності у контексті допомоги бідним.....	39
1.1. Проблеми розвитку людей і народів.....	40
1.2. Солідарність як основа взаємної відповідальності.....	43
1.3. Повага до праці як вияв пошанування гідності людини.....	46
2. Венедикт XVI: милосердя як основа допомоги бідним.....	50
2.1. Любов та справедливість.....	50
2.2. Розвиток, солідарність, субсидіарність та економіка комуні.....	54
2.3. Роль благодійних організацій у вирішенні проблеми нужденних.....	57

---

3. Папа Франциск про необхідність справедливих структур та навернення людей у контексті вирішення конфлікту бідних та багатих.....	60
3.1. <i>Наголос на трансформацію структур</i> .....	60
3.2. <i>Екологічне навернення</i> .....	65
<b>Розділ III. Паралельні ідеї: Соціальна Доктрина Церкви та політичні теорії справедливості</b> .....	<b>70</b>
1. Джон Ролс і Католицька Церква.....	71
1.1. <i>Точка дотику: критика утилітаризму</i> .....	71
1.2. <i>Принцип диференціації та парохіалізм з точки зору християнства</i> .....	76
2. Амартія Сен і Католицька Церква.....	81
2.1. <i>Універсальний рівень справедливості</i> .....	81
2.2. <i>Аналіз сучасного стану справ</i> .....	86
2.3. <i>Активне суспільство</i> .....	89
Висновки.....	93
Додатки.....	100
Графіки.....	106
Список використаних джерел і літератури.....	107

## ВСТУП

У наш час люди, завдяки глобалізації у всіх сферах нашого життя мають можливість краще пізнавати світ та досвідчувати про стан життя людей не тільки у власній державі, але і за її межами. Часто, спостерігаючи за становищем певних осіб безпосередньо чи за допомогою засобів масової інформації, ми зустрічаємось з негативним досвідом, який спонукає особу до розуміння того, що певні суспільні відносини та процеси відбуваються неправильно. Людські базові інтуїції підказують нам, що певні типи ставлення до конкретної особи чи до групи людей, або і до цілих держав, а також і до навколишнього природного середовища не є розумними, чесними та гуманними. У такому випадку людина має можливість замислитися над поняттями несправедливості та справедливості. Однак дані поняття є багатогранними та дуже часто набувають суб'єктивного, а не об'єктивного характеру. Адже те, що один розцінює за справедливе інший може охарактеризувати як несправедливість. Тому сьогодні є важливо проаналізувати поняття справедливості та зрозуміти чи існує можливість реалізації справедливості, яка відповідатиме потребам кожного.

У особливий спосіб питання справедливості порушується тоді, коли спостерігаємо ситуацію, де одні люди володіють значною кількістю багатств в той час, коли інші з великими труднощами отримують кошти, щоб задовільнити лише базові людські потреби. Ця нерівномірність породжує конфлікт між бідними та багатими. Звичайно ж, тип такого конфлікту не є новинкою для людської історії та існував завжди, але особливим чином наш час такий конфлікт не редукувався, а навпаки набув інтенсивнішого, гострішого та масштабнішого характеру. Здавалося б, що людський соціально-економічний розвиток, досягнення у сфері медицини, науки і техніки, можливість вільної міжнародної торгівлі і т.п. мали б вирішити конфлікт між бідними та багатими, але дуже часто ці чинники служать на користь нівелювання соціальної справедливості. Часто вони негативно впливають на одних через егоїстичну та жадібну поведінку інших. Саме тому зараз вважаємо актуальним дослідити

поняття соціальної справедливості, де в особливий спосіб потрібно надати нової оцінки розподільчій справедливості, адже остання відповідає за те, щоб кожен мав доступ до благ для того, щоб бути повноцінним членом суспільства та проживати життя відповідне гідності людської особи. Потрібно дослідити перспективи розумного підходу здійснення справедливості, де остання буде реалізована так, що права та свобода кожного будуть у повазі. Таким чином це репрезентуватиме наявність у людей гідності, яка є знаком того, що кожен є сотворений на образ у подобу Господа. Саме тому у даній праці ми проаналізуємо можливості реалізації справедливості у контексті проблеми багатства і бідності за допомогою політично-філософської думки та вчення соціальної доктрини Католицької Церкви.

Отож, об'єктом даної роботи є конфлікт бідних і багатих. Предметом дослідження є справедливість у контексті питання бідності та багатства у політичних філософських теоріях справедливості та у фундаментальних принципах католицької соціальної думки. Мета – дослідження можливих шляхів реалізації справедливості, яка уможливить зниження соціальної напруги між бідними та багатими. Ця праця буде складатися зі вступу, трьох розділів, висновків, додатків, графіка та списку використаних джерел та літератури.

Дане дослідження буде зосереджувати увагу на концепціях соціальної доктрини Церкви та політичних теорій справедливості щодо проблеми бідності й багатства, які почали формуватися у ХХ ст. та продовжують бути актуальними і сьогодні. Таким чином перший розділ цієї праці буде присвячений аналізу політично-філософської точки зору. Для цього ми висвітлимо теорії справедливості двох політичних мислителів – Джона Ролса та Амартії Сена. Спочатку ми визначимо суть та головні засади Ролса, оскільки він був ініціатором академічної дискусії про справедливість у ХХ ст. Ми звертатимемо особливу увагу на переваги та недоліки принципу диференціації, який подає перспективи зменшення конфлікту між бідними та багатими. Також ми висвітлимо підхід до проблеми реалізації справедливості Амартії Сена на основі його критичного аналізу теорії Джона Ролса.

У другому розділі ми звернемо увагу на соціальне вчення Католицької Церкви. Для того, щоб найефективніше висвітлити позицію Католицької Церкви щодо проблематики даного дослідження ми звернемося до соціально-зорієнтованих документів єпископів Риму. Таким чином у другому розділі ми пропонуємо аналіз позиції Католицької Церкви щодо проблеми соціальної несправедливості між багатими та бідними на основі соціальних документів Івана Павла II, Венедикта XVI та папи Франциска.

Католицьке соціальне вчення аналогічно до політичних теорій справедливості є у пошуку справедливості для всіх людей, а особливо для тих, хто перебуває на маргінесі соціальної структури. Зважаючи на цей аргумент, ми у третьому розділі покажемо точки дотику політичних та християнських поглядів на справедливий устрій. У фінальному розділі цієї праці ми проаналізуємо наявність критерію адекватності між навчанням Католицької Церкви та підходами Ролса і Сена щодо можливої перспективи здійснення справедливості та подолання дистанції між бідними та багатими.

Оглядаючи існуючі найважливіші джерела з даної проблематики, для аналізу теорії Джона Ролса ми звернемося до його головної праці *Теорія справедливості*. Дана праця з моменту її публікації служила та досі служить підґрунтям для академічної дискусії серед науковців про справедливість. Яскравим прикладом є Роберт Нозік. Він у XX ст. сформував своє бачення справедливості, відштовхуючись від пропозицій представлених у *Теорії справедливості*. Праця Ролса була вперше опублікована у 1971 році, але зазнавала ревізій у 1975 та 1999 роках. Для цього дослідження ми використовуватимемо ревізовану *Теорію справедливості* 1999 року, де Ролс зробив деякі правки порівняно з оригінальним виданням. Значною допомогою для кращого розуміння теорії Ролса послужить монографія Карен Лебак *Шість теорій справедливості: перспективи з філософської та богословської етики*. У другому розділі цієї монографії, що має назву *Контрактова відповідь: Джон Ролс*, Лебак подає інтерпретацію підходу Ролса, де звертає увагу на позитиви та негативи *Теорії справедливості*.

Щодо Амартії Сена, то за основу буде взята його праця *Ідея справедливості* опублікована вперше у 2009 році. У XXI ст. дана праця є першою комплексною монографією про те як можемо досягти справедливості. Зауважимо, що *Ідея справедливості* також відштовхується від теорії Джона Ролса, тому вважаємо релевантним аналізувати саме найновішу відповідь на *Теорію справедливості* Ролса, яку нам пропонує Амартія Сен. Зауважимо також, що останній є Лауреатом Нобелівської премії з економіки. Це сигналізує про те, що наукова діяльність Сена визнається і високо оцінюється міжнародною академічною спільнотою, тому вважаємо актуальним розглянути позиції саме автора *Ідеї справедливості*. Також, щоб краще зрозуміти підхід Сена у праці 2009 року, ми будемо черпати інформацію із монографії Сена 1992 року під назвою *Нерівноправність переоцінена*, де Сен пояснює свій підхід здатності.

Щодо джерел соціального вчення Католицької Церкви, то ми в головному візьмемо до уваги такі соціально зорієнтовані документи папи Івана Павла II як *Laborem Exercens*, *Sollicitudo Rei Socialis* та *Centesimus Annus*; папи Венедикта XVI – *Deus Caritas Est* та *Caritas in Veritate*; папи Франциска – *Evangelii Gaudium* та *Laudato Si*. Важливу роль у здійсненні аналізу перелічених документів виконують дві монографії про ключові теми соціальної доктрини Церкви. Перша монографія належить Доналу Дорру і має назву *Опція для бідних і для Землі: від Лева XIII до папи Франциска*. Остання редакція даної праці відбулась у 2016 році. Друга монографія належить Томасу Массаро назва якої *Жива справедливість: католицьке соціальне вчення в дії*. Остання редакція цієї праці відбулася у 2015 році. Обидві праці служитимуть цінним путівником для інтерпретації соціального вчення Католицької Церкви.

Зауважимо, що відносно компаративного аналізу політично-філософських ідей Ролса та Сена з соціальним вченням Церкви, то на дану проблематику немає широкого спектру джерел. Однак розцінюємо це як позитивний виклик та вважаємо, що спроба порівняти політичну та християнську перспективи підвищує рівень актуальності та оригінальності даного дослідження. Хоча

підтверджуємо, що є наявні певні джерела, які сприятимуть ефективному порівнянню спільних ідей. Перш за все візьмемо до уваги монографію професора університету Тілбурга (Нідерланди) Йогана Граафланда , яка має назву *Ринок, щастя і солідарність: християнська перспектива* (2010). У даній праці Граафланд аналізує різні принципи справедливості (включаючи принцип диференціації Ролса) з Біблійної перспективи. Також допомогою у здійсненні компаративного аналізу будуть статті професора Католицького Університету Лювену (Бельгія) Йогана Верстратена. Особливої уваги заслуговує його наукова стаття під назвою *Католицька соціальна думка та Амартія Сен про справедливість* надрукована у науковому журналі *Економіка як моральна наука* у 2017 році. Це єдина стаття, яка безпосередньо присвячена порівнянню *Ідей справедливості* Сена з ключовими темами соціального вчення Католицької Церкви.



## РОЗДІЛ І

### СПРАВЕДЛИВІСТЬ ДЛЯ БІДНИХ: ДЖОН РОЛС І АМАРТІЯ СЕН

У цьому розділі будуть представлені погляди двох ліберальних мислителів Джона Ролса (1921 – 2002 рр.) і Амартії Сена (нар. 1933 р.) щодо поняття справедливості та її відношення до проблеми бідності та багатства у сучасному суспільстві. Обидва науковці наголошують на тому, що для добробуту суспільства та реалізації справедливості, зокрема розподільчої, потрібно людям гарантувати не тільки негативні права, але і позитивні<sup>1</sup>. Реалізація позитивних прав є важливим критерієм для подолання бідності. Ролс і Сен пропонують різні підходи реалізації позитивних прав: перший формулює *принцип диференціації*, а другий – *підхід здатності*.

Теорія Джона Ролса є каталістом для сучасних наукових дебатів і полеміки щодо реалізації справедливості. Саме Ролс у ХХ ст. відродив світову академічну зацікавленість до концепції справедливості, презентуючи свою важливу працю *Теорія справедливості*. Від 1971 р. дана праця була і є відправною точкою для будь-яких концепцій та ідей здійснення соціальної справедливості. Саме тому у даному розділі найперше будуть проаналізовані погляди Ролса, які він висвітлює у *Теорії справедливості*. У розгляді теорії ми зробимо особливий наголос на аналіз, пояснення та критику науковцями принципу диференціації, який є ядром Ролсової теорії. Саме цей принцип подає нам можливу перспективу справедливих відносин між багатими і бідними. Ми також проаналізуємо ідеї зменшення несправедливості та підхід здатності адекватного функціонування людей у суспільстві, які є запропоновані лауреатом Нобелівської премії з економіки 1998 року Амартією Сеном. Він у своїй праці *Ідея справедливості* пропонує нам свої власні ширші перспективи можливості реалізації справедливості у світі. Проте варто зауважити, що свої

<sup>1</sup> Негативні права – це такі права, які наголошують на свободі та волі індивідів та вимагають від одних не втручатись в діяльність інших сторін та не порушувати прав інших сторін. Наприклад, кожен повинен мати право на свободу дій та на приватну власність, і ніхто не може позбавити особу цих прав, навіть держава.

Позитивні права – це такі права, які спонукають реалізації свободи та волі індивідів, підтримуючи та надаючи особам мінімальну підтримку для адекватної діяльності у суспільстві, тобто наголошується на гарантії забезпечення владою хоча б мінімальних потреб благ для кожного члена держави. // (Пор.) J.J. Graafland, *The Market, Happiness, and Solidarity: a Christian Perspective*, London, New York: Routledge, 2010, 59-60.

ідеї Сен формулює на основі критичного аналізу теорії Ролса, тому для того, щоб зрозуміти глобальну перспективу Сена, потрібно мати поняття про суть та зміст *Теорії справедливості* Ролса.

## 1. Джон Ролс про справедливість як чесність

Джон Ролс у своїй праці *Теорія справедливості* подає нам чітке та детальне зібрання своїх ідей та поглядів, які він виразив у своїй попередніх працях<sup>2</sup>. Він пропонує свою теорію справедливості як обґрунтовану альтернативу теорії справедливості утилітаризму<sup>3</sup>, яка згідно з його поглядами занадто довго домінувала в політичній думці та філософській традиції<sup>4</sup>, а також Ролс має на меті побудувати таку теорію, яка би підвищила рівень традиційної концепції *соціального контракту*<sup>5</sup>.

### 1.1. Ролс проти утилітаризму

Проблема Ролса з утилітаризмом полягає у тому, що останній базується на консеквентиалізмі, у якому справедливість визначається лише наслідком: якщо позитивний наслідок, значить і дія для досягнення цього наслідку була морально правильною<sup>6</sup>. Натомість Джон Ролс більш прихильний до деонтологічного підходу до справедливості, який визначає моральність дії без широкої оцінки перспектив позитивного наслідку, оскільки дія для досягнення

---

<sup>2</sup> “Justice as Fairness” (1958), “Constitutional Liberty” (1963), “The Sense of Justice” (1963), “Civil Disobedience” (1966), “Distributive Justice” (1967), “Distributive Justice: Some Addenda” (1968). // J. Rawls, *A Theory of Justice: Revised Edition*, Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press, 1999, xvii.

<sup>3</sup> Утилітаризм, як моральний принцип, є комбінацією трьох елементів:

1) Консеквентиалізму (дії судять тільки відносно наслідків);

2) Велферизму (стан держави визначається корисністю [щастя і задоволення], які отримують індивіди у державі);

3) Суми рейтингу (стан справ розглядається лише з точки зору загальної суми корисності в державі).

Ролс критикує дану концепцію, оскільки тут звертається увага на суму задоволення суспільства загалом: якщо більша кількість членів суспільства задоволена своїм життям, значить все справедливо і у такому випадку до уваги не беруть тих, хто в поганому становищі, оскільки вони є меншістю. // (Пор.) A. Sen, *On Ethics & Economics*, ред. J. M. Letiche, Backwell Publishing 1987, 39; (Пор.) J. Rawls, *A Theory of Justice*, 23.

<sup>4</sup>(Пор.) J. Rawls, *A Theory of Justice*, xi.

<sup>5</sup> Соціальний контракт – це є дійсна чи гіпотетична домовленість між індивідами, народженими в стані природної анархії. Дана домовленість сприяє подоланню природних хаосу та анархії, оскільки індивіди визначають права і обов’язки кожного члена та формують суспільство, а згодом і владу, яка сприяє консенсусу та лімітації егоїстичного змагання індивідів у суспільстві. Видатними постатями і розвитку теорії соціального контракту є Томас Хобс, Джон Лок та Жан-Жак Руссо. // (Пор.) P.H. Jos, «Social Contract Theory: Implications for Professional Ethics» // *American Review of Public Administration* 36 (2) 2006, 140,142.

<sup>6</sup> (Пор.) A. Sen, *On Ethics & Economics*, 39.

наслідку є справедливою сама у собі<sup>7</sup>. Автор *Теорії справедливості* детермінує справедливість не згідно з результатами, а згідно з справедливими діями, що ведуть до певних результатів.

Джон Ролс, обговорюючи роль справедливості, одразу ж зазначає, що поняття справедливості заперечує втрату благ одних членів суспільства заради вигоди інших<sup>8</sup>, тобто бачимо, що Ролс подає контраргументи концепції утилітаризму. Натомість він зазначає, що суспільству, яке характеризується конфліктом інтересів<sup>9</sup>, потрібні принципи соціальної справедливості, які би надали можливість призначити права і обов'язки в соціальних інституціях, а також повинні визначити відповідний розподіл переваг і недоліків соціальної кооперації<sup>10</sup>. Для цього потрібне суспільство, яке є добре зорганізоване і яке не тільки дбає про благо кожного індивіда у суспільстві, але також є регульоване публічною концепцією справедливості. Тобто «це є суспільство в якому (1) кожен приймає і знає, що інші приймають ті самі принципи справедливості та (2) базові соціальні інституції загально задовольняють і загально знані у задоволені цих принципів»<sup>11</sup>. Базові соціальні інституції<sup>12</sup> повинні бути завжди справедливими, тому виключається можливість свавільного та нерівномірного розподілу прав і обов'язків між особами. Щоби уникнути такої нерівномірності, повинні бути встановлені певні принципи, які регулюють баланс у змаганні індивідів за переваги соціального життя<sup>13</sup>.

---

<sup>7</sup> (Пор.) A. Jean Thomas, «Deontology, Consequentialism and Moral Realism» // *Minerva - An Open Access Journal of Philosophy* (19) 2015, 2.

<sup>8</sup> (Пор.) J. Rawls, *A Theory of Justice*, 3.

<sup>9</sup> Конфлікт інтересів полягає у тому, що люди зацікавлені у тому, щоб отримати більшу частку з соціальної кооперації. // (Пор.) J. Rawls, *A Theory of Justice*, 4.

<sup>10</sup> (Пор.) Там само, 4.

<sup>11</sup> J. Rawls, *A Theory of Justice*, 4.

<sup>12</sup> У розумінні Ролса базові соціальні інституції – це комбінація політичної конституції та принципових економічних і соціальних домовленостей. // (Пор.) J. Rawls, *A Theory of Justice*, 6.

<sup>13</sup> (Пор.) Там само, 5.

## 1.2. Умови для формулювання принципів справедливості

Принципи справедливості, Ролс зауважує, є тими принципами, які мають бути прийняті вільними і раціональними людьми в *початковій позиції*<sup>14</sup> рівності та чесності. Вони повинні регулювати всі домовленості, визначати види соціальної кооперації та визначати форми правління, які можуть бути встановлені – саме таку організацію Ролс означає поняттям *justice as fairness* (*справедливість як чесність*)<sup>15</sup>.

Встановлюючи принципи справедливості, люди повинні заздалегідь визначити, що в їхньому суспільстві буде справедливе і несправедливе<sup>16</sup>. Зважаючи на умови гіпотетичної ситуації вибору у концепції соціального контракту, принципи справедливості повинні бути принципами, які є обраними за тим, що Ролс називає *veil of ignorance*, тобто за *завісою незнання*<sup>17</sup>.

Концепція завіси незнання є важливою з огляду на те, що особи, перебуваючи в початковій позиції, будуть у чесній кондиції та не матимуть певних переваг чи преференцій відносно один одного, бо ніхто не знатиме нічого про свій статус, свої фінанси, інтелектуальні можливості тощо. Люди нічого не знатимуть про себе, вони не будуть зацікавлені один в одному<sup>18</sup>, але, як вже зазначалось вище, у них буде можливість раціонально мислити<sup>19</sup>, а також, як вважає Ролс, почуття справедливості<sup>20</sup>.

У такому випадку всі будуть в однакових умовах, ніхто не зможе обрати принцип справедливості завдяки якому буде переважати над іншими і, таким чином, робити іншу сторону виключеною від благ. Важливо, щоб за завісою незнання ніхто не знав чогось такого, що є несумісне з концепцією

---

<sup>14</sup> Початкова позиція – «Розуміється як чисто гіпотетична ситуація охарактеризована, як така, що веде до певної концепції справедливості. Серед важливих особливостей цієї ситуації є те, що ніхто не знає свого місця в суспільстві, своєї класової позиції чи соціального статусу, тим паче ніхто не знає своєї вдачі в розподілі природних активів і можливостей, тобто свого інтелекту, сили тощо». // J. Rawls, *A Theory of Justice*, 11.

<sup>15</sup> (Пор.) Там само, 10.

<sup>16</sup> (Пор.) 10.

<sup>17</sup> (Пор.) 11.

<sup>18</sup> (Пор.) 12.

<sup>19</sup> Не потрібно розуміти раціональність у широкому сенсі. Ролс наголошує на вузькому розумінні раціонального мислення. Особи в початковій позиції мають певні базові навички чи знання в сфері економіки, дещо знають про соціальну організацію та людську психологію // (Пор.) J. Rawls, *A Theory of Justice*, 12; K. Lebacqz, *Six Theories of Justice: Perspectives from Philosophical and Theological Ethics*, Minneapolis: Augsburg Publisher, 1986, 34.

<sup>20</sup> (Пор.) J. Rawls, *A Theory of Justice*, 11.

справедливості. Джон Ролс подає приклад зі знанням своїх статків: якщо чоловік в початковій позиції знав би, що він багатий, то він міг би обрати такий принцип, згідно з яким податки були би дуже високі. Оскільки чоловік є багатий, то для нього високі податки не спричинили б турбот, але були б проблемою для інших. Проте суттю завіси незнання є те, що особа не має відповідних знань того, чи вона багата, чи бідна, тому раціонально мисляча особа обрала б такий принцип, який був би релевантний і комфортний для всіх, незалежно від матеріального становища<sup>21</sup>.

У початковій позиції в людей буде дві опції: *maximax* (максимізація максимуму) і *maximin* (максимізація мінімуму). Правило *maximax* полягає у тому, щоб адаптувати принципи справедливості, які будуть дієвими у випадку тільки позитивних результатів, коли завіса незнання буде забрана. Кукатас і Петіт зауважують, що, покладаючись на цю ризиковану стратегію, можна в результаті багато втратити і, тим самим, стимулювати принцип диктатури, бо, забравши завісу незнання, один може опинитись в позитивному (фінансовому) становищі, а решта – в негативному. Ролс правий у тому, що відхиляє *maximax*, зазначають Кукатас і Петіт, оскільки дане правило є азартною та нерезонною стратегією<sup>22</sup>.

Ролс каже, що найкращою опцією для сторін у початковій позиції є правило *maximin*, яке є стратегією захисту та заохочує зосередити нашу увагу на можливості негативного наслідку та пропонує готуватись до найгіршого результату, який може статись у ході подальших подій<sup>23</sup>. Сторонам у початковій позиції потрібно готуватись до того, що завіса незнання буде знята і вони опиняться в певній фінансовій ситуації про яку за завісою незнання не мають інформації. Карен Лебак погоджується з обґрунтуванням Джона Ролса щодо підтримки правила *maximin*, оскільки люди в початковій позиції будуть більше переживати за те, щоб уникнути негативного наслідку – тотальної

<sup>21</sup> (Поп.) J. Rawls, *A Theory of Justice*, 17.

<sup>22</sup> (Поп.) C. Kukathas – P. Pettit, *Rawls: A Theory of Justice and its Critics*, Stanford, CA: Stanford University Press, 1990, 40.

<sup>23</sup> (Поп.) J. Rawls, *A Theory of Justice*, 133.

бідності, і менше клопотатимуться про ідеальний наслідок – багатство. Тому особа не вибере принцип, де будуть високі податки, бо коли завіси вже не буде, то людина може опинитись в скрутному становищі. Краще максимізувати мінімум, ніж максимум, і відтворити соціальну систему, яка буде ефективна і в позитивних, і в негативних наслідках, тобто, яка буде ефективна для бідних і багатих<sup>24</sup>.

### ***1.3. Два принципи справедливості та їх взаємозв'язок: принцип диференціації як спосіб подолання конфлікту між бідними і багатими***

Джон Ролс запевняє, що принципи обрані в початковій позиції будуть протилежні до тих, що є в утилітаризмі. Як вже зазначалося вище, Ролс бажає альтернативи утилітаризму, який не приділяє достатньо уваги бідним, якщо їх менше у суспільстві. Натомість Ролс у своїй теорії справедливості намагається позбутись слабких сторін утилітаризму. Автору *Теорії справедливості* важко уявити, що особи, які є рівноправні між собою, погодяться на принцип, який передбачає менше перспектив для меншості заради добробуту більшості. Пам'ятаємо, що учасники в початковій позиції не зацікавлені один в одному, тому, використовуючи раціональне мислення, ніхто не забажає втрати для себе блага для того, щоб задовольнити іншого. Тому утилітарний принцип користі не є ефективним для рівноправних осіб, які братимуть участь в соціальній кооперації задля взаємної переваги<sup>25</sup>.

Натомість в початковій позиції автономні індивіди одноголосно обрали б такі два принципи справедливості<sup>26</sup>:

[Перший]: кожна персона повинна мати однакове право до найбільш широкої схеми рівних базових свобод сумісних з подібною схемою свобод для інших.

<sup>24</sup> (Пор.) K. Lebacqz, *Six Theories of Justice*, 37.

<sup>25</sup> (Пор.) J. Rawls, *A Theory of Justice*, 13.

<sup>26</sup> Два принципи справедливості можна сформулювати і у більш загальній концепції справедливості: «Всі соціальні цінності – свобода і можливість, прибуток і багатство, і соціальні основи самоповаги – повинні бути розподілені рівномірно, хіба нерівномірний розподіл одного чи всіх з цих цінностей є для переваги кожного». // J. Rawls, *A Theory of Justice*, 54.

[Другий]: соціальні та економічні нерівності мають бути влаштовані так, що вони обидві:

(а) будуть для переваги найменш успішних [членів суспільства] відповідно до принципу справедливих заощаджень [Принцип диференціації], і

(б) прив'язані до позицій і посад відкритих для всіх за умови кондиції чесної рівності у можливості [Принцип однакової можливості]<sup>27</sup>.

У побудові цих принципів для автора *Теорії справедливості* важливим є правило лексичного порядку: необхідно задовольнити вимоги першого принципу, а тоді брати до уваги вимоги другого принципу<sup>28</sup>. У першому принципі, який має назву *найбільший принцип рівності свободи*, робиться великий наголос на рівність осіб та їхні базові свободи. Джон Ролс виділяє такі базові свободи: свобода думки, політичні свободи (наприклад, можливість голосувати і брати участь у політичному житті), свобода фізичної та психологічної цілісності, свобода асоціацій, а також права громадян захищені законом<sup>29</sup>.

Більш того, зазначає Лебак, для Джона Ролса важливо, щоб вище згадані базові свободи людини не були викривлені і використані заради економічних і соціальних благ: «свобода може бути обмежена тільки заради свободи»<sup>30</sup>. Людські свободи не можна обмежувати для того, щоб досягнути кращого фінансового добробуту. Ліонс каже, що Ролсова критика утилітаристів є резонною, бо утилітаристи піклуються тільки про загальний добробут людей і дозволяють на лімітацію свободи заради максимізації корисності, яка визначається загальним щастям і задоволенням<sup>31</sup>.

Автор *Теорії справедливості* виробляє свого роду двійний розподіл між аспектами соціальної справедливості, де перший аспект відповідає за базові свободи громадян, які зазначено вище (тут відповідником виступає перший

<sup>27</sup> J. Rawls, *A Theory of Justice*, 226.

<sup>28</sup> (Пор.) Там само, 38, 53.

<sup>29</sup> (Пор.) J. Rawls, *Justice as Fairness: A Restatement*, ред. E. Kelly, Cambridge, London: The Belknap Press, 2001, 44.

<sup>30</sup> K. Lebacqz, *Six Theories of Justice*, 36.

<sup>31</sup> (Пор.) D. Lyons, «Rawls Versus Utilitarianism» // ред. H. S. Richardson – P. J. Weithman, *The Philosophy of Rawls: A Collection of Essays*, New York, London: Garland Publishing, Inc. 1999, 2.

принцип), а другий – за всі нерівності у соціальній та економічній сфері (відповідником виступає другий принцип)<sup>32</sup>. Під нерівністю у соціальній та економічній сфері мається на увазі нерівність перспективи сторони у здобутті таких основних благ як прибуток і влада<sup>33</sup>.

Перший принцип справедливості буде за рангом завжди вище від другого, бо сторони в початковій позиції мають певний інтерес у збереженості своєї цілісності та ідентичності, хоча вони не мають точних знань, які точні форми цього інтересу, але вони припускають, що задля такого виду інтересу їм потрібні базові свободи, які саме забезпечує їм перший принцип згідно з Ролсом<sup>34</sup>.

Другий принцип у *Теорії справедливості* поділяється на два принципи, які мають назву *принцип диференціації* і *принцип однакової можливості*. Для реалізації цих принципів також важливий лексичний порядок: потрібно спочатку виконати умови принципу однакової можливості для того, щоб задовільнити принцип диференціації<sup>35</sup>.

Як вже зазначалося, Ролсів принцип диференціації (Див. *Графік 1*) є особливо зацікавлений відношенням бідних і багатих. Цей принцип є сумісний концепції *Pareto optimality*, яка використовується в економічних і соціальних науках. Дана концепція навчає, що економічний механізм може бути ефективним тоді, коли влада розподіляє блага так, що одні будуть отримувати більше благ ніж інші, але за умови, що становище інших не погіршиться в умовах такого розподілу<sup>36</sup>.

Пам'ятаємо, що Ролс каже: «нерівності [...] для переваги кожного»<sup>37</sup>, тому принцип диференціації полягає у тому, що, розподіляючи блага, ми не можемо покращувати становище кількох або однієї особи, але у той же час погіршувати

<sup>32</sup> (Пор.) J. Rawls, *A Theory of Justice*, 53.

<sup>33</sup> (Пор.) A. Buchanan, «A Critical Introduction to Rawls' Theory of Justice» // ред. H. G. Blocker – E. H. Smith, *John Rawls' Theory of Social Justice: An Introduction*, Ohio University Press 1980, 10.

<sup>34</sup> (Пор.) J. Rawls, *A Theory of Justice*, 131.

<sup>35</sup> (Пор.) J. Rawls, *Justice as Fairness*, 43.

<sup>36</sup> (Пор.) R. Musgrave – P. Musgrave, *Public Finance in Theory and Practice*, New York: McGraw-Hill, 1976, 67.

<sup>37</sup> J. Rawls, *A Theory of Justice*, 53.



становище інших або іншої особи<sup>38</sup>. Ролс запевняє, що в початковій позиції люди б обрали тільки принцип диференціації та ніколи б не пішли за принципом утилітаристів, який гласить *the greater good for the greater number* (Див. Додаток 1). Кукатас і Петіт означають принцип Ролса більш резонним ніж принцип утилітаристів, оскільки утилітарний принцип, наприклад, може дозволити рабство, якщо воно буде необхідне для того, щоб досягти максимізації середньої чи загальної корисності в державі<sup>39</sup>. Натомість принцип диференціації у *Теорії справедливості* підтверджує, що розподіл благ і товарів таки не може бути рівномірний, тобто економічна нерівність є і допускається системою, але розподіл має бути такий, що кожен залишається в перевазі, особливо робиться наголос на тому, що від алокації благ не мають страждати ті, які в гіршому становищі. Карен Лебак аргументує, що «утилітарний підхід залишає особу вразливою до вимог благ інших, а принципи Ролса ясно захищають тих, хто є в меншій перевазі»<sup>40</sup>. Згідно з цим принципом ті, що на верхівці можуть отримувати певні переваги тільки тоді, коли ті, що на низу також їх отримують<sup>41</sup>. Таким чином можемо ствердити, що принцип диференціації Джона Ролса є в певній мірі більш вимогливий ніж концепція *Pareto optimality*.

Більш того, принцип диференціації не тільки піклується про менш успішних членів суспільства, але і про майбутні покоління. Застосовуючи *принцип справедливих заощаджень* до принципу диференціації, Ролс гарантує те, що одне покоління буде бережно ставитись до ресурсів і залишить частку для майбутніх поколінь. Людям буде резонно прийняти принцип справедливих заощаджень, оскільки учасники в початковій позиції не мають конкретного знання до якого покоління вони належать<sup>42</sup>.

Принцип диференціації Ролса повинен надавати переваги всім, а особливо найменш успішним членам суспільства, проте Джон Ролс не подає нам чіткого

<sup>38</sup> (Пор.) J. Rawls, *A Theory of Justice*, 58.

<sup>39</sup> (Пор.) C. Kukathas – P. Pettit, *Rawls*, 45.

<sup>40</sup> K. Lebacqz, *Six Theories of Justice*, 40.

<sup>41</sup> (Пор.) Там само, 46.

<sup>42</sup> (Пор.) 38.

визначення того, хто у його розумінні є найменш успішний. У зв'язку з цією нечіткістю, виникають труднощі у конкретному визначенні найменш успішних членів суспільства. Проте з того, що описано в *Теорії справедливості*, можемо зрозуміти, що поняття найменш успішного пов'язане з багатством і прибутком. Наприклад, якщо особа займає певну соціальну позицію і має прибуток середнього значення або нижче середнього ніж інші особи в тій же соціальній позиції, то вона вважається менш успішною<sup>43</sup>. Хоча, згідно з Ролсом, не обов'язково звертати увагу на якусь конкретну соціальну позицію, але можна дивитись більш загально – на певний сегмент у суспільстві. У такому випадку найменш успішними будуть ті, які отримують менше половини від середньої заробітної плати<sup>44</sup>. Принцип диференціації приділяє головну увагу менш успішним, або, іншими словами, бідним, але водночас він не приділяє достатньо уваги тим, чий достаток вищий від середнього, бо останні мають «більше, ніж кожен би міг мати в цьому суспільстві, якщо ресурси би поширювались би рівномірно»<sup>45</sup>.

Можна було би сказати, що Ролс не правий у тому, що він застосовує принцип за яким алокація відбувається нерівномірно і краще було би адаптувати рівномірну систему. Проте Граафланд зауважує, що такий абсолютно егалітарний<sup>46</sup> підхід може дуже згубно впливати на економіку. У рівномірній системі потрібно, щоб заробіток кожного оподатковувався у розмірі 100% і тоді однакового розподілявся між всіма громадянами. У такому випадку невмілий чи лінивий працівник заробляв би так само як і кваліфікований чи мотивований працівник, тому громадяни би не мали стимулу до праці. Це би тоді негативно впливало б на якість продукції та торгівлю, а отже, і на економіку. Натомість, зазначає Граафланд, завдяки принципу

<sup>43</sup> (Пор.) J. Rawls, *A Theory of Justice*, 84.

<sup>44</sup> (Пор.) Там само, 84.

<sup>45</sup> B. Tungodden, «Poverty and Justice: A Rawlsian Framework» // *Nordic Journal of Political Economy* (23) 1996, 102.

<sup>46</sup> Егалітаризм – вчення про загальну рівноправність людей, яка базується на взаємній чесності. Згідно з егалітарною перспективою, якщо людина в несприятливій позиції не через власну провину чи вибір, тоді така людина перебуває в повністю нечесній ситуації. З цього випливає, що нерівноправність не є суб'єктивною, а об'єктивною. // (Пор.) L. S. Temkin, «Egalitarianism Defended» // *Ethics* (113) 2003, 767.

диференціації, який за своєю суттю не є абсолютно егалітарний, від нерівності переважає кожен, а особливо бідні<sup>47</sup>.

Згідно з принципом диференціації, у всіх в будь-якому випадку не може бути однаковий дохід. Роберт Нозік у своїй праці *Анархія, держава та утопія* аналізуючи Ролса, зауважує, що останній дуже зацікавлений у тому, щоб висвітлити причини, чому ті, що в гіршому становищі не повинні скаржитись на такий розклад. Згідно з ідеями автора *Теорії справедливості*, підмічає Нозік, економічна нерівність, яка допускається принципом диференціації, працює на користь того хто в гіршій ситуації, адже він отримує більше в нерівній системі ніж він отримував би в рівній<sup>48</sup>.

Гостріша проблема полягає у тому, щоб пояснити тим, хто в кращому становищі, чому їм не потрібно скаржитись через те, що вони мають саме такий дохід, а не більший. Адже більший дохід завжди бажаний, але у такому випадку це б означало менший дохід для тих, хто в меншій перевазі. Ролс каже, що заспокоїти тих, хто в кращому становищі можна, висвітливши їм такі умови:

Таким чином, більш забезпечені, коли вони бачать ситуацію з загальної точки зору, [1] то визнають, що добробут кожного залежить від схеми соціальної кооперації, без якої ніхто не міг би мати задовільний стан життя; [2] вони також визнають, що вони можуть очікувати бажання співпраці всіх, лише якщо умови схеми є резонними. Таким чином, вони вважають себе компенсованими перевагами, на які ніхто (у тому числі вони самі) не мають попередньої претензії. Вони відмовляються від ідеї максимізації середнього значення і ставляться до принципу диференціації як до справедливої основи для регулювання базової структури.<sup>49</sup>

Завдяки вище поданому аргументу стає зрозуміло, що добробут громадян залежить від соціальної кооперації. Кооперуючи, люди отримуватимуть більше благ, ніж вони би отримували б, працюючи поодиночі. Завдяки умовам

<sup>47</sup> (Поп.) J.J. Graafland, *The Market, Happiness, and Solidarity*, 61.

<sup>48</sup> (Поп.) R. Nozick, *Anarchy, State, and Utopia*, Oxford, Cambridge: Blackwell, 1974, 195.

<sup>49</sup> J. Rawls, *A Theory of Justice*, 88.

принципу диференціації<sup>50</sup>, бідні погоджуються на кооперацію з багатими і тим самим створюють базис для достойного життя всіх у суспільстві, тому більш забезпечені не мають причин скаржитись.

Окрім принципу диференціації, другий принцип справедливості у *Теорії справедливості*, як було зазначено вище, включає також і принцип однакової можливості, який гласить, що кожен має мати однакоvu можливість бути допущеним до керівних та відповідальних посад у суспільстві. Цей принцип є відкритий до талантів кожного громадянина незалежно від соціального статусу. Статус у суспільстві претендента на посаду не має впливати на рішення щодо його призначення. Навпаки, кожен має мати можливість проявити себе на певній посаді, не зазнаючи дискримінації будь якого виду<sup>51</sup>. Згідно з Ролсом бідний і багатий повинні мати однакові шанси і багатий ніколи не буде мати преференцій тільки тому, що він багатий. Ключовим фактором у призначенні на посаду виступає талант претендента: «Ті, хто мають однаковий рівень таланту і можливості, і однакоve бажання використовувати ці дари [таланти] повинні мати однакові перспективи успіху»<sup>52</sup>.

Звичайно ж, згідно з Ролсом, всі мають однакові можливості на посідання керівних позицій у суспільстві, але в кінцевому результаті не всі зможуть займати ту чи іншу посаду, а лише один чи декілька кандидатів. Ролс дозволяє у своєму принципі таку соціальну нерівність тільки тоді, коли кожен залишиться в перевазі від такої організації, тобто особа чи особи можуть бути призначені до певних позицій, навіть, якщо інші люди є відлучені від даних позицій<sup>53</sup>. Наприклад, може бути лише один директор, ректор чи Президент тощо, але, якщо особа вміло виконує свою роботу на позиції, то від того виграють всі, навіть ті, хто не є на цій посаді. Тобто у суспільстві допускається

---

<sup>50</sup> Згідно принципу диференціації всі нерівності щодо прибутку і достатку мають бути влаштовані для переваги менш успішних членів суспільства. Згідно з Джоном Ролсом це означає, що потрібно порівняти різні схеми соціальної кооперації та обрати ту схему у якій менш успішні будуть в кращому становищі ніж будь-якій іншій схемі. // (Пор.) J. Rawls, *Justice as Fairness*, 60.

<sup>51</sup> Не зважаючи на те, що Ролсовий принцип диференціації не бере до уваги дискримінацію будь-якого виду у визначенні найменш успішного члена суспільства, він частково компенсує вирішення цієї проблеми принципом однакової можливості задоволення вимог якого передують вимогам принципу диференціації.

<sup>52</sup> J. Rawls, *Justice as Fairness*, 44.

<sup>53</sup> (Пор.) J. Rawls, *A Theory of Justice*, 73.

існування нерівності відносно посад чи позицій, але ця нерівність виконує чи повинна виконувати свою функцію для переваги всіх, а особливо тих, хто в найменш сприятливій ситуації, тобто бідних.

Бачимо, що Джон Ролс у *Теорії справедливості* пропонує такі принципи соціальної справедливості, які будуть обрані рівноправними і раціональними людьми в початковій позиції, яка є охарактеризована як кондиція чесності по відношенню до всіх учасників у позиції: справедливість як чесність. Обрані принципи будуть справедливими для всіх, незалежно від статусу чи класу. В особливий спосіб принцип диференціації має на меті захист бідних, створюючи їм якнайкращі умови зі всіх можливих альтернатив, і, таким чином, даний принцип не дозволяє гірше влаштованим членам суспільства відійти на маргінес соціальної структури.

## **2. Зауваги науковців до принципу диференціації Ролса**

Джон Ролс у *Теорії справедливості* пропонує нам таку теорію справедливості, де людям гарантуються базові свободи, а нерівності в соціальній чи економічній сфері працюють на користь кожного. Особливо від можливої нерівності мають переважати ті, які посідають менш успішну позицію у суспільстві, тобто автор *Теорії справедливості* робить значний наголос на підтримку бідних. Незважаючи на це, теорія Ролса отримала чимало критичних зауваг. У цьому підрозділі концентруємо увагу на критику науковців принципу диференціації, оскільки він найбільше говорить про стосунки бідних і багатих. Однак насамперед ми розглянемо зауваги щодо підходу Ролса до концепції соціального контракту, адже саме в умовах початкової позиції учасники обирають принципи справедливості, в тому числі й принцип диференціації.

### **2.1. Доцільність соціального контракту**

Метод соціального контракту, який пропонує Ролс, для багатьох постає сумнівним, оскільки важко визначити чи початкова позиція надає достатньо

нейтральності сторонам<sup>54</sup>. Критики з цього приводу Джон Ролс зазнає зі сторони марксизму. Марксизм критикує Ролсову концепцію природи людей як нейтральних, вільних, рівноправних та раціональних. Згідно з марксистською перспективою, як зазначає Фіск, природа людини не може бути визначена окремо від соціального класу<sup>55</sup>, а оскільки існує класова боротьба, то добре організоване суспільство не гарантує реалізацію справедливості: «Таким чином, Ролсове намагання взяти неісторичну “світову” перспективу є антитетична для деяких базових Марксистських припущень»<sup>56</sup>.

Крім того, за завісою незнання у початковій позиції сторони не мають конкретних знань, але лише загальні знання про політику і економіку. Проте Вулф зазначає, що неможливо мати загальне знання, яке не є базоване на конкретному знанні. Будь-яка теорія вже в собі має певні засади, базовані на історичному досвіді минулих поколінь чи цивілізацій. У зв'язку з цим сторони в початковій позиції не можуть мати якогось загального природного знання, незалежного від базису конкретики, виведеного зі знання соціальних реалій<sup>57</sup>. Тому, як зауважує Тунгоден, людина за умов початкової позиції в один момент буде змушена прийняти те, що вона не в змозі застосувати певні обмеження на своє раціональне мислення, досвід і знання<sup>58</sup>.

Стратегія *maximin*, яку сторони адаптують в умовах початкової позиції, також не оминула критики. Згідно з Ролсом, це є стратегія розумної і раціонально мислячої особи, бо ліквідує можливість залишитись у скрутному фінансовому становищі: *maximin* – це результат раціонального вибору особи. Проте для того, щоб сторони в початковій позиції обрали *maximin* потрібний певний тип психології, охарактеризований відсутністю стимулу до ризику<sup>59</sup>. Оскільки початкова позиція не впливає на такі людські якості як темперамент

<sup>54</sup> (Поп.) K. Lebacqz, *Six Theories of Justice*, 41.

<sup>55</sup> (Поп.) M. Fisk, «History and Reason in Rawls' Moral Theory» // ред. N. Daniels, *Reading Rawls: Critical Study on Rawls' A Theory of Justice*, NY: Basic Book Inc., 57

<sup>56</sup> K. Lebacqz, *Six Theories of Justice*, 41.

<sup>57</sup> (Поп.) R. P. Wolff, *Understanding Rawls: A Reconstruction and Critique of A Theory of Justice*, Princeton, NJ: Princeton University Press, 1997, 123.

<sup>58</sup> (Поп.) B. Tungodden, «Poverty and Justice: A Rawlsian Framework», 97.

<sup>59</sup> (Поп.) B. Barber, «Justifying Justice: Problems of Psychology, Politics and Measurement in Rawls» // ред. N. Daniels, *Reading Rawls*, 297.

чи характер, то ми не можемо бути повністю впевнені, що учасники не погодяться на ризикований крок і не постараються обрати систему, де максимізовано не мінімум, а максимум: «Однак ті в початковій позиції не повинні мати конкретного темпераменту, тому неможна передбачити, що вони будуть такі обережні»<sup>60</sup>.

Люди за своєю психологією, характером чи поведінкою є різні. Наприклад, хтось азартний, а хтось – ні. У деяких може виникнути бажання ризикнути добробутом свого майбутнього для того, щоб у випадку удачі мати набагато більше, ніж може запропонувати *maximin*: трохи вище певного мінімуму. Якщо ж таки більшість вирішить випробувати фортуна та вибрати принцип, де максимізується максимум, то тоді найменш успішні опиняться у дуже скрутному і беззахисному становищі.

## **2.2. Адекватність принципу диференціації**

Зважаючи на деякі недоліки у Ролсовому підході до теорії гіпотетичного соціального контракту, принципи, які учасники обрали б у початковій позиції, також критикують. Насамперед постає проблема у реалізації двох принципів згідно з лексичним порядком. Як вже зазначалось, перший принцип відповідає за справедливість щодо свобод, а другий – за соціальну та економічну сфери. Проте історія нас навчає, що нерівність достатку часто спричиняє нерівноправність влади, що у свою чергу спричиняє нерівність щодо свобод громадян. Дуже часто багаті, які отримують доступ до влади будь-якими шляхами, впливають на свободи інших сторін соціальної структури. З цього випливає, що у зв'язку з нерівномірністю достатку в економічній сфері страждають базові свободи осіб. Бажана дивізія Ролса, яка робить незалежними базові свободи від економічної нерівності може бути недійсна і є можливість, що сторони в початковій позиції не вибрали б такі принципи<sup>61</sup>.

<sup>60</sup> K. Lebacqz, *Six Theories of Justice*, 45.

<sup>61</sup> (Поп.) N. Daniels, «Equal Liberty and Unequal Worth of Liberty» // ред. N. Daniels, *Reading Rawls*, 256.

Таким чином, принцип диференціації також зазнав чимало критики. Найбільше принцип піддавали під сумнів за формулювання «найменш успішний член суспільства». Хоча з вчення Ролса розуміємо, що проблема несправедливості і нерівності індивідів у суспільстві є тісно прив'язана до заробітку і достатку, тим не менше, визначення найменш успішного потребує більше конкретики.

Везерфорд критикує за те, що принцип Джона Ролса у *Теорії справедливості* не визначає конкретно найменш успішного індивіда, але покладається загалом на певний суспільний клас чи сегмент<sup>62</sup>. Роберт Нозік, який чи не найбільше зі всіх науковців критично коментує теорію Ролса, також зауважує, що до кінця не розуміє, які саме групи людей Ролс у *Теорії справедливості* ідентифікує як найменш успішних, і зазначає, що зосередження уваги на групи чи сегменти суспільства є неадекватне по відношенню до тих, хто в індивідуальній позиції<sup>63</sup>.

Однак Везерфорд додає, що Ролс у своїй статті *Кантова концепція рівноправності* дещо доповнює поняття найменш успішного: ««ця група включає осіб, у яких походження сім'ї і класу є в гіршому становищі ніж в інших, тих, чий природні обдарування дозволяють їм менше, і тих, чия фортуна і вдача була менш сприятливою»»<sup>64</sup>.

У сучасному світі найменш успішним може бути не тільки бідний, але і той хто зазнає знущань іншого характеру, які не зв'язані з матеріальними потребами. Наприклад, расова, релігійна, гендерна чи інші види дискримінації. Описані види дискримінації не підходять під опис найменш успішного як у *Теорії справедливості* так і у *Кантівській концепції рівноправності*, хіба, як зазначає Везерфорд, можна вважати, що згідно з Ролсом, бути жертвою соціальних упереджень – значить мати погану вдачу<sup>65</sup>.

<sup>62</sup> R. C. Weatherford, «Defining the Least Advantaged» // *The Philosophical Quarterly* 33 (130) 1983, 63.

<sup>63</sup> (Поп.) R. Nozick, *Anarchy, State, and Utopia*, 190.

<sup>64</sup> R. C. Weatherford, «Defining the Least Advantaged», 64. Цитовано за: J. Rawls, «A Kantian Conception of Equality» // *The Cambridge Review* 1975, 96.

<sup>65</sup> (Поп.) R. C. Weatherford, «Defining the Least Advantaged», 65.



Окрім того, що принцип диференціації є нейтральний до проблеми дискримінації, він також не приділяє достатньо уваги людям, які мають певні особливі потреби. До категорії таких людей можемо віднести людей похилого віку, хворих, осіб з інвалідністю тощо. Нозік зауважує: «Чому виключати групи тих, хто в депресії чи алкоголіків чи тих, хто має параліч?»<sup>66</sup> Такі особи не завжди мають можливість робити внесок у суспільне благо, але, навпаки, можуть потребувати більше коштів ніж здорові громадяни для того, щоб забезпечити собі благополучне життя. З цього випливає, що принцип диференціації опускає один важливий елемент в розподільчій справедливості: блага повинні розподілятися відносно до людських потреб, а навантаження повинні відповідати можливостям тої чи іншої особи<sup>67</sup>.

Ще одне цікаве зауваження до принципу диференціації полягає у тому, що він не чесний щодо більш успішних. Знову ж таки, критика зі сторони Нозіка є яскравим прикладом. Він зазначає, що згідно з Ролсом ті, що в гіршому становищі сказали би до тих, хто в кращому: «“Погляньте, більше забезпечені: ви заробляєте кооперуючи з нами. Якщо ви хочете нашої кооперації, ви повинні прийняти розумні умови. Ми пропонуємо такі умови: Ми будемо співпрацювати з вами тільки тоді, якщо ми зароблятимемо *якнайбільше*”»<sup>68</sup>.

Контраргумент Нозіка полягає у тому, що ті, що в кращому становищі, можуть висунути аналогічні претензії бідним: «“Погляньте, менше забезпечені: ви заробляєте кооперуючи з *нами*. Якщо ви хочете нашої кооперації, ви повинні прийняти розумні умови. Ми пропонуємо такі умови: Ми будемо співпрацювати з вами тільки тоді, якщо *ми* зароблятимемо *якнайбільше*”»<sup>69</sup>. Очевидно, що пропозиція багатих звучить образливо, і менш успішні не брали би таке твердження багатих до уваги. Водночас, Нозіка цікавить чому багаті аналогічне твердження не мають вважати обурливим. Для Нозіка обидві такі

---

<sup>66</sup> R. Nozick, *Anarchy, State, and Utopia*, 190.

<sup>67</sup> (Пор.) J.J. Graafland, *The Market, Happiness, and Solidarity*, 62. Також див.: M.G. Velasques, *Business Ethics: Concepts and cases*, Upper Saddle River, NJ: Prentice Hall, 1998.

<sup>68</sup> R. Nozick, *Anarchy, State, and Utopia*, 195.

<sup>69</sup> Там само, 195.

пропозиції є надмірними, а отже і принцип диференціації тоді є надмірним і безрозсудним<sup>70</sup>.

Проблемою принципу диференціації є і те, що він використовує таланти більш успішних членів суспільства для переваг безталанних чи тих, хто лінивий і не хоче використовувати та розвивати свої таланти. З одного боку, слідуючи за логікою Джона Ролса, одна особа не може заробити більше ніж інша через те, що вона має, наприклад, вищий рівень інтелекту чи є більше вмотивована. З іншого боку, виглядає нечесним, те, що одна особа важко працювала, використовуючи свою природні дари, але в результаті всі зусилля особи направлені на компенсацію того, хто сам не може чи, в гіршому випадку, не хоче докласти зусиль до поставлених завдань та до праці загалом<sup>71</sup>.

У *Теорії справедливості* постійно наголошується на тому, що один не може отримувати більше, забираючи від іншого, і, згідно з Ролсом, такий утилітарний підхід протилежний концепції справедливості, бо вимагає одного бути засобом для здобуття добробуту для іншого. Проте виходить так, що Ролс вимагає в талановитих і працюючих жертвувати на користь менш продуктивних і при цьому, не вимагаючи від останніх докладання максимальний зусиль до виробництва і вкладу у суспільне благо. У такому випадку, як зазначає Голдмен, аплікація принципу диференціації ніяк не відрізняється від принципу утилітаристів<sup>72</sup>.

Бачимо, що теорія Ролса, як і будь-яка інша теорія, має свої переваги та недоліки. Науковці зауважують, що концепція соціального контракту, запропонована Ролсом, не відповідає реальній дійсності та не може бути ефективною для визначення принципів справедливості. Таким чином принцип диференціації для науковців й до сьогодні постає об'єктом для дебатів щодо його формулювання, доцільності та можливості адекватної реалізації.

<sup>70</sup> (Поп.) R. Nozick, *Anarchy, State, and Utopia*, 195; (Поп.) K. Lebacqz, *Six Theories of Justice*, 46.

<sup>71</sup> (Поп.) A. H. Goldman, «Responses to Rawls from the Political Right» // ред. H. G. Blocker – E. H. Smith, *John Rawls' Theory of Social Justice*, 434.

<sup>72</sup> (Поп.) Там само, 436-437, 442.

### 3. Ідея справедливості Амартії Сена як відповідь на теорію Джона Ролса

Видатний індійський економіст та політичний філософ Амартія Сен у своїй праці *Ідея справедливості* презентує світові власну теорію справедливості. Свої ідеї щодо реалізації справедливості Сен будує на основі власного критичного аналізу *Теорії справедливості* Джона Ролса. З одного боку, Сен не заперечує повністю ідей Ролса, а, навпаки, визнає величезний вклад останнього у розвиток філософського та політичного інтересу до предмету справедливості<sup>73</sup>. З іншого боку, автор *Ідеї справедливості* висвітлює недоліки теорії Ролса, які були зауважені іншими науковцями та водночас презентує нам власні ідеї, які є відмінними від концепції Ролса: «Ми повинні почерпнути все корисне з цінних ідей Ролса – і потім рухатись далі, а не брати “відпустку”»<sup>74</sup>.

#### 3.1. Потреба глобальної реалізації справедливості

Лауреат Нобелівської премії у своїй ідеї справедливості пропонує нам альтернативу попереднім домінуючим філософським теоріям справедливості. Сен в *Ідеї справедливості* презентує таку теорію, яка не концентрує увагу на організацію справедливого суспільства чи інституцій, а є більш сконцентрована на тому, щоб зменшувати несправедливість і збільшувати поняття справедливості у суспільстві. Наприклад, принципи Ролса будуть дієві тоді, коли буде справедлива організація інституцій. Проте Сен зазначає, що несправедливість присутня у суспільстві не тільки у зв'язку з недоліками інституцій, але й через поведінку людей<sup>75</sup>: «Справедливість є в основному пов'язана зі способом життя людей, а не просто з характером інституцій, які їх оточують»<sup>76</sup>.

<sup>73</sup> Свою книгу *«The Idea of Justice»* (2009) Амартія Сен присвячує в пам'ять про Джона Ролса і його вклад у філософський діалог щодо справедливості у суспільстві.

<sup>74</sup> A. Sen, *The Idea of Justice*, Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press, 2009, 74.

<sup>75</sup> Сен говорить про «справедливість в світі риби», де велика риба може вільно з'їсти малу рибу. Він каже, що ми не маємо права дозволити «справедливості риби» увійти в світ людей. Тобто Сен наголошує на тому, що в сучасному світі багаті та впливові люди не мають права «пожирати» бідних і слабких. Тому важливо звертати увагу не тільки на інституції, але й на поведінку людей. Не важливо на скільки добре організовані інституції, якщо «велика риба» продовжує їсти «малу рибу» у суспільстві. // A. Sen, *The Idea of Justice*, 20.

<sup>76</sup> Там само, x-xi.

Сен зауважує, що багато його попередників, включаючи Джона Ролса, покладаючись на концепцію соціального контракту, зосереджували увагу на тому, щоб визначити справедливу організацію інституцій. Автор *Ідеї справедливості* означає такий підхід поняттям *трансцендентний інституціоналізм*, бо за таких умов будь-яка теорія справедливості зосереджена на трансцендентальній ідентифікації досконалих інституцій, які гарантують досконалу поведінку людей. Натомість, згідно з Сеном, не потрібно шукати чогось досконало справедливого, а ідентифікувати таку альтернативу, яка є найменш несправедлива ніж будь-яка інша. Також не потрібно надіятись на належну поведінку людей, а фокусувати увагу на дійсну поведінку<sup>77</sup>.

Амартія Сен ставить під сумнів релевантність трансцендентного підходу, оскільки такий підхід моделює певний ідеал для соціальної структури, який не факт, що можна реалізувати. Наприклад, згідно з *Теорією справедливості* сторони в початковій позиції одноголосно виберуть конкретну групу принципів справедливості, проте Сен стверджує, що в реальному житті насправді існує конфлікт між багатьма аргументами, які ми можемо означити як справедливі (Див. *Додаток 2*), тому автор *Ідеї справедливості* надає перевагу компаративному підходу, а не трансцендентному інституціоналізму<sup>78</sup>. Сен каже, що не потрібно шукати гіпотетичні ідеали, а порівнювати різні аргументи, які нам пропонує реальний світ. Він подає приклад з картинами: потрібно вибрати між Пікассо і Далі, хоча ідеальною картиною є «Джоконда» Леонардо да Вінчі. Проте нема сенсу говорити чи взагалі знати про твір да Вінчі, якщо вибір стоїть суто між Пікассо і Далі<sup>79</sup>.

Трансцендентний підхід є утопічний, оскільки він має на меті нас одразу направити в ідеально справедливий світ, тобто наголос робиться на «Джоконду». Проте реальність нам пропонує обрати або Пікассо, або Далі, тобто нам потрібен публічний діалог людей для того, щоб вибрати з двох пропозицій таку, яка буде найсправедливіша. Відкритий діалог дозволить

<sup>77</sup> (Пор.) A. Sen, *The Idea of Justice*, 6-7.

<sup>78</sup> (Пор.) Там само, 9-11.

<sup>79</sup> (Пор.) 16.

людям роздумувати над політикою на основі інформації отриманої з аналізу реального життя індивідів. У публічній компаративній дискусії потрібно покладатись на реальні факти життя, а не на гіпотетичну ідеальну структуру<sup>80</sup>. Такий публічний діалог людей полягає у тому, щоб вибрати таку альтернативу, яка зменшує несправедливість у світі та стимулює суспільство до вирішення проблем бідності, голоду, неналежної освіти, расизму тощо<sup>81</sup>.

Трансцендентний інституціоналізм також має й інший недолік, який полягає в тому, що він обмежує реалізацію справедливості до кордонів конкретної держави, проте не розглядає проблему здійснення справедливості глобально<sup>82</sup>. Наприклад, принципи Джона Ролса можна адаптувати через інституції в суверенній державі. Звичайно ж, якщо ми говоримо про справедливість і допомогу бідним у контексті держави, то той самий принцип диференціації постає резонним, але нерівноправність, маргіналізація чи бідність в багатьох випадках є тими проблемами, які потрібно вирішувати в універсальній дискусії.

Парохіалізм Ролса може призвести до того, що потреби справедливості не завжди можна буде задовільнити, бо діяльність інституцій на території конкретної держави має чи, навіть, повинна мати вплив на інші держави. Сен доводить, що сторонам інколи потрібно вийти за територію кордонів держави для того, щоб подолати несправедливість. Наприклад, буде резонно перейти власний кордон для боротьби з тероризмом. Також, зазначає Сен, різні суспільства мають власні місцеві традиції та переконання, але якщо до місцевої дискусії про справедливість залучити досвід представників з інших держав, тоді відкриваються ширші перспективи у вирішенні проблеми несправедливості. Наприклад, погляди деяких суспільств не беруть до уваги потребу у рівноправності жінок, проте після діалогу з представниками з іншого

---

<sup>80</sup> (Пор.) D. Satz, «Amartya Sen's *The Idea Of Justice: What Approach, Which Capabilities?*» // *Rutgers Law Journal* 43 (277) 2012, 279.

<sup>81</sup> (Пор.) A. Sen, *The Idea of Justice*, 96.

<sup>82</sup> (Пор.) Там само, 25.

середовища та послідовної раціональної оцінки, цю проблему нерівності можливо було б вирішити<sup>83</sup>.

Парохіальний чи локальний підхід науковців, де справедливість оцінюють і визначають представники конкретної нації, Сен означає терміном *closed impartiality*, тобто *закрита неупередженість* (сторін). Натомість у *Ideї справедливості* робиться наголос на потребі *open impartiality*, тобто *відкритої неупередженості*<sup>84</sup>. Сен зазначає, що у Ролсовій початковій позиції принципи справедливості будуть обрані представниками конкретної нації, але, згідно з автором *Ideї справедливості*, нам потрібно розглядати всі перспективи та дивитись на світ очима всього людства, проте початкова позиція не дає можливості стороннім долучитись до діалогу про справедливість<sup>85</sup>. Безумовно, що приналежність до певної нації впливає на людську ідентичність, але це не єдиний фактор впливу. Потрібно брати до уваги ще такі аспекти як релігія, мова, культура, раса, стать чи професія тощо<sup>86</sup>. Дані аспекти ми не можемо обмежити державними кордонами, тому погляд зі сторони в ідентифікації справедливості у суспільстві буде доцільним.

Своє натхнення до концепції відкритої неупередженості автор *Ideї справедливості* черпає від видатного шотландського економіста та філософа Адама Сміта. Сміт у своїй праці *Теорія моральних почуттів* (1759) наголошував на зовнішньому неупередженому представнику:

Ми ніколи не зможемо вивчити наші власні настрої та мотиви, ми ніколи не зможемо формувати будь-яке судження щодо них; до тих пір, поки ми не змістимося з нашої власної природної позиції і не будемо намагатись розглядати їх з певної відстані від нас. Але ми не зможемо це зробити ніяким іншим способом, аніж прагненням розглянути їх очима інших людей [...]. Ми намагаємося

---

<sup>83</sup> (Пор.) A. Sen, *The Idea of Justice*, 71.

<sup>84</sup> (Пор.) Там само, 123.

<sup>85</sup> (Пор.) 123.

<sup>86</sup> (Пор.) 129.

розглядати нашу власну поведінку так, ніби ми уявляємо, що будь-який інший чесний і неупереджений глядач її вивчає<sup>87</sup>.

Для автора *Ідеї справедливості* така позиція Адама Сміта є дуже важливою, бо останній вводить рефлексивного неупередженого глядача, який спонукає осіб не на *ad hoc* роздуми щодо перспективи втілення справедливості, а на те, щоб побачити та усвідомити як певна концепція виглядатиме очима тих, хто споглядає дистанційно<sup>88</sup>. Сенс справедливості для Амартії Сена полягає у тому, що ми маємо чути голос тих, хто на відстані, ми повинні звертати увагу на наших ближніх і відповідати на їхні потреби, тобто потрібно дивитись на світ «очима інших людей».

У сучасному світі ми всі повинні бути сусідами та ближніми один з одним, оскільки ми повинні боротись з несправедливістю, яка створює глобальну безнадію та безпомічність. Кожен має дбати про те, щоб подолати нелюдськість у світі: проблеми насилля, бідності, голоду, нерівноправності, маргіналізації чи збереження навколишнього середовища не можливо вирішити в межах кордону однієї держави. Більш того, сьогодні, у зв'язку з глобалізацією в економічній, політичній, релігійній чи культурній сферах, поняття кордону є дуже умовне. Несправедливість у одній країні може швидко поширитись і на інші держави: «“Несправедливість будь-де є небезпекою для справедливості усюди”»<sup>89</sup>.

### **3.2. Здатність адекватного функціонування у суспільстві як спосіб подолання бідності**

Для того, щоб подолати несправедливість, яка існує у світі, людина має мати свободу робити те, що вона цінує. На відміну від утилітаризму, який гласить, що справедливість особи здійснена тоді, коли вона є задоволена життям, чи, наприклад, підходу Ролса, який говорить, що справедливість буде тоді, коли

<sup>87</sup> A. Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, ред. D. D. Raphael – A. L. Macfie, Indianapolis: Liberty Fund, 1984, 110.

<sup>88</sup> I. Fraser, «Distant Voices: Amartya Sen on Adam Smith's Impartial Spectator» // *Culture and Dialogue*, 2 (2) 2012, 50.

<sup>89</sup> A. Sen, *The Idea of Justice*, 403. Цитовано за: M. L. King, *The Autobiography of Martin Luther King, Jr.*, ред. C. Carson, New York: Werner Books, 2001.

особа має певні базові соціальні блага, Сен каже, що справедливість постане тоді, коли людина матиме здатність функціонувати в суспільстві належним чином та на основі своїх здібностей зможе вільно обирати життя, яке матиме цінність. Таку свою позицію Амартія Сен означає поняттям *the capability approach* (підхід здатності)<sup>90</sup>.

Підхід здатності Сена не концентрується на тому, щоб організувати таке суспільство, де будуть досягнуті якісь певні кінцеві цілі, як загальне щастя та задоволення чи достатній прибуток. Натомість Амартія Сен навчає, що потрібно брати до уваги можливі здатності кожної особистості та розглядати, що людина, згідно з своєю волею, може робити та ким може бути: «Отже, здатність є набором векторів функціонування, які відображають волю персони вести один спосіб життя чи інший»<sup>91</sup>.

Таким чином, підхід здатності фокусується на волі осіб та на людському житті загалом, а не на розподілі ресурсів. Пріоритетним завданням підходу здатності є аналіз і розгляд індивідуальних здібностей людей та надання їм максимальних можливостей, за допомогою яких, згідно з своєю волею, вони можуть себе зреалізувати. Максимальна можливість людини вести достойний спосіб життя і розвивати здатності буде здійснена найефективніше за таких умов, що особа буде фізично та ментально здорова, матиме притулок, провадитиме соціально активне життя, комбінуватиме кар'єру з сімейним життям<sup>92</sup>.

Підхід здатності є важливим елементом у подоланні бідності та нерівності. Проте, на відміну від Джона Ролса і його принципу диференціації, Сен розглядає бідність не тільки з точки зору достатку і заробітку. Згідно з теорією Сена, джерелом бідності є невдача у розвитку, хоча б до мінімально прийняттого рівня, людських здібностей функціонування<sup>93</sup>. Людина є менш успішним членом суспільства тоді, коли вона не має здатності робити того,

<sup>90</sup> (Поп.) A. Sen, *The Idea of Justice*, 231.

<sup>91</sup> A. Sen, *Inequality Reexamined*, New York: Oxford University Press, 1992, 40.

<sup>92</sup> I. Robeyns, «Justice as Fairness and the Capability Approach» // ред. K. Basu – R. Kanbur, *Arguments for a Better World: Essays in Honor of Amartya Sen*, т. 1, New York: Oxford University Press, 2009, 403.

<sup>93</sup> (Поп.) A. Sen, *Inequality Reexamined*, 109.



чого прагне своєю волею. Наприклад, людина може мати значний прибуток, але в той же час бути схильною до захворювань чи мати інвалідність: «Люди з фізичними чи моральними хворобами є не тільки найбільш відкинутими в світі, вони також дуже часто є найбільш знехтувані»<sup>94</sup>. Незважаючи на матеріальну забезпеченість, людина буде мати важке життя, її жага до життя буде слабка, що супроводжуватиме духовну та моральну бідність, оскільки стан здоров'я особи не надає їй волі робити те, чого вона бажає, наприклад, ходити. Саме тому підхід здатності полягає у тому, щоб забезпечити людину до найбільш можливої міри, засобами для адекватного функціонування у суспільстві. У даному випадку належні охорона здоров'я та медичний догляд допоможуть людині покращити її життя та сприяють розвитку здібностей.

Дійсно, багата людина, але хвора, може бути в менш сприятливому становищі та потребувати набагато більше коштів для функціонування у суспільстві, ніж той, хто бідніший, проте здоровий. Безумовно достаток важливий для досягнення достойного життя, але також потрібно звертати увагу на те, які можливості має людина для того, щоб трансформувати свій достаток у життя, яке буде цінуватись людиною<sup>95</sup>.

Незалежно від кількості прибутку, достойне життя, справедливе поводження з людьми, повага до їхнього права на розвиток здібностей функціонування та здатність осіб конвертувати ресурси у можливості залежать від індивідуальних факторів чи соціального середовища умов життя<sup>96</sup>. Можливість трансформувати достаток залежить від фізичних та ментальних можливостей, талантів, традицій, соціальних норм, законів, клімату, інфраструктури та інших персональних чи соціальних чинників<sup>97</sup>. Наприклад, у регіоні Гарлем міста Нью-Йорк чоловік має менше шансів дожити до сорока років ніж чоловік у Бангладеші, хоча чоловік з Гарлему має більший прибуток. Важливим фактором впливу тут постає соціальне середовище і проблеми, які

---

<sup>94</sup> A. Sen, *The Idea of Justice*, 258.

<sup>95</sup> I. Robeyns, «Justice as Fairness and the Capability Approach», 401.

<sup>96</sup> (Поп.) A. Sen, *The Idea of Justice*, 254.

<sup>97</sup> (Поп.) D. Satz, «Amartya Sen's *The Idea of Justice*: What Approach, Which Capabilities?», 287.

існують у ньому, що впливають на здатності функціонування резидентів Гарлему: неналежний медичний догляд, злочинність, неякісна освіта, наркоманія і т. п.<sup>98</sup>.

На неможливість реалізації людської здатності функціонування впливає також і природне середовище. Амартія Сен зауважує, що неналежний догляд за навколишнім середовищем спричиняє бідність населення. Ми повинні докладати всіх зусиль для того, щоб зберегти наше середовище і якнайменше його забруднювати чи витратити природні ресурси. Люди, які живуть на територіях поганого та виснаженого навколишнього середовища, витрачають набагато більше грошей для того, щоб мати здатність адекватно функціонувати у суспільстві та підтримувати достойне людської гідності життя<sup>99</sup>.

Одним з головних та першочергових кроків для реалізації подолання бідності є надання права на освіту. Завдяки належному навчанню, людина розвиває здібність до раціонального мислення, що в результаті призводить до позитивного впливу особи на навколишнє соціальне та природне середовища. Натомість відсутність навчання шкодить та створює перешкоди для особистості та суспільства загалом. Освіта є пріоритетним шляхом для того, щоб зрозуміти і розвивати свої здатності та в перспективі функціонувати ними<sup>100</sup> для того, щоб забезпечити собі життя, яке цінуватимемо<sup>101</sup>. Опіраючись на здобуті знання, особа матиме здатність адекватно та резонно оперувати у суспільстві. Проте, якщо, особливо в дитячому віці, людина не отримала хоча б базової освіти, то комунікативні та сприймальні здібності не отримають розвитку. Це призведе до

---

<sup>98</sup> (Пор.) A. Sen, *Inequality Reexamined*, 114.

<sup>99</sup> (Пор.) A. Sen, *The Idea of Justice*, 255.

<sup>100</sup> Приклади можливих здібностей функціонування випускників університетів у суспільстві:

1. Можливість відчувати впевненість та самостійність;
2. Можливість візуалізувати життєві плани;
3. Можливість розвивати свої таланти;
4. Можливість трансформувати товари в цінні функціонування;
5. Можливість здобути знання необхідне для праці;
6. Можливість шукати і просити кращих умов праці;
7. Можливість обирати бажану роботу. // (Див.) P. Florez-Crespo, «Situating Education in the Human Capabilities Approach» // ред. M. Walker – E. Unterhalter, *Amartya Sen's Capability Approach and Social Justice in Education*, New York: Palgrave Macmillan, 2007, 51.

<sup>101</sup> (Пор.) L. Terzi, «The Capability to Be Educated» // ред. M. Walker – E. Unterhalter, *Amartya Sen's Capability Approach and Social Justice in Education*, 25.

того, що персона не зможе раціонально мислити, приймати розумні рішення та розвивати інші здатності функціонування<sup>102</sup>.

На думку Амартії Сена, соціальне та природне навколишнє середовища будуть сприяти подоланню бідності, коли буде проводитись реалізація прав людини не тільки першого, але й другого покоління<sup>103</sup>: «Виключення всіх економічних та соціальних прав з *inner sanctum* людських прав, утримання простору лише зарезервованого для свободи та інших прав першого покоління є намаганням рисувати лінію на піску, яку важко зберегти»<sup>104</sup>.

Уже в ХХ ст. світова спільнота почала робити наголос на реалізацію прав другого покоління, які вперше були чітко сформовані Генеральною Асамблеєю Організації Об'єднаних Націй у «Загальній декларації прав людини» від 10 грудня 1948 року. Ця декларація стосується не тільки окремих держав, але всієї міжнародної спільноти. Таким чином, Сен підтверджує свою позицію, що, по-перше, подолання бідності потребує глобальних імплікацій<sup>105</sup>, а, по-друге, завдяки реалізації другого покоління прав людини, здатності людей прогресуватимуть, що у свою чергу також сприятиме подоланню конфлікту між бідними та багатими<sup>106</sup>.

На відміну від Джона Ролса, який, завдяки принципу диференціації, знаходить резолюцію для подолання колосальної різниці у прибутку між менш забезпеченими та більш забезпеченими членами суспільства, Амартія Сен пропонує міжнародну публічну дискусію щодо реалізації справедливості та прав людини. Така дискусія сприятиме подоланню бідності, яка, згідно з поглядами Сена, не завжди є спричинена недостатністю прибутку людини. Для того, щоб подолати бідність, потрібно зі всіх реально існуючих пропозицій реалізації справедливості обирати ту, яка максимізує здатності функціонування

<sup>102</sup> (Пор.) L. Terzi, «The Capability to Be Educated», 30.

<sup>103</sup> Права людини першого покоління – це права, які мають на меті гарантію людської свободи у суспільстві.

Права людини другого покоління – це соціально-економічні та соціально-культурні права, які передбачають те, що кожна особистість має право на гідний рівень життя. // (Пор.) О. Дашковська, «Покоління Прав Людини як Соціальна Форма Опосередкування Свободи» // *Науковий вісник Міжнародного Гуманітарного Університету* (22) 2016, 5.

<sup>104</sup> A. Sen, *The Idea of Justice*, 385.

<sup>105</sup> (Пор.) Там само, 380. Також див.: В. Barry, *Why Social Justice Matters*, London: Polity Press, 2005, 28.

<sup>106</sup> (Пор.) A. Sen, *The Idea of Justice*, 381.

людей та є найбільш справедлива у порівнянні з іншими пропозиціями. Згідно з Сеном, не потрібно уявляти гіпотетично ідеально справедливе суспільство як це робить Джон Ролс. Проте сам автор *Ідеї справедливості* зауважує, що існує множинність аргументів, які можемо правдиво визнати справедливими (Див. Додаток 2), тому може постати трудність у виборі найбільш справедливої альтернативи. Саме тому інколи корисно піти шляхом Джона Ролса і сформулювати гіпотетично ідеальну справедливу організацію суспільства для того, щоб ефективніше здійснити порівняння реально існуючих аргументів: «Є часи, коли нам потрібна Мона Ліза для того, щоб сформулювати наші судження про Пікассо і Далі»<sup>107</sup>. Конструкція ідеально справедливого суспільства виникає з нашого життєвого досвіду і залежить від нашої оцінки дійсних життєвих ситуацій, тому відмінність між трансцендентним і компаративним підходами не є дуже значна.

Хоча Джон Ролс отримує критичні зауваги від науковців щодо формулювання принципу диференціації, він подає нам варіант хорошої перспективи редукції конфлікту між бідними і багатими у межах конкретної держави. Завдяки соціальній кооперації Ролс пропонує максимізацію прибутку тих, хто опинився на периферії соціальної структури. Правда, погоджуємося з думкою, що теорія Ролса повинна більше приділити увагу питанням, які можуть постати в неідеальних умовах<sup>108</sup>. Натомість, Амартія Сен правий у тому, що в сучасних умовах людського існування бідність не залежить тільки від розподілу достатку та прибутку в державі, тому дану проблему потрібно вирішувати глобально, реалізуючи права людини. Проте позиція Сена потребує більше теоретичної розробки та обґрунтування<sup>109</sup>.

Бачимо, що обидві позиції потребують взаємного доповнення, бо досліджувані нами політичні філософи покладаються на різні підходи реалізації справедливості. Незважаючи на відмінність підходів, погляди Ролса і Сена не можемо означити як радикально протилежні. Сам Амартія Сен зазначає, що не

---

<sup>107</sup> D. Satz, «Amartya Sen's *The Idea Of Justice*: What Approach, Which Capabilities?», 281.

<sup>108</sup> (Пор.) I. Robeyns, «Justice as Fairness and the Capability Approach», 398.

<sup>109</sup> (Пор.) Там само, 398.

має на меті відкинення позиції Ролса та підтверджує, що теорія Ролса є відправною точкою для *Ідеї справедливості*<sup>110</sup>. Там, де закінчується теорія Ролса, починається теорія Сена: Ролс вирішує проблему бідності в межах держави, а Сен – на міжнародному рівні. У зв'язку з цим можемо назвати *Ідею справедливості* Амартії Сена хорошим «сіквелом» *Теорії справедливості* Джона Ролса.

---

<sup>110</sup> (Пор.) A. Sen, *The Idea of Justice*, 411.

## РОЗДІЛ II

### КАТОЛИЦЬКЕ СОЦІАЛЬНЕ ВЧЕННЯ ТА ВАРІАНТИ ДЛЯ БІДНИХ НА ПРИКЛАДІ СОЦІАЛЬНО ЗОРІЄНТОВАНИХ ДОКУМЕНТІВ ІВАНА ПАВЛА II, ВЕНЕДИКТА XVI ТА ФРАНЦИСКА

У попередньому розділі цієї праці ми критично проаналізували бачення реалізації справедливості у контексті вирішення питання конфлікту бідних і багатих з точки зору політичної філософії. У цьому розділі ми проаналізуємо вчення Католицької Церкви щодо перспективи втілення соціальної справедливості для всього суспільства, а особливо для бідних. Теми справедливості та редукції бідності є ключовими у католицькому соціальному вченні, яке особливо почало позитивно відображатись у житті Церкви з 1891 року: з часу публікації папою Левом XIII енцикліки *Rerum Novarum*, де понтифік зазначає, що у дебатах про справедливість бідні та нужденні потребують особливої уваги<sup>111</sup>. Однак поняття преференційного варіанту для бідних у Католицькій Церкві стало ще більш популярним у другій половині XX століття внаслідок впливу богослов'я визволення<sup>112</sup>.

Незважаючи на те, що корпус соціального вчення Церкви сформувався відносно недавно, турбота та піклування про бідних були ключовими аспектами у християнській традиції від самих її початків. Ісус Христос завжди виявляв свою стурбованість до тих, хто є бідний та відчужений: «Блаженні голодні та спрагли справедливості, бо вони наситяться» (Мт 5, 6). Тому наголос на підтримку нужденних є в основі Писання і Традиції та вимагає, щоб кожен з нас підтримував потреби соціальної справедливості, приймаючи сторону

<sup>111</sup> (Пор.) Лев XIII, *Rerum Novarum*, 15 травня 1891 р., [Рим], 37.

<sup>112</sup> Богослов'я визволення – течія в богослов'ї, яка є найбільш впливова та набула популярності на теренах Південної Америки у другій половині XX ст. Даний богословський підхід звертає особливу увагу на проблему бідності (матеріальної і духовної) та вимагає від християн поборювати цю проблему у світлі Писання. Богослов'я визволення вимагає того, щоб бідні та пригноблені досягнули економічної, соціальної, культурної та політичної справедливості та свободи. Більш того, для ефективної боротьби з бідністю, християни повинні проявляти солідарність до убогих у цьому протесті проти соціальної нерівності. Христос бере на себе гріхи людства у зв'язку з Його любов'ю до грішника та тим самим поборює гріх. Так само і люди не повинні надмірно зосереджуватись на багатстві, а навпаки смиренно приймати убоге життя, проявляючи нашу любов до пригноблених, і таким чином протистояти бідності. // (Пор.) G. Gutierrez, «The Task and Content of Liberation Theology»// ред. С. Rowland, *The Cambridge Companion To Liberation Theology*, пер. J. Condor, Cambridge University Press, 1999, 26; (Пор.) G. Gutierrez, *A Theology of Liberation: History, Politics and Salvation*, Maryknoll, NY: Orbis Books, 1973, 36-37.

слабких та незахищених<sup>113</sup>. Відтак *Компендіум Соціальної Доктрини Церкви* навчає: «Принцип універсального призначення благ вимагає особливо турбуватися про бідних, маргіналізованих і взагалі тих, чиї умови життя не сприяють нормальному розвитку»<sup>114</sup>.

Для того, щоб висвітлити позицію Католицької Церкви щодо питання бідності та багатства ми у цьому розділі критично проаналізуємо соціальне вчення трьох останніх єпископів Риму: Івана Павла II (Кароль Войтила, 1920-2005 рр.), Венедикта XVI (Йозеф Ратцінгер, нар. 1927 р.) та Франциска (Хорхе Маріо Бергольйо, нар. 1936 р.). Останні троє у своїх соціальних документах обговорюють перспективи вирішення актуальних світових проблем сьогодення, а також соціальне вчення цих понтифіків є паралельне у часових рамках академічній активності Джона Ролса та Амартії Сена.

## **1. Іван Павло II про важливість пошанування людської гідності у контексті допомоги бідним**

Святий Іван Павло II (роки понтифікату: 1978-2005) у своїх соціальних енцикліках *Laborem Exercens*, *Sollicitudo Rei Socialis* та *Centesimus Annus* звертає увагу на те, що роль Церкви у сучасних дебатах про соціальний добробут полягає у тому, щоб постійно наголошувати на тому, що кожна людина має гідність та права, які потрібно поважати. Для цього потрібні всебічний аналіз сучасного стану речей та світова реалізація справедливості<sup>115</sup>.

Папа зауважує, що такий універсальний підхід<sup>116</sup> до реалізації справедливості, зокрема у питанні нерівномірності багатства і бідності, є відмінним підходом від оригінальної позиції Католицької соціальної думки. Іван Павло II, як і Іван XXIII, Павло VI та душпастирська конституція Другого Ватиканського Собору *Gaudium et Spes*, у своїх соціально зорієнтованих

<sup>113</sup> (Пор.) T. Massaro, *Living Justice: Catholic Social Teaching in Action*, Rowman & Littlefield, 2015, 117.

<sup>114</sup> Папська Рада «Справедливість і Мир», *Компендіум Соціальної Доктрини Церкви*, Київ: Кайрос, 2008, 182.

<sup>115</sup> (Пор.) Іван Павло II, *Laborem Exercens*, 14 вересня 1981 р., [Рим], 1.

<sup>116</sup> Універсальний підхід у контексті питання реалізації справедливості також залишається присутній у вченні наступників Івана Павла II: Венедикта XVI та Франциска.

документах представляє ширші перспективи в порівнянні з попередніми соціальними енцикліками Лева XIII та Пія XI, оскільки останні зосереджували свою увагу на кордони певних народів та лімітували питання багатства та бідності до категорії класової проблеми<sup>117</sup>. Натомість Іван Павло II підтверджує необхідності світової перспективи втілення справедливості для бідних, оскільки «бідність і слабка розвиненість, під іншою назвою, є горем і тривогами сьогодення, а особливо убогих»<sup>118</sup>.

### ***1.1 Проблеми розвитку людей і народів***

Іван Павло II у енцикліці *Sollicitudo Rei Socialis* вказує на те, що рівень розвитку в багатих країнах і тих, що в стані розвитку, є дуже різний та дистанційний. Нерівномірний розподіл благ у економічній та соціальній сферах спричиняє зростання «прірви» між бідними і багатими<sup>119</sup>. Зростання такої нерівномірності є спричинена структурою зла, а особливо безмірною жагою деяких людей до прибутку та влади<sup>120</sup>. Ці соціальні гріхи призводять до нерівномірного розподілу благ, що стає причиною втілення несправедливості. Тому, якщо ми бажаємо протистояти несправедливості, нам потрібно стати в опозицію до систем соціально-економічного розвитку, що сприяють зростанню бідності людей<sup>121</sup>.

У зв'язку з цим папа вказує на те, що потрібно по-новому оцінити питання розвитку. Іван Павло II у вирішенні даної проблеми звертається до Павла VI, адже саме *Sollicitudo Rei Socialis* опублікована на честь двадцятої річниці енцикліки *Populorum Progressio*, у якій Павло VI також виявляв стурбованість щодо соціально-економічного розвитку та становища бідних у суспільстві. Павло VI зауважував, що багаті країни мають «надлишкові товари» і тому вони повинні поділитися цією часткою з іншими країнами, а особливо з бідними,

<sup>117</sup> (Пор.) Іван Павло II, *Laborem Exercens*, 2.

<sup>118</sup> Іван Павло II, *Sollicitudo Rei Socialis*, 30 грудня 1987, [Рим], 6.

<sup>119</sup> Іван Павло II, Там само, 8.

<sup>120</sup> (Пор.) 37.

<sup>121</sup> (Пор.) D. Dorr, *Option for the Poor and for the Earth: From Leo XIII to Pope Francis*, Maryknoll, NY: Orbis Books, 2016, 246.



адже останні будуть в найбільшій перевазі від такого розподілу<sup>122</sup>. Павло VI закликав лідерів багатих країни не бути байдужими та асистувати потребуючим: «І треба сподіватися, що окремі особи, суспільні організації та нації з'єднаються руками в братській манері - для сильного сприяння слабкому»<sup>123</sup>.

Іван Павло II підтримує позицію Павла VI та звертає увагу на те, що відповідальність за розвиток також в особливий спосіб несе Вселенська Церква. Папа зазначає, що Церква готова на співпрацю, та буде ділитись своїми ініціативами і приймати їх від інших християн та від представників інших релігій<sup>124</sup>. Церква повинна ініціювати та приймати всі ініціативи, що підкреслюють гідність особи, бо розвиток не є тільки економічною концепцією, але й загальнолюдською. Томас Массаро зауважує, що оскільки люди є розумними та вільними творіннями сотвореними на образ Бога, Творець хоче, щоб ми були вільні від маніпуляцій та експлуатації протягом всього нашого життя. Люди заслуговують на належний догляд та увагу, оскільки є творіннями неоціненної вартості<sup>125</sup>. Саме тому, говорячи про розвиток, ми не повинні його лімітувати лише до поняття економічного зростання, але також піклуватись про сприяння «гідності і творчих здібностей кожної окремої особистості, її здатності відповідати власному покликанню, а, отже, – закликові Бога»<sup>126</sup>.

Понтифік зауважує, що соціально-економічний розвиток в одній країні, багатій чи бідній, постає внаслідок взаємозалежності між всіма Світами: Першим, Другим, Третім і, навіть, Четвертим. Ефективний розвиток можливий тільки тоді, коли всі роблять внесок у загальне суспільне благо та тоді, коли всі мають змогу користати з нього. Проте коли когось виключають з цього механізму взаємозалежних відносин, тоді регресу зазнають не тільки бідніші та слабші, але й багаті нації. Папа зауважує, що природа автентичного розвитку

<sup>122</sup> (Пор.) Павло VI, *Populorum Progressio*, 26 березня 1967 р., [Рим], 49.

<sup>123</sup> Там само, 75.

<sup>124</sup> (Пор.) Іван Павло II, *Sollicitudo Rei Socialis*, 32.

<sup>125</sup> (Пор.) Т. Massaro, *Living Justice*, 83.

<sup>126</sup> Іван Павло II, *Centesimus Annus*, 1 травня 1991 р., [Рим], 29.

вимагає участі і внеску кожної держави, бо якщо якась сторона прийматиме закриту позицію та не буде ділитись благами, тоді не буде істинного розвитку людства<sup>127</sup>.

Зважаючи на сучасні реалії, проблеми бідності, голоду, бездомності, безробіття, поганої медичної допомоги, насилля, війни та інші суспільні негаразди не можуть залишатись без уваги лідерів держав та міжнародних організацій. Ці проблеми впливають на повсякденне життя кожного, тому рішення в політичній та економічній сфері повинні бути здійснені у контексті усвідомлення цих проблем та з перспективою їх усунення задля переваги всіх, а особливо слабких та незахищених.

Однак сьогоденне домінантне хибне уявлення про розвиток, яке присутнє в ідеях лідерів та представників влади деяких держав, створює перешкоди для вирішення вищезазначених проблем. У наш час світ, який перебуває у міжнародному дисбалансі, потребує зміни перспектив, оскільки неправильний підхід до розвитку має, в першу чергу, негативний вплив на тих, хто бідний, менш успішний та слабкий. Наприклад, для того, щоб зменшити споживання товарів, влада у багатьох країнах пропагує кампанії проти народжуваності. Зокрема, відомим прикладом поширення такої політики є влада Китаю. Звичайно ж, багато людей можуть погодитись з такою політикою, аргументуючи це тим, що зменшуючи народжуваність, ми зберігаємо товари і тим самим можемо надати більшу частку благ бідним. Проте папа Іван Павло II не погоджується з такою перспективою, бо кампанії проти народжуваності є «протилежними не тільки культурній і релігійній ідентичності країн, але також протилежні природі істинного розвитку»<sup>128</sup>.

Така політика є прикладом неналежної поваги до людської свободи вибору та набуває форм расизму та дискримінації, від яких найбільше страждають бідні. Більш того, політика демографічного контролю сприяє розвитку антинатуралістичної та еґенічної ментальності. Цей приклад сигналізує про те,

<sup>127</sup> Іван Павло II, *Sollicitudo Rei Socialis*, 17.

<sup>128</sup> Там само, 25.

що коли хибна, егоїстична чи примусова позиція є в пріоритеті щодо питання соціально-економічного розвитку, тоді такий напрямок розвитку може бути протилежний повазі до людської гідності та людського життя<sup>129</sup>.

### ***1.2 Солідарність як основа взаємної відповідальності***

Людський підхід до соціально-економічного розвитку, згідно з Іваном Павлом II, буде належним тоді, коли наголоси будуть поставлені на солідарність між людьми та на людську свободу, тобто тоді, коли наші взаємовідносини між суспільствами та спільнотами будуть базовані на любові до всіх: «Коли хтось має достатки цього світу і бачить брата свого в нестачі й замикає перед ним своє серце, то як любов Бога може перебувати в ньому?» (1 Йо 3,17) Натомість, проявляючи любов і солідарність до кожного, ми тоді створимо кондиції поваги до людської гідності, яка репрезентує те, що людина є творінням Божим. Повага до людської гідності є одним з найкращих шляхів виявлення нашої любові до Господа<sup>130</sup>.

Солідарність призводить людей до розуміння того, що між ними існує взаємна відповідальність: «Комплексна структура соціального життя, включаючи такі людські досягнення як мова, мистецтво та освіта, свідчать про те, що люди взаємозалежні від спільних зусиль у всіх сферах людського діяння»<sup>131</sup>. Солідарність насамперед показує, що взаємозалежність людей є фактом, але водночас і цінністю людського життя. Без солідарності ми не зможемо вповні усвідомити нашої гідності<sup>132</sup>. Більш того, солідарність означає, що люди повинні бути завжди готові брати активну участь у всіх діяннях своєї спільноти, виявляти повагу до соціальної організації та обов'язків приписаних тому чи іншому члену суспільства<sup>133</sup>.

<sup>129</sup> (Пор.) Іван Павло II, *Sollicitudo Rei Socialis*, 25.

<sup>130</sup> (Пор.) Там само, 33.

<sup>131</sup> T. Massaro, *Living Justice*, 88.

<sup>132</sup> (Пор.) Там само, 88.

<sup>133</sup> (Пор.) K. Wojtyła, *Toward a Philosophy of Praxis: An Anthology*, ред. A. Bloch – C. T. Czuczka, New York: Crossroad, 1981, 47.

У зв'язку з цим Іван Павло II, з одного боку, звертається до більш впливових та успішних членів суспільства і закликає їх відмовитися від жадібності та розбудити в собі відчуття відповідальності до слабших та ділитися з ними благами. З іншого боку, Іван Павло II заохочує бідних не залишатися пасивними, а також виховувати в собі чесноту взаємної відповідальності та в міру можливостей робити все для здійснення вимог загального блага. У енцикліці *Centesimus Annus* зауважено, що багаті не повинні ставитись до бідних як до тягаря, а як до можливих претендентів користування і споживання товарів, а бідні повинні відстоювати свої права та «вкладати свої трудові цінності, роблячи, таким чином, світ багатшим і справедливішим для всіх»<sup>134</sup>.

Більш того, бідні, наголошуючи на своїх потребах для достойного життя та вимагаючи реалізації прав людини, тим самим поборюватимуть неефективність та корупцію у сфері публічного адміністрування<sup>135</sup>. Таким чином, бачимо, що солідарність вимагає діяти у дусі взаємної відповідальності від всіх: і багатих, і бідних. Завдяки спільним відносинам і зусиллям, кожен зможе робити цінний внесок у реалізацію соціальної справедливості, а реалізація справедливості, у свою чергу, веде до загального блага (Див. Додаток 3). Тільки разом, в об'єднанні та завдяки спільній кооперації між багатими та бідними країнами вся міжнародна спільнота зможе досягти адекватного розвитку для достойного пошанування людської гідності.

Святий Іван Павло II у світлі концепції солідарності також дає оцінку системі капіталізму. Дорр зазначає, що папа позитивно ставиться до вільного підприємництва, але водночас є незадоволений ідеологією ліберального капіталізму<sup>136</sup>. Для папи, як зауважує Даніель Фінн, капіталістична система має зважати на принципи солідарності та субсидіарності, де перша має гарантувати значну діяльність спільноти, щоб задовільнити потреби загального блага, а

<sup>134</sup> Іван Павло II, *Centesimus Annus*, 28.

<sup>135</sup> (Пор.) Іван Павло II, *Sollicitudo Rei Socialis*, 39.

<sup>136</sup> (Пор.) D. Dorr, *Option for the Poor and for the Earth*, 278.

остання повинна гарантувати повагу до економічної ініціативи кожного індивіда<sup>137</sup>. Іван Павло II дотримується позиції, що ринок має можливість ефективно відповідати на людські потреби, але водночас він затьмарений переважно тільки капіталом, тому потрібно, щоб ринок був під контролем суспільства та держави і тим самим гарантував задоволення базових потреб всього суспільства<sup>138</sup>. Папа вимагає реалізації адекватної моделі капіталізму:

Якщо під «капіталізмом» розуміти таку економічну систему, яка визнає головну і позитивну роль підприємництва, ринку, приватної власності і відповідальності за засоби виробництва, що звідси випливає, вільну творчу діяльність людини у сфері економіки,— відповідь, безперечно, буде позитивною, навіть якщо, можливо, більш доцільно було б говорити про «економіку підприємства», або про «ринкову економіку», або просто про «вільну економіку»<sup>139</sup>.

Бачимо, що чеснота солідарності є важливою для реалізації універсальної справедливості, однак варто зауважити, що першоджерелом цього руху є певна соціальна група у суспільстві – сім'я. Томас Массаро підкреслює, що добробут всього суспільства залежить від адекватного стану сімей та відповідального батьківства<sup>140</sup>. Саме перші прояви солідарності можемо спостерігати у взаємних відносинах опіки подругів один про одного, а також у взаємній турботі поколінь родини<sup>141</sup>. Держава повинна підтримувати та надавати можливість сім'ї реалізовувати ініціативу взаємної допомоги, бо поміч та взаємна відповідальність у межах сім'ї переростає у взаємну відповідальність про спільноту людей, до якої сім'я належить, а згодом до всієї міжнародної спільноти. Іван Павло II зауважує:

---

<sup>137</sup> (Пор.) D. Finn, «Commentary on *Centesimus Annus (On the Hundredth Anniversary of Rerum Novarum)*», ред. К. В. Himes, *Modern Catholic Social Teaching: Commentaries and Interpretations*, Washington, DC: Georgetown University Press, 2005, 449.

<sup>138</sup> (Пор.) Іван Павло II, *Centesimus Annus*, 34,35.

<sup>139</sup> Там само, 42.

<sup>140</sup> (Пор.) Т. Massaro, *Living Justice*, 91.

<sup>141</sup> (Пор.) Іван Павло II, *Centesimus Annus*, 49.

У переконанні, що благо сім'ї є безумовною та суттєвою цінністю громадянського суспільства, влада повинна робити все можливе, щоб забезпечити сім'ям будь-яку допомогу: економічну, соціальну, освітньо-виховну, політичну, культурну, якої вони потребують, щоб могли гідним людини чином справлятися зі своїми відповідальними завданнями<sup>142</sup>.

Церква також повинна бути та є солідарною зі всією міжнародною спільнотою. В особливий спосіб Вона займає активну позицію у питанні допомоги бідним, та старається реалізовувати глобальну справедливість, де пріоритетом в цій реалізації є нужденні. Концепція міжнародної солідарності є близька Церкві, адже солідарність відіграє важливу роль у реалізації Божого промислу щодо цього світу: «Церква бажає одного: нести діло Христа під керівництвом подружнього Духа. І Христос увійшов у цей світ, щоб свідчити про правду, щоб рятувати, а не осуджувати, щоб служити, а не бути обслуженим»<sup>143</sup>. Покладаючись на солідарність в душі любові, Церква, як і Христос, продовжує рятувати людський рід тим, що спонукає до людських відносин, базованих на взаємній відповідальності один за одного. Таким чином Церква, виявляючи турботу до всіх, а особливо нужденних, допомагає людям досягнути в цьому світі щастя, сумісного з гідністю людини<sup>144</sup>.

### ***1.3 Повага до праці як вияв пошанування гідності людини***

Згідно з енциклікою *Laborem Exercens*, яка присвячена робітничому питанню, однією з ключових причин поширення бідності є «порушення гідності людської праці»<sup>145</sup>. Причина такого порушення впливає через неадекватні відносини між роботодавцями та робітниками. Наприклад, підприємці чи роботодавці використовують своїх працівників, не гарантують їм відповідного та справедливого заробітку, дуже часто займають закриту позицію щодо питання

<sup>142</sup> Іван Павло II, Апостольське повчання *Familiaris Consortio*, 2 листопада 1981, [Рим], 45.

<sup>143</sup> II Ватиканський Собор, Пасторальна конституція *Gaudium et Spes*, 7 грудня 1965 р., 3.

<sup>144</sup> (Пор.) Іван Павло II, *Sollicitudo Rei Socialis*, 41.

<sup>145</sup> Іван Павло II, *Laborem Exercens*, 8.

надання роботи охочим працювати тощо, а також і між самими працівниками можемо спостерігати нездорове змагання за достаток та прибуток.

Такі хибні взаємовідносини, спричинені опозицією капіталу та праці внаслідок неправильного розуміння взаємозв'язку останніх Західним суспільством, стимулюють поширення безробіття та бідність людей<sup>146</sup>. У зв'язку з цим Іван Павло II наголошує на тому, що для досягнення світової соціальної справедливості, потрібне адекватне ставлення до питання праці, яке можемо досягти, покладаючись на «солідарність між працівниками та з працівниками»<sup>147</sup>. Для того, щоб досягнути робітничої справедливості, потрібно звертати увагу кондиції робітників та кондиції їхніх робочих місць, потрібно гарантувати робітничі права та належні умови працевлаштування<sup>148</sup>.

Коли будуть поставлені правильні акценти щодо робітничого питання, тоді людська праця та її зростання стимулюватиме розвиток, який, у свою чергу, відображає людську креативність, що свідчить про те, що ми є творінням Божим. Більш того, людська праця гарантує не тільки загальний соціально-економічний розвиток, але також трансформує людську природу та призводить особу до сповнення та самореалізації, які символізують те, що люди мають гідність, даровану їм Господом: «Ця людська діяльність відповідає Божій волі. Бо людина, створена на образ Божий, отримала мандат на підпорядкування собі землі і всього, що вона містить, і керувати світом у справедливості та святості»<sup>149</sup>.

Згідно з Іваном Павлом II, правильне ставлення до людської праці, де сторони усвідомлюють свої права<sup>150</sup> та обов'язки, є важливе, оскільки праця не

<sup>146</sup> Іван Павло II, *Laborem Exercens*, 13.

<sup>147</sup> Там само, 8.

<sup>148</sup> (Пор.) Т. Massaro, *Living Justice*, 100.

<sup>149</sup> II Ватиканський Собор, Пасторальна конституція *Gaudium et Spes*, 34.

<sup>150</sup> Іван Павло II зазначає про надання таких прав робітникам:

1. Надати можливість та створити вільний доступ до праці людям з особливими потребами;
2. Забезпечити справедливою винагородою (зарплатнею) за виконану роботу;
3. Гарантувати повагу до людини та до її способу життя (особливо вдома), а також потрібно брати до уваги вік та стать працівника у розподілі обов'язків;
4. Не дискримінувати жінок та надавати їм праці відповідну до їх фізичних можливостей;
5. Дбати за життя і здоров'я працівників та надавати робітникам достатньо часу для відпочинку;
6. Дозволити створення спілок;

повинна принижувати гідність людини, а навпаки, сигналізувати про її наявність<sup>151</sup>. Як зазначав Пій XI:

І ця повсякденна праця у царині освіти робітництва у християнському дусі, включно з чітким роз'ясненням трударям прав і обов'язків їхнього класу, великою мірою причинилася й до того, що вони краще усвідомили свою гідність і змогли належно розвиватися в соціально-економічному плані, а навіть стати наставниками інших<sup>152</sup>.

Вище поданий аргумент підтверджує, що, усвідомлюючи свою гідність внаслідок праці, людина стимулює розвиток у соціальній та економічній сферах, які, у свою чергу, сприяють подоланню бідності. Адже коли людина відчуває, що її гідність є визнана з боку роботодавця та колег, тоді вона має мотивацію до праці, що в результаті призводить до виробітку високоякісної продукції та відповідно до позитивного внеску у суспільне благо. Іван Павло II зазначає, що коли кондиції праці є відповідні людській гідності, тоді внесок працівників у суспільне благо є для переваги «цілої людської сім'ї, для всіх людей, що живуть у світі»<sup>153</sup>.

Правильне ставлення до праці та до робітників відображається також у винагороді за роботу, тому Іван Павло II робить наголос на приватній власності особистості, яка репрезентує те, що працівник ретельно виконав поставлені завдання та отримав відповідну винагороду за свою працю і внесок у суспільне благо. Згідно з понтифіком, право на приватну власність не суперечить думці соціальної доктрини Церкви про те, що блага цього світу призначені для кожного. Папа каже, що приватна власність перебуває під «соціальною

---

7. Гарантувати кондиції рівноправності для робітників емігрантів. // (Див.) Іван Павло II, *Laborem Exercens*, 16-23.

<sup>151</sup> Там само, 9.

<sup>152</sup> Пій XI, *Quadragesimo Anno*, 15 травня 1931 р., [Рим], 23.

<sup>153</sup> Іван Павло II, *Laborem Exercens*, 10.



іпотекою»<sup>154</sup> та виконує суто соціальну функцію<sup>155</sup>. *Компендіум соціальної доктрини Церкви* зазначає:

Приватна власність та інші форми приватного володіння благами «дають кожному конче необхідний простір для особистої і сімейної незалежності, і тому мають розглядатися як розширення людської свободи... Стимулюючи виконання обов'язків та повинностей, вони становлять одну з основ громадських свобод». Приватна власність – це важлива складова справжньої суспільної і демократичної економічної політики, а також гарантія правильного суспільного устрою<sup>156</sup>.

Згідно з Іваном Павлом II, право на приватну власність є важливим для вдосконалення особистості. Людина, як раціонально мисляча істота, використовує свій розум та свободу для вдосконалення, а для цього їй потрібні певні матеріальні знаряддя і речі. Приватна власність також стимулює розвиток праці, адже володіння засобами виробництва може спричинити до збільшення робочих місць та до зросту суспільного доходу. Проте папа застерігає, що володіння засобами виробництва є виправдане лише тоді, коли воно служить для блага всіх, а не для того, щоб тільки отримувати прибуток, експлуатуючи робітників<sup>157</sup>. Усвідомлення того, що приватна власність є під «соціальною іпотекою» означає, що ми не можемо нехтувати потребами тих, хто потребує нашої допомоги, ми не можемо використовувати нашу власність таким чином, щоб завдавати шкоди іншим та виключати інших із структури суспільства<sup>158</sup>.

Святий папа Іван Павло II у своїй соціально зорієнтованих енцикліках нагадує людям, що вони сотворені на образ Божий, тому кожен з нас має

---

<sup>154</sup> Томас Массаро зауважує, що ті люди, які мали іпотеку на дім можуть легко зрозуміти, що Іван Павло II має на увазі, коли говорить про «соціальну іпотеку» щодо приватної власності: позичальники не можуть сказати, що вони вповні володіють будинком поки не виплатять банку іпотеку, так само ніхто не може твердити, що вповні володіє певним матеріальними благами, які маємо від Бога. Оскільки ми є творіннями Господа та, більш того, все інше є створене Ним, наша приватна власність повинна служити тільки як засіб для здійснення соціального обов'язку по відношенню до всіх творінь Господа. // (Пор.) Т. Massaro, *Living Justice*, 99.

<sup>155</sup> (Пор.) Іван Павло II, *Sollicitudo Rei Socialis*, 41.

<sup>156</sup> Папська Рада «Справедливість і Мир», *Компендіум Соціальної Доктрини Церкви*, 176. Цитовано за: II Ватиканський Собор, Пасторальна конституція *Gaudium et Spes*, 76.

<sup>157</sup> (Пор.) Іван Павло II, *Centesimus Annus*, 43.

<sup>158</sup> (Пор.) Т. Massaro, *Living Justice*, 99.

людську гідність, яку потрібно поважати та розпізнавати її у кожному без виключень. Проте гріх жадності затьмарив людський розум, що в результаті призвело до того, що велика кількість людей зараз відчуває відчуження та не має достатньої кількості благ для життя, достойного людської гідності. Папа закликає нас виправити помилки минулих часів і сьогодення. Потрібно ставити правильні акценти щодо нашого соціально-економічного розвитку, який повинен реалізовуватись у дусі солідарності, де кожен з нас має гарантію на захист своїх прав та водночас є взаємовідповідальний по відношенню один до одного. Універсальна реалізація справедливості вимагає дійсного потвердження у «засвідчені справи»<sup>159</sup>, тобто, згідно з папою, нам потрібно не тільки говорити про справедливість, але втілювати її своїми ділами.

## **2. Венедикт XVI: милосердя як основа допомоги бідним**

Папа Венедикт XVI (роки понтифікату: 2005-2013) у своїх соціальних енцикліках *Deus Caritas Est* та *Caritas in Veritate* робить наголос на прояв любові та милосердя до бідних. Попередні соціально зорієнтовані документи Католицької Церкви наголошували, що наша реакція на потреби бідних впливає з вимог справедливості, проте Венедикт XVI пропонує зміну перспектив, де пріоритетною є любов, яка анімує нас творити справедливість у всьому світі. Обидві енцикліки критикують проблему бідності, гноблення, відчуження та маргіналізації у світлі солідного богословського аналізу.

### **2.1 Любов та справедливість**

У енцикліці *Deus Caritas Est* папа Венедикт XVI наголошує на любові та її правильному розумінні. Він вказує на те, що протиставлення між двома вимірами любові – *eros* та *agape*<sup>160</sup> – є неправильне, оскільки вони насправді доповнюють один одного. *Eros*, наближуючись до іншої людини, перестає

<sup>159</sup> Іван Павло II, *Centesimus Annus*, 57.

<sup>160</sup> *Eros* – любов висхідна, власницька та ненаситна;

*Agape* – любов низхідна та жертвна. // (Див.) Венедикт XVI, *Deus Caritas Est*, 25 грудня 2005 р., [Рим], 7.

турбуватися тільки про власне щастя та починає шукати щастя для іншого: момент, коли до любові *eros* додається вимір любові *agape*, що призводить до реалізації справжньої природи любові. Також людина не повинна лише дарувати любов, але і приймати її: «Той, хто бажає дарувати любов, має і приймати її, як дар»<sup>161</sup>.

Папа підтверджує цю свою думку в енцикліці *Caritas in Veritate*, де зазначає, що справжня любов (де присутній аспект її дарування і приймання) спонукає людей до взаємного «ангажування на полі справедливості та миру»<sup>162</sup>. Любов має набагато глибший зміст, ніж просто милосердя у контексті матеріальної допомоги бідним, адже у істинній любові ми дивимося на іншого очима Ісуса Христа і можемо дати іншому не тільки матеріально необхідні речі, але і те, чого інший найбільше потребує для духовного збагачення<sup>163</sup>.

Венедикт XVI бачить життя, охоплене реальністю із багатьма вимірами, де повинно існувати взаємне братерство, у тому числі й в економічному вимірі: «В епоху глобалізації економічна діяльність не може абстрагуватися від безкорисливості, яка поширює і посилює солідарність, а також відповідальність за справедливість і загальне благо [...]»<sup>164</sup>. Донал Дорр зазначає, що фокус на безкорисливості є найбільш значним елементом у підході Венедикта XVI. Наголос папи на безкорисливості не пом'якшує вимог справедливості, а навпаки, зауважує Дорр, робить наш внесок у здійснення справедливості більш реальним<sup>165</sup>.

Однак зауважимо, що питання реалізації справедливості, згідно з Венедиктом XVI, є насамперед пріоритетним завданням політики, проте на останню завжди впливають приватні інтереси влади, тому практичний розум потрібно постійно очищувати, щоб він не був під негативним впливом та засліплений ідеями і перспективами інших, які можуть бути хибними<sup>166</sup>. Тому

<sup>161</sup> Венедикт XVI, *Deus Caritas Est*, 7.

<sup>162</sup> Венедикт XVI, *Caritas in Veritate*, 29 червня 2009, [Рим], 1.

<sup>163</sup> (Пор.) Венедикт XVI, *Deus Caritas Est*, 18.

<sup>164</sup> Венедикт XVI, *Caritas in Veritate*, 38.

<sup>165</sup> (Пор.) D. Dorr, *Option for the Poor and for the Earth*, 329.

<sup>166</sup> (Пор.) Венедикт XVI, *Deus Caritas Est*, 28.

завдання Церкви полягає в очищенні засліпленого розуму за допомогою віри. Важливу роль у виконанні цього завдання відіграє соціальне вчення Церкви, яке «просто прагне брати участь в очищенні розуму і надавати допомогу, щоб те, що справедливе, можна було тут і тепер розпізнати, а відтак реалізувати»<sup>167</sup>. Реалізація справедливості, згідно з понтифіком, є пріоритетом політичним, проте Церква повинна провадити належне етичне виховання для того, щоб люди розуміли, які ідеї та аргументи є більш справедливі, а які менш справедливі.

Венедикт XVI наголошує на постійній необхідності діл милосердя, бо, навіть, якщо суспільство досягне розподільчої справедливості, і кожен матиме мінімально необхідну частку благ, то такі людські негаразди, як наприклад, страждання чи самотність залишатимуться присутніми. Саме тому виявляти любов потрібно завжди. У енцикліці *Deus Caritas Est* наголошується: «Немає такого справедливого суспільного ладу, у якому були б зайвими діла милосердя»<sup>168</sup>. Більш того, папа дотримується думки, що любов перевершує справедливість, проте любов сама в собі вже передбачає справедливість, адже, люблячи, ми діємо на користь загального блага і тим самим спонукаємо реалізацію будь-яких потреб ближнього та нужденного<sup>169</sup>.

Любов і справедливість будуть поміччю нужденному тільки тоді, коли будуть супроводжуватись правдою<sup>170</sup>. Поєднання любові-справедливості з правдою є одним з фундаментальних принципів Венедикта XVI, адже Бог є «Любов'ю і Правдою, Любов'ю і Словом»<sup>171</sup>. Папа постійно та без ніяких вагань наголошує на ролі Господа у житті людей. У 1987 році, коли була публікована енцикліка Івана Павла II *Sollicitudo Rei Socialis*, оригінальний останній розділ енцикліки наголошував на ролі Ісуса Христа, проте тодішній чинний папа відмовився від цього розділу, оскільки боявся, що у такому

<sup>167</sup> Венедикт XVI, *Deus Caritas Est*, 28.

<sup>168</sup> Там само, 28.

<sup>169</sup> (Пор.) Венедикт XVI, *Caritas in Veritate*, 6,7.

<sup>170</sup> (Пор.) Там само, 3.

<sup>171</sup> 3.

випадку *Sollicitudo Rei Socialis* не матиме достатньо впливу на нехристиян, але бачимо, що у Венедикта XVI, таких сумнівів немає<sup>172</sup>. Як і *Deus Caritas Est*, так і *Caritas in Veritate* написані в глибокому богословському дусі.

Однак, зауважимо, що відносини між любов'ю та справедливістю, які пропонує папа, для багатьох здаються радикально дистанційними. Наприклад, Девід Холенбах критикує папу за те, що останній надає перевагу любові і милосердю над справедливістю, оскільки тоді роль справедливості опускається на нижчу планку<sup>173</sup>. Дрю Крістіансен зазначає, що у вченні Бенедикта XVI постає напруга між любов'ю та справедливістю. Таке бачення відносин останніх, де наголос ставиться на служіння, а не на зміну структур, є чуже традиційному католицькому соціальному вченню<sup>174</sup>. Поп також зауважує, що надання Церквою переваги милосердю над справедливістю є проблемним, оскільки любов вимагає боротьби за права і добробут потребуючих, тобто колективної боротьби за справедливість<sup>175</sup>. Проте папа у *Caritas in Veritate* наголошує, що «любов домагається справедливості»<sup>176</sup>. Тим самим Венедикт XVI підкреслює те, що завдяки любові ми не залишаємось байдужими до несправедливості у суспільстві, а, навпаки, маємо стимул для того, щоб подолати несправедливість<sup>177</sup>.

Також папу Венедикта XVI критикують за те, що він каже, що роль Церкви полягає у тому, щоб очищуючи свідомість, призводити людей до реалізації істинного поняття справедливості та милосердя. Йоган Верстратен зазначає: «Венедикт XVI підтримує богослов'я базоване на образі Бога, яке є ексклюзивно передано Церквою, де Церква проінтерпретована як відмінна соціолінгвістична реалія, що несе Божу любов через аплікацію,

<sup>172</sup> (Пор.) D. Dorr, *Option for the Poor and for the Earth*, 330.

<sup>173</sup> (Пор.) D. Hollenbach, «*Caritas in Veritate: The Meaning of Love and Urgent Challenges of Justice*» // *Journal of Catholic Social Thought* 8 (1) 2011, 174.

<sup>174</sup> (Пор.) D. Christiansen, «*Metaphysics and Society: A Commentary on Caritas in Veritate*» // *Theological Studies* 71 (1) 2010, 6.

<sup>175</sup> (Пор.) S. Pope, «*Benedict XVI's Deus caritas est: An Ethical Analysis*» // ред. L. Hogan, *Applied Ethics in a World Church: The Padua Conference*, Maryknoll, NY: Orbis Books, 2008, 274.

<sup>176</sup> Венедикт XVI, *Caritas in Veritate*, 6.

<sup>177</sup> (Пор.) D. Dorr, *Option for the Poor and for the Earth*, 356.

індивідуальними католиками, правд Магістеріуму»<sup>178</sup>. Впливає, зазначає Верстратен, що згідно зі словами папи, нехристияни не мають можливості усвідомити, що є добрим і справедливим та що без пропозицій правд Церкви, правильне розуміння милосердя і справедливості неможливе<sup>179</sup>. Проте Дорр, коментуючи критику Верстратена, зазначає, що не вважає, що папа зайшов настільки далеко, щоб дотримуватись позиції щодо неадекватного розуміння добра і справедливості нехристиянами<sup>180</sup>.

## **2.2 Розвиток, солідарність, субсидіарність та економіка комуні**

Венедикт XVI роздумує над сучасним людським розвитком. Як і його попередник, Іван Павло II, папа звертається до першоджерела католицького соціального вчення про розвиток – Павла VI та його енцикліки *Populorum Progressio*. Венедикт XVI зазначає:

Павло VI мав виразне бачення розвитку. Через поняття "розвиток" він хотів вказати на мету звільнення народів насамперед від голоду, бідності, ендемічних хвороб та неписьменності. З економічної точки зору, це означало їхню дієву участь - і на рівних умовах - у міжнародному економічному процесі; із суспільної точки зору - означало їхню еволюцію у напрямі освічених і солідарних суспільств; із політичної точки зору, означало зміцнення демократичних урядів, що можуть забезпечити свободу і мир<sup>181</sup>.

Венедикт XVI, як і Іван Павло II у *Sollicitudo Rei Socialis*, говорить, що питання розвитку повинно бути тісно пов'язане з повагою до людської гідності та життя. Тому Венедикт XVI без сумніву до соціальних проблем включає

---

<sup>178</sup> J. Verstraeten, «Towards Interpreting Signs of Times, Conversation with the World and Inclusion of the Poor: Three Challenges for Catholic Social Teaching» // *International Journal of Public Theology* (5) 2011, 315. Також див.: B. Laurent, «*Caritas in Veritate* as a Social Encyclical: A Modest Challenge to Economics, Social and Political Institutions» // *Theological Studies*, 71 (3) 2010, 544.

<sup>179</sup> (Поп.) J. Verstraeten, «Towards Interpreting Signs of Times, Conversation with the World and Inclusion of the Poor», 315.

<sup>180</sup> (Поп.) D. Dorr, *Option for the Poor and for the Earth*, 357.

<sup>181</sup> Венедикт XVI, *Caritas in Veritate*, 21.

проблеми біоетики, не роблячи між ними різниці<sup>182</sup>. Папа Венедикт XVI наголошує, що соціальне питання у зв'язку з розвитком біотехнологій стало також і антропологічним питанням, тому антинаталістична та євгенічна ментальність, яка є ініційована бідністю та поширилась через біотехнологічні можливості, є протилежна людському благу, адже «відкритість життю перебуває в центрі справжнього розвитку»<sup>183</sup>. Массаро зазначає, що критика Венедиктом XVI біотехнологій не означає, що Церква проти технологічного розвитку, але водночас є стурбована тим, що сучасні медичні технології зневажають людську гідність, маніпулюючи людським тілом<sup>184</sup>.

Папа також зазначає, що на розвиток впливає духовний стан людини. Як вже було зазначено нами вище, згідно з Венедиктом XVI, вирішення проблеми бідності не повинно зводитись лише до вирішення матеріальних питань, але повинно супроводжуватись духовним зростом. У енцикліці *Caritas in Veritate* сказано, що коли навіть всі громадяни держави будуть достатньо матеріально забезпечені, то все одно залишається можливість бідності, що спричинена поневоленням, наприклад, наркотиками чи відчаєм. Саме тому істинний розвиток людини і держав загалом потрібно реалізовувати з усвідомленням важливості не тільки матеріального блага, але і духовного та морального<sup>185</sup>.

Щодо солідарності, то папа не вдається до докладного опису природи цього феномену, проте, як зазначає Дорр, ми можемо бути впевнені, що Венедикт XVI «приймає та покладається на пояснення свого попередника, без відчуття потреби повторювати його чи розширювати його»<sup>186</sup>. Папа каже, що коли солідарність буде спрямована до розвитку бідних країн, тоді постануть кращі перспективи подолання глобальної кризи. Потрібно створювати плани фінансування керовані солідарністю у проекті допомоги бідним країнам. У такий спосіб бідні країни зазнають економічного зростання та, більш того,

<sup>182</sup> (Пор.) D. Dorr, *Option for the Poor and for the Earth*, 330.

<sup>183</sup> (Пор.) Венедикт XVI, *Caritas in Veritate*, 28, 75.

<sup>184</sup> (Пор.) T. Massaro, *Living Justice*, 84.

<sup>185</sup> (Пор.) Венедикт XVI, *Caritas in Veritate*, 76.

<sup>186</sup> D. Dorr, *Option for the Poor and for the Earth*, 341.

підтримуватимуть виробничі можливості багатих країн<sup>187</sup>. Для цього потрібно реформувати міжнародні інституції, які вирішують політичні та економічні питання. Така реформа полягає у тому, що міжнародні інституції повинні користуватись принципами солідарності та субсидіарності<sup>188</sup>, які базовані на безкорисливості<sup>189</sup>. Ціль такої реформи полягає у тому, що бідні країни отримали право голосу:

Засада субсидіарності має бути тісно пов'язаною із засадою солідарності, і навпаки. Оскільки субсидіарність без солідарності приводить до суспільного партикуляризму, так само солідарність без субсидіарності приводить до такої соціальної системи, яка принижує нужденних. Це правило загального характеру потрібно мати на увазі також тоді, коли ми ангажуємося у справи міжнародної допомоги і розвитку. Така допомога, незалежно від наміру донорів, може інколи загнати якийсь народ у стан залежності або навіть створювати ситуації локального домінування і здирництва в країні<sup>190</sup>.

Вищеподаний аргумент закликає до обов'язку міжнародних організацій та урядів брати до уваги позицію спільноти до якої буде звернена допомога, тобто бідні повинні самі вирішити, який вид допомоги вони потребують<sup>191</sup>.

Венедикт XVI бажає, щоб все фінансове та економічне підприємництво керувалось солідарністю у світлі справедливості, поваги, прозорості, безкорисливості та любові. Якщо бажання достатку було б збалансоване переліченими чеснотами, тоді у світі було б менше соціальних і економічних проблем, тому папа пропонує *еконіміку комуні*<sup>192</sup>. Папа говорить про проміжну сферу, яка з'явилась між прибутковими і неприбутковими підприємствами. Це такий вид бізнес-компаній, які не виключають прибутку, але ставлять за мету

<sup>187</sup> (Пор.) Венедикт XVI, *Caritas in Veritate*, 27.

<sup>188</sup> Принцип субсидіарності вимагає розрізнення між державою та суспільством. Католицьке соціальне вчення дотримується позиції, що сила і життєвість людей є в деякій мірі за межами державних структур. Однак все ж таки важливо, щоб держава, як частина великого суспільства, допомагала, але ніколи не домінувала чи контролювала. // (Пор.) T. Massaro, *Living Justice*, 96.

<sup>189</sup> (Пор.) D. Donn, *Option for the Poor and for the Earth*, 343.

<sup>190</sup> Венедикт XVI, *Caritas in Veritate*, 58.

<sup>191</sup> (Пор.) D. Donn, *Option for the Poor and for the Earth*, 343.

<sup>192</sup> (Пор.) Там само, 334.



суспільну користь та благо, тобто розглядає прибуток «як інструмент реалізації гуманістичних і суспільних цілей»<sup>193</sup>. Дана концепція, яку формулює папа, виникла внаслідок впливу на нього економістів Луїджіно Бруні та Стефано Заман'ї з Болонської школи економіки<sup>194</sup>. Бруні зазначав:

Якщо ми поглянемо на історію економічного та соціального життя шляхом короткозорості [...] мусимо признати, що економічне життя базоване на власному інтересі є правилом і «комунія» винятком. Проте коли ми розширимо наші перспективи і подивимося на століття історії [...] мусимо сказати, що «комунія є правилом» організації економічного та соціального життя, а власний інтерес є винятком<sup>195</sup>.

Однак Донал Дорр зауважує, що перспектива Венедикта XVI є викликом сучасності та її нелегко втілити в життя. Підприємство, яке базоване на етичному бізнесі, може не зазнати розвитку, бо у глобалізованому світі існує велика бізнес конкуренція, де головною метою є прибуток, а, отже, не всі компанії готові пожертвувати грошима на користь етичних цінностей. Сучасна культура бізнесу не має хорошого балансу між конкурентним духом та зобов'язанням до цінностей<sup>196</sup>. Єдина перспектива реалізації ідеї папи, зазначає Дорр, постає в малій *ad hoc* спільноті, де всі є однодумцями<sup>197</sup>.

### **2.3 Роль благодійних організацій у вирішенні проблем нужденних**

Сьогодні саме Церква є тою первинною інстанцією, яка повинна проявляти любов до всіх потребуючих, тому папа робить наголос на активній діяльності благодійних організацій. Венедикт XVI, посилаючись на апостола Йоана<sup>198</sup>,

<sup>193</sup> Венедикт XVI, *Caritas in Veritate*, 46.

<sup>194</sup> (Пор.) S. M. Thomas, «Catholic Social Teaching, MacIntyre's Social Theory, and Global Development» // *Review of Faith and International Affairs* 8 (4) 2010, 25.

<sup>195</sup> L. Bruni, «Economy of Communion: Between Market and Solidarity» // ред. J. S. Boswell та ін., *Catholic Social Thought: Twilight of Renaissance?*, Leuven: Peeters/Leuven University Press, 2000, 247.

<sup>196</sup> (Пор.) D. Dorr, *Option for the Poor and for the Earth*, 337.

<sup>197</sup> (Пор.) Там само, 338.

<sup>198</sup> «Коли хтось каже: "Я люблю Бога", а ненавидить брата свого, той не правдомовець. Бо хто не любить брата свого, якого бачить, той не може любити Бога, якого він не бачить» (1 Йо 4,20).

зазначає, що правдива любов (*eros* і *agape*) є вимогою. Любов до ближнього відображає нашу любов до Бога, бо відсутність любові до інших сигналізує про сліпоту щодо Господа<sup>199</sup>. Любов не повинна бути ексклюзивною, а інклюзивною: перебуваючи з Богом, ми повинні виявляти любов до всіх, у тому числі й до незнайомих, і, навіть, до тих, хто не дуже нам подобається<sup>200</sup>.

Любов є характерною ознакою Вселенської Церкви, тому кожна християнська спільнота повинна з любов'ю служити ближньому. Для цього «любіві потрібна організація для упорядкованого служіння спільноті»<sup>201</sup>. Згідно з Венедиктом XVI у спільноті не має існувати поділу на багатих і бідних, тобто спільнота повинна створювати відповідні структури (благодійні організації)<sup>202</sup>, щоб забезпечити кожного благами, які є необхідні для життя людини<sup>203</sup>. Саме тому спільнота повинна практикувати *caritas*, особливо для бідних та нужденних.

Насамперед папа, у контексті допомоги нужденним, закликає всі благодійні організації користуватись перевагами аспекту глобалізації завдяки якому ми маємо можливість надавати допомогу бідним у всьому світі. Папа закликає до колективної ініціативи допомоги бідним<sup>204</sup>, адже численна організація має більші перспективи на отримання значних фондів, тому солідарність спільноти є ефективніша ніж солідарність однієї конкретної особи до іншої<sup>205</sup>.

Важливу роль в ефективності та успішній діяльності благодійної організації відіграють люди, які там служать для інших. Волонтери найперше повинні мати належну фахову підготовку для того, щоб гарантувати відповідну

<sup>199</sup> (Пор.) Венедикт XVI, *Deus Caritas Est*, 16.

<sup>200</sup> (Пор.) Там само, 18.

<sup>201</sup> 20.

<sup>202</sup> Прикладом відомих християнських благодійних організацій є: *Caritas Internationalis* у Римі, *Catholic Relief Services (CRS)* у США, «*Development and Peace*» у Канаді, *CAFOD* у Англії та Вельсі, *SCIAF* у Шотландії, *Trocaire* у Ірландії. // (Див.) D. Donn, *Option for the Poor and for the Earth*, 309, 321.

<sup>203</sup> (Пор.) Венедикт XVI, *Deus Caritas Est*, 20.

<sup>204</sup> Тут розглядається можливість надання допомоги, по-перше, на державному рівні, де передбачається можливість співпраці державних гуманітарних організацій та церковних благодійних організацій. По-друге, міжнародна ініціатива допомоги нужденним також передбачає позитивні перспективи для вирішення соціальних та політичних проблем сьогодення. // (Пор.) Венедикт XVI, *Deus Caritas Est*, 29; (Пор.) L. S. Cahill, «*Caritas in Veritate: Benedict's Global Reorientation*» // *Theological Studies* 71, 2010, 308-310.

<sup>205</sup> (Пор.) Венедикт XVI, *Deus Caritas Est*, 29.

опіку нужденному. Також персонал організацій повинен бути гуманним та належно ставитись до людей, подаючи їм хороший приклад, щоб ті, які перебувають під опікою, відчували людську доброту та любов. Більш того, така любов повинна бути безкорислива та не має бути засобом чиєїсь маніпуляції для досягнення певних персональних цілей чи для переваги ідеологій. Папа зазначає, що у процесі діяльності, персоналу благодійної організації потрібно насамперед керуватися вірою<sup>206</sup>. Проте якщо волонтер не є християнської віри чи невіруючий, то повинен, хоча б поважати католицьку ідентичність самої організації та людей, які там служать<sup>207</sup>.

Папа Бенедикт XVI робить наголос на істинній любові, яка служить для здійснення справедливості, а особливо для бідних та пригноблених. Папа надає особливу роль Церкві та її благодійним організаціям, які в любові мають навчати вірних та розбуджувати свідомість до розуміння поняття справедливості. Незважаючи на критику у сторону папи щодо надання пріоритету любові, вже ж таки важко не погодитись з понтифіком, що справедливість неможлива без любові.

Наприклад, робітник компанії може страждати від алкогольної чи наркотичної залежності. Компанія, звичайно ж, може звільнити робітника і тим самим позбавити його мінімальних матеріальних засобів для гідного життя. У такому випадку працівник та його сім'я зазнають несправедливості, оскільки стають позбавлені базових благ. Натомість багато великих бізнес-компаній дають другий шанс, де у випадку із залежністю навіть оплачують лікування. Таким чином компанія не тільки оберігає працівника від несправедливості бути позбавленим матеріальних благ, а також проявляє любов, адже не залишає нужденного, а навпаки асистує йому та мотивує до зміни способу життя.

Важливим аспектом також є і те, що папа дає цінні практичні настанови щодо діяльності милосердя Церковних благодійних організацій. Така діяльність не повинна бути обмежена, тому співпраця з державою та іншими

<sup>206</sup> (Пор.) Венедикт XVI, *Deus Caritas Est*, 31.33.

<sup>207</sup> Венедикт XVI, Апостольський лист *motu proprio: Intima Ecclesiae Natura*, 11 листопада 2012 р., [Рим], 7, §1.

міжнародними організаціями рекомендується та допускається. Однак зауважимо, що заклик папи до реалізації всесвітньої солідарності та субсидіарності за допомогою реформи та розвитку політичних та економічних інституцій, де повинен бути присутній аспект безкорисливості та економіка комуні, є відмінним від наголосів попередніх понтифіків. Однак ця зміна наголосів не мала великого впливу у зв'язку з вченням, яке пропонує наступник Венедикта XVI – папа Франциск<sup>208</sup>.

### **3. Папа Франциск про необхідність справедливих структур та навернення людей у контексті вирішення конфлікту бідних та багатих**

Папа Франциск (чинний понтифік, з 2013 р.) не продовжував розвивати вчення Венедикта XVI про економіку комуні, яке є відмінне від попередніх наголосів католицького соціального вчення. Натомість Франциск пропонує також інше бачення, яке зосереджене на *радикальній* зміні несправедливих структур у суспільстві. Такий підхід Франциска став новинкою для соціальної доктрини Церкви: «Він ознаменовує інший стиль папства і Церкви»<sup>209</sup>. Папа, звичайно ж, не оминає і питання бідності у своєму вченні та закликає до негайних змін, щоб вирішити цю проблему. Він найбільше приділяє увагу проблемі бідності у своїх двох документах: у апостольській адгортації *Evangelii Gaudium* та у енцикліці *Laudato Si*.

#### **3.1 Наголос на трансформацію структур**

Апостольська адгортація *Evangelii Gaudium*, у якій Франциск піднімає питання щодо допомоги бідним, є дуже важливою з огляду на те, що у цій адгортації папа висвітлює свою візію щодо того, що в сучасному світі означає бути Церквою та християнином<sup>210</sup>. Цей документ служить підґрунтям для правильного розуміння Франциска і його повідомлення, яке він спрямовує до

<sup>208</sup> (Поп.) D. Dorr, *Option for the Poor and for the Earth*, 310.

<sup>209</sup> L. Boff, *Francis of Rome and Francis of Assisi: A New Springtime for the Church*, Maryknoll, NY: Orbis Books, 2014, 7.

<sup>210</sup> (Поп.) D. Dorr, *Option for the Poor and for the Earth*, 392.

всіх людей. Вчення, що пропонує папа, потрібно вивчати у контексті правильного розуміння *Evangelii Gaudium*.

Центральною темою у вченні Франциска є радість. Папа наголошує на тому, що радість не потрібно ідентифікувати із задоволенням, оскільки досвід попередніх років підтверджує те, що технологічний прогрес зробив можливим і доступним людям різні види задоволення, однак людство все ще потребує радості<sup>211</sup>. Істинну радість, як зазначає Франциск, можемо отримати з «любові Бога, який об'явив Себе в Ісусі Христі»<sup>212</sup>.

Франциск з власного досвіду зауважує, що прояви найкрасивішої радості він бачив у тих, які не мають багато благ – у бідних<sup>213</sup>. Тому папа закликає:

[...] глибоко інтегруватися в суспільство, ділити життя з іншими, вислуховувати їхні турботи, допомагати їм матеріально й духовно, радіти разом з тими, які радіють, плакати разом з тими, які плачуть, будувати новий світ пліч-о-пліч з іншими. Але не з обов'язку, не як тягар, який виснажує, а як особистий вибір, який наповнює радістю і стає частиною нашої тотожності<sup>214</sup>.

Важливим елементом нового наголосу на людській радості полягає у тому, що Франциск чи не найбільше зі всіх понтифіків критикує капіталістичну систему, яка позбавляє людей істинної радості. Папа наголошує, що автономізація ринку призвела до того, що дохід меншості зростає в той час, коли більшість «віддаляється від добробуту меншості»<sup>215</sup>, і тому конфлікт бідних і багатих загострюється. Франциск дотримується позиції того, що сучасна економіка вбиває, оскільки, внаслідок суперництва багатих і владних представників ринкових відносин, не приймає до уваги потреб великої маси населення, яка не має можливості створити ринкову конкуренцію, що призводить до маргіналізації та бідності великої кількості населення. Папа

<sup>211</sup> (Пор.) Франциск, Апостольська Адгортація *Evangelii Gaudium*, 24 листопада 2013 р., [Рим], 7. Також див. Павло VI, Апостольська Адгортація *Gaudete in Domino*, 9 травня 1975 р., [Рим], 8.

<sup>212</sup> Франциск, Апостольська Адгортація *Evangelii Gaudium*, 7.

<sup>213</sup> (Пор.) Там само, 7.

<sup>214</sup> 269.

<sup>215</sup> 56.

каже, що мова йде вже не тільки про використання людей, а про їх повне виключення з суспільства: «Виключені не “експлуатовані”, а викинуті як “непотріб”»<sup>216</sup>.

У зв'язку з цим папа закликає до посиленої регуляції ринкової системи державами для того, щоб зменшити ініціювання безмірної жадоби до влади і багатства, яка має найбільш негативний вплив на бідних<sup>217</sup>. Відмова від автономного ринку, який страждає від фінансових спекуляцій, вирішить проблеми бідності та соціальної нерівності<sup>218</sup>. У зв'язку з критикою капіталізму папу звинуватили в марксизмі. Скандальним прикладом такої критики є звинувачення в сторону папи від американського журналіста Раша Лімбо, який під час однієї із своїх радіотрансляцій<sup>219</sup> підкреслив, що папа неправий, і що *Evangelii Gaudium* є новою тиранією капіталізму<sup>220</sup>.

Однак критика понтифіком капіталізму постає релевантною з огляду на аналіз сучасного стану капіталізму відомого французького економіста Томаса Пікетті. Останній зазначає, що капіталізм таки стимулював дистанцію між багатими та бідними. Наприклад, дослідження Пікетті підтверджує, що зменшення прогресивного податку у Америці та Британії, яке стало дієвим з 1980-тих років, таки збільшило «прірву» між бідними та багатими<sup>221</sup>. Пікетті дійшов до висновку, що зменшення дистанції між багатими та бідними стане можливе тоді, коли буде встановлено значний податок на прибуток та коли буде діяти глобальний податок на достаток та капітал, адже без такого податку буде продовжуватись невизначене, нерегульоване та необмежене зростання глобального достатку, яке може спричинити проблеми кожному<sup>222</sup>.

<sup>216</sup> Франциск, Апостольська Адгортація *Evangelii Gaudium*, 53.

<sup>217</sup> (Пор.) Там само, 56.

<sup>218</sup> (Пор.) A. Tornielli – G. Galeazzi, *This Economy Kills: Pope Francis on Capitalism and Social Justice*, пер. D. S. Yocum, Collegeville, Minnesota: Liturgical Press, 2015, 38.

<sup>219</sup> Шоу Лімбо налічує 20 млн. слухачів. // (Див.) A. Tornielli – G. Galeazzi, *This Economy Kills*, 41.

<sup>220</sup> (Пор.) Там само, 41. Також див. «It's Sad How Wrong Pope Francis Is (Unless It's a Deliberate Mistranslation by Leftists),» *The Rush Limbaugh Show*, 27 листопада 2013 р., [http://www.rushlimbaugh.com] (Дата звернення: 18.10.18 р.).

<sup>221</sup> (Пор.) T. Piketty, *Capital in the Twenty-first Century*, Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press, 2014, 499.

<sup>222</sup> (Пор.) Там само, 512, 513, 519.

Однак Пікетті розуміє, що його позиція є утопічною, зважаючи на те, що великі корпорації та багаті представники суспільства, які мають чималий вплив на політику та медіа, не погодяться на глобальний податок, тому економіст зазначає, що ми можемо втілити цю ідею не зразу, а «рухатись в напрямку цього ідеального вирішення крок за кроком»<sup>223</sup>. Донал Дорр зазначає, що для втілення ідей ідеалу Франциска чи Пікетті, християни повинні співпрацювати між собою, з представниками інших релігій та зі всіма свідомими людьми, які хочуть реалізації світової справедливості: «дотримуючись нашого переконання, що постійна людська відданість, підсилена святою благодаттю, зможе втілити те, що здавалось неможливим»<sup>224</sup>.

Безумовно Франциск правий у тому, що жадібність учасників ринкових відносин та споживацька ментальність призводить до маргіналізації людей, однак захисники ринкової економіки вбачають і переваги цієї системи. По-перше, автономний ринок виявляє повагу до свободи та приватної власності особистості. Саме ринкова економіка передбачає те, що держава має захищати право на приватну власність та гарантувати максимальну свободу у економічних трансакціях<sup>225</sup>. Звернімо увагу на те, що соціальна думка католицької Церкви також наголошує на свободі людей та підтримує право на приватну власність. По-друге, ринок, поважаючи приватну власність, створює більше достатку ніж будь-яка інша інституція, як наприклад, державне планування чи неринкова господарча економіка. Збільшення загальної кількості достатку призводить до загального збільшення щастя та добробуту людей, у тому числі бідних<sup>226</sup>. Мілановіч у своєму дослідженні дійшов до висновку, що весь світ стає багатшим. Він зазначає, що в період з 1998 до 2008 рр. загальний світовий розподіл прибутку внаслідок ринкової економіки зріс та поширився на бідні країни<sup>227</sup>.

<sup>223</sup> T. Piketty, *Capital in the Twenty-first Century*, 515.

<sup>224</sup> D. Dorr, *Option for the Poor and for the Earth*, 403.

<sup>225</sup> (Поп.) J.J. Graafland, *The Market, Happiness, and Solidarity*, 3.

<sup>226</sup> (Поп.) Там само, 3.

<sup>227</sup> (Поп.) B. Milanovic, *Global Inequality: A New Approach for the Age of Globalization*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 2016, 11.

Автономний ринок, як середовище змагання, змушує компанії продавати продукцію за найбільш можливу низьку ціну, що є перевагою для кожного. Потреба зниження ціни впливає внаслідок конкуренції: якщо дві компанії пропонують однаково якісний продукт, вони поставлять найнижчу ціну на нього для того, щоб не втратити ринкову частку<sup>228</sup>. Якщо одна компанія продавала б рівнозначно якісний продукт дорожче, ніж інша, то би втрачала б, бо покупець би орієнтувався на дешевший продукт, який є еквівалентно якісний дорожчому. Однак для того, щоб зберегти конкуренцію, яка є насамперед для переваги споживача, та уникнути монополізації ринку, потрібна державна регуляція, тому папа Франциск правий у тому, що вплив держави на ринок є в певній мірі необхідний.

Ринкова економіка є системою, яка, як і кожна інша система, має свої переваги та недоліки. Бачимо, що папа Франциск вбачає більше недоліків в автономному ринку та капіталізмі загалом, тому понтифік закликає до негайної радикальної трансформації структур. Радикальні наголоси Франциска на зміну структури говорять про те, що останній сильно у своєму підході покладається на вчення богослов'я визволення. Отже, підхід чинного папи кардинально відрізняється від підходу попередника Франциска, який надавав перевагу персональній конверсії внаслідок очищення практичного розуму та не роздумував над трансформацією структур<sup>229</sup>. Однак Франциск, як і Іван Павло II, наголошує на тому, що потрібно шанувати людську гідність. Для того, щоб гідність людини була в пошані, їй безумовно потрібні певні матеріальні блага. Згідно з папою Франциском, матеріальні блага потрібно здобувати чесною працею, яка повинна супроводжуватись справедливою зарплатнею, «бо у вільній, креативній, цікавій і солідарній праці людина виражає і розвиває свою гідність»<sup>230</sup>.

<sup>228</sup> (Пор.) J.J Graafland, *The Market, Happiness, and Solidarity*, 3.

<sup>229</sup> (Пор.) D. Donn, *Option for the Poor and for the Earth*, 395.

<sup>230</sup> Франциск, Апостольська Адгортація *Evangelii Gaudium*, 192.



### 3.2 Екологічне навернення

Папа Франциск, окрім наголосу на потребу зміни взаємних відносин людей та соціально-економічних структур, наголошує на радикальній та негайній потребі зміни нашого ставлення до навколишнього природного середовища. Звичайно, Франциск не є перший понтифік, що наголошує на потребі вирішення екологічних проблем. Досліджувані нами Іван Павло II та Венедикт XVI також приділяли увагу цьому питанню. Відтак Іван Павло II ще у 1987 році наголошував на тому, що ресурси Землі лімітовані, тому нам потрібно про це пам'ятати та поважати цілісність природи<sup>231</sup>, а Венедикт XVI звертав увагу на поняття дару, тому підкреслював те, що навколишнє середовище є найперше Божим даром для кожного з нас<sup>232</sup>.

Однак попередники Франциска робили поділ між людьми та іншими творіннями Божими, а чинний папа наголошує на тому, що люди єдині з іншими творіннями: «Значна частина нашої генетичної інформації така ж як і у багатьох живих створінь»<sup>233</sup>. Також унікальність Франциска полягає у тому, що він не обговорює екологічні проблеми у контексті розгляду інших проблем, а окремо приділяє увагу даній темі в своїй екологічній енцикліці *Laudato Si*, яку, варто зауважити, папа адресує не тільки християнам, але звертається до всіх людей нашої планети<sup>234</sup>. Викладач екологічних наук університету Нью-Йорку Дейл Джеймісон зазначає, що Франциск не є політичним чи природничим науковцем, але «правда в тому: *Laudato Si* є першим дійсно важливим екологічним текстом двадцять першого століття»<sup>235</sup>.

Франциск у своїй екологічній енцикліці наголошує, що безмірна експлуатація Землі насамперед має негативний вплив на бідних, виключених та експлуатованих людей, тому папа закликає всіх до солідарності між людьми не тільки у політично-економічній сфері, але і у нашому ставленні до цілої

<sup>231</sup> (Пор.) Іван Павло II, *Sollicitudo Rei Socialis*, 26.

<sup>232</sup> (Пор.) Венедикт XVI, *Caritas in Veritate*, 48.

<sup>233</sup> Франциск, *Laudato Si*, 24 травня 2015р., [Рим], 138.

<sup>234</sup> (Пор.) Там само, 3.

<sup>235</sup> D. Jamieson, «Why *Laudato Si* Matters» // *Environment: Science and Policy for Sustainable Development*, 57 (6) 2015, 19.

екосистеми<sup>236</sup>. Бідність не є проблемою паралельною екологічній руйнації, а вбудована в ній: «Бідність в цьому сенсі є чутливою до нерівної екології»<sup>237</sup>.

Франциск закликає кожного з нас до екологічного навернення, яке уможливить створення динамічних змін. Екологічне навернення висвітлить нам перспективу того, що ми єдині з іншими творіннями Всесвіту та покликані до універсального спілкування<sup>238</sup>. Проте для того, щоб уможливити таке універсальне спілкування, нам потрібно не тільки співпереживати за «братів наших менших», але і за інших людей. Франциск каже, що якщо ми виступаємо проти торгівлі тваринами, проте водночас залишаємося байдужими до торгівлі людьми, тоді ми не розуміємо істинного сенсу боротьби за навколишнє середовище<sup>239</sup>. Боротьба за середовище вимагає від нас любові до всього та до всіх творінь Божих без винятку, бо, по-перше, люди є частиною космосу, а, по-друге, решта творінь в космосі (живих і неживих) мають свою цінність та не повинні розглядатись як засоби виключно для людського задоволення<sup>240</sup>.

Екологічне навернення повинно призвести людей до істинного розуміння ролі людей по відношенню до нашої планети. У книзі Буття сказано: «Узяв Господь Бог чоловіка й осадив його в Едемському саді порати його й доглядати його» (Бут 2, 15). Франциск зазначає, що «доглядати» означає найперше захищати та охороняти, тому ми, звичайно ж, можемо брати блага Землі необхідні для нашого життя, але водночас люди повинні забезпечити належний догляд Землі для того, щоб майбутні покоління могли скористатись плодовитими дарами нашої планети<sup>241</sup>.

Однак сьогодні більшість не має істинного розуміння ролі людини щодо навколишнього середовища. Люди навпаки, замість того, щоб «доглядати», все більше і більше виснажують земні ресурси. Папа каже, що це насамперед

<sup>236</sup> (Пор.) D. Dorr, *Option for the Poor and for the Earth*, 411.

<sup>237</sup> S. B. Scharper, «Option for the Poor and Option for the Earth: Toward a Sustainable Solidarity» // ред. D. G. Groody – G. A. Gutierrez, *The Preferential Option for the Poor Beyond Theology*, Notre Dame Press, 2013, 114.

<sup>238</sup> (Пор.) Франциск, *Laudato Si*, 219, 220.

<sup>239</sup> (Пор.) Там само, 91.

<sup>240</sup> (Пор.) D. Dorr, *Option for the Poor and for the Earth*, 436.

<sup>241</sup> (Пор.) Франциск, *Laudato Si*, 67.

проблема культури, тому нам потрібна культурна трансформація: «Те, що відбувається ставить нас перед необхідністю продовжувати мужню культурну революцію»<sup>242</sup>. Більш того, сучасна культура релятивізму спонукає не тільки до експлуатації природних ресурсів, але і до використання людей. Експлуатація людей для Франциска є частиною великої проблеми сучасної культури, яка внаслідок споживацької ментальності призводить багатьох до виключення із суспільства. Внаслідок цього людина стає позбавлена майбутнього та відчуває себе непотрібною<sup>243</sup>. Наприклад, через борги насильно змушують до роботи і тим самим заключають в рабство бідних, сексуально використовують дітей чи відмовляються від старих людей, які є слабкими та потребують допомоги. Франциск критикує сучасну культуру як таку, що керується логікою «використай та викинь»<sup>244</sup>.

Папа також закликає не переоцінювати технологічний прогрес, який має чималий вплив на сьогоdnішню культуру. Значний наголос робит на технології, які можуть замінити людську працю та погіршити становище бідних. Франциск закликає поважати людську працю, яка дає можливість людям, а особливо бідним, заробити гроші для того, щоб забезпечити собі достойне життя. Потрібно робити все можливе для того, щоб забезпечити людям зайнятість, тому треба розвивати таку економіку, яка є відкритою для підприємництва, адже воно сприяє, як і збільшенню достатку, так і покращенню ситуації для кожного. Діяльність підприємців має сприяє підвищенню загального добробуту регіону, де знаходиться підприємство, а також підприємництво збільшує можливості для праці, створюючи робочі місця<sup>245</sup>.

Франциск у *Laudato Si* пропонує економіку екології як альтернативу ринковій економіці, яку він критикує у *Evangelii Gaudium*. Такий тип економіки вимагає того, щоб аспект «доглядання» був завжди релевантний. Тобто

<sup>242</sup> Франциск, *Laudato Si*, 114.

<sup>243</sup> (Пор.) А. Tornielli – G. Galeazzi, *This Economy Kills*, 32. Також див. G. P. Salvini, «Uno Squardo sulla Societa con la 'Evangelii Gaudium'» // *La Civita Cattolica* 29 (39) 2014, 509.

<sup>244</sup> Франциск, *Laudato Si*, 123.

<sup>245</sup> (Пор.) Там само, 128-129.

людська діяльність стосовно економічного зросту повинна бути солідарна з майбутніми поколіннями, з іншими творіннями, а також в центрі не повинен бути профіт, а загальне благо<sup>246</sup>. Коли ми будемо зважувати на те, як наша діяльність впливає на планету, тоді ми зрозуміємо логіку дару, який ми отримуємо, але водночас маємо і відповідальність його передати іншим в належному стані<sup>247</sup>.

Також така економіка передбачає компенсацію: компанії багатих країн, які мають підприємства в бідних країнах повинні компенсувати бідним за використання ресурсів та за заподіяну шкоду, а саме за спустошені села, зрубані ліси, забруднені ріки, безробіття тощо. Папа закликає багаті країни виплатити екологічний борг бідним за заподіяну шкоду, тобто зменшили використання невідновних ресурсів та надавати ресурси потребуючим країнам для підтримки політики стійкого розвитку<sup>248</sup>. Оскільки багаті країни спричинились до забруднення нашої планети, то вони мають обов'язок розвивати менш забруднювальні види виробництва не тільки на своїй території, але також на територіях слабо розвинутих країн. Проте бідні країни також не мають залишатися байдужими. Найперше їм потрібно регулювати рівень споживання ресурсів привілейованих членів у їхньому менш розвинутому суспільстві, тобто громадянам бідних країн потрібно боротись з корупцією у своїх державах. Боротьба з корупцією в результаті призведе до зменшення бідності та до підвищення загального соціального розвитку<sup>249</sup>.

Чинний понтифік закликає суспільство до негайної зміни ставлення один до одного та до природного середовища. Для того, щоб ця зміна парадигм була можливою, людям потрібно діяти в напрямку зміни несправедливих структур, які позбавляють людей істинної радості та ведуть до маргіналізації значної кількості осіб. Дане вчення Франциска зробило великий внесок у реалізацію Церквою того, що потрібно більше ангажувати свої зусилля для досягнення

<sup>246</sup> (Пор.) D. Dorr, *Option for the Poor and for the Earth*, 437.

<sup>247</sup> (Пор.) Франциск, *Laudato Si*, 159.

<sup>248</sup> (Пор.) Там само, 51-52.

<sup>249</sup> (Пор.) 172.

справедливості структур. Згідно з папою Франциском, для реалізації справедливості у сучасному суспільстві потрібно належно дбати про нашу планету та про всі Божі творіння загалом, оскільки внаслідок домінуючої споживацької ментальності Земля стала виснаженою. Незадовільний стан природного середовища має найбільш негативний вплив на бідних, тому потреба реалізації справедливості для нужденних і слабких вимагає радикальних дій, які повинні сприяти покращенню екологічного стану та збереженню ресурсів Землі.

## **РОЗДІЛ III**

### **ПАРАЛЕЛЬНІ ІДЕЇ: СОЦІАЛЬНА ДОКТРИНА ЦЕРКВИ ТА ПОЛІТИЧНІ ТЕОРІЇ СПРАВЕДЛИВОСТІ**

У попередніх розділах цієї праці ми провели критичний аналіз можливості реалізації справедливості з точки зору політичних теорій справедливості Джона Ролса та лауреата Нобелівської премії з економіки Амартії Сена. Також позиція щодо питання справедливості була розглянута з католицької перспективи на прикладі вчення єпископів Риму: Івана Павла II, Венедикта XVI та Франциска. У цьому розділі буде здійснено компаративний аналіз обох підходів, де наголос буде поставлено на паралельні позиції та ідеї політичної та християнської перспектив у питанні втілення справедливості та допомоги бідним. Звичайно ж, на перший погляд може виникнути враження, що думки мислителів профанної політичної філософії та християнського соціального вчення Церкви знаходяться на різних полюсах та мають мало спільного, але насправді обидві позиції не є індиферентні, тому візія здійснення соціальної справедливості у обох сторін є подібною та співвідною у багатьох аспектах.

Зважаючи на вищеподаний аргумент, ми спочатку у цьому розділі висвітлимо паралельні ідеї Джона Ролса та Католицької Церкви, а також проведемо компаративний аналіз ідеї справедливості Амартії Сена та позицій соціального вчення Церкви. Проте насамперед нагадаємо, що як і принцип диференціації Ролса, так і підхід здатності Сена належать до категорії егалітарних принципів справедливості, які відповідають за розподільчу справедливість та наголошують на наданні особам позитивних прав, тобто обидва політичні філософи наголошують на тому, що кожна людина має право на певні базові блага.

Дана концепція є близька християнству, оскільки у Біблії сказано: «Ви бо, брати, покликані до свободи; аби тільки свобода ваша не стала приводом до тілесности; але любов'ю служіть один одному» (Гл 5,13). Даний стих наголошує на людській свободі, яка є притаманна гідності кожної особи без виключення. Господь хоче, щоб люди були свободні, але для того, щоб людська

свобода була реалізована, потрібно шанувати людську гідність. Повага до гідності вимагає нас з любов'ю служити людям та поважати їхні права на достойне життя, яке є дійсним відображенням нашої гідності, яку ми отримали від Творця. Саме тому, щоб підкреслити гідність особи, потрібно турбуватись не тільки про духовне благо, але і про матеріальне. Звичайно ж важливо, щоб матеріальне благо не зосереджувало нас тільки виключно на земному чи тілесному, але, як знак любові, служило досягненню справедливості для кожної особистості, бо кожен із нас, і багатий і бідний, має гідність, яка відображає нашу цінність та підтверджує те, що незалежно від статусу у суспільстві, кожен з нас є рівний перед Богом. Наголоси Ролса і Сена на розподільчій справедливості та на потребі гарантії позитивних прав стимулюють рівноправність, суспільне благо та повагу людської гідності, які є по-особливому важливими для християнства.

## **1. Джон Ролс і Католицька Церква**

У даному підрозділі ми висвітлимо спільність ідей між теорією Ролса та соціальним вченням Католицької Церкви, які насамперед знаходять консенсус у критиці утилітарного підходу. Також проаналізуємо подібність бачення перспективи здійснення розподільчої справедливості та покажемо, що Ролсові комунітарні аргументи віднаходять свою релевантність у християнській думці.

### ***1.1 Точка дотику: критика утилітаризму***

Аналізуючи ідеї Джона Ролса ми зазначили, що головною метою *Теорії справедливості* є пошук обґрунтованої альтернативи теорії утилітаризму, оскільки остання може дозволити погіршення становища та експлуатацію в перехідному періоді деяких осіб, а особливо бідних та слабких, заради вигоди більшості (Див. *Додаток 1*). Причина такої жертви впливає внаслідок консеквентної складової утилітаризму, де справедливість визначається наслідками, але приділяється достатня увага питанню справедливості самої

процедури, яка веде до наслідків: «Консеквентиалізм не бере до уваги наміри персони, що здійснює акт, але тільки наслідки акту»<sup>250</sup>.

У такому випадку ми бачимо можливість того, що, наприклад, католицька моральна етика не погодиться з консеквентиалізмом, а, отже, і з утилітаризмом. Для католицизму важливо, щоб фізичні та юридичні особи для досягнення певного результату мали такі наміри для досягнення мети, які можна охарактеризувати тільки як морально добрі, або в деяких випадках тільки як морально нейтральні. Морально добрі наміри відображають людське прагнення до обожествлення, рефлектують людський фокус на Господа та показують, що акт для досягнення результату не протиставляється Божій волі та заповідям Всевишнього, а, отже, такий намір буде завжди у своїй суті відповідати вимогам соціальної справедливості. Така позиція Католицької Церкви корелює з Ролсовою концепцією справедливості як чесність, де реалізація справедливих процедур для досягнення будь-якої мети є ключовою.

Таким чином можемо ствердити, що згідно з теорією Джона Ролса та з вченням Католицької Церкви мета не виправдовує засоби. Натомість у випадку з утилітаризмом мета таки може виправдати засоби. Наприклад, уявімо, що в певній державі стало відомо, що якась впливова бізнес-компанія вела нечесний бізнес та у своїй діяльності порушила низку законів і права деяких громадян. У такому випадку, звичайно ж, було б резонно покарати цю компанію, тобто ввести якісь санкції проти компанії чи оштрафувати.

Отже, якщо оцінювати проблему цього прикладу з утилітарної точки зору, то в першу чергу потрібно дивитись на наслідки штрафних санкцій проти компанії. Оскільки бізнес-компанія є успішна та впливова, то вона позитивно впливає на економічний зріст в державі. Якщо б держава висунула компанії справедливе покарання, яке є пропорційне шкоді, яку заподіяла компанія, то можуть з'явитись негативні наслідки для економіки держави: «У утилітарних рамках загальний фокус буде на наслідках покарання [...] Питання чи правопорушник заслуговує платити компенсацію за заподіяну шкоду іншим не

---

<sup>250</sup> J.J. Graafland, *The Market, Happiness, and Solidarity*, 17.



буде взято до уваги»<sup>251</sup>. Базуючись на утилітаризмі, державні органи, зазвичай, вдаються до аналізу вигоди і затрат у своїх рішеннях<sup>252</sup>. Тому згідно з утилітарною точкою зору, яка, перш за все, зважає на наслідки, справедливе пропорційне покарання не сприятиме загальному добробуту, тому утилітаристи надали б перевагу щодо заподіяної шкоди номінальному, несправедливому та непропорційному, який лише у незначній мірі дестабілізував би діяльність компанії, яка порушила закон та людські права.

Однак, з іншої сторони, проблема може постати у тому, чи непропорційне покарання буде генерувати лише позитивні наслідки. Існує можливість, що пом'якшене покарання не зупинить нечесну діяльність компанії, і така її активність зможе створити в майбутньому ще більшу шкоду для держави та її громадян, тому орієнтація тільки на наслідки створює певні кондиції невизначеності. Граафланд зауважує: «Це зменшує цінність утилітаризму як етичного стандарту у порівнянні з іншими, більш деонтологічними етичними стандартами»<sup>253</sup>. Джон Ролс у побудові своєї теорії покладається на деонтологічні стандарти, тому можлива непропорційність покарання постає неприйнятною у політичній філософії автора *Теорії справедливості*, а також у тій самій мірі й у моральному та соціальному вченні Католицької Церкви. Повел зазначає, що католицька ідея преференційних варіантів для бідних протистоїть утилітарному мисленню, адже останній відкидає деонтологічні імперативи<sup>254</sup>.

Справедливі, добрі та чесні наміри й дії у досягненні будь-яких цілей є важливими для християнства: «Плекайте ті самі думки в собі, які були й у Христі Ісусі» (Флп 2,5). Людська діяльність повинна завжди зустрічати вимоги справедливості та ніколи не вчиняти шкоду іншим членам суспільства: «Горе вам, книжники й фарисеї, лицеміри, що даєте десятину з м'яти, кропу і кмину, а занедбуєте, що найважливіше в законі: справедливість, милосердя і віру. І те

---

<sup>251</sup> J.J. Graafland, *The Market, Happiness, and Solidarity*, 18.

<sup>252</sup> (Pop.) R. Powell, «Theology in Public Reason and Legal Discourse: A Case for the Preferential Option for the Poor» // *Washington and Lee Journal of Civil Rights and Social Justice* (15) 2009, 364.

<sup>253</sup> J.J. Graafland, *The Market, Happiness, and Solidarity*, 18.

<sup>254</sup> (Pop.) R. Powell, «Theology in Public Reason and Legal Discourse», 365.

слід робити, і того не слід лишати» (Мт 23, 23). Тому, якщо закон був порушений, як у прикладі з бізнес-компанією, то покарання для компанії повинно бути тільки справедливе і рівнозначне заподіяній шкоді та не може бути пом'якшене, адже тоді нівелюється соціальна справедливість: «Коли впіймають злодія, як вломлюватиметься, і поб'ють так, що вмере, нема злочину крові» (Вих 22,1).

Критика Джоном Ролсом утилітаризму також постає резонною з точки зору Католицької Церкви у зв'язку з тим, що в утилітаризмі добробут, який є еквівалентний щастю і задоволенню осіб, постає єдиним типом хорошого наслідку<sup>255</sup>. Звичайно ж, Католицька Церква не виступає проти щастя і задоволення людей, у тому числі й від матеріальних благ, але, як вже було зазначено, важливим є те, щоб людська свобода не була направлена абсолютно тільки на матеріальне та «не стала приводом до тілесности» (Гл 5,13). Наш матеріальний і тілесний добробут має служити нам для пошанування нашої гідності та свободи, які повинні нас спрямовувати до Бога, проте надмірна концентрація на земному задоволенню скеровує нас в протилежному напрямку від Господа.

Натомість велферизм, який характерний утилітаризму, призводить до того, що людина стає занадто сконцентрована на власному добробуті, який у такому випадку стає рівнозначний задоволенню матеріальних і тілесних преференцій індивідів<sup>256</sup>. Людська жага до задоволення призводить до породження загально людського егоїзму від якого страждають інші, а також цей егоценризм людей поширює несправедливість. Наприклад, папа Франциск, говорячи про консюмеризм та його наслідки для нашої планети, зауважує, що людство більше не може мислити утилітарними критеріями ефективності заради власної вигоди, адже тоді постають проблеми справедливості для сучасного та майбутніх поколінь<sup>257</sup>.

---

<sup>255</sup> (Пор.) J.J Graafland, *The Market, Happiness, and Solidarity*, 16, 18.

<sup>256</sup> (Пор.) Там само, 19.

<sup>257</sup> (Пор.) Франциск, *Laudato Si*, 159.

Граафланд зауважує, що утилітарна концепція задоволення індивідуальних прераференцій не обов'язково гарантує соціальний добробут та не може бути єдиною базою для оцінки добробуту суспільства. Граафланд підкреслює, що, з християнської точки зору, індивідуальні прераференції не мають протистояти та перевищувати прераференції спільноти, тому важливо зважати на те, чи моральні правила служать на користь чи на шкоду спільноті. Інколи добробут спільноти протистоїть добробуту індивідуальних переваг, тому не можна оцінювати загальний добробут, базуючись на функціонуванні добробуту індивідів<sup>258</sup>.

Більш того, коли у правилах, законах чи будь-яких інших діях керуємося утилітарною перспективою та орієнтуємося виключно на задоволенні індивідуальних прераференцій, тоді створюється небезпека нівелювання християнських цінностей та чеснот. Наприклад, любові, правди, безкорисливості, щедрості тощо. У зв'язку з цим папа Венедикт XVI зазначає:

Любов у правді ставить людину перед дивовижним досвідом дару. Безкорисливість присутня в її житті у різних формах, які часто не визнають через виключно споживацьке та утилітарне бачення життя. Людська істота була створена для дару, який висловлює та втілює в життя її трансцендентний вимір. Деколи сучасна людина є помилково переконаною, що є єдиним творцем самої себе, свого життя і суспільства. Це припущення є наслідком егоїстичного закриття в собі [...]. Переконання людини в тому, що вона є самодостатньою та що здатна усунути зло, присутнє в історії, завдяки лише власним діям, схилила її до переплутування щастя і спасіння з невідлучними формами матеріального добробуту і суспільної дії<sup>259</sup>.

Венедикт XVI вказує, що людська схильність до егоїзму постала внаслідок первородного гріха<sup>260</sup>. Внаслідок зраненої людської природи, особа робить помилки у виховній, політичній та суспільній діяльності<sup>261</sup>. Ці помилки відображаються і в утилітарній перспективі, де пріоритет на індивідуальному щасті та задоволенні стимулює гріх і людина потрапляє в пастку тілесності про

<sup>258</sup> (Пор.) J.J. Graafland, *The Market, Happiness, and Solidarity*, 19.

<sup>259</sup> Венедикт XVI, *Caritas in Veritate*, 34.

<sup>260</sup> (Пор.) Там само, 34.

<sup>261</sup> (Пор.) Іван Павло II, *Centesimus Annus*, 25.

яку застерігає Апостол Павло (Див. Гл 5,13). Базуючись на велферизмі, утилітаризм може дозволити такі практики і закони, які закликають до гріха та є протилежні християнській моралі. Наприклад, утилітаризм може дозволити проституцію, якщо вона стимулюватиме задоволення індивідів та підніматиме суму рейтингу корисності у державі. Однозначно, що такий підхід неприйнятний з християнської точки зору.

Система утилітаризму також може дозволити порушення людських прав, оскільки для утилітаризму права є лише засобом для досягнення корисності й добробуту<sup>262</sup>. Таким чином, утилітаризм може дозволити тортури, якщо внаслідок тортур, здобутий загальний добробут, перевищуватиме біль того, хто зазнає тортур. Такий радикальний підхід, де дозволяється порушення людських прав, не віддзеркалює позицій соціального вчення Церкви, де гарантія людських прав є ключовою, оскільки збереження останніх репрезентує людську гідність, даровану нам Богом. У такому випадку, зважаючи на всі недоліки системи утилітаризму, можемо стверджувати, що той факт, коли Джон Ролс критикує утилітарний підхід, відповідає ідеям, принципам та концепціям християнства, які чітко відображаються у соціальному вченні Католицької Церкви.

### ***1.2 Принцип диференціації та парохіалізм з точки зору християнства***

Принцип диференціації автора *Теорії справедливості* є егалітарним принципом, тому наголошує на рівноправності осіб у суспільстві. Цей принцип вказує на те, що допомога бідним членам суспільства впливає не лише з вимог милосердя, але й з вимог справедливості, а саме розподільчої справедливості. Егалітарне мислення також присутнє у християнській думці. Граафланд підкреслює, що, аналізуючи Біблійні тексти, можемо зрозуміти, що різниця між милосердям чи благодійною діяльністю та справедливістю у Святому Письмі не є кардинальною<sup>263</sup>.

---

<sup>262</sup> (Пор.) J.J Graafland, *The Market, Happiness, and Solidarity*, 19.

<sup>263</sup> (Пор.) Там само, 71.

Наголоси на егалітаризмі та здійсненні справедливості для найменш успішних членів суспільства можемо бачити вже у Старому Завіті: «Бо Господь, Бог ваш, Бог над богами й Господь над володарями, Бог великий, могутній і страшний, що не зважає на особу й не бере дарунків, що творить суд сироті й удовиці та милує чужинця, даючи йому хліб і одягу» (Втор 10, 17-18). Сироти, удови та чужинці належали до категорії бідних людей і їхні базові матеріальні потреби не були задоволені<sup>264</sup>. Проте Біблійний текст закликає творити суд для бідних, тобто справедливість, і задовольнити їхні базові матеріальні потреби, даючи менш успішним членам суспільства хліб і одягу.

Старозавітні тексти підкреслюють важливість розподілу благ державою і те, що держава повинна допомагати бідним, незалежно від причин скрутного становища останніх<sup>265</sup>. Відтак, наприклад, книга Виходу наголошує на потребі допомоги бідним: «А на сьоме літо залиши її перелогом і дай одпочити, щоб їли вбогі з твого народу; а що вони залишать нехай поїдає звірина, що в полі. Так само чинитимеш і з виноградником твоїм і з оливками твоїми» (Вих 23, 11).

Новозавітні тексти також настановляють нас потребі пріоритетної допомоги нужденним. Насамперед яскравим прикладом служить життя та діяльність Ісуса Христа. Він завжди ідентифікував себе з бідними та закликав всіх Його послідовників піклуватись про вбогих і тих, які втратили надію. Христос, будучи царем, провадив стиль життя покори і вбогості, та ніколи не потребував того, щоб Йому служили, але завжди служив іншим (Пор. Мт 20, 28). Приклад Христа став основою для життя і діяльності перших християн, де піклування про нужденних було пріоритетним внаслідок розподілу благ: «Тому й ніхто з них не був у злиднях, бо ті, що були власниками земель або мали дома, їх продавали, приносили гроші за продане та й клали в ноги апостолів, - і роздавалось це кожному за його потребою» (Ді 4, 34-35).

---

<sup>264</sup> (Пор.) J.J. Graafland, *The Market, Happiness, and Solidarity*, 71.

<sup>265</sup> (Пор.) Там само, 71. Також див. S. C. Mott, «The partiality of biblical justice: A response to Calvin Beisner» // ред. Н. Schlossberg та ін., *Christianity and economics in the post-cold war era. The Oxford declaration and beyond*, Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans, 1994.

Йоган Граафланд підкреслює те, що загалом християнське поняття справедливості та Ролсовий принцип диференціації є подібними. Хорошим прикладом служить ставлення до приватної власності. По-перше, принцип Ролса і християнство виявляють повагу до приватної власності, а, по-друге, в обох підходах право на власність не є абсолютним<sup>266</sup>. З точки зору соціального вчення Церкви власність має служити для вдосконалення та блага всіх осіб. Для Ролса приватна власність постає дієвим інструментом для трансферу матеріальних благ та служить на користь поширення благополуччя у всьому суспільстві<sup>267</sup>. Також християнство не вимагає абсолютного егалітаризму, але наголошує, що повинен бути певний рівень економічної рівності. Принцип диференціації Джона Ролса є егалітарний, але не радикально егалітарний, тому даний принцип виключає радикальну форму комунізму, де споживання благ відбувається спільно<sup>268</sup>.

Автор *Теорії справедливості* відкидає абсолютний егалітаризм у своєму принципі диференціації. Цей принцип гласить, що розподіл благ має бути рівний, але Ролс дозволяє певну нерівноправність у розподілі соціальних і економічних благ, якщо така нерівність буде для переваги менш успішних членів суспільства, тобто бідних<sup>269</sup>. Джон Ролс у своєму принципі розподільчої справедливості робить наголос на тому, що у термінології католицького соціального вчення можна означити як «опція для бідних».

Принцип диференціації, як принцип розподільчої справедливості, поділяє базові інтуїції з католицьким поняттям розподільчої справедливості, де також робиться наголос на пріоритетну підтримку нужденних. Конференція Католицьких єпископів Америки у визначенні соціальної справедливості (Див. *Додаток 3*) зазначає, що розподіл благ має відбуватись для переваги менш успішних членів суспільства: «Розподільча справедливість вимагає, щоб алокація прибутку, достатку і влади у суспільстві була оцінена у світлі їхнього

---

<sup>266</sup> (Пор.) J.J. Graafland, *The Market, Happiness, and Solidarity*, 73.

<sup>267</sup> (Пор.) Там само, 73.

<sup>268</sup> (Пор.) 74. Також див. P. van Parijs, «Difference principles» // ред. S. Freeman, *The Cambridge companion to Rawls*, Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

<sup>269</sup> (Пор.) J. Rawls, *A Theory of Justice*, 226.

ефекту на персон, чії базові матеріальні потреби є незадоволені»<sup>270</sup>. Американські єпископи у своєму соціальному документі *Економічна справедливість для всіх* наголошують на тому, що підтримка бідних є пріоритетним завданням і потреба переваги для менш успішних членів суспільства повинна супроводжувати всі економічні рішення та формувати соціальні чи економічні інституції<sup>271</sup>. Для Ролса також важливо, щоб інституції задовольняли принцип диференціації, тобто працювали для переваги всіх, а особливо для менш успішних членів суспільства. Таким чином, бачимо, що поняття розподільчої справедливості Ролса і соціального вчення Церкви є сумісними та поділяються спільну ідею пріоритетної допомоги бідним.

Однак принцип диференціації у *Теорії справедливості* відповідає за реалізацію справедливості в межах конкретної держави, а зважаючи на наше дослідження соціального вчення Церкви розуміємо, що Католицька Церква сьогодні орієнтована на універсальне втілення соціальної справедливості. Проте парохіальні (локальні чи комунітарні) аргументи є також присутні і у вченні Церкви. Варто взяти до уваги те, що перші соціальні документи були написані в комунітарному дусі. Найперша соціальна енцикліка Лева XIII *Rerum Novarum* подає аргументи за справедливість і наголошує на допомозі бідним в межах конкретної держави, де саме головну відповідальність за добробут у суспільстві несе держава:

Отже, уряди Держав повинні найперше намагатись діяти в загальний спосіб з усім своїм комплексом законів та політичних інституцій, керуючи і адмініструючи Державою так, щоб вийшов з того природно публічний і приватний добробут. То, властиво, є завдання державного керівництва і обов'язок державних урядів. [...] Тож тільки такими дорогами може Держава у великій мірі пособляти добробутові інших класів, як і пролетаріатові, і то, використовуючи своє повне право без

---

<sup>270</sup> United States Catholic Bishops, *Economic Justice for All: Pastoral Letter on Catholic Social Teaching and the U.S. Economy*, November 1986 p. [Washington, D.C.], 70.

<sup>271</sup> (Пор.) Там само, 94.

жодних підозр щодо свого неналежного втручання, бо піклування про спільне добро — завдання і компетенція Держави<sup>272</sup>.

Парохіальні перспективи можемо також бачити і в Святому Письмі, де, наприклад, в Старому Завіті існувала певна ієрархія прав. Відтак, чим ближча була спорідненість до ізраїльського народу, тим більше прав було у людей. Резидентні іноземці не мали соціальних прав аналогічних ізраїльтянам, а також не було певного типу регулювання солідарності з чужаками, що жили за межами Ізраїлю<sup>273</sup>. У Новому Завіті є певна зміна перспектив, де спільнота Ізраїлю стає спільнотою християн, але «ще, в Новому Завіті також, солідарність мала комунітарну природу. Святість землі Ізраїлю замінена святістю Христа, і солідарність між євреями замінена солідарністю між християнами»<sup>274</sup>.

Парохіалізм Джона Ролса не зустрічає кардинальної опозиції з боку християнської думки. Важливо задовільнити потреби справедливості в межах кордонів власної держави для того, щоб більш ефективно реалізовувати соціальну справедливість на універсальному рівні, про який наголошує сучасне соціальне вчення Церкви.

Католицька Церква може повністю підтримати теорію Джона Ролса, оскільки він критикує утилітарне мислення, де існує можливість погіршення становища громадян. Повел підкреслює, що Ролсова концепція початкової позиції дає можливість формулювати принципи на користь бідних, і саме тому відповідає соціальному вченню Церкви про опції для нужденних: «Дійсно, преференційна опція може зробити внесок у сприяння різновиду чесності, якої Ролс намагається досягнути, включаючи бідних у експеримент початкової позиції»<sup>275</sup>. У контрасті до утилітарного підходу, католицьке соціальне вчення та концепція справедливості як чесність наголошують на неприпустимості жертв благ одних заради вигоди більшості, а навпаки, ці обидві позиції наголошують на справедливості для всіх, де в пріоритеті є бідні, слабкі та нужденні.

<sup>272</sup> Лев XIII, *Rerum Novarum*, 32.

<sup>273</sup> (Пор.) J.J. Graafland, *The Market, Happiness, and Solidarity*, 80.

<sup>274</sup> Там само, 80.

<sup>275</sup> R. Powell, «Theology in Public Reason and Legal Discourse», 368.



## 2. Амартія Сен і Католицька Церква

Амартія Сен у своїй праці *Ідея справедливості* пропонує таку перспективу соціальної справедливості, яка у багатьох аспектах є паралельна візії Католицької Церкви. Обоє Сен і соціальне вчення Церкви роблять наголос на потребі здійснення справедливості на глобальному горизонті, де кожен, і бідний і багатий, має можливість функціонувати, тобто бути активним членом суспільства. Обидва підходи наголошують на активному функціонуванні, яке дозволяє кожному діяти згідно із своєю свободою та провадити життя, яке відповідає людській гідності. Верстраєн, роблячи компаративний аналіз Сена і католицького соціального вчення, підкреслює: «У відношенні до соціальної справедливості та економіки сьогодні, напевно найбільш складним діалоговим партнером є Амартія Сен, особливо його книга *Ідея справедливості*, яка є не тільки видатною відповіддю до *tagnum oris* Ролса, але також є незаперечним критерієм адекватності католицькій соціальній думці [...]»<sup>276</sup>.

### 2.1 Універсальний рівень справедливості

Ідеї щодо питання втілення справедливості представлені лауреатом Нобелівської премії у праці *Ідея справедливості* у багатьох аспектах відповідають візії Католицької Церкви. Насамперед тому, що Амартія Сен бачить несправедливість як глобальну проблему, де вирішення конфлікту бідних і багатих у сучасному світі потребує виходу за межі парохіальних дебат та, у контрасті, вимагає глобальної дискусії.

Соціальне вчення Церкви підтримує ідею універсальної реалізації справедливості, адже тоді ми зможемо збудувати «більш людський світ для всіх»<sup>277</sup>. Реалізуючи справедливість на універсальному рівні, створимо кондиції, взаємного обміну між всіма, де прогрес одних не протистоятиме розвитку інших<sup>278</sup>. Папа Венедикт XVI підкреслює, що сьогодні у зв'язку з

<sup>276</sup> J. Verstraeten, «Catholic Social Thought and Amartya Sen on Justice» // ред. P. Rona – L. Zsolnai, *Economics as a Moral Science*, т.1, Cham: Springer International Publishing, 2017, 215.

<sup>277</sup> Венедикт XVI, *Caritas in Veritate*, 39.

<sup>278</sup> (Пор.) Павло VI, *Populorum Progressio*, 44.

глобалізацією ми не можемо вирішувати проблему несправедливості обмежуючись кордонами держави, адже інтервенція держави, яка була запропонована, наприклад, у *Rerum Novarum*, сьогодні є недостатньою для задоволення всіх людських вимог<sup>279</sup>.

Варто зауважити, що у той час, коли Джон Ролс формулював свою теорію справедливості (парохіальну), Католицька Церква вже не фокусувала свою увагу на національній справедливості (як це робив Лев XIII у *Rerum Novarum*), проте зосереджувалась на проблемі міжнародної соціальної справедливості про яку також говорить і Амартія Сен<sup>280</sup>. Сьогодні соціальне вчення Церкви розуміє, що потрібно брати до уваги світову сферу несправедливості та нерівноправності, адже, як зазначав Іван Павло II, у сучасності потрібно зважати на світовий вимір у нашому пошуку справедливого суспільства<sup>281</sup>.

Амартія Сен і католицька соціальна думка у перспективі втілення глобальної справедливості та зміни сучасного стану справ на краще, не займають скептичної позиції, а навпаки наголошують на чесноті надії. Хоча мова Сена не є богословською, він виявляє переконання, що людська надія на позитивні зміни відіграє важливу роль у суспільній боротьбі з світовою несправедливістю<sup>282</sup>. Сен зауважує, що справедливість не виключає можливості того, щоб жага до надії та людська історія «римувалися разом»<sup>283</sup>. У зв'язку з цим у сучасному світі важливо поборювати всесвітню нерівноправність та повернути надію багатьом мільйонам осіб у всьому світі. Багато осіб зараз є позбавлені надії внаслідок того, що стан людей, а особливо бідних та слабких, помітно погіршився і люди переживають тотальні злидні<sup>284</sup>.

Для того, щоб повернути людям надію та протистояти несправедливості, людям, згідно з Сеном, у досягненні своїх цілей не потрібно звертати увагу

<sup>279</sup> (Пор.) Венедикт XVI, *Caritas in Veritate*, 39.

<sup>280</sup> Перше видання *Теорії справедливості* Джона Ролса, яка говорить про справедливість на національному рівні, відбулося у 1971 році. Натомість ще у 1967 році, Павло VI видав енцикліку *Populorum Progressio*, яка наголошує на потребі універсальної справедливості.

<sup>281</sup> (Пор.) Іван Павло II, *Laborem Exercens*, 2.

<sup>282</sup> (Пор.) J. Verstraeten, «Catholic Social Thought and Amartya Sen on Justice», 217.

<sup>283</sup> A. Sen, *The Idea of Justice*, 27.

<sup>284</sup> (Пор.) Іван Павло II, *Sollicitudo Rei Socialis*, 13.

лише на самих себе. Досягнення наших власних цілей не повинно виключати можливість гідного життя інших людей, «які поділяють світ з нами»<sup>285</sup>.

Бачення справедливості Сена полягає в тому, що для того, щоб кожен мав змогу досвідчувати достойне життя, потрібно слухати дистанційні голоси звідусіль та зважати на погляди тих, хто є в іншій ситуації та іншому середовищі ніж ми. У зв'язку з цим справедливість вимагає від нас дивитись на сучасний стан справ очима всього людства. Це сприятиме тому, що у пошуку справедливості, ми будемо ідентифікувати себе не лише з місцевою спільнотою, але з представниками з інших спільнот, які можуть бути в гіршому становищі ніж ми. Якщо ми будемо дивитися на світ очима людства, то ми, наприклад, зменшуватимемо можливість погіршення становища бідних, внаслідок наших законодавчих рішень<sup>286</sup>. Верстратен зауважує, що той факт, що Амартія Сен включає дистанційного «іншого» у роздуми щодо справедливості, відповідає ідеям, які можемо знайти у концепції богослов'я визволення, а також такий підхід Сена долає парохіалізм Джона Ролса та надає можливість бідним країнами долучитись до діалогу справедливості<sup>287</sup>.

Автор *Ідеї справедливості*, ставлячи наголоси на дистанційних голосах та на потребі універсального погляду очима тих, хто в скрутному становищі, відповідає закликові Католицької Церкви, де голос бідних є в пріоритеті та повинен бути почутий. Наприклад, папа Франциск у апостольській адгортації *Evangelii Gaudium* підтверджує необхідність слухання дистанційних голосів: «Християни, заохочені своїми пастирями, повинні всюди і в будь-яких обставинах почути крик убогих, [...] Обов'язок слухати крик убогих стає нашою дійсністю тоді, коли нас глибоко зворушує біль іншої людини»<sup>288</sup>.

Виразний політично-філософський заклик Амартії Сена до погляду на світ очима людства та християнських заклик слухати крик бідних є взаємними та паралельними ідеями. Обидва наголоси закликають вийти за межі

---

<sup>285</sup> A. Sen, *The Idea of Justice*, 33.

<sup>286</sup> (Пор.) Там само, 130.

<sup>287</sup> (Пор.) J. Verstraeten, «Catholic Social Thought and Amartya Sen on Justice», 219.

<sup>288</sup> Франциск, Апостольська Адгортація *Evangelii Gaudium*, 191-193.

комунітарного мислення, проте є аргументами на користь космополітичної точки зору, де пріоритетною є любов та лояльність до всіх людей на міжнародному рівні<sup>289</sup>. Прислухаючись до дистанційних голосів, ми вбачатимемо в чужаку сусіда та ближнього. Такий підхід спонукатиме людей до міжнародної солідарності, про яку в особливий спосіб наголошував Іван Павло II. Така солідарність має бути базована на взаємній любові та відповідальності.

У сучасній світовій кондиції важливо зробити наголос на моральній відповідальності, де багаті країни в дусі міжнародної солідарності асистуватимуть іншим країнам. Держави, які перебувають у стані розвитку, завдяки допомозі міжнародної спільноти, у відповідь повинні робити внесок у загальне благо своїми людськими і культурними надбаннями. Таким чином буде формуватися міжнародна система відносин, яка буде базована на рівноправності всіх народів з умовою, що ідентичність кожного народу буде в повазі<sup>290</sup>.

У солідарності до інших ми виявляємо в першу чергу нашу любов до Господа та до всіх Його творинь. Папа Венедикт XVI у енцикліці *Deus Caritas Est* вказує на те, що у Церкві, як у великій сім'ї, не має бути пригнічених і нужденних, але любов повинна виходити за межі Церковної спільноти<sup>291</sup>, тобто папа закликає до міжнародної солідарності, де кожен постає нашим ближнім незалежно від соціального, релігійного, культурного походження. Оскільки у вченні Венедикта XVI любов передбачає втілення справедливості<sup>292</sup>, то впливає, що ми повинні реалізовувати справедливість на глобальному рівні для всіх людей без винятку. Папа використовує Біблійну історію про доброго самарянина (Див. Лк 10, 29-37) як аргумент за універсальність:

---

<sup>289</sup> (Пор.) М. С. Nussbaum, «Patriotism and Cosmopolitanism», ред. J. Cohen, *For Love of Country*, Boston: Beacon Press, 1996, 15.

<sup>290</sup> (Пор.) Іван Павло II, *Sollicitudo Rei Socialis*, 39.

<sup>291</sup> (Пор.) Венедикт XVI, *Deus Caritas Est*, 25.

<sup>292</sup> (Пор.) Венедикт XVI, *Caritas in Veritate*, 6.

Притча про милосердного самарянина залишається мірилом, передбачає універсальність любові, скерованої до того, хто потребує допомоги, до "випадкового зустрічного" (Пор. Лк 10, 31), хоч ким би він був. [...] Як показує приклад доброго самарянина з притчі, християнське милосердя є насамперед простою відповіддю на те, що в конкретній ситуації є безпосередньою необхідністю: голодних треба нагодувати, нагих зодягнути, хворих лікувати, щоб вони були сповнені надією на одужання, ув'язнених відвідати і т.п.»<sup>293</sup>.

Амартія Сен у своїх політично-філософських роздумах не виключає релігійну думку. У своїй праці *Ідея справедливості* він не тільки посилається на індуїзм, але і черпає натхнення з Євангелія<sup>294</sup>. Історія про доброго самарянина зі Святого Письма є, на думку Сена, важливим аргументом на користь універсальності справедливості та його концепції відкритої неупередженості. Верстратен зауважує, що для Сена приклад доброго самарянина є доказом проти парохіалізму Джона Ролса<sup>295</sup>.

Згідно з автором *Ідеї справедливості*, ця історія, яку розповідав Ісус Христос, є розумною ідеєю відхилення фіксованого сусідства, адже обов'язок опіки за наших сусідів не повинен бути спрямований виключно до тих, хто є близько до нас. Для Амартії Сена Ісусові слова є переконливим і сильним аргументом на користь універсального спрямування наших дій, адже самаряни і ізраїльтяни були соціальними ворогами, але, незважаючи на це, самарянин не залишився байдужим і допоміг пораненому ізраїльтянинові<sup>296</sup>. Більш того, лауреат Нобелівської премії, навіть більш виразно, ніж папа Венедикт XVI, зазначає, що в цій Біблійній історії є заклик до здійснення не тільки діл милосердя, а й реалізації універсальної справедливості. Сен зауважує:

Неважливо чи самарянином керувало милосердя, чи "почуття справедливості", або дещо глибше "почуття справедливості у ставленні до інших

<sup>293</sup> Венедикт XVI, *Deus Caritas Est*, 25-31.

<sup>294</sup> (Пор.) J. Verstraeten, «Catholic Social Thought and Amartya Sen on Justice», 218.

<sup>295</sup> (Пор.) Там само, 218.

<sup>296</sup> (Пор.) A. Sen, *The Idea of Justice*, 172.

як рівних". Як тільки він опинився в цій ситуації, він починає перебувати в новому "сусідстві".

Сусідство, побудоване нашими стосунками з дистанційними людьми є чимось, що має проникаюче значення для розуміння справедливості загалом, особливо в сучасному світі<sup>297</sup>.

Соціальне вчення Католицької Церкви та теорія справедливості Сена поділяють спільну візію щодо потреби глобальної реалізації справедливості, адже обидві сторони розуміють, що людські спільноти є зв'язані між собою, а у особливий спосіб цей зв'язок став ще більше інтенсивним у сучасності внаслідок глобалізації суспільства. Той факт, що Амартія Сен використовує релігійну думку, у тому числі й християнську, у своїх політичних та економічних роздумах про справедливість, створює позитивні кондиції перспективного діалогу та порозуміння з соціальним вченням Церкви.

## 2.2 Аналіз сучасного стану справ

Однією з ключових особливостей Амартії Сена є те, що він розуміє, що існує певна множинність аргументів, які можемо розцінювати як справедливі (Див. Додаток 2). Завдання людей у пошуку справедливості полягає у тому, щоб дивитися на проблему реально (без ідеалізації) та обирати найменш несправедливі аргументи зі всіх запропонованих. Така позиція є близька вченню Католицької Церкви, адже особливо про компаративний аналіз різноманітних аргументів та історичних фактів наголошує душпастирська конституція Другого Ватиканського Собору *Gaudium et Spes*. Дана конституція і до сьогодні відіграє важливу роль у формуванні соціального вчення Церкви, адже вона служить *de iure* відправною методологічною точкою для всіх соціальних документів Церкви після Другого Ватиканського Собору<sup>298</sup>.

<sup>297</sup> A. Sen, *The Idea of Justice*, 172.

<sup>298</sup> (Поп.) J. Verstraeten, «Catholic Social Thought as Discernment» // *Logos: A Journal of Catholic Thought and Culture* 8 (3) 2005, 94.

Відтак, у конституції зазначено: «Церква завжди мала обов'язок відчитувати знаки часу та тлумачити їх у світлі Євангелія»<sup>299</sup>. Верстраєн зауважує, що відчитування знаків часу є не тільки богословською герменевтикою, але також і соціальним аналізом та етичною рефлексією<sup>300</sup>. Для компаративного підходу Амартії Сена соціальний аналіз також відіграє важливу роль. Фраза «відчитування знаків часу» означає, що наші судження про сучасний стан справ у світі не можна здійснювати, базуючись лише на пропозиції віри, адже без соціального та етичного аналізу віра втрачає зв'язок з реальністю та може призвести до світової організації, базованої виключно на набожних ідеях, які можуть не зменшити, але підвищити рівень маргіналізації певних осіб у суспільстві<sup>301</sup>.

Другий Ватиканський Собор закликає нас відчитувати знаки часу, і тим самим формувати таке бачення здійснення справедливості, яке відповідає дійсним та існуючим аргументам. Така візія повинна базуватись на історичних фактах, а не на уяві<sup>302</sup>. Папа Франциск зазначає, що аналіз сучасної дійсності є універсальним завданням, і участь у цьому аналізі повинні брати всі спільноти, бо вивчення знаків часу є відповідальним завданням. Таке завдання спонукає всіх нас вирішувати проблему несправедливості сьогодні та тим самим позбуватися всесвітнього процесу дегуманізації<sup>303</sup>. Амартія Сен у своїй праці *Ідея справедливості* також підтверджує те, що у питанні реалізації глобальної справедливості потрібно звертатись до реальних аргументів та аналізувати сучасну дійсність. Сен вважає, що трансцендентний інституціоналізм, де покладаються лише на ідеали та уяву (без звертання уваги на дійсну світову ситуацію), є неефективним підходом для визначення соціальної справедливості.

---

<sup>299</sup> II Ватиканський Собор, Пасторальна конституція *Gaudium et Spes*, 4.

<sup>300</sup> (Пор.) J. Verstraeten, «Towards Interpreting Signs of Times, Conversation with the World and Inclusion of the Poor», 317.

<sup>301</sup> (Пор.) Там само, 317-318. Також див. J. De Tavernier, «Eschatology and Social Ethics» // ред. J. Selling, *Personalist Morals: Essays in Honor of Professor Louis Janssens*, Leuven: Peeters University Press, 1988, 279-300.

<sup>302</sup> (Пор.) J. Verstraeten, «Catholic Social Thought as Discernment», 100. Також див. R. A. Heifetz, *Leadership without Easy Answers*, Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press, 1994, 24.

<sup>303</sup> (Пор.) Франциск, Апостольська Адгортація *Evangelii Gaudium*, 51.

Однак, існує і певна різниця у політично-філософському компаративному підході Сена та соціальним вченням Церкви. Звичайно ж, обидва підходи висловлюють паралельну ідею аналізу сучасних аргументів та фактів, однак Церква також закликає «тлумачити їх у світлі Євангелія». Завдяки герменевтиці текстів Святого Письма ми маємо змогу побачити світ в іншій перспективі та діяти новими шляхами<sup>304</sup>. Біблійна герменевтика нагороджує нас «новими очима для пізнання остаточної правди про речі та новими енергіями для пізнання незнаних та варієвих шляхів»<sup>305</sup>.

Наголошуючи на потребі Євангельського тлумачення аргументів, душпастирська конституція Другого Ватиканського Собору *Gaudium et Spes* створює базис для візії не тільки того, що людство вже знає та досвідчило про себе, але і дає пропозиції для новаторства, де нові значення та перспективи про реальність відкриваються перед індивідами<sup>306</sup>. Церковне соціальне розпізнання спонукає Церкву бути повністю зв'язаною зі світом та його історією, але також розпізнання, опираючись на Біблію, пропонує певну різницю в інтерпретації часу проголошуючи можливе нове життя. Таким чином християнське бачення можливості втілення справедливості включає реальний досвід людських життів, але також пропонує певну відмінність від секулярних інтерпретацій, оскільки християнське бачення сучасного стану справ є збагачене семантикою Писання<sup>307</sup>.

У першому розділі цієї праці зазначено, що Амартія Сен правий у тому, що потрібно зважати на всі реальні аргументи, коли роздумуємо про справедливість. Однак ми також зазначили, що непотрібно повністю відкидати трансцендентний інституціоналізм Джона Ролса, адже інколи потрібен певний орієнтир для того, щоб найефективніше розпізнати найбільш справедливий аргумент, тобто інколи варто оцінювати реальні факти з перспективи певного ідеалу. Формулюючи це мовою Сена, можемо сказати, що бувають випадки,

---

<sup>304</sup> (Пор.) J. Verstraeten, «Towards Interpreting Signs of Times, Conversation with the World and Inclusion of the Poor», 319.

<sup>305</sup> J. Sobrino, *The Principle of Mercy: Taking the Crucified People from the Cross*, New York: Orbis, 1994, 151.

<sup>306</sup> (Пор.) J. Verstraeten, «Catholic Social Thought as Discernment», 102.

<sup>307</sup> (Пор.) Там само, 103.



коли потрібна Мона Ліза для того, щоб визначити хто кращий: Пікассо чи Далі<sup>308</sup>. Для соціального вчення Католицької Церкви цим орієнтиром, ідеалом, чи Мона Лізою, є Святе Письмо, яке допомагає відчитувати знаки часу. Церква за допомогою Біблії має можливість оцінювати та відшукувати найбільш справедливі аргументи та факти людського життя, тобто порівнювати Пікассо та Далі.

### 2.3 Активне суспільство

Особливої уваги заслуговує підхід здатності Амартії Сена, який, як і принцип диференціації Джона Ролса, є егалітарним принципом справедливості, а отже віднаходить свою релевантність у християнській думці. У Святому Письмі сказано: «Але як відпустатимеш його від себе на волю, то не будеш відпускати його з порожніми руками. Обдаруєш його щедро з твоєї кошари та з твого току, й з твоєї винотоки; чим тебе Господь, Бог твій, благословив, з того й даси йому» (Втор 15, 13-14). Даний текст вказує на те, що раба не можна відпускати ні з чим у незалежне життя. Ці стихи наголошують на тому, що і підхід здатності Сена: бідні повинні отримувати певні засоби для того, щоб розвивати свої здібності та цим самим зберігати свою свободу і жити гідним життям<sup>309</sup>. Наголоси Сена на свободі та гідності відповідають християнській точці зору, адже, як зазначає Апостол Павло, ми всі покликані до свободи (Пор. Гл 5,13), а пошана людської гідності дає можливість нам стати дійсно свободними.

Амартія Сен, формулюючи підхід здатності, зазначає, що бідних не потрібно ідентифікувати лише за розміром їхнього грошового прибутку, оскільки прибуток не є єдиним показником бідності чи багатства<sup>310</sup>. Соціальне вчення Церкви також дотримується позиції, що гроші не є виключним показником бідності, адже людина може мати достатньо матеріальних благ, але духовне і моральне благо може перебувати в негативному стані<sup>311</sup>.

<sup>308</sup> (Пор.) D. Satz, «Amartya Sen's *The Idea Of Justice: What Approach, Which Capabilities?*», 281.

<sup>309</sup> (Пор.) J.J Graafland, *The Market, Happiness, and Solidarity*, 72.

<sup>310</sup> (Пор.) A. Sen, *The Idea of Justice*, 254.

<sup>311</sup> (Пор.) Венедикт XVI, *Caritas in Veritate*, 76.

Для Амартії Сена матеріальні блага є лише засобами, які потрібно трансформувати в здатність адекватного функціонування у суспільстві. Лише завдяки адекватному функціонуванню людина відчуватиме, що вона свободна. Церква також наголошує на тому, що суспільству потрібні активні його члени: люди покликані виражати свою свободу. Відтак неможливість адекватного активного функціонування в політичному чи економічному житті суспільства є проти людських прав та гідності<sup>312</sup>. Реалізація соціальної справедливості «вимагає устрою мінімального рівня участі в житті людської спільноти для всіх осіб»<sup>313</sup>. Церква наголошує на важливості того, щоб кожен мав можливість поділяти та водночас робити внесок у суспільне благо<sup>314</sup>. Натомість, маргіналізація та виключення з соціального життя є несправедливістю, тому, наприклад, особа з особливими потребами повинна отримати інвалідне крісло для того, щоб стати в міру своєї можливості активним членом суспільства та брати участь у соціальному житті. Аналогічну думку висловлює і автор *Ідеї справедливості*. Верстратен зазначає, що наголос соціального вчення Церкви на активній участі кожного, де кожен реалізує свою свободу, відповідає підходу здатності Амартії Сена. Також обидві позиції, наголошуючи на активності кожного у суспільстві, включають бідних та нужденних у контекст роздумів щодо справедливого суспільства<sup>315</sup>.

Обидві позиції також наголошують на правильному відношенні до розвитку, адже останній відграє важливу роль в сприянні розвитку людських здібностей, які дають можливість бути активними членами суспільства. Сен наголошує, що у розвитку потрібно звертати важливу увагу на освіту, бо вона є головним і першочерговим кроком для розвитку здібностей функціонування у суспільстві, які впливають на зменшення бідності. Соціальне вчення Католицької Церкви також наголошує на пріоритетності освіти: «однією з

---

<sup>312</sup> (Пор.) T. Massaro, *Living Justice*, 90.

<sup>313</sup> United States Catholic Bishops, *Economic Justice for All*, 77.

<sup>314</sup> (Пор.) Там само, 88.

<sup>315</sup> (Пор.) J. Verstraeten, «Catholic Social Thought and Amartya Sen on Justice», 221.

ключових кондицій людського процвітання в суспільстві є освіта і виховання молоді»<sup>316</sup>.

Амартія Сен та соціальне вчення Церкви також виразно погоджуються у тому, що сьогодні важливо зберігати навколишнє середовище і наш розвиток має сприяти його збереженню, але не руйнуванню, адже від негативного екологічного стану страждають всі, а особливо бідні. Автор *Ідеї справедливості* зазначає: «У роздумах про кроки, які можуть бути зроблені для припинення руйнування навколишнього середовища, ми маємо включити конструктивне втручання людини. Нашу можливість втручання з ефективністю та розумом може суттєво покращити сам процес розвитку»<sup>317</sup>.

Знову ж таки Сен наголошує на важливості навчання для ефективного конструктивного людського втручання, адже якісна освіта сприятиме екологічній свідомості осіб<sup>318</sup>. У свою чергу папа Франциск у енцикліці *Laudato Si* робить наголос на екологічному наверненні, яке передбачає екологічне виховання, де роль педагогів полягає у тому, щоб вони допомагали людям зростати у солідарності, ставати відповідальними та піклувались про навколишнє середовище<sup>319</sup>. Для Франциска освіта відіграє важливу роль у формуванні правильного розуміння людських зв'язків з природою: освіта повинна виховувати чесноту поваги до навколишнього середовища<sup>320</sup>.

Таким чином, аналізуючи *Ідею справедливості* Амартії Сена та соціально-зорієнтовані документи Католицької Церкви, можемо побачити багато спільних та паралельних ідей щодо питання соціальної справедливості та можливої редукції конфлікту між бідними та багатими. Ідеї Амартії Сена аналогічно католицькій традиції пропонують універсальну концепцію справедливості базовану на реальних та розумних аргументах, де кожна особа має право і

---

<sup>316</sup> T. Massaro, *Living Justice*, 89.

<sup>317</sup> A. Sen, *The Idea of Justice*, 249.

<sup>318</sup> (Пор.) Там само 249.

<sup>319</sup> (Пор.) Франциск, *Laudato Si*, 210.

<sup>320</sup> (Пор.) D. Dorr, *Option for the Poor and for the Earth*, 429.

повинна бути активним та функціональним членом суспільства та робити внесок у суспільне благо<sup>321</sup>.

---

<sup>321</sup> (Поп.) J. Verstraeten, «Catholic Social Thought and Amartya Sen on Justice», 222.

## ВИСНОВКИ

У даній праці ми проаналізували актуальне сьогодні питання проблеми справедливості у контексті розгляду конфлікту між бідними і багатими. У сучасному світі, внаслідок нерівномірності влади та розподілу благ, багато людей зазнає маргіналізації, яка супроводжується порушенням прав і свобод людей, а також впливає негативно на моральний і матеріальний стан великої кількості осіб у різних державах світу. З іншого боку, є особи, які перебувають у більш кращому становищі у суспільстві та, зловживаючи своїм преференційним становищем, роблять все для того, щоб отримати більше влади та прибутку. Такі егоїстичні діяння одних спричиняють поширенню несправедливості для інших. У зв'язку з цим ми розглянули можливі перспективи вирішення даної проблеми з точки зору політичної філософії та соціального вчення Католицької Церкви, а також ми провели порівняльний аналіз двох позицій, де увага була зосереджена на спільні позиції у обох підходах.

Спочатку була проаналізована політична точка зору, де ми в першу чергу досліджували працю Джона Ролса *Теорія справедливості*, адже остання є найпопулярнішою працею у сфері політичної філософії щодо питання соціальної справедливості. Джон Ролс активно виступає проти концепції утилітаризму, яка і до сьогодні залишається домінуючим підходом діяльності у політичних та економічних інституцій багатьох країн світу. Однак автор *Теорії справедливості* не погоджується з устроєм, де можливе відчуження, погіршення матеріального становища та порушення прав одних заради вигоди та добробуту інших.

Джон Ролс наголошує на тому, що потрібні певні принципи справедливості для регулювання діяльності інституцій у державі. Ці принципи мають бути обрані людьми у кондиції нейтральності та чесності – у початковій позиції рівності та справедливості. Дотримуючись кондицій початкової позиції, Ролс аргументує, люди визначають два принципи справедливості (Перший – *найбільший принцип рівності свободи*, та другий, який поділяється ще на два

принципи – *принцип диференціації* і *принцип однакової можливості*), які регулюватимуть відносини індивідів у державі. Особливої уваги заслуговує принцип диференціації, який відповідає за розподіл соціальних і економічних благ у суспільстві. В особливий спосіб цей принцип наголошує на тому, що ті, які в кращій позиції у суспільстві, тобто багаті, можуть отримувати переваги тільки тоді, коли менш успішні будуть їх отримувати. Даний принцип виключає можливість втрати благ одних заради вигоди більшості. Також принцип диференціації передбачає можливість нерівномірності розподілу благ, але ця нерівномірність повинна служити для переваги кожного, а особливо менш успішних членів суспільства, тобто бідних.

Однак, зважаючи на те, що *Теорія справедливості* була першою комплексною працею у політично-філософській сфері щодо питання соціальної справедливості, світова академічна спільнота почала приділяти книзі чимало уваги, тому науковці побачили у теорії Ролса не тільки позитивні аспекти, але й визначили певні недоліки, які ми висвітлили у даній праці. Академіки критикують Ролсову концепцію початкової позиції, оскільки вважають, що її умови не достатньо задовільні для виведення таких принципів справедливості про які говорить автор *Теорії справедливості*. Також для багатьох принцип диференціації виявився недостатньо адекватним, оскільки він не приділяє достатньо уваги потребам краще влаштованих членів суспільства, а також і лімітує бідність виключно до кількості отриманого прибутку особою. Така лімітація є недостатньою, бо у світі ще є інші види людських незгод та різні види дискримінації, які впливають негативно на стан соціальної справедливості.

Для того, щоб побачити іншу перспективу у політичній філософії, ми також проаналізували погляди щодо питання справедливості Лауреата Нобелівської премії з економіки Амартії Сена, який у своїй праці *Ідея справедливості* дає відповідь теорії справедливості Джона Ролса та, компенсуючи недоліки останнього, пропонує свою візію реалізації справедливості.

Амартія Сен не заперечує теорії Ролса, а навпаки, формулює свої ідеї, відштовхуючись від *Теорії справедливості*, проте індійський філософ та економіст пропонує деякі альтернативи, які на його думку є більш ефективними для реалізації справедливості у сучасному світі. Згідно з *Ідеєю справедливості* хорошою альтернативою концепції соціального контракту буде компаративний підхід, де увага зосереджена баченні ідеалу, а на реальних аргументах, які потрібно проаналізувати та надати перевагу тому, який є найменш несправедливий. Також, аналізуючи аргументи, потрібно взяти до уваги думки осіб різних спільнот, але не лімітувати наші рішення, базуючись на досвіді лише локальної спільноти. Саме тому Сен не згоден з парохіалізмом Ролса та пропонує глобальний підхід для реалізації справедливості. Сен наголошує, що у сучасному світі ми всі є тісно взаємопов'язані та всі рішення щодо досягнення соціальної справедливості у країні можуть мати потенційний вплив не тільки для конкретної держави, але і впливати на інших, які є за межами локальних кордонів. Тому кожного потрібно розцінювати не як чужинця, а як сусіда та базувати свої судження про справедливий устрій, зважаючи на погляди всього людства.

Амартія Сен звертає увагу на те, що бідні це не тільки ті особи, які мало заробляють, але і ті, які навіть би на мінімальному рівні не здатні адекватно функціонувати у суспільстві. Автор *Ідеї справедливості* наголошує на важливості розвитку здібностей функціонування – підхід здатності. Важливий не сам факт отримання матеріальний благ, а важливо те, як зовнішні чинники впливають на ефективність трансформації благ у здатності функціонування. Для того, щоб подолати конфлікт багатства і бідності, потрібно створити умови, які позитивно впливатимуть на розвиток людських здібностей. У зв'язку з цим потрібно зробити наголос на міжнародному рівні про захист прав людей, адже це позитивно впливатиме на соціальне середовище, і люди зможуть ефективніше трансформувати блага у здатності. Також важливо забезпечити кожного належним медичним доглядом, надавати якісну освіту та дбати про екологічний стан планети. Дотримання цих вимог сприятиме подоланню

бідності, адже тоді у людей виникнуть кращі перспективи для функціонування у суспільстві, яке стимулюватиме подолання несправедливості.

У розгляді проблеми справедливості з точки зору християнства ми звернулись до соціального вчення Католицької Церкви і базували наш аналіз звертаючись до соціально зорієнтованих документів чинного понтифіка та двох його попередників. Конфлікт багатства та бідності з точки зору Церкви є символом несправедливості, адже цей конфлікт сигналізує про те, що одні занадто зосереджені на матеріальному в той час коли свобода інших лімітується через нівелювання пошани до людської гідності внаслідок тотальної бідності.

Церква сьогодні трактує несправедливість як глобальну проблему, тому її подолання потребує універсальних імплікацій. Соціальне вчення Церкви звертає особливу увагу на розвиток людства. Церква висловлює свою стурбованість відносно нерівномірного розвитку, внаслідок якого одні держави перебувають у домінуючому становищі, коли у той самий час інші, внаслідок несправедливого розподілу благ та експлуатації, страждають від бідності. У сучасному світі потрібно змінити загальні людські перспективи у відношенні до соціально-економічного розвитку. Розвиток повинен бути спрямований не на збагачення одних та одночасної маргіналізації інших. Натомість, соціально-економічний розвиток людства повинен бути спрямований на створення належних, ефективних та позитивних кондицій, які дадуть можливість кожному в державі та й загалом кожній державі, користати та робити цінний внесок у загальне суспільне благо. Соціально-економічний розвиток має служити на користь кожної людини та не розвиватись у напрямку протилежності щодо пошани людських прав, гідності та життя.

У зв'язку з цим католицьке соціальне вчення наголошує на чесноті солідарності, яка відкриває нам беззаперечну істину того, що всі ми, кожна держава у світі, покликані до відповідальності один за одного. Лише у взаємній солідарності зможемо робити впевнені кроки у вирішенні завдання подолання соціальної несправедливості. Також, щоб досягти справедливості для людей



важливо зробити аналіз сучасного устрою, структур та інституцій. В особливий спосіб ця зміна повинна бути проведена у ринковій економіці, де Церква критикує зосередженість «гравців» ринку виключно на капіталі, адже таке ставлення спонукає до жадібності та егоїзму від якого страждають слабші «гравці» ринкових відносин.

Для того, щоб зменшити рівень нерівноправності у суспільстві, Церква закликає владу кожної держави та й узагалі усю міжнародну спільноту завжди дбати про гарантію прав кожної особи, а також і про задоволення вимог розподільчої справедливості згідно з якою кожен по потребі повинен отримати базові матеріальні блага для того, щоб відчувати себе повноцінним членом суспільства та проживати життя відповідне гідності дарованої Богом. Однак соціальна доктрина Церкви також виявляє й розуміння того, що виключно матеріальних благ недостатньо для здійснення справедливості, оскільки є багато інших негараздів непов'язаних з достатком. Саме тому, крім матеріального достатку, Церква наголошує на потребі морального та духовного благ, тому в особливий спосіб наголошує на безкінечній потребі діл любові та милосердя у стосунках один до одного. Людський матеріальний розвиток повинен повсякчас супроводжуватись духовним зростанням.

Наша любов повинна проявлятися не лише до інших людей, але до всього творіння Божого. Зважаючи на незадовільну світову екологічну ситуацію, соціальне вчення Церкви звертає увагу на негайну потребу зміни нашого ставлення до природи. У зв'язку з цим Католицька Церква у особі папи Франциска закликає усіх: і християн і нехристиян – здійснити екологічне навернення та дбати за екологічний стан у всьому світі, задля того, щоб покращити ситуацію кожного, а особливо бідних, адже у більшості випадків саме бідні та слаборозвинуті держави страждають від безмірної експлуатації Землі.

Здійснивши критичний аналіз обох поглядів щодо питання справедливості, ми висвітлили сумісні ідеї політично-філософської та католицької думок. Відтак, *Теорія справедливості* та *Ідея справедливості* подають низку ідей, які

відповідають соціальному вченню Церкви. Джон Ролс і соціальне вчення Церкви висловлюють своє занепокоєння тим, що суспільство керується утилітарним мисленням. Також теорія Ролса і соціальне вчення роблять значний наголос на пріоритетній допомозі бідним, де ситуація останніх ні за яких умов не може погіршуватись. Амартія Сен і соціальне вчення Церкви говорять про глобальну реалізацію справедливості (хоча парохіальні аргументи Ролса також існують в християнській думці). Сен і Церква закликають слухати дистанційні голоси, тобто зважати на кожного як на ближнього. Також у нашому шляху до досягнення справедливості потрібно звертати увагу на реальну ситуацію та реальні аргументи з життя людей. Автор *Ідеї справедливості* та Католицька Церква наголошують на потребі активності людей, де кожен повинен по змозі брати участь у житті суспільства.

Отож, висвітливши спільні ідеї Ролса і Сена з соціальним вченням Католицької Церкви, хочемо зазначити, що *Ідея справедливості* лауреата Нобелівської премії Амартії Сена є більш переконливою точкою адекватності та відповідності соціальній доктрині Церкви. Однак хочемо зауважимо, що ми робимо такі висновки з розумінням того, що *Ідея справедливості* не суперечить *Теорії справедливості*. У цій роботі ми вже зазначали, що обидві праці взаємно доповнюють одна одну. Проте теорія Сена не тільки компенсує недоліки Ролса, але й пропонує таку перспективу реалізації соціальної справедливості, яка краще відповідає викликам, які постають перед нами сьогодні. Амартія Сен пропонує такі шляхи вирішення проблеми несправедливості у сучасному світі, які також і постають резонними та релевантними у сучасному соціальному вченні Католицької Церкви.

Досліджуючи політичну філософію та соціальне вчення Церкви, розуміємо, що два підходи є взаємними позитивними викликами, які мають потенціал для взаємного збагачення. Католицька Церква своїм вченням та у діалозі з політичними теоріями справедливості може вивести останні на вищий духовний рівень. Християнські цінності не суперечать реалізації справедливості, а навпаки стимулюють її здійснення, бо наголошують на

взаємній повазі та любові: «Ось, що вам заповідаю: щоб ви любили один одного!» (Йо 15,17) Коли ж будемо любити один одного, то тим самим будемо здійснювати справедливість для тої чи іншої особи. Християнська візія, ґрунтована в основному на чесноті любові може постати резонною для кожного, хто свідомий того, що у світі домінує нерівноправність та розуміє, що потрібно якнайшвидше рухатись у напрямку миру і справедливості.

Католицька Церква також може вступити у діалог з політичними теоріями, адже наш компаративний аналіз є підтвердженням того, що такий діалог може знайти багато точок взаємного розуміння. Спільність ідей підтверджує, що не тільки Церква, але і вся міжнародна спільнота є готовою робити рішучі кроки для того, щоб покращити загальне становище людей. Паралельні ідеї між політичною філософією та вчення Церкви є позитивним знаком, який сигналізує про те, що справедливість можемо досягнути лише, об'єднавши наші зусилля: «Католицьке соціальне вчення є [...] динамічною традицією етичних роздумів про соціальні, політичні та економічні проблеми. [...] Як структура етичних роздумів, воно не може існувати без безперервного діалогу з науками»<sup>322</sup>.

Питання несправедливості не є виключно проблемою Церкви чи виключно проблемою політики. Це є всеохоплююча проблема, яка впливає на кожного. Наприклад, поганий стан навколишнього середовища створює нерівноправність та несправедливість не тільки виключно для християн. Погана екологія впливає на кожного незалежного від сфери зайнятості чи релігійних поглядів. Тому нам потрібен не тільки діалог, але й можливий плідний полілог про соціальну справедливість, де задіяні представники різних релігій та люди з різних сфер діяльності та зайнятості, які мають можливість збагатити дискусію своїми цінними знаннями та навичками. Сьогодні потрібна багатостороння дискусія про справедливість, де кожен зможе висловити свою думку і де кожна ідея буде почута, розумно оцінена та інтегрована на користь справедливості.

---

<sup>322</sup> J. Verstraeten, «Catholic Social Thought and Amartya Sen on Justice», 216.

## ДОДАТКИ

### Додаток 1

#### Критика утилітарного підходу

«Уявіть собі фабрику взуття з п'яти робітників, кожен з яких заробляє \$10,000 на рік. Один з цих робітників має особливо важке завдання і через час, який вимагається на дану роботу, появляється затримка виробництва продукції. Зараз є можливість вмовити цю особу працювати швидше, заплативши їй \$13,000 на рік (або заохотити до роботи більш вмілу особу, яка буде задоволена \$10,000). Якщо підвищена продуктивність скасує затримку виробництва повністю, то чистий прибуток компанії становитиме \$60,000, тоді буде “корисний надлишок” \$7000 (чистий дохід, за вирахуванням зарплат). Цей надлишок може бути поділений між іншими працівниками, підвищуючи їхню зарплатню до \$11,750. Прибуток нерівний, але кожен в перевазі.

Якби було дано, що суспільство працює таким чином і якщо б сторони в початковій позиції знали такі загальні факти про суспільство, то, звичайно ж, вони би обрали нерівний прибуток представлений підвищеними зарплатнями. Це був, звичайно, виклик, піднятий утилітаризмом: справедливість у своєму повному сенсі вимагає деяких підрахунків для *кількості* благ і так само для їх розподілу.

Однак, утилітаризм може зазначати, що справедливість діється навіть тоді, коли одна персону втрачає в перехідному періоді до тих пір, поки “*the greater good for the greater number*” або “*greater net good*” не будуть здійснені. Припустимо, що реорганізація фабрики взуття поставить зарплату одного працівника у розмірі \$9000 у той час, коли інших зміниться до \$12333 і одного зміниться до \$13000. Згідно із схемою утилітаризму, це репрезентує *the greater net good* і *the greater good for the greater number*. Проте один буде в гіршій ситуації.

Чому особи в початковій позиції виберуть принцип, який може *погіршити* те становище, яке було до того? Ролс стверджує, що сторони в початковій позиції не виберуть утилітарного принципу. Оскільки вони є стурбовані

---

захистом власних інтересів, вони не ризикнуть меншим прибутком заради переваги інших»<sup>323</sup>.

---

<sup>323</sup> K. Lebacqz, *Six Theories of Justice*, 36.

## Додаток 2

### Множинність справедливих аргументів

«У основі особливої проблеми унікальної справедливої резолюції ідеально справедливого суспільства є можлива стійкість множин і конкуруючих думок щодо справедливості, всі з яких претендують на справедливість і які все-таки відрізняються від - та суперечать - одна одній. Дозвольте мені проілюструвати проблему з прикладом, в якому ви повинні вирішувати котра з трьох дітей - Анна, Боб чи Карла - мусить отримати флейту про яку вони сперечаються. Анна претендує на флейту на основі того, що вона єдина з трьох, хто вміє грати на ній (інші це не заперечують), і було б досить несправедливо відмовити в флейті єдиній, хто справді може грати на ній. Якщо це все, що ви б знали, то в такому випадку аргумент передачі флейти першій дитині був би вагомим.

За альтернативним сценарієм Боб говорить і захищає свій аргумент щодо флейти, вказавши, що він є єдиним серед них трьох, хто настільки бідний, що у нього немає власних іграшок. Флейта дасть йому можливість гратися з чимось (двоє інших визнають, що вони є багатші та добре забезпечені привабливими розвагами). Якби ви чули тільки Боба і нікого іншого, то аргумент про надання флейти був би вагомим.

За іншим альтернативним сценарієм це Карла, яка говорить і вказує, що вона працювала старанно протягом багатьох місяців над флейтою та виготовила її власними зусиллями (інші це підтверджують), і просто коли вона закінчила свою роботу, "саме тоді", вона скаржиться "ці експропріатори прийшли, щоб спробувати відібрати флейту від мене". Якщо твердження Карли є єдиним, що ви чули, то ви можете бути схильні до того, щоб дати флейту їй, визнаючи її зрозумілу претензію на те, що вона зробила сама.

Почувши всіх трьох та їхні різні лінії міркування, постає важке рішення, яке ви повинні зробити. Теоретики різних переконань, такі як утилітаристи, або економічні егалітаристи, або небезсенсні лібертаріанці, можуть вважати, що є пряма справедлива резолюція, і немає ніяких труднощів у її визначенні. Але майже точно вони побачили повністю різні резолюції, як очевидно правильні.

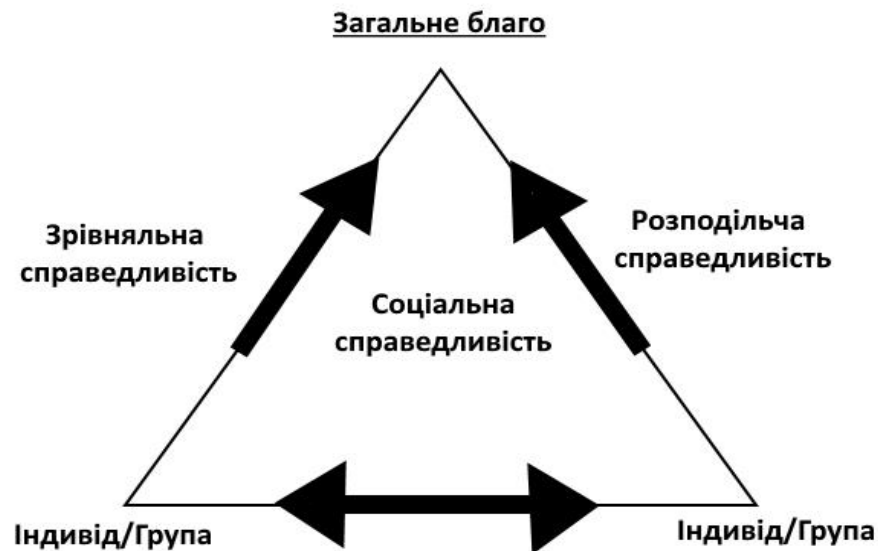
Боб, найбідніший, буде мати тенденцію отримувати досить просту підтримку від економічного егалітаризму, якщо він прагне зменшити прогалини в економічному багатстві людей. З іншого боку, Карла, виробник флейти, одержить негайну підтримку лібертаріанців. Утилітарний гедоніст може зіткнутися з найважчим завданням, але він буде, звичайно, мати тенденцію надати перевагу, більше ніж лібертаріанство чи економічний егалітаризм, тому, що задоволення Анни, ймовірно, буде сильніше, адже вона єдина, хто може грати на флейті.

[...] Загальний аргумент полягає в тому, що це нелегко відкинути як безпідставні будь-які з цих претензій, базовані відповідно на досягненні людської реалізації або на усуненні бідності або на праві на користування продуктом власної праці. Різні резолюції мають серйозні аргументи на їх підтримку, і ми, можливо, не зможемо визначити, без певного свавілля будь-який альтернативний аргумент як такий, який повинен незмінно переважати»<sup>324</sup>.

---

<sup>324</sup> A. Sen, *The Idea of Justice*, 12-14.

## Додаток 3

**Реалізація соціальної справедливості як основа загального суспільного блага**

Конференція Католицьких єпископів Америки у своєму пасторальному листі *Економічна справедливість для всіх* 1986-го року робить наголос на важливості внеску у суспільне благо. Хоча єпископи оцінюють ситуацію у контексті економічної ситуації Сполучених Штатів, їхні пропозиції є релевантними для розгляду питання соціальної справедливості в універсальних дебатах.

Єпископи зауважують, що католицьке соціальне вчення, посиляючись на філософію, розрізняє три види справедливості: зрівняльна справедливість, розподільча справедливість та соціальна справедливість<sup>325</sup>.

Зрівняльна справедливість вимагає максимальної чесності у відносинах осіб та приватних соціальних груп. Цей вид справедливості «вимагає поваги до рівної людської гідності всіх осіб у економічних трансакціях, контрактах чи обіцянках»<sup>326</sup>.

<sup>325</sup> (Поп.) United States Catholic Bishops, *Economic Justice for All*, 68. Також див.: J. Pieper, *The Four Cardinal Virtues*, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1966, 43-116; D. Hollenbach, «Modern Catholic Teachings Concerning Justice» // ред. J. C. Haughey, *The Faith That Does Justice*, New York: Paulist Press, 1977, 207-231.

<sup>326</sup> United States Catholic Bishops, *Economic Justice for All*, 69.



Розподільча справедливість вимагає розподілу прибутку, достатку та влади у суспільстві так, щоб кожен мав мінімум матеріальних ресурсів для достойного життя<sup>327</sup>.

Соціальна справедливість вимагає від людей бути активними та продуктивними членами суспільства, а суспільство має дозволити людям бути активними, тобто забезпечити всім необхідним для адекватного функціонування. Для цього потрібно організувати економічні та соціальні інституції таким чином, щоб люди могли робити внесок у суспільство за умов, що людська свобода та гідність є в повазі<sup>328</sup>.

Таким чином суспільство, створюючи кондиції для активності, а не пасивності, здійснює реалізацію суспільного блага. Адже, виконуючи умови зрівняльної та розподільчої видів справедливості, суспільство реалізує соціальну справедливість, яка у свою чергу сприяє реалізації загального суспільного блага.

---

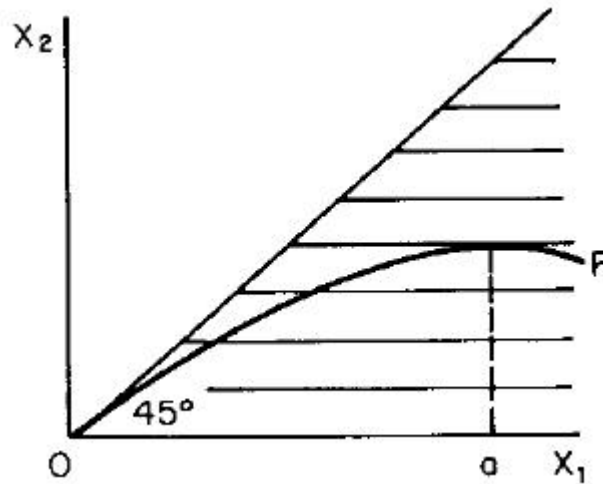
<sup>327</sup> (Поп.) United States Catholic Bishops, *Economic Justice for All*, 70.

<sup>328</sup> (Поп) Там само, 71,72.

## ГРАФІКИ

### Графік 1

#### Принцип диференціації



Графічне зображення дії принципу диференціації<sup>329</sup>

На цьому графіку  $x_1$  відповідає більш успішним членам суспільства, а  $x_2$  — менш успішним;

Крива  $OP$  відповідає розподілу товарів внаслідок кооперації;

Лінія  $o$  відповідає принципу диференціації, де розподіл такий, що  $x_1$  отримує достатньо основних товарів, щоб максимізувати прибуток  $x_2$ .

Якщо у кривій  $OP$  перейти межі лінії  $o$ , тоді б розподіляли більше для  $x_1$  і тим самим забирали б товари в  $x_2$ . Таким чином перевага принципу диференціації полягає у тому, що він висвітлює нам грань при якій можна розподіляти основні товари у суспільстві.

<sup>329</sup> J. Rawls, *A Theory of Justice*, 66.

## СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ І ЛІТЕРАТУРИ

### Джерела:

Barber Benjamin, «Justifying Justice: Problems of Psychology, Politics and Measurement in Rawls» // ред. N. Daniels, *Reading Rawls: Critical Study on Rawls' A Theory of Justice*, NY: Basic Book Inc., 292-318.

Barry Brian, *Why Social Justice Matters*, London: Polity Press, 2005.

Boff Leonardo, *Francis of Rome and Francis of Assisi: A New Springtime for the Church*, Maryknoll, NY: Orbis Books, 2014.

Bruni Luigino, «Economy of Communion: Between Market and Solidarity» // ред. J. S. Boswell та ін., *Catholic Social Thought: Twilight of Renaissance?*, Leuven: Peeters/Leuven University Press, 2000, 239-248.

Buchanan Allen, «A Critical Introduction to Rawls' Theory of Justice» // ред. H. G. Blocker – E. H. Smith, *John Rawls' Theory of Social Justice: An Introduction*, Ohio University Press, 1980, 5-41.

Cahill Lisa Sowle, «*Caritas in Veritate*: Benedict's Global Reorientation» // *Theological Studies* 71, 2010, 291-319.

Christiansen Drew, «Metaphysics and Society: A Commentary on *Caritas in Veritate*» // *Theological Studies* 71 (1) 2010, 3-28.

Daniels Norman, «Equal Liberty and Unequal Worth of Liberty» // ред. N. Daniels, *Reading Rawls: Critical Study on Rawls' A Theory of Justice*, NY: Basic Book Inc., 253-282.

De Tavernier Johan, «Eschatology and Social Ethics» // ред. J. Selling, *Personalist Morals: Essays in Honor of Professor Louis Janssens*, Leuven: Peeters University Press, 1988, 279-300.

Dorr Donal, *Option for the Poor and for the Earth: From Leo XIII to Pope Francis*, Maryknoll, NY: Orbis Books, 2016.

Finn Daniel, «Commentary on *Centesimus Annus (On the Hundredth Anniversary of Rerum Novarum)*», ред. K. B. Himes, *Modern Catholic Social Teaching: Commentaries and Interpretations*, Washington, DC: Georgetown University Press, 2005, 436-466.

Fisk Milton, «History and Reason in Rawls' Moral Theory» // ред. N. Daniels, *Reading Rawls: Critical Study on Rawls' A Theory of Justice*, NY: Basic Book Inc., 53-80.

Florez-Crespo Pedro, «Situating Education in the Human Capabilities Approach» // ред. M. Walker – E. Unterhalter, *Amartya Sen's Capabilty Approach and Social Justice in Education*, New York: Palgrave Macmillan, 2007, 45-66.

Fraser Ian, «Distant Voices: Amartya Sen on Adam Smith's Impartial Spectator» // *Culture and Dialogue*, 2 (2) 2012, 47-67.

Goldman Alan H., «Responses to Rawls from the Political Right» // ред. H. G. Blocker – E. H. Smith, *John Rawls' Theory of Social Justice: An Introduction*, Ohio University Press, 1980, 431-462.

Graafland Johan J., *The Market, Happiness, and Solidarity: a Christian Perspective*, London, New York: Routledge, 2010.

Gutierrez Gustavo, «The Task and Content of Liberation Theology»// ред. C. Rowland, *The Cambridge Companion To Liberation Theology*, пер. J. Condor, Cambridge University Press, 1999, 19-38.

Gutierrez Gustavo, *A Theology of Liberation: History, Politics and Salvation*, Maryknoll, NY: Orbis Books, 1973.

Heifetz Ronald A., *Leadership without Easy Answers*, Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press, 1994.

Hollenbach David, «*Caritas in Veritate*: The Meaning of Love and Urgent Challenges of Justice» // *Journal of Catholic Social Thought* 8 (1) 2011, 171-182.

Hollenbach David, «Modern Catholic Teachings Concerning Justice» // ред. J. C. Haughey, *The Faith That Does Justice*, New York: Paulist Press, 1977, 207-231.

Jamieson Dale, «Why *Laudato Si'* Matters» // *Environment: Science and Policy for Sustainable Development*, 57 (6) 2015, 19-20.

Jean Thomas A., «Deontology, Consequentialism and Moral Realism» // *Minerva - An Open Access Journal of Philosophy* (19) 2015, 1-24.

Jos Philip H., «Social Contract Theory: Implications for Professional Ethics» // *American Review of Public Administration* 36 (2) 2006, 139-155.

King Martin Luther, *The Autobiography of Martin Luther King, Jr.*, ред. С. Carson, New York: Werner Books, 2001.

Kukathas Chandran – Philip Pettit, *Rawls: A Theory of Justice and its Critics*, Stanford, CA: Stanford University Press, 1990.

Laurent Bernard, «*Caritas in Veritate* as a Social Encyclical: A Modest Challenge to Economics, Social and Political Institutions» // *Theological Studies*, 71 (3) 2010, 515-544.

Lebacqz Karen, *Six Theories of Justice: Perspectives from Philosophical and Theological Ethics*, Minneapolis: Augsburg Publisher, 1986.

Lyons David, «Rawls Versus Utilitarianism» // ред. Н. S. Richardson – P. J. Weithman, *The Philosophy of Rawls: A Collection of Essays*, New York, London: Garland Publishing, Inc., 1999, 1-12.

Massaro Thomas, *Living Justice: Catholic Social Teaching in Action*, Rowman & Littlefield, 2015.

Milanovic Branco, *Global Inequality: A New Approach for the Age of Globalization*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 2016.

Mott S. C., «The partiality of biblical justice: A response to Calvin Beisner» // ред. Н. Schlossberg та ін., *Christianity and economics in the post-cold war era. The Oxford declaration and beyond*, Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans, 1994.

Musgrave Richard – Peggy Musgrave, *Public Finance in Theory and Practice*, New York: McGraw-Hill, 1976.

Nozick Robert, *Anarchy, State, and Utopia*, Oxford, Cambridge: Blackwell, 1974.

Nussbaum Martha C., «Patriotism and Cosmopolitanism», ред. J. Cohen, *For Love of Country*, Boston: Beacon Press, 1996, 3-20.

Parijs van P., «Difference principles» // ред. S. Freeman, *The Cambridge companion to Rawls*, Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

Pieper Josef, *The Four Cardinal Virtues*, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1966.

Piketty Thomas, *Capital in the Twenty-first Century*, Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press, 2014.

Pope Stephen, «Benedict XVI's *Deus caritas est: An Ethical Analysis*» // ред. L. Hogan, *Applied Ethics in a World Church: The Padua Conference*, Maryknoll, NY: Orbis Books, 2008, 271-277.

Powell Russel, «Theology in Public Reason and Legal Discourse: A Case for the Preferential Option for the Poor» // *Washington and Lee Journal of Civil Rights and Social Justice* (15) 2009, 329-404.

Rawls John, «A Kantian Conception of Equality» // *The Cambridge Review* 1975, 94-99.

Rawls John, *Justice as Fairness: A Restatement*, ред. E. Kelly, Cambridge, London: The Belknap Press, 2001.

Robeyns Ingrid, «Justice as Fairness and the Capability Approach» // ред. K. Basu – R. Kanbur, *Arguments for a Better World: Essays in Honor of Amartya Sen*, т. 1, New York: Oxford University Press, 2009, 397-413.

Rawls John, *A Theory of Justice: Revised Edition*, Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press, 1999.

Salvini Gian Paolo, «Uno Squardo sulla Societa con la 'Evangelii Gaudium'» // *La Civita Cattolica* 29 (39) 2014.

Satz Debra, «Amartya Sen's *The Idea Of Justice: What Approach, Which Capabilities?*» // *Rutgers Law Journal* 43 (277) 2012, 277-293.

Scharper Stephen Bede, «Option for the Poor and Option for the Earth: Toward a Sustainable Solidarity» // ред. D. G. Groody – G. A. Gutierrez, *The Preferential Option for the Poor Beyond Theology*, Notre Dame Press, 2013, 97-119.

Sen Amartya, *Inequality Reexamined*, New York: Oxford University Press, 1992.

Sen Amartya, *On Ethics & Economics*, ред. J. M. Letiche, Backwell Publishing 1987.

Sen Amartya, *The Idea of Justice*, Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press, 2009.

Smith Adam, *The Theory of Moral Sentiments*, ред. D. D. Raphael – A. L. Macfie, Indianapolis: Liberty Fund, 1984.

Sobrino Jon, *The Principle of Mercy: Taking the Crucified People from the Cross*, New York: Orbis, 1994.

Temkin Larry S., «Egalitarianism Defended» // *Ethics* (113) 2003, 764-782.

Terzi Lorella, «The Capabilty to Be Educated» // ред. M. Walker – E. Unterhalter, *Amartya Sen's Capabilty Approach and Social Justice in Education*, New York: Palgrave Macmillan, 2007, 25-44.

Thomas S. M., «Catholic Social Teaching, MacIntyre's Social Theory, and Global Development» // *Review of Faith and International Affairs* 8 (4) 2010, 23-34.

Tornielli Andrea – Giacomo Galeazzi, *This Economy Kills: Pope Francis on Capitalism and Social Justice*, пер. D. S. Yocum, Collegeville, Minnesota: Liturgical Press, 2015.

Tungodden Bertil, «Poverty and Justice: A Rawlsian Framework» // *Nordic Journal of Political Economy* (23) 1996, 89-104.

Velasques M. G., *Business Ethics: Concepts and cases*, Upper Saddle River, NJ: Prentice Hall, 1998.

Verstraeten Johan, «Catholic Social Thought and Amartya Sen on Justice» // ред. P. Rona – L. Zsolnai, *Economics as a Moral Science*, т.1, Cham: Springer International Publishing, 2017, 215-223.

Verstraeten Johan, «Catholic Social Thought as Discernment» // *Logos: A Journal of Catholic Thought and Culture* 8 (3) 2005, 94-111.

Verstraeten Johan, «Towards Interpreting Signs of Times, Conversation with the World and Inclusion of the Poor: Three Challenges for Catholic Social Teaching» // *International Journal of Public Theology* (5) 2011, 314-330.

Weatherford Roy C., «Defining the Least Advantaged» // *The Philosophical Quarterly* 33 (130) 1983, 63-69.

Wojtyla Karol, *Toward a Philosophy of Praxis: An Anthology*, ред. A. Bloch – C. T. Czuczka, New York: Crossroad, 1981.

Wolff Robert Paul, *Understanding Rawls: A Reconstruction and Critique of A Theory of Justice*, Princeton, NJ: Princeton University Press, 1997.

Дашковська О. Р., «Покоління Прав Людини як Соціальна Форма Опосередкування Свободи» // *Науковий вісник Міжнародного Гуманітарного Університету* (22) 2016, 4-7.

*Святе Письмо Старого та Нового Завіту*, пер. І. Хоменко, Рим: ОО. Василіан, 1963.

### Церковні Документи:

United States Catholic Bishops, *Economic Justice for All: Pastoral Letter on Catholic Social Teaching and the U.S. Economy*, November 1986 p. [Washington, D.C.].

Венедикт XVI, *Caritas in Veritate*, 29 червня 2009 р., [Рим].

Венедикт XVI, *Deus Caritas Est*, 25 грудня 2005 р., [Рим].

Венедикт XVI, Апостольський лист *motu proprio: Intima Ecclesiae Natura*, 11 листопада 2012 р., [Рим].

Іван Павло II, *Centesimus Annus*, 1 травня 1991 р., [Рим].

Іван Павло II, *Laborem Exercens*, 14 вересня 1981 р., [Рим].

Іван Павло II, *Sollicitudo Rei Socialis*, 30 грудня 1987 р., [Рим].

Іван Павло II, Апостольське повчання *Familiaris Consortio*, 2 листопада 1981, [Рим].

II Ватиканський Собор, Пасторальна конституція *Gaudium et Spes*, 7 грудня 1965 р.

Лев XIII, *Rerum Novarum*, 15 травня 1891 р., [Рим].

Павло VI, *Populorum Progressio*, 26 березня 1967 р., [Рим].

Павло VI, Апостольська Адгортація *Gaudete in Domino*, 9 травня 1975 р., [Рим].

Папська Рада «Справедливість і Мир», *Компендіум Соціальної Доктрини Церкви*, Київ: Кайрос, 2008.

Пій XI, *Quadragesimo Anno*, 15 травня 1931 р., [Рим].



Франциск, *Laudato Si*, 24 травня 2015р., [Рим].

Франциск, Апостольська Адгортація *Evangelii Gaudium*, 24 листопада 2013 р., [Рим].

#### **Інтернет-ресурси:**

«It's Sad How Wrong Pope Francis Is (Unless It's a Deliberate Mistranslation by Leftists)», *The Rush Limbaugh Show*, 27 листопада 2013 р., [<http://www.rushlimbaugh.com>] (Дата звернення: 18.10.18 р.).