

УДК 272–182

DOI: 10.18523/2617-1678.2019.4.88-95

Мулярчук Є. І.

<https://orcid.org/0000-0003-3053-0451>

## ПОКЛИКАННЯ ЛЮДИНИ У КАТОЛИЦЬКОМУ СОЦІАЛЬНОМУ ВЧЕННІ

*У статті розкрито основні засади християнського соціального вчення в аспекті розуміння мети і сенсу людського існування у світі. У цьому контексті розглянуто ідеї представників патристики та визначальні положення сучасної католицької богословської думки, передусім ті, що висвітлені у папських енцикліках соціально-етичного спрямування. Проаналізовано поняття покликання у католицькому християнстві, зокрема його розуміння папою Бенедиктом XVI, подане в енцикліці «Caritas in veritate» («Милосердя в істині»). Визначено, що характерним для християнства є розуміння покликання: як вияву Божої любові до людини; як завдання до особистісного розвитку, відповідальності та активної участі у перетворенні світу; як зобов'язання до продуктивної діяльності і праці. Зазначено притаманні християнському розумінню покликання есхатологізм, уявлення про трансцендентну мету буття людини у світі, опертя на аргумент віри в досягненні сенсу діяльності та у здійсненні покликання.*

**Ключові слова:** покликання людини, християнське соціальне вчення, благо, гуманізм, особистий розвиток, суспільний прогрес, відповідальність.

Покликання як феномен людського буття виявляється у різний спосіб залежно від світогляду людини. Ця стаття представляє дослідження покликання в частині його розуміння у християнстві, зокрема у сучасній католицькій думці, в її соціальній доктрині, де саме це поняття активно залучене. Проте християнство в цілому є релігією покликання. Євангелії, книги апостольських діянь та послань, твори Отців церкви свідчать про «покликання кожної людини та всіх людей, як його об'являє Христос» (Маринович, 1998, с. 17). Людина, за християнським переконанням, є метою творіння, покликана до царства Божого, і має бути свідомою цього у своєму бутті у світі. Відповідно, за висловом Івана Павла II, церква турбується про людину, яку «як єдине творіння Бог захотів для неї самої і для якої приготував Свій задум, тобто участь у вічному спасінні» (Іван Павло II, 1991, 53).

Поряд із цим християнство завжди було соціально орієнтоване. Як зазначає сучасний теолог Антоніо Марія Бадджо, християнська культура є культурою міжособистісного спілкування – людської особистості з Особистістю, якою є Бог, та поміж самими людьми. Бог відкривається людям як єдність трьох іпостасей, отже, як пише А. М. Бадджо, «у Богові існує те, що ми людськими словами можемо назвати фундаментальною формою і джерелом будь-якої соціальності: сам Бог, будучи Трійцею, є соціальна дійсність, цілком відмінна від будь-яких попередніх форм політеїзму, адже вона пояснює соціальність не як стосунки між різними божествами, а як внутрішню сутність Самого Єдиного Бога» (Маринович, 1998, с. 50). Цей аргумент щодо Трійці як вияву і зразку любові має особливе значення. Людина створена за подобою Бога, і як співіснують три іпостасі в єдиному Богові, так і люди,

жінки й чоловіки, єдині у їхній людяності, створені для спільності й любові. Так Іван Павло II в посланні «Гідність та покликання жінок» пише про покликання людей «до міжособового сопричастя», адже образ і подоба Бога-Трійці лежить в основі всього людського «етосу», «що сягає своєї вершини у заповіді любові» (John Paul II, 1988, 7).

Тож із появою християнства змінюється розуміння буття людини і суспільства. А. М. Бадджо зазначає, що «у священній Вселенній дохристиянської доби існував політичний, а не соціальний аспект, який вимагає усвідомлення сутності людських стосунків. І цю сутність було досягнуто лише тоді, коли Бог, воплотившись, зробив людську історію учасницею Своєї сутності. ...Справді, вся фундаментальна християнська реальність – це соціальна реальність: коли Ісус навчав нас молитися, Він велів нам говорити “Отче наш”, а не “Отче мій”» (Маринович, 1998, с. 50–51).

У сучасному світі християнська церква має своїм завданням допомагати людині у її покликанні, адже вбачає для цього багато перепон – «несправедливість, визиск, неuczтво, які в межах суспільства нерідко консолідується у справжні “структури гріха”, є великими ворогами людини, бо вони впливають на моральну поведінку людини, позбавляють її гідності особи, перешкоджають їй здійснювати своє покликання» (Маринович, 1998, с. 15). Католицтво та православ'я дотримуються розуміння покликання людини у світі як цілісного феномену релігійного буття. На відміну від цих гілок християнства, у протестантизмі це поняття виявляється більш тісно поєднаним з тими чи тими видами мирської діяльності людини і вживається у множині. Однак, звісно, представники всіх християнських церков поділяють думку про покликання кожної людини до спасіння.

У такому розумінні покликання виявляється спільним для всіх людей і не розділяється на релігійне та мирське. Точніше, йдеться лише про релігійне покликання мирян і духовенства, які є «спільнотою спасіння, об'єднаною навколо свого Господа» (Маринович, 1998, с. 15). Натомість, секуляризовані форми покликання можуть сприйматися богословами як вияв неповного розуміння духовної сутності цього феномену – коли мета людської діяльності непродумана до кінця, або ж коли покликанням називають не те, що ним є. Однак християнське розуміння покликання людини в будь-якому разі змістовно визначене в контексті соціального світу та завдань людини у ньому.

Християнське вчення про людину та її світ спиралося у період формування на досягнення філософської, етичної, соціально-політичної думки народів, що його прийняли, та представників інших культур. З джерел грецької та римської філософії християнство черпало онтологічні та етичні поняття, соціальні та політичні ідеї, відштовхуючись від них і полемізуючи з ними. Аналізуючи основи соціального вчення християнських церков, сучасні дослідники підкреслюють, що Отці Церкви Григорій Богослов, Григорій Ниський, Іван Злотоуст, Амвросій, Августин та інші переважно мали хорошу, тоді ще власне язичницьку, освіту і у своїх творах часто посилалися на концепції античних філософів, зокрема на ті, «які мали виразні соціальні аспекти», наприклад на стоїцизм (Маринович, 1998, с. 38). Однак християнські богослови, на відміну від античних філософів, розуміли істину людського існування як таку, що реалізується не в державі (полісі), а в особистісному здійсненні релігійного покликання, яке звісно передбачає й існування у церковній спільноті. Тобто з християнського погляду людина не є політичною істотою (*zoon politikon* – грецькою ζῷον πολιτικόν), але особистістю, яка має свій безпосередній стосунок до Бога.

Осмыслиючи покликання людини у світі, представники патристики виходили з «двох *мір*, або *ступенів*, християнського буття», де непохитне послідовництво віри не виключає іншого можливого шляху до спасіння – «через практикування *милосердя*», тобто й через дієву участь у світі спільному з людьми інших релігій (Маринович, 1998, с. 39, 40). Саме принцип любові стає основою соціальної етики християнства. Християнин сповідує любов до Бога та до ближнього, «як до самого себе». Таким чином, Отці церкви IV–V ст. закликали не до втечі від світу, а до участі у ньому. Вони не пропонували змін у чинних у їхній час соціальних структурах, наприклад, скасування рабства. Їхнє соціальне вчення «перебувало радше на рівні стимулів та настанов, ніж на рівні конкретного пошуку вирішення соціальних проблем», але вони формували пояснення суспільного життя і завдань християнина у ньому, закликаючи до «внутрішнього перетворення людини», маючи чуття «схатологічної напруги», спонукаючи людей «переживати сьогоднішнє, не забуваючи про майбутнє» (Маринович, 1998, с. 48).

Християнське вчення розуміє людський світ як недосконалий, маючи трансцендентний обрій ідеального буття і вимагаючи моральної стійкості від особистості попри розрив, який вносить

у її свідомість конфлікт віри та розуму, власних переконань та дій інших людей. Християнські богослови від перших віків до сучасності пояснюють дисгармонію світу прабатьківським гріхопадінням, віддаленням людини від Бога. Зв'язок з ідеальним порядком буття можливий через віру та вчинок. Належачи до «двох градусів», земного та небесного, людина мала узгоджувати своє духовне покликання і мирські зобов'язання. Парадигму такого осмислення створив Августин Аврелій (354–430), який намагався замирити крайні позиції у стосунках церкви і влади, приклади яких були представлені, зокрема, Кипріаном Карфагенським (III ст. н. е.) та Євсевієм Кесарійським (III–IV ст. н. е.). Перший наполягав на тому, що немає спасіння поза вірою та церквою, влада якої вища за світську. Другий вважав, що прихід християнства у світ нерозривний із попередньою історією, і держава, навіть поганська, є знаряддям у руках Божих.

У час Кипріана церква зазнавала гонінь, і сам він загинув смертю мученика. Релігійне покликання не було привілеєм, але радше джерелом небезпеки і для мирян, і для священників. Як свідчать листи Кипріана (Clarke, 1984), християнська церква спиралася на дієву участь громади у її житті. Йдеться про роль мирян в обранні єпископів, призначенні пресвітерів, у зібраннях із різних питань, у тому числі щодо поновлення тих, хто відпав від віри, розкольників та грішників, які каялися. Ці свідчення про християнство III ст. у Карфагені та Римі є повчальними для церкви сучасної у тому сенсі, що їй варто спиратися на досвід участі громади у вирішенні складних проблем її існування, враховуючи, звісно, реалії чинної її організації. Принаймні, як підкреслюють сучасні дослідники, залучення мирян до вирішення питань, що визначають становище церкви у світі, не може суперечити її «природі» (Pore, 2004, p. 48). Щодо Євсевія, то він пережив час гонінь і зміг взяти участь у Нікейському соборі 325 р., а його «Церковна історія» стала цінним джерелом інформації про існування ранньої церкви. Взагалі, у часи діяльності цих Отців структура церкви ще формувалася. Лише поступово протягом III–IV ст. визначалися ролі й позиції єпископів, пресвітерів та дияконів. На початку християнства, в умовах, коли чіткого поділу мирян та духовенства не було, осередки вірян збиралися у приватних будинках, де головами зібрань були їхні власники, нерідко жінки-господині (Pore, 2004, p. 52–53). Тобто релігійне покликання у перші століття християнства стосувалося безпосередньо кожного і здійснювалося в особистій участі людини в житті спільноти.

Після офіційного визнання церкви імператором Костянтином у IV ст. Аврелій Августин мав уже справу з тим, що роль церкви як інституту суспільного життя та її стосунки з державою були в цілому визначені. Йому вже потрібно було вирішувати проблему поєднання у внутрішньому світі людини її духовного покликання та життя в реальності недосконалого земного світу. У праці «Про град Божий» Августин розмірковує про існування людини в таких реаліях. Він пише, що «земний град», тобто життєвий світ повсякденного існування людини, заснований на її любові до себе, яка може призвести до забуття Бога. Натомість, любов до Бога засновує «град небесний» і налаштовує її забути про себе. «Перший покладає славу свою у самому собі, другий – у Господі. Адже той шукає слави від людей, а для цього найвеличніша слава – Бог, свідок совісті... Тим править хіть панування, в цьому служать один одному по любові» (Augustini De Civitate Dei, Liber XIV, XXVIII).

Істинне благо людини полягає у тому, щоб реалізувати в її індивідуальному бутті віру і свободу, і таким чином перебувати у «граді небесному». Навіть церква, якщо подивитися на неї як на соціальний інститут, не є цим «градом» для душі. Але, звісно, вона є такою як спільнота вірних. Божий град поєднує тих, хто присвятив себе істині та любові до Творця. Натомість, земний град – це стан існування людини, коли вона забуває про своє покликання. Ці два «гради» розмежовані невидимо у людському бутті у світі. Людина має робити необхідне для підтримання її «смертного життя» та без сумніву підкорятися законам «земного града», але спрямовувати себе у напрямку її духовного покликання. Августин зображає життя людини як мандрівку «градом земним» спільно з іншими людьми, але у покликанні перебувати в «граді небесному», який є царством її душі. Таким чином, «небесний град... зберігає і підтримує єдність способу людських думок та бажань і спрямовує цей земний світ до світу небесного» (Augustini De Civitate Dei, Liber XIX, XVII). Августин у цьому контексті не застосовує саме поняття «покликання», але ми розуміємо перебування у «граді небесному» як спосіб буття у світі людини, покликаній досягнути «світ небесний», що доступний лише для розумних створінь і являє собою «найбільш впорядковане і найбільш одностайне спілкування у насолоді Богом та взаємно – у Бозі» (Augustini De Civitate Dei, Liber XIX, XVII).

Отже, Августин формує уявлення про буття людини у «граді небесному» як християнській

спільноті, в якій вона «має цей світ у вірі і по цій вірі живе праведно, коли направляє до досягнення того світу (небесного світу. – Є. М.) все добре, що здійснює для Бога і ближнього, оскільки життя граду, у всякому випадку, є життям суспільним» (Augustini De Civitate Dei, Liber XIX, XVII). На відміну від античних філософів, які пов'язували мораль із знанням людини про добро і благо, Августин наголошує на необхідності морального та духовного вибору людини, адже після гріхопадіння вона вже не слідує добру природно. І земна держава існує в умовах людської недосконалості та лише до певної межі здатна впорядкувати світ та життя людей. Тобто, інтерпретуючи цю думку, підсумовуємо так: за християнським вченням, людина має робити вибір на користь її (релігійного) покликання, і саме буття в покликанні є виявом її свободи.

Не входячи далі у розбір праць отців церкви та теологічних концепцій їхніх наступників, зазначимо, що суспільне буття людини у християнській традиції мислиться як визначене постійною невідповідністю реалій життя у світі та релігійних ідеалів. Однак будь-яка втеча від реальності не є радикальною (що виразно доводить, наприклад, історія християнського чернецтва), а необхідність жити у цьому світі вимагає дій та відповідальності за їх результат. З плином часу, з глобалізацією світових процесів суперечності релігійних переконань і реальності виявляються лише гостріше, але церкви мають можливість діяти у соціальному просторі відповідно до їх настанов. Тобто реалії буття у світі не свідчать проти ідеї покликання людини, але лише виявляють складність її здійснення.

Сучасне християнське соціальне вчення засновується на таких традиційних засадах, як принцип любові людини до Бога й до ближнього, надія на остаточне виправлення світу в есхатологічній перспективі, соборність у сенсі ідеї про спільноту спасіння (церкву), повага до людської особистості та її свободи. Добро, любов, справедливість, не здійснюючись повною мірою в людському світі, є непорушними ідеалами, якими керуються і яких прагнуть. Християнське світорозуміння спирається на ідею істини та благості буття, на те, що існування людини має сенс, навіть попри очевидне зло й безлад, які спостерігаються у реальному житті. Істиною християнства є любов Божа. Творення буття є виявом любові, і тому любов є принципом буття всього сущого. Буття є любов Божа. Розуміння людиною присутності Бога, як Творця, в її існуванні відкриває їй свободу. «Істина зробить вас вільними», – пише євангеліст (Ів. 18, 32).

Ця істина у християнському вченні є моральною, і як спільнота християни покликані зробити свою мораль дієвою. На цих основах розвиваються цінності людського спілкування, праці та співіснування у світі, формуються християнські уявлення про соціальне покликання людини.

Християнські церкви пропонують настанови щодо різних аспектів суспільного життя – а саме гідності людської особи, основ існування суспільства, шлюбу та родини, мети людської діяльності та місії релігійних громад у світі, щодо поступу в культурі та у соціально-економічному житті, стосовно політичного розвитку суспільства і підтримки миру та ін. Розглянемо детальніше місце ідеї покликання у католицькому соціальному вченні, адже у цій гілці християнства соціальна концепція має порівняно довшу традицію розробки. Сам термін «соціальна доктрина церкви» запровадив папа Пій XII (1939–1958). Текстами, у яких вона розвивається у католицтві, є здебільшого енцикліки, тобто великі циркулярні листи понтифіків, у яких вони звертаються не лише до вірних своєї церкви, а й до всіх людей, пропонуючи «керівні принципи, критерії для судження та вказівки до дії» (Мариневич, 1998, с. 12). Одне з перших соціальних послань «Про речі нові» у 1891 р. Папа Лев XIII присвятив питанням праці, справедливої платні та непорушності приватної власності в умовах зростання у той час популярності ідей соціалізму та класової боротьби. Всі наступні понтифіки видають свої звернення, переосмислюючи тему соціального покликання людини. До таких енциклік, зокрема, належить і «Caritas in veritate» («Милосердя в істині») Бенедикта XVI, видана 2009 р. На її змісті ми й зупинимося в частині, де йдеться про покликання людини до розвитку – особистісного, суспільного і духовного.

У вступі до енцикліки Бенедикт XVI пише про настанову турботи людини про спільне благо і про суспільство, «відповідне людині, її гідності, її покликанню» (Benedict XVI, 2009, 9). В цілому це послання мислиться його автором на продовження роздумів Папи Павла VI, викладених у «Populorum progressio» (Поступ народів, 1967). У 1-й главі, параграфі 16 Бенедикт XVI посилається на такі слова свого попередника: «За задумом Божим, кожна людина покликана до розвитку, оскільки кожне життя є покликанням» (Benedict XVI, 2009, 16). Йдеться не про технічний поступ, а про мету людського існування. У зв'язку з цим, папа Бенедикт висвітлює розуміння самого феномену покликання людини. «Сказати: розвиток є покликанням – означає



визнати, з одного боку, що розвиток походить від трансцендентного поклику, а з іншого – що він нездатний надати сам собі остаточний сенс». Тобто покликання людини походить від Бога і має буття людини з Богом за його мету. Цитуючи Павла VI, Бенедикт вказує: «Не буває істинним гуманізм, якщо він не відкритий назустріч Абсолюту і не визнає покликання, яке надає істинний сенс людському життю» (Benedict XVI, 2009, 16).

Бенедикт XVI дає своє визначення покликання, спираючись на ідеї свободи та відповідальності людини: «Покликання – це поклик, який вимагає вільного та відповідального відгуку» (Benedict XVI, 2009, 17). Як християни, ми відповідаємо перед Богом, і наші справи та спрямування до власного розвитку та світового прогресу ми здійснюємо на основі такої відповідальності. Покликання вільно приймається людиною. Як пише папа Бенедикт, «послух тих, хто приймає покликання, трансформується у справжню автономію, оскільки робить їх вільними» (Benedict XVI, 2009, 17). Але й сам поклик від Бога пробуджує, стає причиною, яка спонукає людину до дії. «Саме тому, що Бог мовить своє голосне “так”, людина не може не відкритися священному покликанню, щоб слідувати їй власному розвитку» (Benedict XVI, 2009, 18).

Згідно з християнським уявленням, існує два рівні або плани буття – природний і надприродний. Тому «цілісний розвиток людини в природному відношенні, як відповідь на покликання Бога-Творця», має знайти відображення також «у трансцендентному гуманізмі, який дає людині її найбільш можливу досконалість; це є найвища мета людського розвитку». Таким чином, як зазначено в енцикліці Папи Бенедикта, християнське покликання людини «охоплює і природний і надприродний виміри; саме тому, коли Бог випадає з поля зору, наша здатність розпізнавати природний порядок, мету і благо починає слабшати» (Benedict XVI, 2009, 18).

Католицизм, як власне й інші християнські церкви, наполягає на тому, що гуманізм без релігійної віри втрачає орієнтири, більше того, поза об'явленням релігійної істини, яка несе вість про свободу людини, гуманізм нездійснений, і сама людська свобода не обґрунтована. В енцикліці «*Centesimus annus*» Іван Павло II пише: «У світі, де немає істини, свобода втрачає щось істотне, і людина опиняється перед насильством жадань та відкритими і таємними умовностями»; «Якби свобода відмовилась від співвідношення з істиною, то вона скотилася б до свавілля, і справа закінчилась би її підпорядкуванням

найнижчим пристрастям і її самозруйнуванням» (Іван Павло II, 1991, 46, 4). Відповідно, Бенедикт XVI також зазначає, що християнський гуманізм є запорукою розвитку людини та суспільства, і що «цілісний людський розвиток як покликання потребує поваги до істини» (Benedict XVI, 2009, 18). А за чверть століття раніше Іван Павло II писав, що «змістом і, в певному сенсі, путівником... всього соціального Вчення Церкви є правильне розуміння людської особистості і її унікальної цінності» (Іван Павло, 1991, 11). Віра, на спільне переконання християн, задає напрям використання особистої свободи, оскільки людина має уявлення про її трансцендентну місію й прагнення до Царства Божого «на землі, як на небі».

Мета християнського покликання – у бутті з Богом. У ньому для людини безпосередньо виявлено трансценденцію. Зокрема, католицька церква у її соціальному вченні настановляє: «Людська особа, у собі й у своєму покликанні, виходить за межі сотвореного всесвіту, суспільства та історії: кінцева мета людини – Сам Бог, Який об'явив Себе людям, аби запросити та прийняти їх у сопричастя із Собою» (Папська рада, 2008, с. 47). У енцикліці «*Caritas in veritate*» Папа Бенедикт також проголошує, що метою людини не є досягнення становища або влади у суспільстві та навіть і не здобуття християнських чеснот чи заслуг, але тільки саме буття у Христі, до якого «має бути спрямованим будь-яке автентичне покликання» (Benedict XVI, 2009, 18).

Рушійною силою християнського покликання є любов. Бенедикт XVI зауважує брак любові, пишучи, що хоча глобалізація і робить людей ближчими, але вона не перетворює їх на братів. Останнє може відбутися лише у відповідь на «трансцендентне покликання Бога», який закликає нас «як синів до участі у житті Бога живого, Отця всіх людей» (Benedict XVI, 2009, 19). Християнське покликання виявляється з цього чуття любові Божої та з відкритості людини йому на зустріч. У такому сенсі звучать слова понтифіка: «Любов Божа кличе нас вийти поза обмежене та ефемерне, вона дає нам мужність шукати і працювати на благо всіх людей, навіть коли цього неможливо досягти відразу, і коли те, що нам – і політичним діячам, і суб'єктам економіки – вдається здійснити завжди менше того, чого б ми бажали. Бог дає нам сили боротися і страждати заради спільного блага, тому що він наше Все, наша найбільша надія» (Benedict XVI, 2009, 78).

Завершуючи енцикліку, Бенедикт XVI зазначає: «Без Бога людина не знає, яким шляхом йти,

і навіть не розуміє, хто вона є. Коли непомірні проблеми, що перешкоджають розвитку народів, наводять на нас розпач, ми знаходимо втіху у слові Господа Ісуса Христа, який вчить нас: "...без мене не можете робити нічого" (Ів. 15, 5), – і підбадьорює нас: "Я з вами завжди до кінця віків" (Мф. 28, 20)" (Benedict XVI, 2009, 78). Вказуючи на ризики цивілізації, понтифік наголошує, що людський розвиток не має втратити обрив людяності. «Лише усвідомлюючи, що ми – як індивіди і як спільнота – покликані увійти в Божу родину як Його діти, ми будемо здатними на нове бачення й опануємо новою енергією для служіння істинно цілісному гуманізму. Тож головний чинник розвитку – це християнський гуманізм, який надихає на любов і керується істиною, приймаючи те й інше як невід'ємний дар Божий. Відкритість Богові робить нас чуйними до наших братів та сестер і до розуміння життя як радісного завдання, що його виконують в душі радості та солідарності» (Benedict XVI, 2009, 78).

Християнська ідея покликання людини є універсальною. Наведені думки Бенедикта XVI цілком можливо сприйняти як її висловлення. Аналіз особливостей розуміння покликання іншими, ніж католицтво, гілками християнства (православ'ям, протестантизмом) потребує окремого розгляду. До того ж, необхідно враховувати і культурні відмінності народів, які переважно приримуються тих чи тих напрямів християнського віросповідання. Тому звернемося лише побіжно до основних рис соціального вчення Української греко-католицької церкви. В цілому, воно відображає зміст римо-католицької доктрини з її акцентом на активній соціальній позиції церкви та відповіді на гострі виклики сучасності (такі, як, наприклад, корупція), з відкритістю звернень всіх релігій і нерелігійних людей і формулюванням громадянських обов'язків християнина. Держава сприймається у цьому вченні не як вимушена реальність гріховного світу, але як форма організації життя нації задля «спільного добра». Проголошується настанова на піклування людей про демократію та «моральні цінності народу» (Онищук, 2014, с. 62, 63).

У цілому, варто наголосити, що у контексті християнського соціального вчення важливе не лише доктринальне висвітлення теми покликання людини, а й практичні дії з його здійснення. Саме дієва соціальна позиція церков і громад вірян визначає їхню роль як духовного чинника суспільного буття. І в цьому аспекті Західне християнство наразі має порівняно більший помітний вплив на особистісний розвиток людини та суспільне буття, ніж Східне.

Формуючи ідею покликання людини на основі сучасного християнського осмислення буття людини у світі, визначимо такі тези. Перше – покликання є виявом Божої любові. Це містична любов Бога, який звернений до людини, і та зустрічна любов, що відкриває самих людей до спілкування з Творцем і між собою. Адже від початку християнство було живим подихом любові на противагу виродженню релігії в суто формальний культ, і тепер ця любов спрямовує людей до активного впливу на соціальний світ. Друге – людина покликана до особистісного розвитку, відповідальності та активної участі у змінах та перетворенні світу згідно з її вірою та уявленнями. Віра потребує добрих справ – це аксіома християнського життя. Наприклад, це розуміння звучить у заклик Папи Павла VI: «Недостатньо пам'ятати принципи, стверджувати наміри, підкреслювати несправедливість і висловлювати пророчі викриття: ці слова не матимуть реальної ваги, якщо у кожного вони не будуть супроводжуватися якнайживішим усвідомленням власної відповідальності та реальними діями» (Paul VI, 1971, 48). Папа Іван Павло II наголошував: «Сьогодні як ніколи Церква усвідомлює, що її соціальна вість отримає реальне підтвердження у засвідченні справами, перш ніж у своїй внутрішній логіці та послідовності» (Іван-Павло II, 1991, 57). Це зобов'язання вносить і політичний аспект у розуміння можливого здійснення покликання.

Третє – це те, що людина покликана до праці. Так, у зведенні католицького соціального вчення читаємо: «Праця – фундаментальний вимір людського існування як участь не тільки у справі сотворіння, а й у справі відкуплення»; «Людина покликана власною працею віддзеркалювати образ Того, на Чию подобу вона була сотворена» (Папська рада, 2008, с. 171, 178). Четверте, що відзначає християнське покликання, – це традиційний есхатологізм, тобто уявлення про трансцендентну мету буття людини у світі. Французький соціолог і теолог Патрік де Лоб'є (1935–2016) писав, що існує три рівні християнського вчення. Це – природний закон, історичний рівень, втілений у людських справах, та есхатологічний рівень, який відповідає замислу Божому про спасіння людства (де Лоб'є, 2000, с. 15). Хоч би яким суперечливим це здавалося на перший погляд, християнська есхатологія раціоналізує ставлення людини до світу. Покладання мети людського існування поза наявним світом забезпечує від утопізму в поглядах на суспільство, мораль і покликання людини. Християнські церкви не вважають себе основою соціальної організації

сучасного світу, як це було за часів Середньовіччя, але вони пропонують суспільні ідеали. Кожна віруюча людина покликана до наслідування цих ідеалів – «будьте досконалі, як Отець ваш небесний» (Мт. 5, 48). Відповідно, існують принципи участі у соціальному житті та соціальній організації сучасного світу, але немає догми про їх неминуче здійснення у світі самими людьми. Останнє становило б небезпеку вродження християнського суспільства в тоталітарне. В есхатологічній перспективі рух до вдосконалення світу переходить його межі, адже спрямований назустріч новому пришествю, а не до побудови раю на землі.

П'ята характеристика християнського покликання – це те, що воно є феноменом віри. У покликанні людині взагалі складно знайти раціональне обґрунтування. Потрібно повірити поклику, довіряти собі й іншим, мати рішучість. Тому безперечно релігія дає можливості утвердження людини в розумінні сенсу власного покликання та її особистих мотивів. Ідеться не лише про світоглядні орієнтири, а й про сподівання на можливість здійснити навіть те, що видається нереальним. У християнстві віра людини у свої сили, у справдження її прагнень, в добру мету її діяльності, в можливість гармонії у житті доповнюється надією на благодать Божу. Згаданий вже

нами П. де Лоб'є звернув увагу на те, як це сподівання висловлене в молитві, якої Христос навчив людей, а саме про те, щоб воля Бога збувалася й *на землі, як на небі* (де Лоб'є, 2000, с. 264). Тобто християнин у своєму земному житті має вірити і прагнути виконання замислу Божого.

Світ, із релігійного погляду, зрозумілий лише у єдності його земного і небесного вимірів. Тому покликання не наражає людину на абсурдний кінець всього суцього, але відкриває їй майбутнє та просвічує її теперішнє світлом Істини, яка переходить границі земного буття, дає надію на вирішення проблем і суперечностей, що виглядають нездоланими в межах її можливостей. Християнське покликання переходить кінець самого світу, у якому панують «смерть і час», у ньому людське буття не є абсурдним, натомість людина має мотив до дії, яка перевершує умови її земного життя. Ідея покликання у християнстві не суперечить людській моралі, а час життя не розгортається низкою марних спроб самоствердження особи, натомість він виповнюється, прямує до мети існування світу. Таким чином, християнське розуміння покликання людини є актуальним у сучасному світі, залишається і надалі буде дієвим у серцях вірян, у їхніх спільнотах та в широкому полі співіснування усіх людей доброї волі.

#### Список посилань

- де Лоб'є, П. (2000). *Три града. Соціальне учение християнства*. (Л. А. Торчинский, Перевод.) Санкт-Петербург: Алетейя.
- Іван-Павло II (1991). *Centesimus annus*. Отримано з <http://irs.ucu.edu.ua/dzherela/sotsialni-entsikliki/ivan-pavlo-ii-centesimus-annus-1991>.
- Маринович, М. (Ред.). (1998). *Соціальна доктрина Церкви (Збірник статей)*. Львів: Свічадо.
- Онищук, С. В. (2014). Порівняльний аналіз соціальної доктрини традиційних християнських церков в Україні в питаннях взаємодії держави і церкви. *Теорія та практика державного управління*, 4 (47), 56–65.
- Папська рада «Справедливість і мир». (2008). В *Компендіум соціальної доктрини церкви*. (О. Живиця, Перекл.) Київ: Кайрос.
- Aurelius Augustinus. (413–427 C. E.). *De Civitate Dei*. Отримано з <https://www.thelatinlibrary.com/august.html>.

- Benedict XVI. (2009). *Caritas in veritate*. Отримано з [http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/en/encyclicals/documents/hf\\_ben-xvi\\_enc\\_20090629\\_caritas-in-veritate.html](http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/en/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20090629_caritas-in-veritate.html).
- Clarke, G. (1984). *The letters of St. Cyprian of Carthage* (Ancient Christian writers; no. 43, etc). New York, N.Y.: Newman Press.
- John Paul II. (1988). *Mulieris dignitatem*. Отримано з [http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/en/apost\\_letters/1988/documents/hf\\_jp-ii\\_apl\\_19880815\\_mulieris-dignitatem.html](http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/en/apost_letters/1988/documents/hf_jp-ii_apl_19880815_mulieris-dignitatem.html).
- Paul VI. (1971). *Octogesima Adveniens*. Отримано з [http://w2.vatican.va/content/paul-vi/en/apost\\_letters/documents/hf\\_p-vi\\_apl\\_19710514\\_octogesima-adveniens.html](http://w2.vatican.va/content/paul-vi/en/apost_letters/documents/hf_p-vi_apl_19710514_octogesima-adveniens.html).
- Pope, S. (Ed.). (2004). *Common calling: The laity and governance of the Catholic Church*. Washington, D.C.: Georgetown University Press.

#### References

- Aurelius Augustinus. (413–427 C. E.). *De Civitate Dei*. Retrieved from <https://www.thelatinlibrary.com/august.html>.
- Benedict XVI. (2009). *Caritas in veritate*. Retrieved from [http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/en/encyclicals/documents/hf\\_ben-xvi\\_enc\\_20090629\\_caritas-in-veritate.html](http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/en/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20090629_caritas-in-veritate.html).
- Clarke, G. (1984). *The letters of St. Cyprian of Carthage* (Ancient Christian writers; no. 43, etc). New York, N.Y.: Newman Press.
- de Laubier, P. (2000). *Tri grada. Sotsial'noe uchenie khristianstva [Three Cities. Social doctrine of Christianity]*. Saint-Petersburg: Aleteia [in Russian].
- John Paul II. (1988). *Mulieris dignitatem*. Retrieved from [http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/en/apost\\_letters/1988/](http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/en/apost_letters/1988/)

- [documents/hf\\_jp-ii\\_apl\\_19880815\\_mulieris-dignitatem.html](http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/en/apost_letters/1988/documents/hf_jp-ii_apl_19880815_mulieris-dignitatem.html).
- John Paul II. (1991). *Centesimus annus*. Retrieved from <http://irs.ucu.edu.ua/dzherela/sotsialni-entsikliki/ivan-pavlo-ii-centesimus-annus-1991>.
- Marynovych, M. (Ed.). (1998). *Sotsialna doktryna Tserkvy (Zbirnyk statei) [Social doctrine of church (Collected articles)]*. Lviv: Svichado [in Ukrainian].
- Onyshchuk, S. V. (2014). Porivnialnyi analiz sotsialnoi doktryny tradytsiinykh khrystyianskykh tserkov v Ukraini v pytanniakh vzaiemodii derzhavy i tserkvy [Comparative analysis of social doctrine of traditional Christian churches in Ukraine in the matters of cooperation between church and

- state]. *Teoriia ta praktyka derzhavnoho upravlinnia*, 4 (47), 56–65 [in Ukrainian].
- Papska rada "Spravedlyvist i myr". (2008). V *Kompendium sotsialnoi doktryny tserkvy*. [Compendium of social doctrine of church]. Kyiv: Kairos [in Ukrainian].
- Paul VI. (1971). *Octogesima Adveniens*. Retrieved from [http://w2.vatican.va/content/paul-vi/en/apost\\_letters/documents/hf\\_p-vi\\_apl\\_19710514\\_octogesima-adveniens.html](http://w2.vatican.va/content/paul-vi/en/apost_letters/documents/hf_p-vi_apl_19710514_octogesima-adveniens.html).
- Pope, S. (Ed.). (2004). *Common calling: The laity and governance of the Catholic Church*. Washington, D. C.: Georgetown University Press.

*Yevhen Muliarchuk*

## HUMAN CALLING IN THE CATHOLIC SOCIAL DOCTRINE

*The article reveals the grounds of the Catholic social doctrine in the aspect of understanding of the purpose and meaning of human existence in the world. In this context it examines the ideas of the Patristic writers and determinative principles of the modern catholic theology, primarily those which are explained in papal encyclicals of the social and ethical direction. The author exposes the idea of intersubjectivity in the core of the Catholic view on Trinity and, accordingly, its role as a pattern for the ethos of human relations. The idea of calling is common in all branches of Christianity in the terms of salvation of human beings. However, the understanding of its social aspect is comparatively more developed in the Western Christianity. While from the beginning of Protestantism the idea of calling was adopted by the ethics of laity, in the Catholic tradition social calling of people has been widely discussed starting only from the end of the 19<sup>th</sup> century and especially later in the 20<sup>th</sup> century when the pope Pius XII implemented the term "social doctrine". The study analyzes the concept of calling under the Christian Catholic view, in particular in its understanding by pope Benedict XVI given in the encyclical "Caritas in veritate". The main characteristics of the Catholic phenomenon of calling is revealed. They are the following: understanding of calling as a manifestation of God's love; comprehension of the task of the development of the human personality; responsibility and active participation in the transformation of the world; obligation of productive activity and work; the eschatological understanding of the transcendental purpose of human existence in the world; footing on the argument of faith in the finding of the meaning of activity and realization of calling.*

**Keywords:** human calling, Catholic social doctrine, good, humanism, personal development, social progress, responsibility.

*Матеріал надійшов 19.04.2019*