

Християнська етика господарської діяльності як основа інтеграції суспільства

Християнство як релігійна система, своїм вищим завданням вважає досконале буття людини в безпосередньому зв'язку цього буття з буттям Бога. Останнє є упорядкованим початком і джерелом соціально-етичних відношень, які визначають систему цінностей і соціальну поведінку.

Екзистенціально-аксіологічні засади існування людини об'єктивно грають роль посередника між абсолютним і відносним. В самому цьому існуванні розкривається феномен любові, сповненої надії та віри, з притаманною тільки йому людяністю. Ця людяність лежить за межами раціональних мотивів. Вона – питання особистого досвіду, який виявляється в процесі соціалізації особистості, «обтяженої досвідом християнської церкви». Гуманізм, який виходить з віри, надії та любові дотримується критичної дистанції по відношенню до існуючого світу і його структур: державним, суспільним, економічним та ін. «Людська натура знаходиться у постійному прагненні переступати межі тваринності, яка є в людині, і переростати її людським початком і роллю людини як творця цінностей. Без цієї місії і цього старання перерости себе саму людина знов впадає... в свою чисту тваринність, яка для неї – справжня смерть» [5, с. 25].

Якщо критерій «тварність» роз'яснює поняття «людської справедливості» взагалі, а критерій критичної дистанції і відносного визнання визначають відношення принципу людяності і реального світу його історією і суспільними

структурами, – то критерій співвідносності торкається проблеми відношення до етичних цінностей і чеснот, які містяться в скарбниці загальнолюдського досвіду. Людяність, яка втілена в Христі, знає лише єдиний імператив – імператив любові. Цей імператив не претендує на статус морального закону, бо мова про релігійну любов, яка, подібно до самої віри, вкорінена в Божу любов до людини, тобто за своєю сутністю, є даром: «Ми любимо Його, бо Він перше нас полюбив» (1 Іоан. 4, 19).

Етичні цінності «свобода» і «служіння» – поняття загальнолюдські. В суспільстві завжди неминуче постає питання: як повинне або як не повинне бути організоване спільне життя людей – за принципом «свободи» і «служіння», самоврядування або згідно з порядком, нав'язаним ззовні. Цілком зрозуміло, що обидва поняття цінностей в їхньому загальноприйнятному значенні протилежні і суперечать один одному. Факт антагонізму «свободи» і «служіння» – один з основ елліністичної культури як культурологічної бази Нового Заповіту. Свобода протиставляється служінню як втіленню несвободи. Зрозуміло, еллін завжди сприймав свободу як частину державного правопорядку. Цей порядок може бути вільним, тобто демократичним або недемократичним. Свобода в розумінні давнього грека – це «можливість жити як кому подобається». Свобода – це незалежність і можливість розпоряджатися самим собою. Служіння, відповідно, передбачає не добровільне, а вимушене, незалежне від особистого бажання, підкорення. Воно відображає специфіку суспільного становища раба. В протилежність вільному громадянину, раб не вільний

розпоряджатися собою, бо, згідно з правовими нормами, знаходиться в абсолютному підкоренні у пана.

Для сучасної традиції, як і для елліністичної культури, характерно розуміння культури, перш за все, як незалежності і самопокладання аж до самоствердження.

Християнська свобода як свобода людяності ніколи не виступає в подібному «абсолютному» значенні, вона завжди доповнюється поняттям «служіння». Під «свободою» людини розуміється таке становище, при якому людина сприймає довіру до Бога як основу людського життя, себе саму усвідомлює як частину створеного світу, а своє існування – аж ніяк не автономним. Іншими словами, свобода є особиста свобода в діалогічній екзистенції з Богом, і шлях її – діалогічне становище свободи, яке розділяється з іншими людьми. Як така, вона – «комунікативна» свобода в любові, її кредо – служіння людині в її реальному людському існуванні з іншими людьми. Тому апостол Павло говорить не тільки «ви, браття, на волю покликані», але й наставляє: «...щоб ваша воля не стала приводом догоджати тілу, а любов'ю служити один одному!» (Гал. 5, 13).

Отже, свобода самопокладання і «служіння в любові» – більше не протилежності. Найгучніше ця ідея була виголошена за часів Реформації Мартином Лютером, коли протестантизм «...створив умови, за яких підприємливі особи могли наново визначати суть і спрямування християнства» [2, 12].

Лютер спирається на Павла, який «чітко визначив християнське життя, в якому всі справи є надто добрими для ближнього, тому що кожен має достатньо для себе у своїй вірі, а всі інші справи та його життя знаходяться в його

розпорядженні, щоб служити своїм ближнім з вільної любов'ю. З цією метою він наводить Христа як приклад і каже: майже таке ж ставлення, як ви бачите в Христі, який, хоча і в божественній формі, мав достатньо для себе і не потребував свого життя, праці та страждань, щоб бути праведним і бути спасеним, і все ж звільнився від усього цього і поведився як слуга, робив і страждав, не вважав своє найкращим і тому, хоча був вільним, став слугою заради нас» [6, розділ 26].

Лютер по-іншому розглянув проблему праці. Це не тільки богословська інтерпретація праці – всяка людська праця розглядається як служіння ближньому. Для нього філософія або соціологія праці більш нагадує політекономічне вчення: «Робота, а не милостиня». Розуміння праці вже не просто як виконання добродійності, чернечий (або християнський) подвиг, а соціальна необхідність, соціальна політика держави. «Але щоб вона (людина – Н. Б.) не сиділа без діла, дав їй Бог працювати, щоб садити, орати і тримати світ в раю. Усі ці вчинки були б вільними, зробленими не з іншої причини, а тільки для того, щоб догодити Богові, а не для отримання праведності, якою Він володів заздалегідь і яка, звісно, була б вродженою в усіх нас» [6, розділ 22].

Лютер став засновником державної соціальної політики. Він наголосив на нове розуміння проблеми бідності і жебрацтва в їх соціальному і моральному контексті. Жебрацтво робило неможливим будь-яке раціональне піклування про бідняків. Розділивши людей на здібних і нездібних до трудової діяльності, Лютер закликав турбуватись лише про нездібних і тих, хто потребує допомоги; всім здібним він

розпорядився надати будь-яку працю. Лютер переніс бідність і жебрацтво з церковно-релігійної в соціальну проблему. Випадковій і неорганізованій діяльності, індиферентному відношенню до жебрацтва він протиставив відповідальність суспільства за нужденних, постулював право на працю, соціальну організацію трудової діяльності як норму природнього права. В соціальній політиці Лютера, яка ґрунтувалася на системі накопичення трудового капіталу, цілком вбачається початок німецького соціалізму, який протистояв оббиранню трудового народу, усунутого від участі в прибутку з виробленого ним капіталу. «Відтак християнський ідеал служіння Богові обійняв також і буденне життя людини, покликавши її сповняти Божі заповіді у своїх сімейних, професійних, суспільних відносинах» [1, 18].

Істинні етичні цінності проявляють більш глибинний зміст і зачіпають все соціальне, а у вченні християнської церкви і містичне буття: тільки такі цінності можуть виправдати буття людини. Тут необхідно уникати зіткнень цінностей, прагнути не до розщеплення, а до цільності людської природи, яка явила себе в особистості Ісуса Христа. Те, що суперечить такої людяності, не може розумітися як співвідносне. Так, не можуть бути визнані співвідносними ні ненависть, ні конформістське примиренство. Людяність, яка відповідає критерію співвідносності, є завжди солідарність з іншим, самореалізація і самовідречення. Витоки любові до ближнього як критерій людяності – в самому творінні. Життя Божих створінь як подібних Йому по суті – діалогічне спів-буття. Людина не створена одинокою, «вона звернена до Я іншого стану» [3, 58–59], – зауважує Д. В. Щедровицький, інтерпретуючи Новий За-

повіт. З цієї точки зору, істинно людське буття і любов до ближнього – суттєво є тим самим. Ісус постає як втілення істинної людяності, названий євангелістами тим, хто був і є всезагальний безумовний ближній, котрий в протилежність фарисеям, розділяв їжу з митарями та грішниками. Все це можна підсумовувати словами К. Барта: «...людяність кожної людини складається у визначеності її буття як спільного з іншою людиною. Справжня людина має людяність не в тому, що вона є для себе, а в тому, що вона є з іншими людьми, не на одинці, а вдвох. Тільки так перебуває вона в своєрідності людського буття, відповідає своєму призначенню бути союзником Бога. Тільки так людина є істотою, для якої є Людина Ісус» [4, розділ 1. Творіння. § 2 Основна форма людяності].

Людина в системі буття – не тільки частина суспільства, але й частина створеного Богом світу. І вона пов'язана загальним середовищем («Божественне середовище» по вченню Т. Шардена) і загальною долею (апокаліптики християнства) з іншими частинами цього світу. Навколишній природний світ має подвійний характер: з однієї сторони, це природне, а з іншої – освоєне і оброблене середовище його проживання. Ймовірно у зв'язку з цим проявляється серйозна необхідність задуматись над тим, що ми назавжди і при будь-яких умовах будемо пов'язані з навколишнім світом, і технократичне насилля над природою нездатне визволити нас з цієї залежності.

Людина покликана змінювати навколишній світ і подарювати в ньому, але так, щоб взаємовідношення людини і природи були гуманні в екологічному плані. Тою мірою, якою навколишнє середовище стане жертвою гони-

тви за прибутком і розвитку надекономіки, людство позбавить себе можливості успішного господарювання на землі. Причетність людини до тваринного світу повинна розумітися якраз в такому широкому сенсі слова.

Прагнення до рівності всіх людей тим самим визначає характер зв'язку між поняттями любові і справедливості. До того ж, особистість реально може існувати тільки там і тоді, де і коли є можливість до її самореалізації, розквіту, тобто для збереження її індивідуальних рис; інакше кажучи – в умовах соціальної свободи. Право особистої свободи в суспільстві при його тенденції до нерівності – така ж фундаментальна умова людяності, як і принцип соціальної рівності. В питанні соціальної справедливості завжди треба враховувати обидва ці аспекти, оскільки сутність християнської ідеї справедливості – не в рівності як такої, а саме в зв'язку рівності і нерівності.

Таким чином, в питанні боротьби за соціальну справедливість мова не може йти просто про повне знищення всіх відмінностей між людьми, незалежно від того, мається на увазі окрема особистість чи група людей, клас, народ, раса, нація. Тут річ йде скоріш за все про такий спосіб відношень до зумовленого свободою особистої нерівності, при якому нерівність не могла би бути використана на шкоду і зло людям. Той факт, що робочі не є власниками засобів виробництва, не виправдовує підприємців, які узурпували розпорядження виробничим процесом. Все це зовсім не означає механічної зрівнялівки. Мова йде про справедливість, яка при наявності об'єктивних моментів нерівності, тим не менш, шукає можливості реалізувати право кожного бути людиною, в тому числі і в життєво важливих сфе-

рах суспільства. Ця обставина проявилась, перш за все, в сфері економіки.

Християнський принцип справедливості не може бути задовільнений ні концепцією рівності, яка зводиться по суті справи до заперечення громадських свобод, ні до ідеї свободи, яка примірюється з вічною нерівністю і навіть її посилює. Християнська справедливість виступає за суспільну згоду, яка не деформує принцип рівності таким чином, що право на свободу взагалі, в тому числі на свободу у сфері виробництва, знищується.

Питання про сутність господарювання, безумовно, належить до сфери етичного. Пояснення для цього є те, що економіка не є самостійною системою відношень, подібно природному світу, а інститут, створений людиною для людини. Її (економіки) мета не визначається нею самою. Виявити її сутність можливо, лише орієнтуючись на людину і її основні потреби; тою мірою, якою економіка служить задоволенню цих потреб і, тим самим, виявляється людською, вона має для людини сенс. Якщо ж вона не служить задоволенню потреб людини, тобто не досягає своєї мети, вона стає безглуздою, абсурдною, не дивлячись на зростаючі прибутки і досягнення нею вершин раціональності. Людина невід'ємна від навколишнього середовища як природного, так і соціального. Вона пов'язана з ним назавжди. Якщо приходить в негідність середовище, гине й людина. А якщо її екологічне становище поліпшується, то поліпшується і якість життя людини. Той, хто при визначенні людяності скидає з рахунків проблему відношення до навколишнього середовища, глибоко помиляється. Але звичайно під впливом антропоцентризму, який замикаєть-

ся на хвилильних індивідуальних або суспільних інтересах, людина поступає всупереч цієї істини. Реальний гуманізм по відношенню до людини в нашому розумінні з необхідністю включає в себе дбайливе відношення до навколишнього середовища. По суті, це одне й теж, а не два різних предмети. Іншими словами, права людини і права навколишнього середовища корелюють один з одним.

Без сумніву, головна потреба людини – потреба життя, росту і розвитку. По суті ріст і розвиток – синоніми поняття «життя», і закінчення цих процесів означає смерть, завершення життя. Воля до життя в рамках кінцевого є абсолютний вираз головної потреби людини як частини створеного Богом світу. Звідси випливає цілком певний висновок: перш за все господарювання орієнтується на потреби людини, а не навпаки. Іншими словами, економіка може бути лише засобом, а не метою. Якщо відбувається навпаки, тобто, якщо вона стає самоціллю, то неминуча фундаментальна криза. Таким чином, фундаментальна мета економіки – служіння людині, служіння життю. Людина як створена істота, відповідальна у своєму бутті перед Богом, зрозуміло, потребує прибуткового господарства, здатного забезпечити матеріальну базу її існування. В іншому разі господарство перестає служити життю і втрачає свій сенс. Але людина потребує організації виробничої діяльності, яка мала б гуманітарну структуру в тому сенсі, щоб їй були надані можливості реалізувати своє призначення, свою богоподібність, а не тягнути жалюгідне існування людиноподібного каліки-робота. Тобто праця ніколи не розумілася лише як необхідний, і разом з тим, тяжкий засіб матеріального забезпечення життя; вона (праця) є не що інше, як

засіб діяльності людини, яка затверджує свою людську сутність. Тому в біблійському тлумаченні праця має подвійний характер. З однієї сторони, це жорстокий тяжкий заповіт «В поті лица свого будеш їсти хліб» (Бут. 3, 19), а з іншої – піднесене призначення, яке відрізняє людину від тварини і яке виходить далеко за рамки засобу забезпечення життя. Тяжкий тягар, а також і діло, відповідне званню людини – це дві сторони, в яких полягає суть праці з початку культурного розвитку людини.

Необхідно вбачати принципіальну феноменологічну відмінність між поняттями «робити» і «працювати, творити». З богословської точки зору, і з філософської теж, ми бачимо деяке «непорозуміння» в тлумаченні цих понять. Виробнича діяльність людини відповідає необхідності створення нею засобів для задоволення її основних потреб. Роботі неможливо приписувати цінність в богословському сенсі, вона також не виражає і суті людської гідності. Остання відноситься лише до праці, творчої діяльності, яка, на відміну від Божественного творіння, носить вторинний характер. Людська діяльність, яка включає також перетворення космосу, тобто те, що розуміється тут як відповідальна творча діяльність, виступає не в якості роботи, а в якості творчої праці. Коли людина почала виготовляти знаряддя і тим самим заклала фундамент виробничого господарства, вона зробила це, безумовно, внаслідок нагальної потреби побороити потребу. Але зроблене нею знаряддя праці мало в собі не тільки необхідне призначення, але й супроводжувалось деяким процесом, який мав для неї (людини) особливе значення. В самому процесі вона знайшла задоволення. В процесі виготовлення предмета з'явилась схильність до прикраси, що знайшло відображення в елементі гри в праці, яка прослідковується у

всіх видах мистецтва. В процесі створення якогось предмета, як побічний продукт, створюються й інші предмети цієї діяльності, збільшується навантаження на розумові процеси. Різниця між «працею» і «роботою» стає виправданою. Але ця різниця не передбачає повного розриву цих понять. Їх протиставлення один одному було б настільки фатальним, як і їх ідентифікація. Хоча «робота» і не складає сенс людського буття, вона була і залишається фундаментальною формою вираження людини. Тому вона ніяк не може зводитись до жорсткої необхідності, а завжди містить елементи творчої праці, так само як і творча праця включає в себе компонент роботи.

Наведені вище міркування показують, що має сенс лише та економіка, яка відповідає як своєму фундаментальному призначенню, так і своїй гуманній меті. В наявності якийсь прагматизм економіки, але і без цього прагматизму вона не мала б прогресивного значення, а перетворилась тільки лише в якесь виробництво непотрібних благ. Вона повинна не тільки створювати, пропонувати достатню кількість товарів і послуг, необхідних для гідного існування, але і забезпечити їхню відповідну якість. Їй належить робити це так, щоб, не перетворюючи робітників в прості знаряддя виробництва, забезпечити кожному бажаному можливість отримати статус співучасника загального процесу виробництва.

Але це ще не все. Господарська система може відповідати вимогам, але породжувати соціальний дисбаланс, коли в одного народу і у всіх націй, з однієї сторони, в наявності непотрібне перевиробництво, а з іншої – недолік життєво необхідного, що робить цю систему абсурдною в очах не тільки бідних і знедолених. Таким чином, питання

справедливого розподілу пов'язане з проблемою внутрішнього змісту економіки.

Економічний підйом дійсно добродійний і бажаний для усіх верств. Безумовно, в умовах процвітаючої економіки і високого об'єму виробництва, проблема розподілу втрачає свою гостроту. Де виготовляється багато і рівень зайнятості високий, де збільшується прибуток і росте реальна оплата праці, там кількість матеріальних благ, які розподіляються в суспільстві, настільки велика, що це породжує соціальну задоволеність. Звідси випливає, що ріст обсягу суспільного продукту перетворився на вид економічної догми як в східних суспільно-економічних системах, так і західних. Тим не менш, питання про розподіл матеріальних благ навряд чи можливо вирішити.

Питання про сенс економіки неможливо винести з фактичного буття самої економіки, як це намагається зробити концепція класичного економізму. По суті, воно може бути вирішено тільки на етичному рівні. Для розглядання питання про сутність економіки чи норми економіки, орієнтирами повинні служити критерії людинолюбства, які розуміються як гуманізм віри, надії та любові. Якраз в гармонії з абсолютними вимогами гуманізму, віри, надії і любові в економіці можлива реалізація її відносного змісту – боротьби за структури, які базуються на відносних цінностях. Це структури, які забезпечують більші можливості для участі суспільства в затвердженні як людських відношень, так і тваринності, яка підносить природний світ до рівня єдиного з нами і рівного нам в події світу, об'єднуючого природу і не-природу. Метою християнської господарської етики стає постульоване таким чином пере-

творення абсолютної вимоги, вираженої в критерії гуманізму віри, надії і любові, у відносні максими, які покликані задовольнити вимоги не тільки істинної гуманності, але й істинної корисності, тобто реалізації принципу розумного християнського прагматизму.

Християнська церква має особливий погляд і особливе відношення до багатства як норми соціальної поведінки і соціальних відношень як всередині самої церкви, так і за її межами. Добровільні злидні, особливе відношення до праці і трудових відношень, інше розуміння засобів виробництва і теорії додаткової вартості формує багатополярну систему соціальних відношень. Це і є той єдиний критерій оцінки соціальної етики і соціальної поведінки християнина, який може виступати в якості соціальної доктрини християнської церкви. Той, хто відчуває себе вільним від світу, став вище нього, відчуває свою свободу і від господарства, знаходиться вище так званого економізму. Але цей над-економізм не є ще анти-економізмом, бо має іншу площину, ніж світська діяльність, принаймні, по-іншому тлумачиться. Анти-економізм як заперечення або презирство до господарської діяльності не є відносною свободою від господарства, а лише його неприйняття або небажання помічати. Говорячи інакше, це є особлива форма, особливий різновид все-таки господарської філософії, форма економізму, це є особливе відношення до багатства, як засади «морального кодексу християнина». Відмовитись від майна в християнському дусі дуже важко, бо зовнішня відмова може принести не свободу, а тяжкий полон – жаль, заздрість, зарозумілість. Злидні тіла повинні з'єднатися і з злиднями душі. Християнський над-економізм не слід тлумачити в

сенсі анти-економізму. Напроти, людині, яка духовно перебуває у світі, але не всебічно ним захоплена, християнство дає керівні норми економічної поведінки, яка витікає з загального релігійного ідеалу. Оскільки християнство визнає і гріховну плоть, допускаючи її умовні і відносні цінності, воно є у відношенні до господарства аскетичним економізмом, або, що теж саме, економічною аскезою. Воно заперечує лише духовну безконтрольність господарства, наданого своїм інстинктам, і намагається зробити і економічну діяльність релігійним служінням, а багатство – засобом богоугодження. І по силі такої можливості, воно визнає господарство областю дії благої волі. Ця точка зору цілком чітко виражена. Неможливо кидати майно, яке корисне ближньому і дальньому, тому що воно корисне людині як необхідна річ, як необхідний предмет, який задовольняє його потреби. Воно (майно) знаходиться в наявності до певної міри як знаряддя і матеріал доброго вживання і підкорено тим, хто володіє цим знаряддям (майном). Таким чином, багатство це знаряддя. Якщо людина має можливість правильно його вжити, воно послужить йому для виправдання, а якщо неправильно ним користуватися, то можна опинитися служителем несправедливості.

В християнстві не тільки відсутня аристократична гідність до господарства, але самим рішучим чином засуджується цей анти економічний аристократизм: «Бо коли ми були у вас, ми вам це наказали: як хтось не хоче працювати, хай і не їсть» (2 Сол 3, 10). Ці слова апостола Павла висловлюють внутрішню оцінку праці в християнстві. Нехай праця в поті чола є печаткою прокляття, накладеної на людину перворідним гріхом, і від цієї повинності так чи

інакше не повинна звільнятися людина; навпроти, вона може і повинна спасатися, очищуючи себе працею. Праця набуває значення не тільки природнього виразу зв'язку між людиною і світом, але й могутнього засобу духовного самовиховання, аскези. Господарський труд набуває надгосподарський сенс, стає втіленою антиномією. Нею і визначається подальша доля людини в аскетичній праці. Ідея аскетичної праці християнства відновляє релігійно-етичну гідність праці, загубленою елліністичною думкою. Обдумуючи цей пласт духовної культури, необхідно зрозуміти не тільки безпосереднє економічне значення аскетизму, наскільки воно виразилося в економічній і культурній ролі монастирів в середньовічній Європі, але й ще загальну духовну основу господарського життя християнської Європи.

Список використаних джерел

1. Любашенко В. Реформація і протестантизм: український контекст. К.: Саміт-Книга, 2017. 483 с.
2. Макграт А. Небезпечна ідея християнства. К.: Дух і літера. 2017. 664 с.
3. Щедровицкий Д.В. Введение в Ветхий Завет. М.: Наука. 2001. 758 с.
4. Barth K. Die Kirchliche Dogmatik. Studienausgabe: Band 15: III.2 45-46: Das Geschöpf II. Theologischer Verlag Zürich 1992, 294 s.
5. Ingarden R. Książeczka o człowieku. Kraków: Wydawnictwo Literackie, 1987. 176 с.
6. Lutherschrift. Von der freiheit eines christenmenschen. URL: <https://www.luther2017.de/martin-luther/textequellen/lutherschrift-von-der-freiheit-eines-christenmenschen/index.html>