

## **МАТЕРІАЛЬНА СКЛАДОВА ДУХОВНОЇ СВОБОДИ: РЕЛІГІЄЗНАВЧИЙ АНАЛІЗ ПРОБЛЕМИ**

Останні майже два десятиліття української історії засвідчують, що набуття політичної незалежності Україною у 1991 році не стало само по собі достатньою підставою для перетворення її в суверенну державу, яку розбудовує і захищає як свою святиню гідний самоповаги та згуртований навколо національної ідеї народ. Серед аналітиків не має одностайності у тому, на що насамперед слід звернути увагу, щоб радикально змінити ситуацію в бажаному напрямку. Якщо одні переконують у тому, що без підняття матеріального добробуту українського народу неможливо вирішувати ті складні історичні завдання, які постали перед молодою незалежною країною, то інші не з меншим запалом доводять, що тільки духовність є тією ланкою в ланцюгові сучасних українських проблем, за яку слід ухопитися й вивести її з розряду країн відсталих і проблемних. В найбільш загальному плані можна говорити про два табори, до одного з яких відносяться ті, хто вважає, що усі болючі питання сучасної України можна вирішити суто політичними та економічними засобами, а до другого – ті, хто бачить вихід у відродженні релігійно-церковного життя як найважливішої передумови відродження моральних і духовних цінностей українського народу.

Очевидно, що кожна із сторін має рацію, але було б надто просто намагатися знайти істину десь “посередині” між цими протилежними точками зору, адже там слід шукати насамперед проблему та шляхи її вирішення. Суть цієї проблеми полягає в тому, що український народ став політично незалежним, однак й досі не досяг того необхідного внутрішнього розкріпачення, завдячуючи якому тільки й можливе розкриття усіх його сутнісних сил на шляху розбудови демократичної модерної держави. Іншими словами, йдеться про досягнення стану духовної свободи, яка є творящою першопричиною усіх інших видів демократичних свобод – свободи слова, свободи совісті, свободи підприємницької діяльності як основи соціально захищеної ринкової економіки, свободи вибору професії, місця проживання тощо.

Заявлене та вульгарно витлумачуване свого часу ключове питання марксистко-ленінської філософії: “що є первинним - ідеальне чи матеріальне?”, – не могло дати практично зорієнтованої відповіді на нього соціально активній частині радянського суспільства вже через ту обставину, що ця філософія свідомо і цілеспрямовано елімінувала релігійно-церковний чинник з усіх сфер його життєдіяльності, тобто якраз те, без урахування чого неможливо дослідити природу і сутність феномену духовної свободи. Відтак релігієзнавчий підхід у визначенні найважливіших детермінантів духовної свободи має розглядатися як практично спрямований на таку трансформацію суспільної свідомості, яка б відповідала викликам історичного періоду.

Як соціогуманітарна наука, що спирається передусім на принципи історизму та об'єктивності, академічне релігієзнавство оцінює соціокультурну роль релігійно-церковного чинника через його функціональну складову, а тому не дає йому однозначних позитивних чи негативних категоричних оцінок. І це цілком очевидно, оскільки вже за своїм покликанням релігія і церква мають відігравати позитивну роль в набутті духовної свободи. Проте, як свідчить історія,

нерідко владні еліти намагаються використати церкву та її служителів задля духовного закріпачення людей, штовхаючи її тим самим на шлях дисфункціональності.

В полі зору будь-якої розвинутої релігійно-філософської системи завжди була проблема співвідношення духовного та матеріального багатства, вирішення якої має безпосереднє відношення до звільнення людського духу від будь-яких зовнішніх та внутрішніх чинників його закріпачення. Але акцентування на духовності не має означати абсолютне заперечення протилежного їй матеріального начала. Без забезпечення належного рівня матеріального добробуту навряд чи можливе досягнення необхідного рівня духовної свободи. Вол. Соловійов зауважував: “Сказано, що не хлібом єдиним житиме людина, але не сказано, що вона житиме без будь-якого хліба” [4, 533].

Очевидно, що є певний зв'язок між духовною свободою та матеріальними основами буття, адже, як добре відомо, в бідній країні жодні демократичні свободи реалізувати неможливо. Водночас небезпека чатує на суспільство і з іншого, так би мовити, матеріалістичного боку. Надмірне захоплення матеріальними благами призводить до розповсюдження споживацьких тенденцій, занедбання моралі, втрати духовних орієнтирів, духовного закріпачення людей. Виходить свого роду зачароване коло: хто не має міцного матеріального підґрунтя, той не здатен досягти духовного розкріпачення, а хто не досяг внутрішньої свободи, той не здатен досягти необхідного рівня матеріального добробуту. По суті, це проблема співвідношення завдань держави та церкви, як основних інституцій, одна з яких зобов'язана дбати про економічні підвалини суспільного розвитку, а друга покликана служити Богові шляхом прищеплення людям вищих моральних та духовних цінностей. Тільки в гармонійній єдності цих двох найважливіших інституцій, при чіткому розподілі їх функцій та творчій взаємодії, можливо досягти того стану, який називається духовною свободою і який є важливою передумовою розкриття усіх сутнісних сил як кожної окремої людини так і суспільства в цілому.

В даному випадку ми розглядаємо свободу, як особливий внутрішньо-психологічний стан, коли індивід чи суспільство мають можливість здійснювати вибір на користь базових цінностей людського буття, надаючи їм абсолютного значення перед матеріальною складовою духовної свободи. При цьому матеріальне слід вважати не базовою цінністю людського буття, а ситуативною, оскільки все земне є минулим і лише осереддя трансцендентальних сутностей є вічним і незмінним.

Розглядаючи матеріальне багатство як важливу, однак ситуативну основу досягнення внутрішньої свободи (наприклад унезалежнення від волі тих, хто використовує інших людей заради наживи), однак при цьому ніколи не варто забувати, що це ситуативна основа, яка є засобом реалізації базових, або, згідно з трактуванням Платона, універсальних цінностей людського буття. Як відомо, видатний давньогрецький філософ до вищих цінностей людського життя відносить істину, добро і красу, тобто найважливіші фундаментальні (онтологічні) опори духовного життя людини і при цьому всіляко підкреслює другорядність всього того, що має відношення до матеріальної сторони. Всіляко підносячи ідеальне, Платон вдається до крайніх форм засудження всього того, що становить матеріальні інтереси людини, а передусім інституту приватної власності.

Платонівсько-русоїстське негативне відношення до приватної власності стало основною ідеєю створення теорії соціалістичної держави за часів комуністичної влади в Російській імперії, однак, це всупереч їхнім сподіванням призвело замість духовного розкріпачення до тотального нехтування будь-якими свободами людини. Трагічний досвід сталінського тоталітарного режиму минулого століття засвідчує невинуватість сподівань на те, що саме по собі скасування приватної власності автоматично призводить до духовного і морального очищення суспільства.

Застерігаючи соціалістів від спроб знищити приватну власність, а разом з нею й прошарок багатів Папа Лев XII в Енцикліці “*Regum novarum*” від 1891 року зазначав: “Як в тілі різні його органи доповнюють одне одного таким чином, що зберігається форма закономірності та міри, що називається симетрією, так і природа вимагає, щоб в суспільстві обидва прошарки взаємно і злагоджено доповнювали одне одного” [7, 11].

Більш помірковано ставився до інституту приватної власності Аристотель – учень і критик Платона. У своїй апології приватної власності він виходить із психології людини, а не із спекуляцій про якийсь незалежно існуючий ідеальний світ. Якщо Платон був запеклим ворогом будь-якої приватної власності, вважаючи, що вона згубно впливає на душі людей, роблячи їх жадібними, заздрисними і байдужими до страждань інших людей, то Аристотель був переконаний, що досконалу державу неможливо розбудувати, якщо не піклуватися про задоволення матеріальних потреб населення. Зокрема Стагірит висловлює думку: “Між іншим неможливо висловити словами те, скільки насолоди дає усвідомлення того, що щось тобі належить, адже притаманне кожній людині почуття любові до себе не є випадковістю, а принесено у наші душі самою природою” [1, 410].

В рамках сучасної філософії З.Фрейд висловить думку про відсутність спонтанного бажання людей трудитися при наявності майже невгамовного прагнення задовольняти свої первинні потяги: “... людям, по-перше, не притаманна спонтанна любов до труду і, по-друге, докази розуму є безсилими проти їх пристрастей” [5, 97]. Власне тут йдеться не про якусь зіпсованість людської природи, скільки про інстинкт самозбереження, тобто вроджену схильність зберігати себе як біологічний організм шляхом задоволення первинних матеріальних потреб.

Відтак матеріальний добробут, матеріальні блага є хоча й важливими складовими індивідуального і суспільного буття, однак їх не слід відносити до базовою цінностей, а їх накопичення не повинно виступати як самоціль. Уміння раціонально задовольняти матеріальні потреби радше виступають як чесноти, або, інакше, як ситуативна (інструментальна) вартість в її аристотелівському розумінні, якої слід набувати не заради самої себе, а задля чогось іншого, більш значимого для буття людини та суспільства в цьому світі, тобто заради досягнення щастя як найвищої життєвої мети. Аристотель, дотримуючись принципу евідемонізму в етиці, усі земні прагнення людини підкоряє вищій етичній меті – досягненню щастя. І якщо раннє Середньовіччя під впливом християнської моральної доктрини відкидає аристотелізм в усіх його проявах, то вчення Томи Аквіната, а особливо протестантська утилітаристська етика, намагаються раціонально пояснити діалектику співвідношення ситуативних та базових цінностей людського життя. Не відкидаючи релігію і все те, що вона

здатна дати людині в духовному плані, діячі Реформації водночас наголошували на необхідності досягнення життєвого успіху, який насамперед відображається в підприємницькій та бізнесовій справах.

Досить непросто розібратися в діалектиці матеріального та духовного. Ось чому людство нерідко впадало в крайнощі, виставляючи одне або інше як першоприцип буття. Раннє християнство надавало перевагу духовним цінностям, нерідко гостро висміюючи тих, хто захоплювався принадами земного життя. Проте Реформація, засуджуючи католицьку церкву за прагнення до багатства, водночас реабілітує тих, хто ставав на шлях його накопичення. Таке розведення і закріплення покликаних за принципом *Cuique suum* (“кожному своє”) узгоджується з християнською ідеєю “двох мечів”. Якщо мирянину дозволяється займатися підприємницькою діяльністю і збирати “скарби на землі”, то духовенство повинно суворо утримуватися від цього.

Показовим прикладом відходу від принципів аскетизму до етики утилітаризму є життя Б.Франкліна – одного із ідеологів молодого американського капіталізму. Він переконаний, що успіху слід досягати в поцейбічному, земному світі й у своєму календарі він записує афоризми: “Боже поможи, а сам не лежи”, “Береженого Бог береже”. Він гостро засуджує самозречення, адже, на його думку, нікому немає користі від умертвіння плоті. В лекції, прочитаній в масонській ложі у 1735 р. на тему “Самозречення не є сутністю добродетності”, Франклін переконує своїх слухачів у дусі вільнодумства, що заслуги людини не применшуються від того, що вона робить щось без зусиль і що справедливість, милосердя та поміркованість залишаться чеснотами, незалежно від того, у який спосіб вони проявляються – у відповідності із нахилами людини або всупереч їм [3, 239].

До релігії у Б.Франкліна помітне раціонально-утилітаристське відношення. Стверджуючи у своїй автобіографії, що він почав відходити від релігії на шістнадцятому році життя, він водночас переконаний, що ті релігійні переконання, які допомагають людині жити, слід зберегти. Не заперечуючи, що матеріалістичні погляди можуть виявитися більш істинними, він тим не менше, згідно з поглядами деїстів, вважав корисним вірити у безсмертя душі, а також у Бога, який піклується про світ, карає та винагороджує людей за їх життя або ж після смерті [3, 240]. Характерно, що від будь-яких релігійних обрядів сам Франклін тримався на відстані, а по відношенню до духовних осіб дозволяв собі їдкі висловлювання. Виконання релігійних обрядів він перекладав на жінок, зокрема в одному листів до дочки радив їй дотримуватись цих обрядів.

На прикладі життєвого шляху Б. Франкліна ми бачимо те, як працює принцип утилітаризму в протестантській трудовій етиці: якщо любов до Бога, будь які релігійні почуття забезпечують успіх в підприємницькій (науковій) діяльності, то це засвідчує про корисність релігії як такої. І не випадково його вважають прикладом соціально активної особистості, яка досягла життєвого успіху завдячуючи самій собі (*self-made man*), а не якимось зовнішнім обставинам чи непередбачуваний і примхливий ласкавій волі вищих сил.

Складні трансформації світогляду Б.Франкліна для нас становлять певний інтерес передусім тому, що поширення ідей протестантизму в Україні майже з самого початку його виникнення можуть стати тим благодатним ідейним ґрунтом, на якому мають ствердитися морально-етичні основи цивілізованої підприємницької діяльності в Україні. Російський аналітик І.Г.Яковенко звертає

увагу на особливе положення України, яка існує на межі протестантсько-католицького світів, що суттєво вплинуло на розходження шляхів російського та українського православ'я. “В найбільш загальному плані київське православ'я є ближчим до протестантизму (акцент на можливості мирського шляху спасіння) і більш відкрите Заходу; російське відрізняється споглядальним містицизмом, світозреченістю, культом юродивих і акцентованим протистоянням західним впливам” [8, 54]. Включення України в імперію не призвело до ліквідації самобутності українського православ'я, яке зазнало згубної дії на себе Церкви Московського Патріархату.

Характерно, що не маючи єдиного документу, який би виражав соціальну позицію протестантських церков України, вони традиційно займають активну позицію у вирішенні соціальних проблем в сучасному українському суспільстві. Їх об'єднують цінності свободи і гідності людини, уявлення про відповідальність людини за себе та свою сім'ю, принцип свободи совісті і відокремлення церкви від держави, утвердження активної життєвої позиції [8, 54]. Проте такі документи прийняли всі православні церкви, які ще донедавна критикувалися за відсутність соціальної доктрини та тривале перебування на стадії її формування. Як відомо, у 2000 р. Ювілейний собор РПЦ прийняв “Основи соціальної концепції Руської православної церкви”, в якому уперше в історії сформульована соціальна доктрина РПЦ. УПЦ МП керується цим документом. На початку 2001 р. на соборі УПЦ КП було прийнято аналогічний документ. Як вважають російські аналітики, соціальна доктрина УПЦ КП є близькою до соціальної концепції РПЦ. Що стосується УГКЦ, то вона, керуючись традиційною соціальною доктриною католицької церкви, розробила документ “Соціальні дороговкази” – обов'язкові для кожного греко-католика десять заповідей соціального служіння.

Значною мірою від ідеології найбільш потужних церков і конфесій залежить вирішення проблеми такої трансформації суспільної свідомості в Україні, яка б відповідала характеру модерного суспільства, побудованого на принципах соціально захищеної ринкової економіки та єдності римського права і християнської моралі. Як суспільство, в якому переважає православна ідеологія, Україна несе на собі відбиток традиційного суспільства. Мабуть не випадково видатний український історик М. Грушевський в програмній статті про “На порозі нової України”, яка була написана ще у 1918 році, але залишається актуальною і в наш час, закликав підняти загальний матеріальний рівень життя українського населення, не дбати виключно про духовну його культуру. “Люди мусять і набрати охоту жити по-людські, і мати до того змогу, не тільки в сфері духу, а і в сфері звичайного, буденного – певні вимоги комфорту, порядку, достатності, забезпеченості свого життя” [2, 158]. Наголошуючи на тому, що підняття матеріального рівня є надзвичайно “цінним і важливим елементом культури”, український історик водночас застерігає від того, щоб він не гіпертрофувався, не “захоплював всю людину”, адже в такому випадку український народ може “занадто о матеріалізуватись, оміщанитись, дійти до занедбання духовних і соціальних завдань і обов'язків” [2, 158].

Очевидно, що тут видатний український науковець і політичний діяч влучно підмічає ту рису українського народу, яка притаманна традиційному суспільству, а конкретніше – селянській життєвій настанові. Жити просто і невибагливо є безумовною чеснотою суспільства, в якому превалюють традиційні способи задоволення матеріальних потреб. Однак інноваційне суспільство

вимагає перебудови свідомості в напрямку усвідомлення того, що матеріальний чинник набуває винятково важливого значення для набуття внутрішньої духовної свободи особистості.

Щоб наблизитись до світу ноуменального, слід унезалежитися від світу феноменального. Історичний досвід вчить, що ще в жодній країні не вдалося побудувати справжню демократію, якщо в ній панують злигодні і нестачі матеріальних ресурсів.

Мабуть основною причиною такого соціально-економічного консерватизму в Україні є домінування в соціальній структурі суспільства землеробської верстви протягом тривалого періоду її історії. Український народ, віками прив'язаний до землі, звик жити просто і невибагливо. Ось чому так близько до душі йому прийшлося православ'я, яке брало під духовну опіку саме простий трудящий народ, а тих, хто прагнув збагачуватися - засуджувало. Натомість протестантизм реабілітує багатство на землі, розробляючи і стверджуючи принципи добродесного земного життя – працелюбство, служіння сім'ї і своєму народові, ощадливість, скромність у задоволенні первинних вітальних потреб. В цілому такі настанови призвели до небаченого досі в світі економічного зростання західноєвропейських країн.

Як потужні сили, що впливають на трансформації суспільної свідомості, релігія та церква мають відіграти ключову роль в зміні морально-етичних настанов та ціннісних орієнтацій українського суспільства, які б адекватно відображали зміни в соціально-політичній та економічній сферах. “Будь-яка ідея стає силою лише у тому випадку, коли вона укорінена в структурі особистості. І жодна ідея не може бути сильнішою за свою емоційну матрицю” [6, 183-184]. Очевидно, що без укорінення в суспільну свідомість життєствердних ідей неможливо досягти стану духовної свободи, адже свобода - це не порожнеча, а умова для духовного збагачення людини, її здатності до творення світу культури та самотворення.

#### **Використані джерела:**

1. Аристотель. Сочинения: В 4-х т. - Т. 4. – М., 1983.
2. Грушевський М. Хто такі українці і чого вони хочуть. – К., 1991.
3. Оссовская М. Рыцарь и буржуа. – М., 1987.
4. Соловьев В.С. Сочинения. В 2-х т. - Т. 1. – М., 1990.
5. Фрейд З. Будущее одной иллюзии // Сумерки богов. – М., 1989.
6. Фромм Э. Психоанализ и религия // Сумерки богов. – М., 1989.
7. Энциклики Его Святейшества Папы Римского 1891, 1981, 1991 годов – К., 1993.
8. Яковенко И.Г. Украина: религиозно-цивилизационная составляющая политических конфликтов. – М., 2007.