

УДК 130.3:22

Лісовський П. М.

*Інститут соціальних наук і самоврядування Міжрегіональної академії управління персоналом*

## **ФЕНОМЕН БІБЛІЇ ЯК РЕФЛЕКСІЯ ДУХОВНОГО КАПІТАЛУ В СУСПІЛЬНОМУ БУТТІ**

В статті автор розглядає докорінні зрушення, що здійснюються в сучасному світі та передбачають звернення до людського виміру суспільного буття. До такого важливого чинника духовного капіталу як рефлексивного потенціалу необхідно віднести Біблію, що відіграє значну роль у соціокультурному просторі. Зокрема, це стосується сучасного етапу, коли відбувається помітне зростання ролі біблійної картини світу. Соціально-філософський аналіз феномену Біблії містить у собі релігієзнавчо-психологічну та соціально-етичну площини рефлексії, оскільки намагається заповнити ефірну субстанцію в духовному капіталі людини.

**Ключові слова:** Біблія, рефлексія, духовний капітал, софійність, соціальне буття.

В статье автор рассматривает коренные события, которые происходят в современном мире и предусматривают обращение к человеческому измерению общественного существования. К такому важному показателю духовного капитала необходимо отнести Библию, которая имеет значительную роль в социокультурном пространстве. В частности, это относится к современному этапу, когда происходит заметный рост библейской картины мира. Социально-философский анализ феномена Библии содержит в себе религиозно-психологическое и социально-этическое пространство пафоса, поскольку пытается заполнить пустоту в духовном капитале человека.

**Ключевые слова:** Библия, рефлексия, духовный капитал, общность, социальное бытие.

In article author examined radical moved, which happened in modern world how conversion to human measurement sociality existence. From so important index of mental capital must be relevant the Bible, which has important role in sociocultural space. Specifically, it's take to modern stage, when happened noticeable increase of the Bible's phenomenon keep's into religionatical-psychological and social-ethical spase of pathos, inasmuch as try to fill up the emptiness in the mental capital of individual.

**Keywords:** Bible, reflection, spiritual capital, community, social life.

Докорінні зрушення, що здійснюються в сучасному світі, передбачають звернення до людського виміру суспільного буття. Відтак, до такого важливого чинника духовного капіталу як рефлексивного потенціалу необхідно віднести Біблію, що відіграє значну роль у соціокультурному просторі. Зокрема, це стосується сучасного етапу, коли здійснюється помітне зростання ролі біблійної картини світу. Нестабільність та кризові обставини соціально-економічної ситуації сьогодення спонукають індивіда відшукувати ті сфери, в яких вона може відчувати себе захищеною та впевненою. Використовуючи ці проблеми, соціально-філософський аналіз феномену Біблії містить у собі релігієзнавчо-психологічну та соціально-етичну площини рефлексії, оскільки намагається заповнити ефірну субстанцію в духовному капіталі людини.

У цьому зв'язку поєднання біблійної рефлексії в людському капіталі (потенціалі) з конкретно-життєвою практикою стає невичерпним джерелом нового душевно-духовного досвіду та смислотворення. Фундаментальна особливість цього типу рефлексії полягає в тому, що вона не є грою розуму із самим собою та іншими. Але має результатом сутнісну трансформацію всієї особистості, що певною мірою змінює саму онтологію людини. Така людина мовою традиції має назву народження во Христі та обоження. Рефлексія позабіблійного суб'єкта порівняно з цим виглядає як біг по колу у замкненому просторі. Натомість рефлексія відповідного типу являє шаблі, якими людина добирається до своєї справжньої, безсмертної сутності Абсолюту.

З іншого боку, біблійне розуміння сутності людини стає постійним і фундаментальним викликом наукової психології, спонукаючи її до рефлексії щодо власних концептуальних і світоглядних принципів. Таким чином, біблійна картина світу є чинником розвитку рефлексивного мислення як «назовні» – у царину поза церковної культури, формуючи важливі смисложиттєві цінності і вказуючи на обмеженість певних позабіблійних типів досвіду та пізнання, так і «всередину» – спонукаючи віруючих духовно зростати. При цьому акт віри є

інструментом рефлексивного самоіснування – відштовхування від свого недосконалого смертного «Я», від хибності та обмеженості попередніх форм досвіду та прагнення до Абсолюту (Бога як вищого Розуму).

Отже, Біблія утворює для людини світ, головним принципом буття в якому стає рефлексивність в етимологічно точному значенні цього слова – саме «відштовхування» від власної смертної природи. Як писав митрополит Антоній Сурожський: «Христос сказав, що слово, яке він проповідував, – не просто веління Боже, а одкровення про справжню людину <...> Доки наші почуття не такі. Доки наші думки не такі і наше життя не таке <...> ми просто не “людяні” у справжньому розумінні, у розумінні покликання, яке міститься у цьому слові» [1, с. 11]. Ієрархізуючи відповідні типи та напрямки рефлексивного бачення, біблійна картина світу має також і спонукальну силу руху від нижчих типів до вищих – від рефлексії як гри до рефлексії як подвигу.

В онтологічному аспекті феномену Біблії засадничим є християнське богопізнання (християнське самопізнання та світопізнання) як принцип буттєвості причетності до Христа, який здійснюють шляхом воцерковленого життя в усіх його компонентах (євхаристичному, молитовному, практично-діяльнісному). При цьому зусилля людської свободи синергійно поєднується з дією божої благодаті – ця синергія і є онтологією віри, яка є передумовою для християнського пізнання в усіх його вимірах. «Віра – це шлях, яким Бог і людина йдуть назустріч одне одному. Перший крок робить Бог, який завжди і безумовно вірить у людину. Він дає людині певний знак, певне передчуття своєї присутності. Людина чує потаємний поклик Бога, і її крок назустріч є відповіддю на цей поклик. Бог кличе людину таємно чи явно, відчутно чи майже непомітно <...> Віра – це таїна і таїнство. Чому один озивається на поклик. А інший – ні?» [2, с. 16]. Іншими словами, онтологічною «субстанцією» віри є свобода, в якій міститься таємниця людської свідомості. На наш погляд, лише цей смисл поняття «свобода» і є філософським; в інших сферах теоретичної рефлексії (соціальної, політичної тощо) його варто було б замінити якимось іншим, аби запобігти профанації.

Крім того, онтологічна причетність до Христа, яка є засадничою для духовного пізнання людського капіталу, має енергійний характер, і за євангельською термінологією визначається як дія світла Христова на людину. На думку архімандрита Софронія (Сахарова): «Світло Христове є “енергія” Божества, нетоварне, безначальне життя Бога Трійці <...> коли це світло благодаттю Божою освітлює нас, тоді іпостасне начало в нас з потенційного стану, який ми маємо з народження, актуалізується і стає здатним “бачити” Бога, сприйняти Його буттєву силу, багатство життя Самого Бога. На землі – людина не вміщує абсолютної довершеності Божеств, але завдяки дії у ній Духа Святого вона усвідомлює себе пов’язаною з Тим, хто є воістину Творцем будь-якого життя і єдиним Центром усього суцього» [3, с. 177]. Таким чином, первинним «органом» біблійного пізнання в духовному капіталі людини є її іпостасне начало – тобто власне образ Божий, який завжди залишається непорушним у ній. Синонім іпостасного начала є поняття особистості в його філософському значенні; цитований автор також використовує термін «персона» і зазначає: «В людині як образі Особистості Бога принцип персони – і є та “захована людина серця в нетлінні лагідного й мовчазного духа, що дорогоцінне перед Богом” (1 Петр. 3:3). І тварна персона перевищує будь-які визначення <...> вона, подібно до Бога, непізнана до кінця ззовні, якщо не відкривається сама іншій персоні» [3, с. 178]. Відповідно, «у нашому тварному бутті іпостась є начало, яке сприймає в себе безконечність <...> людина іпостазує Божественні атрибути, такі, як вічність. Любов, світло, премудрість, істина <...> ми живемо в Істині як персональні істоти. Саме цьому началу в нас належить вічність. Воно і тільки воно має здатність пізнавати свій першообраз – Живого Бога» [3, с. 179]. Втім, саме іпостасне начало є онтологічним підґрунтям християнського пізнання, оскільки втілює буттєву причетність людини до Христа як синергії віри.

Таким чином, реальне християнське пізнання є пізнанням соборним, що неможливе поза причетністю до Церкви Христової, в якій принцип буттєвої причетності у таїнстві євхаристії, що зберігає соборний розум у формі догматичної системи та Священного Передання. Як вважає протоієрей Василь Зеньковський, «християнство навчає, що істина відкрита не індивідуальному розумові, а розумові церковному – в понятті Церкви і необхідно шукати метафізичне опертя пізнання – там пізнання спирається на Абсолют, який є Творцем

буття. Тільки так можна пояснити реальність пізнання. Але поняття “церковного розуму” може бути проясненим лише зі вчення про Христа як Главу церкви. Ми приходимо до христоцентричного розуміння знання, тобто до визнання того, що світлоносна сила, яка утворює наш розум і регулює пізнавальні процеси. Походить від Христа – відповідно до формули в Євангелії від Івана, де сказано про Христа, що “Світлом правдивим був Той, Хто просвічує кожну людину, що приходить на світ” (Ів. 1, 9). Таке розуміння знання радикально заперечує принцип “автономії” розуму, що потребує перегляду всіх принципів сучасної науки» [4, с. 252].

Втім, у контексті глибинної структури особистості релігію належить розглядати як спеціальне культивування внутрішньої відкритості не тільки розуму та свідомості, але й сутності людини до нового досвіду – досвіду Іншого у символічному розумінні: іншого смислу, Іншого життя, Бога як абсолютного Іншого. Як вважає В. Лоський: «Бог пізнається в одкровенні як особистісному спілкуванні <...> Але Його природа залишається у своїх глибинах незбагненою, і саме тому він стає незбагненим і тим більше вона Його любить. Чим більше Бог насичує її своєю присутністю, тим більше жадає вона присутності більш повної та прагне до Нього. Чим більше вона сповнена Богом, тим більше відкриває Його трансцендентність» [5, с. 205].

У цьому векторі вітчизняний філософ Г. Скоровода своїми духовними пошуками спирався на символічно інтерпретовану Біблію. Тому його філософія набула ознак християнського містицизму. Бог-Отець характеризується мислителем як найвища цінність, Абсолют, хоча не вивисується над природою. Це всюдисуща, невидима натура, що «усю твар пронизує і утримує; скрізь завжди був, є і буде» [6, с. 141]. Подібно до цього, людське тіло є видне, але прозорливого й утримуючого його розуму не видно. Страдницький життєвий подвиг Ісуса Христа інтерпретується Г.Скороводою як найвищий вияв моральної самопожертви. Саме через морально виправдану «зовнішню» смерть кожен зможе забезпечити очищення власної душі, відкривши шлях новому, обожненій внутрішньому слову людині.

У геніального українського мислителя Т. Шевченка Бог також інтерпретується як ідеал добра і вищої справедливості, правди, уособлення людської совісливості та моральності. Зі своєї священної книги – Біблії митець черпав соціально-етичний пафос та поетичну наснагу. Це джерело ототожнювало істину, з якою можна звиряти свою суспільну поведінку й людську сутність. Особливе значення мало для нього Євангеліє у період заслання. Це віровчення було його основною духовною силою. «Єдинственная отрада моя в настоящее время – это Евангелие. Я читаю его без изучения, ежедневно и ежечасно», – писав Т. Шевченко Варварі Репніній 1 січня 1850 року [7, с. 592]. Таким чином, Т. Шевченко схиляється перед образом Ісуса Христа як нетлінною цінністю, оскільки у божій іпостасі Христа було явлене Слово, що провіщує істину, шлях, життя. Тим самим Логос утілюється, але не у вигляді відбитка, зображення Бога чи людини, а як саме безпосереднє буття людини (а не образу). Плоть була піднесена до божественного рівня. Бог став людиною. А людина долучилася до Бога через Слово, стала слугувати з ним у неподільному діалозі як спільне діяння.

В такому сенсі концепція софійності є органічною складовою надії на спасіння людського світу, символікою того непроясненого ще закону збереження людства, який спрацював у світовій історії. З огляду на це біблійна «Книга Царств», проголошує: «Небо і небо небес не вмщають Тебе» [8, III Царств, 8:27]. Отже, Софія, якщо вдатися до термінології «Книги приповідок Соломонових», це відблиск внутрішнього світла Бога та образ його благоді, спосіб Явлення Божої Премудрості у Славі та Слові як другої Іпостасі Трійці. Але софійне світло стає явленням Великодушія через Богоматір. Адже Діва Марія, яка понесла Слово, стала першим Храмом Софії, оскільки зв'язок Софії не тільки з Логосом, а й з Богородицею є знаменним. При цьому, Премудрість Божа співвідноситься з піднесеним станом незайманості. Без якої нема справжньої творчості як «зерна» істини. Така божественна символіка як вияв невербальної біблійної риторики переходить у переживання образів благодаті. За цих обставин зміст Святого Письма поглинає логіку тексту почуттям любові. Долає обмеженість раціонального розуміння Божественних істин у Богослов'ї серця.

Подібним проявом Софійності можна вважати й ту обставину, що змішання Богом мов у Вавилоні (як карі за віддалення від Святого духа) було компенсовано «чудом Пятидесятниці», коли володіння мовами було використано для наближення до єдиного

духовного джерела Слова. Така Софія як Премудрість Божа є діамантом мудрого слова, що просвітлює буття святістю.

Крім того, процес формування та відтворення біблійної ідентичності включає в собі як соціально-культурні, так і символічні компоненти. За цих умов, зокрема, сакральна символіка є універсальною компонентою біблійної дійсності, що відіграє фундаментальну роль субстанції. Так, наприклад, виступаючи у певній символічній формі сакральний текст є джерелом, що вміщує в собі набір емоційно-когнітивних ідентифікацій – онтологічних взірців буття особи. Тексти, складені в певному логічному порядку в книги, є документами, в яких в умовно-знаковій, символічній формі виражається зміст біблійної ідентичності, адже в них фіксуються етичні підвалини релігійної системи, сенс пророцтв та проповідей, розкриваються базові релігійні міфи, події сакральної історії, містерії та правила їх здійснення. Адже Біблія є сукупністю сакральних книг, що складають в узагальненому сенсі канон християнської релігії. Старий Завіт виступає певною символічною передумовою для появи християнства, оскільки характеризує знання, що до появи «Месії» надає нове вчення, засноване на новому розумінні закону. В свою чергу, Новий Завіт орієнтує суб'єкта віросповідання на сакральний подвиг засновника релігії, а саме: символічну постать Ісуса Христа. В цьому акті сакральний символ виконує важливу комунікативну функцію, що утримує сукупність віруючих суб'єктів в певних кордонах. Ці кордони мають бути встановлені та керовані відповідно сакральних моделей, які організують структуру та обмежують соціальні контакти. Символічні кордони (межі) позначають і виокремлюють сфери активності кожної релігійної групи, ексклюзивні сектори, у які інші віруючі суб'єкти та інші групи не мають доступу. Отже, сакральний символ створює таємницю свідомості, що окреслює певний простір особистісного існування людини.

Необхідно зазначити, що в історії європейської духовності особливе місце належить іконі як одному з хвилюючих своєю незбагненністю та бездонністю явищ харизматичної творчості. Адже ікона – це предмет біблійного культу в релігієзнавстві, спосіб сходження до божественного абсолюту. Але водночас вона засвідчує сокровенну здатність людської природи виступати уособленням, знаком, іпостасю Універсуму. У відповідному сенсі ікона належить і до витворів живопису, але на відміну від нього вона не стільки зображає реальність, скільки, аналогічно музиці, виражає її, використовує художній образ не як ідол, а як ідеал, як ознаменування трансцендентного світу. як знаково-алегоричний сигнал Богородиці (Божої матері). За словами автора, така любов до Матері як втілення Божої Благодаті у поетичній формі звучить:

*“Я ж у серці вовік тримаю  
Ваш портрет як Ікону з Раю”.*

Таким чином, споріднена ікона і з середньовічною містерією, в якій через образи поцейбічного світу олюднювались абстрактні ідеї, персоніфікувалися сили історії та Провидіння. Саме в іконі закарбоване містичне бачення поза межних архетипів буття. У своїй націленості на абсолютне та божественне ікона пориває зі звичним для людського побуту розумінням речей. При цьому ікона виступає невербально-риторичним інструментом символічного менталітету, що здійснює зустріч людини та Бога. Саме у біблійному відношенні ікона об'єднує Небо і Землю, часове і вічне, духовне і матеріальне.

З біблійного писання витікає, що вже в прадавні часи люди почали усвідомлювати руйнівний вплив відсоткової системи на соціальні механізми пригнічення і влади, їх шалене зростання від росту відсотків. Саме цій темі присвячена значуща частина Книги Неемії (намісника Іудеї 445 р. до Р. Х.) – одне з важливих історичних та культурних джерел Іудаїзму. З метою запобігання росту лихварства як всередині серед євреїв, так і в співробітництві з іншими народами Неемія закликав пам'ятати та чітко дотримуватися вимог Завіту (Книга Неемії 5: 10-11). Ставлення до лихварства християн визначається такими біблійними рядками. Вихід 22:25: «Якщо позичиш гроші народові Моєму, бідному, що з тобою, то не будь йому суворий начальник – не покладеш на нього лихви» [8, с. 98]; Левит 25: 37-36: «Срібла свого не даси йому на лихву, і на прибуток не даси їжі своєї. Не візьмеш від нього лихва та прибутку, і будеш боятися Бога свого, – і житиме брат твій з тобою» [8, с. 154]; Лука 6: 34-35: «А коло позичаєте тим, що й від них сподіваєтеся взяти, – яка вам за те ласка? Позичають-бо й грішники грішникам, щоб одержати стільки ж. Тож любіть своїх ворогів, робіть добро,

позичайте не ждучи нічого назад, – ваша за це нагорода великою буде, і синами Всевишнього станете ви...» [8, с. 1146].

До вивчення питання діалектичного взаємозв'язку розвитку капіталістичних відносин та іудейського віровчення звертався Макс Вебер у своїй праці «Протестантська етика та дух капіталізму». Мислитель визнавав цінність впливу іудеїв, проте наголошував на тому, що робити такі висновки можна лише з певною обережністю. Крім того, суттєвими є його зауваження щодо необхідності розділення класичного палестинського іудаїзму і того іудаїзму, що сформувався під впливом різних чинників у Європі та США. Значну увагу дослідженню даного питання присвятили дослідники Олександр Дугін («Ереї и Евразия»), Яків Бромберг («О еврейском восточничестве») та Михайло Агурський («Идеология национал-большевизма»). Саме Я. Бромберг чітко поділяє євреїв на традиційно орієнтованих та секуляризованих. Основними рисами першого типу є містицизм, релігійний фанатизм, ідеалізм, жертвність, зневага до матеріального. При цьому, типовим прикладом є течії, що беруть свій початок від старосирійської секти ессів (нині кумраніти), що виникла приблизно в першому столітті до нашої ери на територіях Єгипту (озеро Маорис) та Палестини (берег Мертвого моря). Про їх діяльність та основи віровчення найбільш змістовні відомості можна отримати з праць Йосипа Флавія, Філона Олександрійського та Плінія Старшого. Саме есеєм був притаманний трудовий аскетизм (на який таку величезну ставку робить Макс Вебер) у повному значенні цього слова, проте їм було суворо заборонено займатися торгівлею, прагнути до наживи та самозбагачення. «Они служат Богу с великим благочестием и не внешними жертвоприношениями, а очищением собственного духа. Они бегут из городов и прилежно занимаются мирными искусствами. У них не существует ни одного раба, они все свободны и работают одни для других» [9, с. 176].

Інший тип – секуляризований – Я. Бромберг ще називає «єврейським західництвом» («еврейским западничеством»). «Представники цього напрямку презентували абсолютно новий тип єврея – єврея-раціоналіста, єврея-буржуа, що прохолодно ставиться до релігії, та, навпаки, пристрасно поринає в стихію марнотратства, самозбагачення, жадібності, раціоналізації господарської діяльності» [10, с. 432]. Серед іудеїв навіть у середині XVIII століття було сформовано партію так званих мітнагедів (від єврейського «противники»), що відчайдушно боролися з хасидизмом та відродженням крайнього містицизму серед східноєвропейських євреїв. «Мітнагеди активно пропагували модернізацію та секуляризацію заради “гуманізму” та “асиміляції” з прогресивними народами Заходу» [10, с. 435].

На початку XX століття єврейські західники розділились на два табори: хасидсько-каббалістичний (більшовицький) і талмудично-раціоналістичний (просвітительський, буржуазно-капіталістичний). «Ця двоякість водночас і пояснює феномен “єврейського антисемітизму”. Так критика Марксом Лассаля, в якій Маркс використовує доволі юдофобські тези, а також радикально антиіудейські настрої Маркса загалом. Ототожнення іудейства з капіталізмом стає відтепер повністю зрозумілим, оскільки Маркс належав однозначно до містично-хасидського (месіанського) типу, представники якого вбачали в буржуазії та капіталізмі свого ворога. В статті “К еврейскому вопросу” він пише: “Основа еврейства – материальные потребности, своекорыстие; земной идеал – торгашество; Бог – деньги <...> Эмпирическая роль еврейства – торгашество”» [10, с. 467].

Немає жодного сумніву в тому, що євреї відзначаються унікальними здібностями в деяких соціальних, господарських і культурних сферах. Дивлячись на весь навколишній світ як на щось абстрактне та швидкоплинне, євреї виробили ряд вражаючих динамічних рис, що дозволили їм блискавично орієнтуватися в соціальних катаклізмах, в мінливих процесах державного й національного масштабів, що протікають в середовищі «великих народів», які, «будучи завжди у себе вдома» сприймали все з певним відставанням. У цьому форматі доцільно було б згадати справедливе зауваження багатьох критиків Зомбарта: він переплутав причину і наслідок: «не євреї створили капіталізм, а капіталізм створив євреїв такими якими вони є» [11, с. 282].

Зомбарту також належить теза, що євреї, завдяки своїм інтернаціональним зв'язкам та розвитку юридичної форми документації [12, с. 12], сприяли денационалізації господарського життя: інтереси не лише конкретних людей, а і цілих держав стали підпорядковуватися інтересам міжнародних трестів і банківських домів. «Типовим прикладом такого інтернаціонального банківського дому був банк, створений Амшелем Ротшильдом.

В XIX столітті його сини очолили банки в найбільших містах Європи: Натан – в Лондоні, Джеймс – в Парижі, Соломон – у Відні, Карл – в Неаполі, Ансельм – у Франкфурті. Розпорошеність євреїв сприяла інтернаціоналізації господарського життя та діяльності» [12, с. 12]. Їх абсолютна відокремленість та ізоляція всередині країни, в якій вони перебували, робила для них чужими та не обов'язковими для виконання тих норм, які панували на даній території. Відірваність від звичного національного життя цієї країни штовхала євреїв використовувати абсолютно інший шлях розвитку господарства, що був принципово відмінним від традиційного – капіталістичному підприємству надавався невідомий досі характер штучно створеного механізму.

Отже, дана теза є справедливою в економічній площині духовного капіталу, проте з суттєвими зауваженнями. Моральні норми «традиційного» суспільства в період інтенсивного розвитку капіталізму дійсно занепали, проте про їх руйнування навряд чи можна говорити аж так впевнено. Частина моральних устоїв тогочасного суспільства справді була піддана певній корекції, що позитивно вплинуло на розвиток економічного життя в країні (так, наприклад, було збільшено кількість робочих днів, до середини XIX століття їх кількість становила лише близько 2/3 року), проте якихось принципових змін в цьому плані все ж не сталося. Сучасна економічна теорія по-християнськи визнає за ідеал справедливу здорову конкуренцію, монополізм і нині є небажаним явищем, держави всіляко намагаються захистити права споживачів на отримання дійсно якісних товарів за відповідно нормального рівня цін.

Дещо повільно, але впевнено країни Європи та США засудили будь-які авантюристичні починання в економіці. Найбільш гучне й офіційне обговорення необхідності розвитку капіталізму у відповідності до християнської моралі починається з виходом енцикліки «*Regum novarum*» (1891 р.), що мала на меті зорієнтувати християн на «шлях істинний». Пій XII постійно наголошував на важливості дотримання справедливості та інших християнських цінностей як у повсякденному житті, так і в житті економічному. З цього часу церкви (і не лише католицькі) починають послідовну, впевнену боротьбу за відновлення християнських устоїв в економіці. Сьогоднішній варіант капіталізму в контексті духовного капіталу смішно було б назвати прохристиянським, проте і суто авантюристичним він також не став.

При цьому, особливу роль у розвитку капіталізму Зомбарт вбачав у лихварстві (цим видом діяльності займалися переважно євреї). Католицька церква активно боролася з лихварством. Існував особливий суд, що займався справами лихварів. Священник-лихвар позбавлявся сану, а мирянин не допускався до причастя. Було сформульовано цілий рід правил, що мали запобігати розвитку прихованих форм лихварства. Так, наприклад, «борг повинен був віддаватися рівно через рік, день в день, щоб отриманий в борг продукт не віддавався в той час, коли він цінувався більше, або тому, хто заборгував заборонялось надавати тому в кого взяли в борг будь-які речі чи послуги» [12, с. 13].

Приблизно так само до лихварства відносяться й іслам та ортодоксальний іудаїзм, де забороняється як давати, так і брати що-небудь під відсоток. Глава 31 книги «Кіцур Шулхан Арух» (кодекс законів іудаїзму) гласить: «Не будь для него (для бідного, которому дают деньги в долг) мздоимцем» (нельзя не дать в долг бедному, зная, что у него нет денег) (Шмот 22:24); «Не налагайте на него (на бідного, одолжившего деньги) роста» (Шмот 22:24) [13, с. 17]. Механізм збільшення прибутку з грошей визнавався надзвичайно руйнівним, його використання було дозволено лише в давні часи, як метод у духовній боротьбі з ворогами-язичниками, яких називали ще «гоями», або «акумами». Тут потрібно звернути увагу ще на один важливий нюанс: націоналістична інтерпретація іудаїзму є недопустимою для розуміння і пояснення даного положення. У старозавітні часи не було такого розмежування людей за національностями як зараз, людей розрізняли за вірою. Іудеї – «сини Ізраїлю», – це люди віри в одного Бога. Слово «богообраний» не означає «той, кого вибрав Бог», у давні часи воно трактувалося «той, хто сам обрав єдиного Бога».

Таким чином, якщо католики засуджували лихварство виключно з позицій його невідповідності Святому Письму, то протестанти аналізували його як виключно економічне явище, а гроші вважали як аксіологічну цінність духовного капіталу. Якщо для протестантизму притаманно заперечення Святого Переказу, як об'єктивно існуючого способу тлумачення Біблії, на шляху пізнання надприродної істини, то в католицизмі для досягнення істини окрім індивідуальної віри та Святого Письма вважаються необхідними добродійні справи та

звернення до Святого Переказу. Такий феноменологічно-компаративістський розгляд Біблії у його внутрішньо-релігійному та зовнішньо-цивілізаційному контекстах дозволяє зробити висновок, що в іудаїзмі та християнстві співіснують діалектично взаємозалежні концепції релігійного пізнання. За цих обставин рефлексивний пафос духовного капіталу дозволяє з відповідними традиційними варіантами усвідомлювати проблеми віри та знання, що обумовлюються відповідними догматичними вченнями про Бога в католицизмі, протестантизмі та православ'ї.

#### ЛІТЕРАТУРА

1. Митрополит Антоний Сурожский. О слышании и делании / Митрополит Антоний Сурожский. – М.: Мысль, 1999. – С. 11.
2. Игумен Илларион (Алфеев). Таинство веры. Введение в православное богословие / Игумен Илларион (Алфеев). – Клин, 2000. – С. 16.
3. Архимандрит Софроний (Сахаров). Видеть Бога как Он есть / Архимандрит Софроний (Сахаров). – М.: Наука, 2000. – С. 177-179.
4. Зеньковский В. В. История русской философии: [в 2-х т.] / В. В. Зеньковский. – М., 1991. – Т. 2. – С. 252.
5. Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие / В. Н. Лосский. – М., 2004. – С. 204-206.
6. Скоровода Г. Вступні двері до християнської добронравності: [в 2-х т.]. – К.: Наукова думка, 1994. – Т. 1. Твори. – С. 141.
7. Дзюба І. М. Тарас Шевченко. Життя і творчість / І. М. Дзюба. – К.: Вид. Дім «Києво-Могилянська академія», 2008. – С. 592.
8. Біблія або Книги Святого Письма Старого і Нового Завіту. – К.: Українське Біблійне Товариство, 2005. – 1380 с.
9. Макарова Н. И. Тайные общества и секты: культовые убийцы, масоны, религиозные союзы и ордена, сатанисты / Н. И. Макарова. – М.: Литература, 1996. – С. 176.
10. Бромберг Я. А. Евреи и Евразия / Я. А. Бромберг; [сост. А. Дугин, Д. Тараторин]. – М.: Аграф, 2002. – С. 432-467.
11. Патрушев А. И. Метаморфозы Вернера Зомбарта / А. И. Патрушев // Новая и новейшая история. – 2006. – № 2. – С. 282.
12. Зомбарт В. Евреи и хозяйственная жизнь / В. Зомбарт; [пер. с нем.] // Журнал социологии и социальной антропологии. – 2001. – Т. IV. – № 1. – С. 12-13.
13. Кицур Шульхан Арух: [електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.istok.ru/jews-n-world/Kitsur/229.shtml>.