

КИЇВСЬКИЙ УНІВЕРСИТЕТ ІМЕНІ БОРИСА ГРІНЧЕНКА

Кваліфікаційна праця
на правах рукопису

ГОНЧАРЕНКО ДМИТРО ІГОРОВИЧ

УДК: 27-4"04/14":2-67(043.3)

ДИСЕРТАЦІЯ

**СОЦІАЛЬНО-ЕКОНОМІЧНІ ДОКТРИНИ ХРИСТИЯНСЬКИХ КОНФЕСІЙ
ПЕРІОДУ СЕРЕДНЬОВІЧЧЯ: ФІЛОСОФСЬКО-РЕЛІГІЄЗНАВЧИЙ
АНАЛІЗ**

09.00.11 – релігієзнавство

Подається на здобуття наукового ступеня кандидата філософських наук

Дисертація містить результати власних досліджень. Використання ідей,
результатів і текстів інших авторів мають посилання на відповідне джерело

(підпис, ініціали та прізвище здобувача)

Науковий керівник:
Шепетяк Олег Михайлович
доктор філософських наук, професор.

Київ–2021

АНОТАЦІЯ

Гончаренко Д.І. Соціально-економічні доктрини християнських конфесій періоду Середньовіччя: філософсько-релігієзнавчий аналіз. – На правах рукопису.

Дисертація на здобуття наукового ступеня кандидата філософських наук за спеціальністю 09.00.11 – релігієзнавство. – Київський університет імені Бориса Грінченка. – Київ, 2021.

В дисертації проведено комплексне дослідження та порівняння соціально-економічних вчень представників східного і західного християнства періоду Середньовіччя та їх подальше відображення у соціально-політичних концепціях. Виявлено соціальну та економічну проблематику в догматах Святого Письма, що сформувала основу християнських соціальних доктрин. Визначені основні соціально-економічні аспекти учень богословів східного і західного християнства. Уточнено змістовне значення основних термінів (багатство, бідність, лихварство, позика, власність) в морально-етичному вимірі та контексті практичної діяльності релігійних інституцій; релігійно-моральні особливості конфесійних підходів до соціально-економічної тематики (багатство, бідність, прибуток, власність, лихварство) у католицькій та православній традиціях, які попри уніфікованість християнського учення, що базується на старозавітній і новозавітній біблійній традиції, мають суттєві розбіжності в осмисленні аскетичної спрямованості.

Філософсько-релігієзнавчий аналіз соціально-економічних доктрин християнства періоду Середньовіччя потребував нового підходу як у контексті опрацювання джерельної бази дослідження, так і у контексті використання методів та методологічних підходів. Оскільки заявлена тема дослідження виходить за межі однієї галузі наукового знання, а поєднує в собі, на перший погляд, різні сфери буття людини - соціум, економіку та релігію, досліджувана література потребувала опрацювання текстів Біблії, історичних та історико-

філософських праць, творів апологетів християнства та Отців Церкви (як східних, так і західних), економічних теорій та праць із галузі економіки релігії.

Новизна представленого дослідження полягає у вивченні взаємозв'язків релігії та соціальних і економічних аспектів як на етапах становлення соціально-економічних учень християнства, так і у процесі формування новітніх християнських засновків суспільної свідомості. Зокрема, відзначено, що економічна думка християнства була остаточно оформлена у працях Отців Західної та Східної Церков у результаті синтезу вчень Старого та Нового Завітів та еліністичної філософії. Її становлення та еволюція тісно пов'язані із соціально-політичним занепадом Римської імперії, трансформаціями економічної та релігійної форм суспільної свідомості, в яких релігія була транслятором нових світоглядних, життєво значущих ідей, а економічна форма свідомості - важелем вибору.

Залучення широкого спектру джерел та методів дослідження, як загально-наукових, філософських, так і з галузі економічних наук, дозволило здійснити системний аналіз складних процесів утвердження соціо-економічних теорій в період становлення християнства та в середньовічній богословській думці.

В процесі дослідження середньовічних соціально-економічних учень східного і західного християнства встановлено, що економічні та соціальні аспекти цих доктрин сформувались на засадах учень Старого та Нового Завітів, в яких фігурує цілий пласт економічної проблематики на зразок багатства, бідності, лихварства, торгівлі, рабства, праці тощо. Втім, Новий завіт більшою мірою акцентує увагу на духовній площині, аніж на соціально-економічній. Тому тут цінність усіх економічних та соціальних категорій визначається в есхатологічній площині, з погляду користі для спасіння душі.

Виходячи з теоцентричних, антропологічних, аксіологічних та есхатологічних положень, які залишаються незмінними і до сьогодні, Західні та східні Отці Церкви, водночас, по-різному трактували співвідношення

економічного, соціального та духовного. Саме економічні категорії (багатство, бідність, власність тощо) виявились ключовим фактором відмінностей у морально-етичному вимірі та контексті практичної діяльності релігійних інституцій. Закладені підвалини уявлень про роль економічних категорій в есхатологічній перспективі визначили напрям взаємовідносин Церкви, держави та соціуму до сьогодення.

Аналіз праць провідних богословів західного християнства, зокрема Августина Аврелія та Томи Аквінського, в яких розкриваються ключові питання співвідношення економічного, соціального та духовного, свідчить, що Західна Церква перебувала у тісному взаємозв'язку із суспільними процесами, адекватно та швидко реагуючи на трансформації, які в них відбувались, і зрештою сама стала активним суб'єктом соціально-економічного буття. Уже в період патристики з'являються не лише богословські роботи, в яких висвітлюються проблеми власності, бідності, багатства тощо, але й нормативні документи.

Східна Церква, базуючись на богослов'ї Івана Золотоуста, патріарха Фотія, Григорія Палами, Симеона Нового Богослова, Миколи Кавасила Хамаєта, формує позицію відмежування від суспільно-значущих процесів, акцентуючи увагу на цінності життя в есхатологічній перспективі, що у підсумку поставило її в залежність від світської влади.

В історичних умовах розвитку Східної Церкви вплив духовного фактору значно домінує над матеріальним. Східні Отці Церкви акцентували увагу на питаннях особистісного спасіння людини, духовному вимірі людського буття. Тож будь-яка діяльність розглядається саме під цим кутом зору. Православне розуміння загального блага – це не лише матеріальний добробут, а, насамперед, устремління людини та суспільства загалом до життя вічного, яке є найвищим благом для кожного християнина.

Внаслідок вивчення взаємозв'язку соціально-економічних ідей середньовічних богословів у католицькій та православної соціально-політичних

доктринах було з'ясовано й те, що елементи середньовічної теологічної доктрини «два мечі» були адаптовані до сучасних реалій і містяться в положеннях сучасної соціальної доктрини Римо-Католицької Церкви.

Осучаснені елементи моделі «двох мечів» звучать у соціально-економічних тезах соціальної доктрини Папи Лева XIII «*Regum novarum*». Цим документом Церква прагнула окреслити економічний і соціальний вектор розвитку для державних інститутів католицьких країн. Модель «два мечі» у політичному контексті більш виражено формується з початком понтифікату Папи Івана XXIII й Другого Ватиканського Собору. В енцикліках Івана XXIII «*Ad Petri Cathedram*», «*Mater et Magistra*», «*Pacem in terris*» фігурувала ідея необхідності побудови глобальної та універсальної Церкви, яка б розширила свої інтереси на політичну, економічну сферу, та долучилася до розв'язання соціальних проблем всієї християнської спільноти.

В роботі з'ясовано, що проблема соціально-економічних учень у працях східнохристиянських і західнохристиянських богословів Середньовіччя недостатньо опрацьована як в українському, так і закордонному релігієзнавчому науковому середовищі, а соціально-економічні учення Біблії найбільш розроблені в рамках економічних дисциплін, тоді як залишаються без детальної уваги з боку філософії та релігієзнавства.

Порівняння середньовічних соціально-економічних вчень провідних представників східного і західного християнства продемонструвало, що попри спільні господарські і соціальні питання, існують конфесійні розбіжності у вченнях щодо багатства, бідності, власності тощо. Доведено, що сучасна соціальна доктрина Римо-Католицької Церкви містить положення, які можна охарактеризувати як осучаснений прояв середньовічної політико-теологічної доктрини «два мечі», а також уточнено, що православний принцип «симфонії» імператора Юстиніана I не забезпечив гармонійного співіснування Церкви і держави, а навпаки – посилив залежність духовного інституту від світської влади,

що привело до появи цезарепапізму – принципу, який став основою церковно-державних відносин у низці країн православного світу.

Ключові слова: соціально-економічні вчення, соціальна доктрина, економічні категорії, принцип «симфонії», теорія «двох мечів», цезарепапізм, папські енцикліки.

Список публікацій здобувача

Статті у наукових фахових виданнях, зареєстрованих ВАК України:

1. Гончаренко Д. І. Релігієзнавчий аналіз соціально-економічних проблем у Біблії. *Гілея : науковий вісник. Збірник наукових праць*. 2016. Вип. 111(8). С. 282–286.
2. Гончаренко Д. І. Соціально-економічне вчення східнохристиянських богословів Середньовіччя. *Гілея : науковий вісник. Збірник наукових праць*. 2017. Вип. 120 (5). С. 133–138.
3. Гончаренко Д. Філософсько-релігієзнавче дослідження відмінностей в соціально-економічних ученнях богословів східнохристиянської і західнохристиянської церкви доби середньовіччя. *Релігія та Соціум. Міжнародний часопис*. 2019. № 1-2 (33-34). С. 127–132.
4. Гончаренко Д. І. Концепція «симфонії» церкви і держави як підгрунття православного цезарепапізму *Вісник Черкаського національного університету імені Богдана Хмельницького. Серія філософія*. 2019. № 1. С. 99–106.
5. Honcharenko D. Does the social teaching of the catholic church contain the modernized elements of the medieval doctrina «de duo gladi»? *Skhid. Analytic and informative journal. Philosophical science*. 2020. № 1(165). P. 87–91.

Статті у закордонних виданнях:

6. Гончаренко Д. Религиоведческий анализ социально-экономических воззрений Августина Блаженного и Томы Аквинского. *Научный журнал «Власть и общество (История, Теория, Практика)»*. 2018. № 1 (45). С. 122–131.

Статті в інших наукових виданнях, тези доповідей на конференціях:

7. Гончаренко Д. І. Соціально-господарське вчення Біблії та його релігієзнавчий аналіз. *Розвиток суспільних наук: європейські практики* : зб.

- матеріалів доп. учасн. міжнар. наук.-практ. конф. (м. Львів, 23-24 груд. 2016 р.). Львів, 2016. С. 12–16.
8. Гончаренко Д. І. Релігієзнавчий аналіз богословських поглядів Івана Золотоуста на соціально-економічні категорії багатства та бідності. *Суспільні науки: історія, сучасний стан та перспективи дослідження* : зб. матеріалів доп. учасн. наук.-практ. конф. (м. Львів, 7-8 лип. 2017 р.). Львів, 2017. С. 10–13.
9. Гончаренко Д. І. Філософсько-релігієзнавчий погляд на соціальне і політико-економічне вчення патріарха Фотія. *Актуальні питання суспільних наук: наукові дискусії* : зб. матеріалів доп. сучасн. міжнар. наук.-практ. конф. (м. Київ, 18-19 серп. 2017 р.). Київ, 2017. С. 55–58.
10. Гончаренко Д. І. Філософія соціально-економічних доктрин Августина Блаженного. *Актуальні філософські, політологічні та культурологічні проблеми розвитку людини і суспільства у динамічному та глобальному світі* : зб. матеріалів доп. сучасн. міжнар. наук.-практ. конф. (м. Київ, 22-23 груд. 2017 р.). Київ, 2017. С. 19–22.
11. Гончаренко Д. Соціально-економічні проблеми бідності та багатства в роботах східно- і західнохристиянських богословів середньовіччя. *Київські філософські студії* : зб. матеріалів доп. сучасн. наук.-практ. конф. (м. Київ, 17-18 трав. 2018 р.). Київ, 2018. С. 138–140.
12. Гончаренко Д. І. Предтечі цезарепапізму в церковній політиці візантійських імператорів Костянтина Великого та Юстиніана I. *Суспільні науки: сучасні тенденції та фактори розвитку* : зб. матеріалів доп. сучасн. міжнар. наук.-практ. конф. (м. Одеса, 17-18 січ. 2020 р.). Одеса, 2020. С. 26–28.

SUMMARY

Honcharenko D.I. Socio-economic doctrines of Christian denominations of the Middle Ages: philosophical and religious analysis. – Qualification scientific work as a manuscript.

The dissertation for the degree of candidate of philosophical sciences on a specialty 09.00.11 – «Religious studies». – Borys Grinchenko Kyiv University. – Kyiv, 2021.

The dissertation includes the complex research and comparison of social and economic doctrines of representatives of Eastern and Western Christianity of the period of the Middle Ages and their further reflection in social and political concepts. The social and economic issues are revealed in the dogmas of the Holy Scripture which formed the basis of Christian social doctrines. The main socio-economic aspects of the teachings of theologians of Eastern and Western Christianity are determined. The meaning of basic terms (wealth, poverty, usury, loan, property) in the moral and ethical dimension and in the context of the practical activities of religious institutions is clarified; religious and moral features of confessional approaches to socio-economic issues (wealth, poverty, income, property, usury) in the Catholic and Orthodox traditions which despite the unification of Christian teaching based on Old Testament and New Testament biblical tradition have significant differences in their understanding of ascetic orientation.

Philosophical and religious analysis of socio-economic doctrines of Christianity of the Middle Ages period required a new approach, both in the context of elaboration of the source base of the study and in the context of the use of methods, and methodological approaches. As the stated issue of research goes beyond one field of scientific knowledge, and combines, at first glance, different areas of human existence - society, economics and religion, study of the literature required examination of Bible texts, historical and historical-philosophical works, writings of apologists for

Christianity and Fathers of the Church, both Eastern and Western, economic theories and works on the economics of religion.

The novelty of the presented research lies in the study of the relationship between religion and social and economic aspects as at the stages of formation of socio-economic teachings of Christianity, so in the processes of formation of the newest Christian foundations of public consciousness. In particular, it is noted that the economic idea of Christianity received its final form in the works of the Fathers of the Western and Eastern Churches as a result of a synthesis of the teachings of the Old and New Testaments and Hellenistic philosophy. Its formation and evolution are closely linked to the socio-political decline of the Roman Empire, transformations of economic and religious forms of social consciousness in which religion was a translator of new worldviews, vital ideas, while economic form of consciousness was a lever of choice.

The involvement of a wide range of sources and research methods, both of general scientific, philosophical and economic sciences, allowed to make a systematic analysis of complex processes of establishing of socio-economic theories in the period of Christianity and in medieval theological thought.

In the process of studying the medieval socio-economic teachings of Eastern and Western Christianity, it was found that the economic and social aspects of these doctrines were formed on the basis of Old and New Testament teachings which include a whole layer of economic issues such as wealth, poverty, usury, trade, slavery, labor, etc. However, the New Testament focuses more on the spiritual plane than on the socio-economic one. Therefore, here the value of all economic and social categories is determined in the eschatological plane, in the context of the use for the salvation of the soul.

Based on theocentric, anthropological, axiological and eschatological positions which remain unchanged up to the present, the Western and Eastern Fathers of the Church, at the same time, interpreted the relationship of notions of economic, social and spiritual differently. Economic categories (wealth, poverty, property, etc.) proved to be

a key factor in the differences in the moral and ethical dimension and in the context of the practical activities of religious institutions. The foundations laid for the role of economic categories in the eschatological perspective set the direction of the relationship between the Church, the state and society up to the present day.

An analysis of the works of leading theologians of Western Christianity, such as Augustine Aurelius and Thomas Aquinas, which reveal key issues of economic, social and spiritual relations, demonstrated that the Western Church was in close contact with social processes, responding adequately and quickly to transformations which took place in close contact with social processes, and it becomes itself an active subject of socio-economic life. Already in the Patristic period not only theological works appeared which covered the problems of property, poverty, wealth, etc., but also normative documents.

The Eastern Church, based on the theology of John Chrysostom, Patriarch Photius, Gregory Palamas, Simon the New Theologian, Nicholas Kwasyl Hamaet, forms position of separation from socially significant processes, emphasizing the value of life in the eschatological perspective which put it in dependence on the secular power.

In the historical conditions of the development of the Eastern Church, the influence of the spiritual factor significantly dominates over the material one. The Eastern Fathers of the Church focused on the issues of personal salvation of man, the spiritual dimension of human existence. Accordingly, any activity is considered from this point of view. The Orthodox understanding of the common good is not only material well-being, but, above all, the aspiration of man and human society to eternal life which is the highest good for every Christian.

Studying the relationship of socio-economic ideas of medieval theologians in Catholic and Orthodox socio-political doctrines, it was found that elements of the medieval theological doctrine of "two swords" were adapted to modern realities and still take place in the modern social doctrine of Roman Catholic Church.

Modernized elements of the "two swords" model sound in the socio-economic theses of the social doctrine of Pope Leo XIII "Rerum novarum". With this document, the Church sought to outline the economic and social vector of development for the state institutions of Catholic countries. The "two swords" model in the political context is more explicitly pronounced with the beginning of the pontificate of Pope John XXIII and the Second Vatican Council. In the encyclicals of John XXIII "Ad Petri Cathedram", "Mater et Magistra", "Pacem in terris" appeared the idea of the need to build a global and universal Church which would expand its interests to the political, economic sphere and join the solution of social problems of the whole Christian community.

The study finds that the problem of socio-economic doctrines in the works of Eastern and Western Christian theologians of the Middle Ages is not sufficiently studied in both domestic and foreign religious studies, while the socio-economic teachings of the Bible are most developed in the economic disciplines, philosophy and religious studies, but they remain without detailed attention on the part of philosophy and religious studies.

A comparison of the medieval socio-economic teachings of the leading representatives of Eastern and Western Christianity has shown that despite common economic and social issues, there are confessional differences in the teachings of wealth, poverty, property, and so on. It is proved that the modern social doctrine of the Roman Catholic Church contains provisions that can be characterized as a modernized manifestation of the medieval political and theological doctrine of "two swords", and also it is clarified that the Orthodox principle of "symphony" of Emperor Justinian I did not ensure harmonious existence of Church and State, moreover, on the contrary, it strengthened the dependence of the spiritual institution on secular power which led to the emergence of Caesareapapsim, a principle that became the basis of church-state relations in a number of countries of the Orthodox world.

Key words: socio-economic doctrines, social doctrine, economic categories, the principle of "symphony", the theory of "two swords", Caesareapapism, Papal encyclicals.

Spysok publikatsii zdo buvacha

Articles in scientific professional journals:

1. Honcharenko D. I. Relihiieznavchyi analiz sotsialno-ekonomichnykh problem u Biblii. *Hileia: naukovyi visnyk. Zbirnyk naukovykh prats.* 2016. Vyp. 111 (8). S. 282–286.
2. Honcharenko D. I. Sotsialno-ekonomichne vchennia skhidnochrystyianskykh bohosloviv serednovichchia. *Hileia: naukovyi visnyk. Zbirnyk naukovykh prats.* 2017. Vyp. 120 (5). S. 133–138.
3. Honcharenko D. Filozofsko-relihiieznavche doslidzhennia vidminnosti v sotsialno-ekonomichnykh uchenniakh bohosloviv skhidnochrystyianskoi i zakhidnochrystyianskoi tserkvy doby serednovichchia. *Relihiia ta Sotsium. Mizhnarodnyi chasopys.* 2019. № 1-2 (33-34). S. 127–132.
4. Honcharenko D.I. Kontseptsiiia «symfonii» tserkvy i derzhavy yak pidgruntia pravoslavnoho tsezarepapizmu. *Visnyk Cherkaskoho natsionalnoho universytetu imeni Bohdana Khmelnytskoho. Seriiia filozofiiia.* 2019. № 1. S. 99–106.
5. Honcharenko D. Does the social teaching of the catholic church contain the modernized elements of the medieval doctrina «de duo gladi»? *Skhid. Analytic and informative journal. Philosophical science.* 2020. № 1 (165). R. 87–91.

Articles in foreign editions:

6. Goncharenko D. Religiovedcheskij analiz soczial`no-e`konomicheskikh vozzrenij Avgustina Blazhennogo i Tomy` Akvinskogo. *Nauchny`j zhurnal «Vlast` i obshhestvo (Istoriya, Teoriya, Praktika)».* 2018. № 1 (45). S. 122–131.

Articles in other scientific publications, abstracts at conferences:

7. Honcharenko D. I. Sotsialno-hospodarske vchennia Biblii ta yoho relihiieznavchyi analiz. *Rozvytok suspilnykh nauk: yevropeiski praktyky : zb. materialiv dop. uchasn. mizhnar. nauk.-prakt. konf. (m. Lviv, 23-24 hrud. 2016 r.).* Lviv, 2016. S. 12–16.

8. Honcharenko D. I. Relihiiznavchyi analiz bohoslovskykh pohliadiv Ivana Zolotousta na sotsialno-ekonomichni katehorii bahatstva ta bidnosti. *Suspilni nauky: istoriia, suchasnyi stan ta perspektyvy doslidzhennia* : zb. materialiv dop. uchasn. nauk.-prakt. konf. (m. Lviv, 7-8 lyp. 2017 r.). Lviv, 2017. S. 10–13.
9. Honcharenko D. I. Filosofsko-relihiieznachnyi pohliad na sotsialne i polityko-ekonomichne vchennia patriarkha Fotiia. *Aktualni pytannia suspilnykh nauk: naukovi dyskusii* : zb. materialiv dop. suchasn. mizhnar. nauk.-prakt. konf. (m. Kyiv, 18-19 serp. 2017 r.). Kyiv, 2017. S. 55–58.
10. Honcharenko D. I. Filosofiiia sotsialno-ekonomichnykh doktryn Avhustyna Blazhenoho. *Aktualni filosofski, politolohichni ta kulturolohichni problemy rozvytku liudyny i suspilstva u dynamichnomu ta hlobalnomu sviti* : zb. materialiv dop. suchasn. mizhnar. nauk.-prakt. konf. (m. Kyiv, 22-23 hrud. 2017 r.). Kyiv, 2017. S. 19–22.
11. Honcharenko D. I. Sotsialno-ekonomichni problemy bidnosti ta bahatstva v robotakh skhidno- i zakhidnochrystyianskykh bohosloviv serednovichchia. *Kyivski filosofski studii* : zb. materialiv dop. suchasn. nauk.-prakt. konf. (m. Kyiv, 17-18 trav. 2018 r.). Kyiv, 2018. S. 138–140.
12. Honcharenko D. I. Predtechi tsezarepizmu v tserkovnii politytsi vizantiiskykh imperatoriv Kostiantyna Velykoho ta Yustyniana I. *Suspilni nauky: suchasni tendentsii ta faktory rozvytku* : zb. materialiv dop. suchasn. mizhnar. nauk.-prakt. konf. (m. Odesa, 17-18 sich. 2020 r. S. 26–28.

ЗМІСТ

ВСТУП.....	17
<i>РОЗДІЛ 1. ЗАГАЛЬНА ХАРАКТЕРИСТИКА СОЦІАЛЬНО-ЕКОНОМІЧНИХ ВЧЕНЬ</i>	28
1.1. Джерельна база і методологія дослідження	28
1.2. Передумови формування соціально-економічних вчень християнства	38
ВИСНОВКИ ДО РОЗДІЛУ I	72
<i>РОЗДІЛ 2. СТАНОВЛЕННЯ СОЦІАЛЬНОЇ ДОКТРИНИ ХРИСТІАНСТВА</i>	76
2.1. Західнохристиянське соціально-економічне вчення	76
2.2. Соціально-економічні доктрини східного християнства	101
ВИСНОВКИ ДО РОЗДІЛУ II	133
<i>РОЗДІЛ 3. КОМПАРАТИВНИЙ АНАЛІЗ СОЦІАЛЬНО-ЕКОНОМІЧНИХ ВЧЕНЬ ХРИСТІАНСЬКИХ КОНФЕСІЙ</i>	140
3.1. Спільні та відмінні риси західнохристиянського та східнохристиянського поглядів на соціально-економічні відносини	140
3.2. Сучасна реалізація західнохристиянської моделі «двох мечів».....	148
3.3. Цезарепапізм як наслідок «симфонії» Церкви і держави	161
ВИСНОВКИ ДО РОЗДІЛУ III.....	174
ВИСНОВКИ	177
СКРОЧЕННЯ НАЗВ БІБЛІЙНИХ КНИГ	181
СПИСОК ДЖЕРЕЛ І ЛІТЕРАТУРИ.....	183

ВСТУП

Актуальність дослідження. В сучасному світі сформувалися доволі сталі уявлення про те, що економічна та релігійна сфери є мало пов'язаними сферами людського буття. Більше того — побудує думка, що економічна форма буття, оскільки вона належить до сфери соціального, розвивається незалежно від релігійних факторів, адже релігія, як сфера духовного буття, зосереджена на процесах, що відбуваються у внутрішньому світі людини, безпосередніх її стосунків з надприродним. З іншого боку, в умовах десекуляризації все частіше звучать думки, що в сучасному світі роль релігії зростає. За С. Хантінгтоном прогрес людства в найближчій перспективі залежатиме від взаємодії кількох значних цивілізацій, які «є не схожими в історії, мові, культурі, традиціях і, що найголовніше, - релігії» [1, с. 31].

Попереднє нехтування дослідженням співвідношення соціального, економічного та релігійного факторів було результатом витіснення релігії процесами секуляризації, обмеженням її ролі виключно світоглядною та пізнавальною функціями. Між тим, на тісний зв'язок соціального, економічного та релігійного вказує той факт, що у всіх священних книгах, навіть у найдавніших пам'ятках писемності Шумеру, Єгипту, Індії та Китаю, творах античних філософів, у патристів та схоластів, порушується чимало питань, які доводять, що економічний фактор ніколи не залишався поза увагою релігії, завжди зіставлявся з ціннісно-етичними аспектами антропології. Усвідомлення необхідності осмислення діалектичної взаємодії соціального, економічного, культурного, етичного, аксіологічного в релігійній антропології в цілому і християнській зокрема, простежується як у працях богословів, так і в міркуваннях філософів та економістів сучасності.

У контексті християнства базовими документами, що розкривають розуміння Церквою місця та ролі економічного фактору в антропологічному та

соціальному контекстах, є соціальні доктрини Церков. Безумовно, появі сучасних соціальних доктрин передував тривалий історичний шлях формування і становлення основних догматів християнства. Відтак, можна стверджувати, що осмислення певних соціальних й економічних питань Церквою було започатковано набагато раніше за офіційно впроваджені соціальні учення. Ще на початку свого становлення у Римській імперії серед пригноблених і знедолених верств населення християнство почало перейматися питаннями, які зараз можна зарахувати як до соціальної, так і до економічної категорій.

Більш виражений процес осмислення соціально-економічних проблем Церквою розпочався у добу Середньовіччя, коли було сформовано розмаїття поглядів і учень, що згодом лягли в основу офіційних соціальних доктрин християнських Церков. Проте слід відзначити, що певні погляди християнських богословів на соціальні, економічні, політичні явища були розроблені ще до розколу християнської Церкви 1054 року, а відтак можна говорити про наявність елементів соціального учення з часу формування християнства як на Сході, так і на Заході Європи. Незаперечним є те, що до Великої Схизми християнство на Заході та Сході імперії розвивалось уніфіковано й гармонійно, відповідно до встановлених канонів й учень. Але попри доктринальну універсальність раннього християнства, підходи східнохристиянських та західнохристиянських богословів до соціальної проблематики мали суттєві відмінності. Це було зумовлено тим, що раннє східне і західне християнство розвивалось під впливом різних політичних, економічних, культурних факторів. Різниця у підходах до одних і тих же явищ з боку різних помісних Церков призвела до поглиблення відмінностей у формуванні світосприйняття і моделі виховання вірян.

На Заході імперії, після перенесення столиці з Риму до Константинополя, християнство ставало дедалі більш віддаленим від центральної влади, що давало духовному інституту можливість здійснювати самостійні кроки як в релігійній царині, так і в політиці. Крім цього, Західна Церква раніше за Східну

зіштовхнулась із явищем феодалізму, добою, яка докорінно змінила архітектуру тогочасної Європи. Під впливом цих обставин західне християнство вимушене було адаптуватися до реалій і, реагуючи на зміни, приділяти значну увагу питанням юриспруденції, приватної власності, соціальної справедливості, економічних взаємовідносин, а на підставі цього – постійно модернізувати своє соціальне учення. Натомість на Сході християнство розвивалось в умовах залежності від політичної влади Константинополя, про що свідчить сформована візантійським імператором Юстиніаном I концепція «симфонії» Церкви і держави. Тут християнство було змушене корегувати своє соціальне учення відповідно до вимог світської влади і впроваджувати світські соціальні моделі в життя.

Ці обставини визначально вплинули на впровадження соціального учення Католицькою і Православною Церквою. Так, починаючи з XIX століття, католицька соціальна доктрина офіційно оформилась у папських енцикліках, документах *motu proprio* та синодальних і куріальних документах. Соціальна доктрина Православної Церкви отримала завершальне обрамлення аж на межі XX і XXI століть. Різниця полягає не лише у часових відмінностях впровадження соціальних доктрин двома конфесіями. Відмінності полягають і в суті самих соціальних учень і, як наслідок – у площинах культури, економіки, політики Західної і Східної Європи. Актуальність досліджуваної проблеми підсилюється тим, що майже неможливо зрозуміти природу сучасних політичних, соціальних та економічних процесів, не сягаючи історичних витоків цих явищ у духовній культурі людства. Сучасні східна і західна моделі церковно-державних відносин та соціально-економічні умови розвитку християнських країн не з'явилися *ex nihilo*, а поступово формувалися в духовній культурі християнських народів. А відтак, християнське соціальне учення потребує детального та всебічного вивчення не тільки в контексті вже офіційно оформлених документів, а й з моменту його зародження й початкового формування.

Слід відзначити, що в українському науковому середовищі досить слабо досліджена тематика формування і розвитку середньовічного соціального учення східного і західного християнства. До того ж, з масиву соціальних напрацювань як східних (Іван Злаотоуст, патріарх Фотій, Григорій Палама, Симеон Новий Богослов, Микола Кавасила Хамаєт), так і західних (Августин Аврелій, Тома Аквінський) видатних теологів Середньовіччя не опрацьована складова, що може бути віднесена до економічної теорії. Додаткової актуальності дисертаційній розвідці надає вивчення проблеми прояву середньовічної західнохристиянської моделі «двох мечів» в сучасних соціальних ученнях Римо-Католицької Церкви. З огляду на актуальну для України проблему впливу політичного середовища на духовну сферу потребує додаткового опрацювання проблема взаємозалежності православного принципу «симфонії» та цезарепапізму як історичної моделі церковно-державних взаємин у низці країн східнохристиянського світу.

Зв'язок роботи з науковими програмами, планами темами. Дисертацію виконано у межах науково-дослідної роботи кафедри філософії Київського університету імені Бориса Грінченка «Складні питання історичної пам'яті країн Центрально-Східної Європи ХХ-ХХІ ст. у парадигмі діалогічності української культури» (державний реєстраційний номер 0116U003294). Тема дисертаційного дослідження «Соціально-економічні доктрини християнських конфесій періоду Середньовіччя: філософсько-релігієзнавчий аналіз» затверджена Вченою радою Київського університету імені Бориса Грінченка (протокол №1 від 28.01.2016 р.).

Метою дисертаційного дослідження є проведення комплексного філософсько-релігієзнавчого порівняльного аналізу становлення ідейних засад православної та католицької середньовічних соціально-економічних доктрин та подальше їх відображення у соціально-політичних концепціях.

Досягнення поставленої мети передбачає вирішення наступних взаємопов'язаних дослідницьких завдань:

- репрезентувати методологічну та джерельну базу дослідження;

- поглибити і систематизувати передумови формування та становлення християнської соціально-економічної думки в окремо взятому історичному періоді - добі Середньовіччя;
- виявити особливості соціально-економічної проблематики у старо- і новозавітних біблійних мотивах;
- дослідити погляди східно- і західнохристиянських богословів Середньовіччя на соціальні питання та виявити серед соціального масиву проблематику з ознаками економічної направленості;
- провести порівняння богословських поглядів на середньовічні соціально-економічні учення західного та східного християнства;
- проаналізувати сучасне католицьке соціальне учення на предмет зв'язку із середньовічною політико-теологічною доктриною про «два мечі»;
- узагальнити дослідження візантійського принципу «симфонії» Церкви і держави як передумови виникнення православного цезарепапізму;
- визначити історичний вплив середньовічних соціально-економічних учень на подальший розвиток християнських соціально-політичних доктрин;

Об'єкт дисертаційного дослідження. Середньовічне християнське соціальне учення.

Предмет дослідження. Репрезентація соціально-економічних ідей середньовічних богословів у католицькій та православній соціально-політичних доктринах.

Теоретико-методологічну основу дослідження складає поєднання принципів наукової об'єктивності, світоглядно-конфесійної неупередженості, критичного осмислення досліджуваного матеріалу, цілісності і системності, єдності логічного та історичного.

Дисертаційне дослідження виконане на взаємоперетині релігієзнавчої та соціально-філософської системи наукового знання, що зумовило вибір відповідної методології дослідження. Основними науковими методами, які дозволили

реалізувати сформульовану в дисертації мету і вирішити поставлені завдання, є наступні: *компаративний аналіз* (порівняння соціально-економічних доктрин католицьких та православних середньовічних богословів надало змогу виявити у них як спільні, так і відмінні риси, що у своїй сукупності складає якісну специфіку їх віровчень); *історичний* (за його допомоги було виокремлено основні закономірності становлення та розвитку християнських економічних доктрин в історичному контексті); *системний* (уможливив цілісне дослідження економічної складової у сучасних християнських соціальних доктринах); *семантичний* (за допомогою цього методу було уточнено зміст ідей і понять дисертаційного дослідження); *герменевтичний метод* використовувався при інтерпретації текстів Святого Письма та доктринальних текстів східно- і західнохристиянських богословів у контексті виявлення в масиві релігійних учень проблематики соціально-економічної направленості, а також *діалектичний та аналітичний методи*, що дозволили проаналізувати предмет дослідження у процесі його становлення. Ці компоненти методологічного комплексу використані в дослідженні не відособлено один від одного, а в загальному контексті академічного релігієзнавства.

Наукова новизна одержаних результатів. Дисертаційне дослідження є першим в Україні філософсько-релігієзнавчим аналізом взаємозв'язку соціальних, економічних, політичних чинників становлення та еволюції середньовічних католицьких та православних соціально-економічних та соціально-політичних учень та їх трансформації у соціальні доктрини. Конкретизується **наукова новизна** за такими пунктами:

Вперше:

- філософсько-релігієзнавче дослідження проведено з залученням, окрім загально-наукових та філософських, джерел та методів економічних наук, що дозволило розкрити тісний взаємозв'язок релігійного, соціального та економічного як в становленні соціально-економічних учень християнства,

так і у процесах формування новітніх християнських засновків суспільної свідомості, три складові якої – релігійна, соціальна та економічна – наповнювались новими змістами;

- з'ясовано, що соціально-економічна думка християнства отримала своє остаточне оформлення в працях Отців Західної та Східної Церков в результаті синтезу вчень Старого та Нового Завітів та еліністичної філософії. Її становлення та еволюція тісно пов'язані із соціально-політичним занепадом Римської імперії, трансформаціями економічної та релігійної форм суспільної свідомості, в яких релігія була транслятором нових світоглядних, життєво значущих ідей, а економічна форма свідомості – важелем вибору;
- доведено, що тексти Старого та Нового Завітів містять економічні категорії на зразок багатства, бідності, лихварства, торгівлі, рабства, праці тощо. У визначенні пріоритетів духовного та матеріального Новий Завіт більшою мірою акцентує увагу на першому. Відтак, цінність усіх економічних та соціальних категорій визначається в есхатологічній площині, в контексті користі для спасіння душі. В цьому ж контексті набувають переосмислення і трудові відносини між найманими працівниками та роботодавцями, розпорядження фінансовими ресурсами тощо;
- розкрито, що базуючись на основоположних теоцентричних, антропологічних, аксіологічних та есхатологічних положеннях, які залишаються незмінними і до сьогодні, західні та східні Отці Церкви, водночас, по-різному трактували співвідношення економічного, соціального та духовного. Економічні категорії (багатство, бідність, власність тощо) виявились ключовим фактором відмінностей в морально-етичному вимірі та контексті практичної діяльності релігійних інституцій. Закладені підвалини уявлень про роль економічних категорій в есхатологічній перспективі задали напрям взаємовідносин Церкви, держави та соціуму і до сьогодні;

- встановлено, що Західна Церква, базуючись на богослов'ї Августина Аврелія і Томи Аквінського, входить в тісний взаємозв'язок із суспільними процесами і сама стає активним суб'єктом соціально-економічного та політичного буття. Східна Церква, базуючись на богослов'ї Івана Златоуста, патріарха Фотія, Григорія Палами, Симеона Нового Богослова, Миколи Кавасила, формує позицію відмежування від суспільно-значущих процесів, акцентуючи увагу на цінності життя в есхатологічній перспективі, що поставило її в залежність від світської влади.

Уточнено

- положення про те, що елементи середньовічної західнохристиянської політико-теологічної доктрини «два мечі» знаходять своє відображення в сучасному партнерстві Католицької Церкви та державних інституцій в контексті зовнішньої та внутрішньої політики, зокрема, вирішенні проблем світової соціальної нерівності, відсутності рівномірного розподілу благ через диспропорції в різних секторах економіки та господарських потенціалів країн світу, що негативно впливає на розвиток країн «третього світу». Осучасненим проявом «двох мечів» можна вважати і дипломатичну діяльність пап Івана Павла II, Бенедикта XVI та Франциска.
- богословське обґрунтування православного принципу «симфонії» Церкви та держави Юстиніана I, який насправді відображав верховенство світської влади над церковною, що було проявом саме цезарепапістської монархії, а не гармонійно рівноправної діархії. У православному світі цезарепапізм найбільш виражено проявився у взаємовідносинах між РПЦ та російською владою протягом усієї історії їхніх взаємин.

Набуло подальшого розвитку

- обґрунтування впливу середньовічних соціальних та економічних доктрин Західної та Східної Церков на моделі їхньої поведінки у сучасному світі. Входження Західної Церкви в тісний взаємозв'язок із суспільними

процесами дозволило їй усвідомити необхідність проведення Другого Ватиканського Собору та залишатись активним суб'єктом соціального буття і сьогодні. Східна Церква тримається осторонь аксіологічних тенденцій сучасності, що є причиною проблем у комунікації зі світськими цінностями.

Теоретичне значення отриманих результатів. Значимість даного дисертаційного дослідження полягає в тому, що вперше у вітчизняній науці проведено комплексний релігієзнавчий аналіз середньовічної християнської соціальної думки. Ознайомлення з середньовічною соціальною проблематикою проводилося через аналіз доктринальних текстів східно- та західнохристиянських богословів та Отців Церкви. Виділено із пласту соціальних учень економічний аспект та здійснено порівняння підходів східних та західних теологів щодо соціально-економічних питань. Реалізована спроба виявити серед сучасних соціальних учень Католицької Церкви політичну складову, яка відповідає положенням середньовічної політико-теологічної доктрини про «два мечі». Втілена спроба дослідити становлення явища цезарепапізму з початком запровадження православного принципу «симфонії» Церкви та держави.

Практичне значення отриманих результатів. Отримані в дисертації наукові результати можуть бути використані для вдосконалення навчальних курсів релігієзнавчого, соціально-філософського, економічного спрямування, а також при написанні відповідної учбово-методичної літератури. Робота покликана допомогти українським церковним інститутам звернути увагу на необхідність більш тісної взаємодії із державою у сферах суспільного життя, зокрема, в економіці, потребу долучатися до співпраці у цій сфері, бути більш прогресивними та гнучким до змін, які диктує специфіка сучасного суспільного розвитку.

Особистий внесок здобувача. Дисертація є самостійним дослідженням здобувача, його структура, логіка і висновки відображають наукову позицію автора. Усі публікації за темою роботи написані без співавторів.

Апробація результатів дослідження. Зміст, основні положення та висновки дисертації були обговорені на засіданнях кафедри філософії. Теоретичні напрацювання і результати дослідження було викладено на таких **науково-практичних конференціях**: Міжнародна науково-практична конференція «Розвиток суспільних наук: європейські практики та національні перспективи» (Львів, 2016 р.), Міжнародна науково-практична конференція «Суспільні науки: історія, сучасний стан та перспективи дослідження» (Львів, 2017 р.), Міжнародна науково-практична конференція «Актуальні питання суспільних наук: наукові дискусії» (Київ, 2017 р.), Міжнародна науково-практична конференція «Актуальні філософські, політологічні та культурологічні проблеми розвитку людини і суспільства у динамічному та глобалізованому світі» (Київ, 2017 р.), Матеріали наукової конференції «Київські філософські студії-2018» (Київ, 2018 р.), Збірник наукових робіт учасників міжнародної науково-практичної конференції «Суспільні науки: сучасні тенденції та фактори розвитку» (Одеса, 2020 р.).

Положення дослідження викладено у таких у **публікаціях**:

1. Гончаренко Д. І. Релігійнознавчий аналіз соціально-економічних проблем у Біблії. *Гілея : науковий вісник. Збірник наукових праць*. 2016. Вип. 111(8). С. 282–286.
2. Гончаренко Д. І. Соціально-економічне вчення східнохристиянських богословів Середньовіччя. *Гілея : науковий вісник. Збірник наукових праць*. 2017. Вип. 120 (5). С. 133–138.
3. Гончаренко Д. Філософсько-релігійнознавче дослідження відмінностей в соціально-економічних ученнях богословів східнохристиянської і західнохристиянської церкви доби Середньовіччя. *Релігія та Соціум. Міжнародний часопис*. 2019. № 1-2 (33-34). С. 127–132.

4. Гончаренко Д. І. Концепція «симфонії» церкви і держави як підґрунтя православного цезарепапізму *Вісник Черкаського національного університету імені Богдана Хмельницького. Серія філософія*. 2019. № 1. С. 99–106.
5. Honcharenko D. Does the social teaching of the catholic church contain the modernized elements of the medieval doctrina «de duo gladi»? *Skhid. Analytic and informative journal. Philosophical science*. 2020. № 1(165). P. 87–91.

Статті у закордонних виданнях:

6. Гончаренко Д. Религиоведческий анализ социально-экономических воззрений Августина Блаженного и Томы Аквинского. *Научный журнал «Власть и общество (История, Теория, Практика)»*. 2018. № 1 (45). С. 122–131.

Публікації. Основні положення дисертаційного дослідження викладено автором у 12 публікаціях, з яких 5 – в українських наукових фахових виданнях, 1 стаття в зарубіжному періодичному виданні з філософських наук, а також у 6 тезах виступів на конференціях.

Структура роботи. Відповідає меті і завданням дослідження, складається зі вступу, трьох розділів (7 підрозділів), висновків, списку використаних джерел та літератури (**199 позицій**). Загальний обсяг дисертації **201 с.**, з них основного тексту **164 с.**

РОЗДІЛ 1. ЗАГАЛЬНА ХАРАКТЕРИСТИКА СОЦІАЛЬНО-ЕКОНОМІЧНИХ ВЧЕНЬ

1.1. Джерельна база і методологія дослідження

Дослідження християнських соціально-економічних учень спирається на джерельну базу, яка включає не тільки роботи вітчизняних й іноземних науковців з цієї тематики, а й літературу богословського характеру, біблійні мотиви й доктринальні тексти східних і західних богословів та Отців Церкви, перекладених українською та російською мовами. Зокрема, джерельну базу цього дослідження можна розділити на декілька груп. Так, до *першої групи* можна віднести літературу і джерела, що допомагають з'ясувати ідейно-релігійну, економіко-політичну та соціально-культурну ситуацію у Юдеї та Римській імперії, що сприяла формуванню й поширенню християнства як релігії, а отже стала предтечею середньовічного християнського соціального учення. Соціально-політичні й культурні фактори, що вплинули на оформлення монотеїстичної релігії християнства на території Юдеї, порушуються у працях таких науковців, як: І. Арсеньєв [3], І. Амусін [6], І. Тантлевській [8], Ю. Павленко [16]. Особливі соціальні ідеї християнської релігії, що отримали підтримку й поширення серед населення Римської імперії, відзначають: К.Кислюк [12], О. Радугін [17], О.Владимиров [9], Дж. Реале і Д. Антисері [13], І. Мозговий [15], Т. Гаврилюк [14, 26].

До *другої групи* джерельної бази слід віднести безпосередньо Біблію, оскільки Святе Письмо лягло в основу богословських учень східного і західного християнства. Отже, старозавітна і новозавітна традиція сама по собі стає основним джерелом вивчення християнських соціально-економічних учень. Серед вітчизняних дослідників, які вдаються до аналізу біблійних текстів задля

виявлення соціальних учень і їх економічної складової, можна відзначити О. Литвина [52], який досліджує Біблію як джерело економічних учень щодо лихварства, надмірного накопичення капіталів, оподаткування; І.Мороза [29], що прив'язує економічні учення Біблії до основних економічних теорій, а також визначає основні біблійні положення, що можуть бути використанні для формування нової для цивілізації моделі соціально-економічного розвитку. А також інших вітчизняних науковців, зокрема: С. Семенова [33], Л. Кістерського [40], К. Восьного [23]. О. Тимчик [44] у своїй монографії «Економіка та релігія: теорія і практика взаємовпливу» досліджує зв'язок між економічним та релігійним життям суспільства, зокрема, ідеї християнства щодо праці, земельної власності, багатства, позики тощо.

Серед іноземних авторів слід виокремити низку наукових статей з дослідження економічних аспектів Біблії С. Лукіна [21, 50], а також його роботу «Христианские экономические эссе», де ретельно аналізуються біблійні учення на предмет економічної теорії, а саме: учення щодо оплати праці, пожертви, податку, приватної власності, відсотка, багатства. Використовувалися роботи низки авторів, які інтерпретують біблійні доктрини з погляду економічної, фінансової та бізнесової площин: Г. Дейтона [19], Н. Нойхауза [32], Е. Майбурди [43]. При вивченні соціально-економічних аспектів старозавітної і новозавітної традиції використовувалися англомовні джерела таких авторів, як: G.Pirosca [31], M. Wojciechowski [47], E. Jay O'Keef [48], Torgough N. Godwin [34], J. Mackay [30].

Слід відзначити, що майже всі автори підходили до вивчення економічних учень Біблії як економісти, тобто виключно з позиції економічної теорії. Проте цю проблему майже не вивчають з погляду філософсько-релігієзнавчої дисципліни, тим більше — в українському науковому середовищі. Тому для вирішення поставленої задачі автор вдався й до самостійного аналізу й герменевтики біблійних текстів на предмет соціально-економічних учень.

Третя група джерел стосується дослідження соціально-економічних концепцій східнохристиянських богословів Середньовіччя. Були використані наукові й дослідницькі розробки з історії Православної Церкви та життя православних святих: М. Поснова [87], прот. І. Мейєндорфа [117], прот. Г. Флоровського [102], митр. Г. Алфеева (Іларіон) [135], митр. Д. Туптала (Дмитро Ростовський) [140], О. Дворкіна [142].

Залучені напрацювання науковців, що вивчали становлення і розвиток соціальної думки в ученнях східнохристиянських богословів. У роботі К. Костюка [90] досліджується розвиток та формування соціальної думки представників східної патристики Василя Великого, Григорія Назіанзіна, Івана Златоуста, Максима Сповідника. Соціальні ідеї Івана Златоуста досліджує М. Сомін [92, 108] в роботі «Учение Св. Иоанна Златоуста о богатстве, бедности, собственности и милостыне». М. Кудрявцев [109] аналізує соціальний ідеал Івана Златоуста та його бачення проблеми багатства. Біографічні подробиці життя Івана Златоуста вивчав церковний історик І. Попов [110], зокрема, розглядав учення богослова щодо соціально-політичних явищ.

Дослідження соціальних ідей патріарха Фотія спирається на наукові напрацювання ігум. Ю. Рябих (Філіпа) [130], І. Соколова [132], Ф. Успенського [133], І. Чічурова [131]. Щодо останнього, то слід відзначити його роботу «Политическая идеология средневековья» з публікацією перекладу листа Фотія болгарському князю Борису-Михайлу з настановами щодо ефективного державного будівництва та необхідних для цього соціально-економічних перетворень. У контексті соціально-економічних учень богословів східного християнства можна відзначити дослідження М. Поляковської [149], в якому викладено суть учень Миколи Кавасили Хамаєта щодо проблеми лихварства.

Крім вищезазначеного переліку опрацьованих джерел автор наукового дослідження самостійно проаналізував учення низки авторитетних представників східного християнства для виявлення соціально-економічної проблематики.

Зокрема, були опрацьовані роботи Івана Златоуста із збірника «Полное собрание творений Святого Отца нашего Иоанна Златоуста» (в 12 томах) [103, 104, 105, 106, 107, 112, 113, 114, 115]; Симеона Нового Богослова «Творения: в 3 томах» [136, 137, 139]; Григорія Палами «Беседы (омилии) святителя Григория Паламы: в 3 частях» [144, 146, 147]. Для більш детального і глибокого опрацювання проблеми автор використовував церковно-православну літературу: «Православная богословская энциклопедия: в X т.» [148]; «Добротолюбие: в 5 т.» [143]; «Минея служебные: в 24 т.» [141].

Враховуючи зазначену джерельну базу слід зауважити, що іноземне та вітчизняне наукове середовище майже не вдається до системного дослідження соціальних проблем в ученнях Фотія, Григорія Палами, Симеона Нового Богослова, досі залишався без уваги економічний аспект цих учень.

Запропонована наукова робота включає й аналіз соціально-економічних учень найбільш фундаментальних представників західного християнства доби Середньовіччя – Августина Аврелія і Томи Аквінського.

Джерела, які допомогли розробити цю проблематику, можна зарахувати до *четвертої групи*. Використано інформацію щодо історії і етапів становлення латинського християнства та папства таких авторів, як: М.Шейнман [55], М. Корелін [56], О. Іванцов-Платонов [57], С. Лозинській [58].

Прот. Д. Садковський [64] досліджував аспекти проповідницької діяльності Августина та його учень щодо багатства. Соціальний зміст західнохристиянських учень, зокрема, у доктринах Августина Аврелія і Томи Аквінського, представлений і в роботах П. Де Лобье [67], І. Зайпеля [70], К. Ward [71]. Дослідник В. Герье [73] виділяв серед богословських учень Августина проблематику соціально-політичної спрямованості.

Соціально-політичні та економічні ідеї учень Томи Аквінського озвучуються такими дослідниками, як: А. Еспінас [84], О. Шево [85], R. Dougherty [86].

В процесі виконання дослідження були опрацьовані богословські праці «Про Град Божий», «Сповідь», «Про істину релігію», «Теологічні трактати», «Проповіді» Августина Аврелія [61, 63, 66, 68, 69, 72] і «Сума теології» Томи Аквінського [80, 82, 83, 152].

Окрім соціально-економічних аспектів учень християнських конфесій автор дослідження приділяє увагу соціально-філософському опрацюванню проблеми державно-церковних відносин. У представленому дослідженні набуває розв'язку проблема сучасної реалізації середньовічної теорії «двох мечів», яку визначають як елемент політичних положень соціальних учень Римо-Католицької Церкви, та додатково опрацьовується все ще актуальна для низки країн православного світу проблема примату держави над духовними інституціями, що є певним наслідуванням візантійського принципу «симфонії» та породженого ним явища цезарепапізму.

Тож до *п'ятої групи* літературних джерел належать праці з історії політичних та правових учень, історії Церкви, церковного права та Візантиністики. У працях таких вчених, як: В. Болотов [189], О. Павлов [177], А. Карташев [178], прот. В. Ципін [157], Б. Чичерін [156], В. Балух [179] досліджується історія християнської Церкви, Візантії, церковного права, розглядаються відносини Церкви та політичної влади Візантії. Зокрема, взаємозв'язок «симфонії» та цезарепапізму відзначають у своїх роботах: прот. В. Асмус [180], І. Мацелюх [181], прот. О. Мень [182], прот. І. Мейєндорф [183], прот. С. Соколов [185], а також церковні історики В. Васильєв [187], І. Соколов [188], В. Болотов [189], І. Ільїн [191].

В дослідженнях В. Лебедєвої [186] наводяться повчання диякона Агапіта, який відстоював божественну природу походження імператорської влади, підтримував й доводив законність прагнень Юстиніана I посісти місце очільника Православної Церкви.

Історик П. Безобразов [190] в роботі «Очерки Византийской культуры» відзначав теоретичні обґрунтування цезарепапізму візантійським каноністом Федіром Вальсамоном.

Прояви цезарепапізму у відносинах між російською владою за різних форм її державності та РПЦ вивчався в роботах: А. Барабаша [193], Г. Федотова [192], В. Бабенка [194], С. Картунова [195], Б. Успенського [196], В. Єфімовського [197].

У контексті вивчення питання сучасної реалізації середньовічної доктрини «двох мечів» використані напрацювання вітчизняних і іноземних науковців в царині Римо-Католицької соціальної доктрини. Дослідження католицької соціальної доктрини та її політичних і економічних сторін міститься у працях: К. Каневського [158], Г. Сардаряна [161], К. Голубева [162], Й. Гьоффнера [163], П. Яроцького [165], Б. Філіппова [167], Т. Кондрусевича [169], Т. Євдокимової [170]. Додатково автор дослідження використав документи та енцикліки Католицької Церкви, зокрема: «Компендіум соціальної доктрини Церкви» [159], енцикліка Лева XIII «*Regum Novarum*» [160], Івана XXIII «*Pasem in Terris*» [166], «Документи II Ватиканського собору» [168].

Слід відзначити, що розробка проблеми реалізації елементів середньовічної політико-теологічної доктрини про «два мечі» у сучасних соціальних доктринах Католицької Церкви відсутня не тільки в закордонному, а й в українському релігієзнавстві. Для вирішення поставленої задачі було ухвалено рішення сфокусувати увагу на політичних положеннях соціальних доктрин Католицької Церкви, тим самим інтерпретували їх як продовження політико-теологічної доктрини, але вже у сучасних реаліях.

Джерела, які дозволяють виокремити основні методологічні підходи у дослідженнях сутності взаємовпливу релігійного, соціально-політичного та економічного, становлять *шосту групу* досліджень. Попри невелику кількість досліджень цієї царини буття, варто виділити декілька праць, що дозволяють охарактеризувати основні напрями сучасного бачення проблеми. Зокрема, це

роботи М. Вебера [37], Р. Фінке та Р. Старк [53]. Праці означених авторів дозволили дійти висновку, що залучення методів економічних теорій призвело до появи нової галузі релігієзнавчого та економічного вчень – економіки релігії, в межах якої виокремились два основні підходи до розкриття форм взаємодії релігійного та економічного, зокрема, теорія секуляризації, яка доводить, що релігія є культурною основою економічних перетворень в суспільстві, та теорія раціонального вибору, яка стверджує, що релігія є частиною економічних перетворень, більше того: результатом еволюції взаємодії економічного та релігійного є поява релігійного ринку, який діє та регулюється відповідно до правил та системи економіки.

Розглянута вище джерельна база за темою дисертації продемонструвала поліваріантність підходів до проблеми, що ускладнює вирішення поставленого в дисертаційному дослідженні завдання і спонукає до застосування сукупності методологічних принципів. Дисертаційне дослідження має міждисциплінарний характер, проведене на взаємоперетині релігієзнавства та соціальної філософії, економіки релігії.

Робота ґрунтується на базових принципах і методах академічного релігієзнавства, а саме: *наукової об'єктивності*, що забезпечило багатоаспектне розкриття сутності економічної складової християнських соціальних доктрин, і *світоглядного плюралізму*, що дозволило проаналізувати і порівняти наукові та богословські підходи християнських соціально-економічних доктрин в усвідомленні аксіологічної та праксеологічної їх складових; *цілісності й системності*, які надали можливість осмислити логічний взаємозв'язок християнської економічної теорії і практики. Дослідження соціально-економічних учень християнських богословів відбувається у рамках доби Середньовіччя, а відтак у роботі враховано релігієзнавчий *принцип історизму*, який забезпечив розгляд релігійних процесів на певному історичному етапі, історичний розвиток релігійних об'єктів з урахуванням конкретних просторово-часових координат.

Крім зазначеного, у дисертаційній роботі автором використано принцип *наукової позаконфесійності* для дотримання об'єктивності та нейтралітету, уникнення оціночних суджень в процесі дослідження й порівняння середньовічних соціально-економічних учень християнських конфесій.

Основними науковими методами, які дозволили реалізувати сформульовану в дисертації мету і вирішити поставлені завдання, є наступні: *компаративного аналізу*, що дозволив виокремити спільні та відмінні соціально-економічні ідеї у католицьких та православних середньовічних богословів; *історичний* (за його допомоги було виділено основні закономірності становлення та розвитку християнських економічних доктрин в історичному контексті); *системний* (уможливив цілісне дослідження економічної складової у сучасних християнських соціальних доктринах); *семантичний* (за допомогою цього методу було уточнено зміст ідей і понять дисертаційного дослідження).

Теоретично-методологічні засади наукового дослідження включають такий комплекс емпірико-теоретичних методів, як *порівняння, аналіз, індукція та дедукція, абстрагування, логіка*.

Так, на першому етапі роботи було використано методи *індукції та дедукції*, які окреслили загальні, теоретичні передумови вивчення поставленої проблеми. Надалі при розв'язанні поставленого завдання найбільш широко використовувалися методи *аналізу та абстрагування*. Методи дали змогу вичленити з масиву біблійних та богословських учень ідеї, які можуть бути зараховані до соціальної й економічної категорії, що і є основою роботи відповідно до поставленого завдання і предмету дослідження. Здійснювався аналіз текстів Старого і Нового Завіту, доктрин східних і західних богословів Середньовіччя. Метод *аналізу та абстрагування* застосовувався й при дослідженні соціальних доктрин Католицької Церкви для виокремлення з масиву учень політичної складової, яка би вказувала на реалізацію середньовічної доктрини «два мечі» в адаптованому до сьогодення вигляді.

Наукова робота також покликана з'ясувати спільні та відмінні риси у соціально-економічних ученнях провідних середньовічних теологів східного і західного християнства. Для досягнення поставленого завдання було застосовано такий метод пізнання, як *порівняння*. За допомогою *дедукції* були встановлені причинно-наслідкові зв'язки між православною концепцією «симфонії», запровадженої Юстиніаном I, та подальшою трансформацією цього принципу в особливу систему взаємин між державою і духовним інститутом, що отримала визначення цезарепапізм.

Представлена робота використовує *діалектичний та аналітичний* методи філософського пізнання. Зокрема, діалектичний метод застосовувався для повного, всебічного розгляду об'єкту дослідження безпосередньо у процесі його розвитку. Аналітичний метод сприяв виокремленню з масиву християнських учень представленої проблеми, а з об'єкту дослідження – соціальних та економічних аспектів.

Основу дисертаційного дослідження склали спеціальні методи, що застосовуються у релігієзнавстві. Зокрема, метод *герменевтики* був застосований для адаптації середньовічних соціальних учень в доктринальних текстах християнських богословів та біблійних мотивах до сучасних соціально-економічних теорій. *Системний метод* дозволив представити досліджену тему дисертаційного дослідження як елемент соціальної системи, що може бути джерелом змін і водночас може змінюватись під впливом різних соціальних інститутів та діяльності людини.

Таким чином, представлена в дослідженні джерельна база дала можливість здійснити системний аналіз християнської соціально-економічної думки Середньовіччя, але водночас продемонструвала, що попри варіативність джерельних груп та інформації вітчизняне наукове середовище було позбавлене цілісного уявлення щодо соціальних та економічних учень Східної і Західної Церкви доби Середньовіччя, а отже, це дослідження дозволяє додати науковій

новизни в галузі українського релігієзнавства. В процесі дослідження були використані такі загальнонаукові методи, як науковість, системність, комплексність, достовірність, історизм, логічність, та ряд принципів, що притаманні академічному релігієзнавству, зокрема, науковій об'єктивності, світоглядного плюралізму, позаконфесійності, історизму, цілісності й системності.

1.2. Передумови формування соціально-економічних вчень християнства

Християнство як релігія зародилася у I ст. н. е. у Східній Римській імперії на території Юдеї – Палестини. Окупація Палестини римськими військами під головуванням Гнея Помпея у 63 р. до н.е. призвела до втрати нею незалежності. Юдейське населення страждало не лише від римських намісників, а й від незлагодженості власної еліти. Влада в Юдеї на той час належала нащадкам царя Симона, що утворили династію Хасмонеїв. Замість того, аби протистояти римському завоюванню і протидіяти впливу еллінізму, нова політична еліта сама поступово почала тяжіти до чужої культури і водночас підсилювати власні позиції, проголосивши себе первосвящениками. Такі симпатії правлячої еліти до чужої культури та самопроголошення себе первосвящениками викликало неабияке суспільне невдоволення. Так, єврейська діаспора у Єгипті, очолювана Оніасом, що сам належав до священного роду і мав всі права стати первосвящеником, виступила проти узурпації Єрусалимського Храму Хасмонеями. На знак протесту Оніас збудував ідентичний Храм в Леантополісі [2, с. 202].

У часи правління династії Хасмонеїв в Юдеї виникає декілька сектантських течій, що відрізнялися за політичними та релігійними концепціями. Священиками Єрусалимського храму були *садукеї*. Течія садукеїв об'єднувалася навколо політичної еліти, належала до категорії аристократів, зосереджувала в своїх руках як духовну, так і світську владу. Своє духовне учення садукеї будували на текстах ТаНаХу і відкидали Божий промисел, заперечували безсмертність душі та загробного життя, відкидали тілесне воскресіння, заперечували існування ангелів, наявність духовного світу [3, с. 32].

Садукеям протистояла інша секта – *фарисеїв*. Розбіжності у поглядах фарисеїв та садукеїв нерідко призводили до протистояння і напруженості у відносинах між двома течіями [4, Апост. 23: 6-10]. Фарисеї вийшли з народних

мас і вважалися авторитетними тлумачами законів. «Усне учення» фарисеїв базувалось на особливому тлумаченні законів «П'ятикнижжя» відповідно до існуючих на той час соціально-економічних реалій. На відміну від садукеев, фарисеї визнавали Боже провидіння, вірили у безсмертя душі, воскресіння мертвих, існування загробного життя та вплив на місце душі в ньому вчинків у земному житті, вірили у янголів та демонів [5, с. 386-387].

Окрім вищезазначених течій, значний слід в історії юдаїзму залишили *есеї*. Есеї проживали замкнено і відособлено від зовнішнього світу, що було одним з основних принципів життя цієї общини – «відділитись від суспільства людей кривди і піти в пустелю, щоб там прокласти дорогу Ягве» [6, с.105-106].

Течія есеїв мала найбільший вплив на формування філософсько-релігійного контексту древньої Юдеї. Про звичаї та релігійне учення есеїв стало відомо після виявлення у 1947 році манускриптів кумранської общини у печерах Юдейської пустелі та Масаді. Кумранська община була юдейською релігійною сектою, що проживала в цій місцевості з I ст. до н. е. аж до зруйнування поселення римлянами під час Першої Юдейської війни. На рубежі 50-60-х рр. XX ст низка вчених, зокрема, Е. Сукенік, Р. де Во, Л. Гардінг, І. Ядін, Дж. Мілік, Дж. Алегро, Ж. Старкі, К. Ганцінгер, А. Дюпон-Сомер, Е. Вілсон, Ф. Крос та ін., посилаючись на тексти істориків античності Плінія Старшого, Філона Олександрійського, Йосифа Флавія, висунули гіпотезу про зв'язок Кумранської общини з есеями [7, с. 9, 13].

Проживали есеї окремими общинами і дотримувались аскетизму, приділяли увагу ритуальній чистоті. Члени цієї секти не здійснювали жертвоприношень, хоча і були євреями, відмовлялися брати участь у Храмових богослужіннях, оскільки вважали, що Храм був спалюваний нечестивцями, окрім П'ятикнижжя також визнавали «кумранську Тору», отриману, на думку сектантів, Мойсеєм на Синаї. Лідером есеїв був Вчитель праведності, після смерті якого члени секти очікували на друге його пришествя [8, с. 227, 231].

У 1955 р. американський літературознавець, журналіст і письменник Е.Вілсон у своїй книзі «Сувої з Мертвого моря», досліджуючи кумранські тексти, відзначив наявність у них ідей, подібних до ранньохристиянських, і висловив припущення про прямий зв'язок між християнами та есеями [7, с. 10]. У есеїв і ранніх християн виявилися збіги в ученнях про месіанство, передвизначеність, відзначалась схожість й у есхатологічних концепціях очікування «кінця часу», апокаліптичних та месіанських ідей незалежно від трактування самого образу месії, а також простежувались численні збіги в термінології та фразеології [9, с. 39, 41].

Проте науковці О. П. Каждан, С. І. Ковальов, Р. В. Віппер, О. І. Осипов акцентували на значних розбіжностях в ученнях есеїв та ранніх християн, що ставить під сумнів причетність кумранської общини до появи християнства. О. Осипов відзначає, що кумранська община обмежувалася вірою у майбутній прихід Месії, тоді як виникнення християнства пов'язане з вірою у прихід Месії, що вже відбувся. Крім того, у кумранських вченнях відсутня згадка про такі християнські догмати, як Боговтілення, учення про Троїцю. До того ж, община кумранітів була закритою організацією, тоді як християни, навпаки, були відкриті для світу [10].

Проблема витоків християнства досі залишається відкритою темою для дискусії, але незаперечним є те, що християнство формувалось у межах неоднорідного релігійно-філософського ландшафту та розмаїття сектантських течій. Юдеї, найбільшого ідейного змісту християнство ввібрало в себе з юдаїзму. Звідти нова релігія запозичила концепції монотеїзму, месіанства, есхатології (систему поглядів і вірувань про кінець світу, долю людства тощо), хіліазму (релігійне учення про друге пришестя Христа, яке повинно відбутися за тисячу років після першого) [11, с. 357].

Збіг ряду, культурних, духовних, соціальних та економічних чинників посприяли тому, що нова релігія швидко поширювалася серед населення Римської

імперії — багатонаціонального політичного утворення, в межах якого був об'єднаний весь близькосхідно-середземноморський світ. Сформоване єдине для народів імперії культурне середовище сприяло вільному поширенню та обміну новим ідеями, зокрема, релігійними ученнями.

Велику роль відігравав і універсальний характер християнської релігії, що дозволяв руйнувати «національні кордони» в межах єдиної багатонаціональної країни. Концепція нової релігії про «рівність усіх народів перед єдиним Богом» дозволила їй вигідно протистояти віруванням багатьох народів імперії та універсально замінити їх, консолідувавши релігійну культуру Римської імперії: «Поширенню християнства сприяли відсутність детально розробленої догматики віровчення і єдиної організації, тому що це залучало до нової релігії людей, які сповідували до того найрізноманітніші релігії» [12, с. 269]. На відміну від християнства, політеїстичні релігії «вічного міста» не могли задовольнити духовних потреб тогочасного суспільства і, особливо, поневолених верств, оскільки традиційну античну релігію поневолені народи сприймали як невід'ємну частину імперії, що ототожнювалася із джерелом бід і страждань.

Серед факторів інкультурації монотеїстичного християнства на теренах імперії стало те, що християнство фрагментарно увібрало в себе елементи культур східних богів, що сповідувалися на території Римської імперії, та ідеї греко-римської філософії. Зокрема, Філон Александрійський намагався консолідувати догми юдейського релігійного учення з грецькою філософією, а разом із тим сформував учення про Логос, що є вищою ідеєю і творцем усього існуючого. Ця концепція була використана християнами для викладу учення про Сина Божого. Запозичення ряду концепцій стоїків, філософія яких полягала у пропагуванні аскетизму, відмови від радощів життя, уникнення терпіння, досягнення покірності й відмові від насолод, дала християнам матеріал для формування позиції щодо ставлення до мирського життя.

Популяризації християнства сприяла й сама форма релігії, яка сприймалася жителями Римської імперії як проста і доступна для розуміння. Це був оптимальний вихід для соціального протесту, який підсилювався вірою у заступника, вірою у можливість здійснення соціальної справедливості та спасіння всіх людей, незалежно від їхнього соціального статусу. Зокрема, вірою християн у можливість зміни існуючого світопорядку і встановлення Царства Божого через пряме втручання Бога у земне життя, яке у підсумку сповниться справедливістю, милосердям, любов'ю та безпекою: «Обіцянка безпеки і порятунку, співвіднесені з абсолютом, з точним передбаченням майбутнього, перевертало всі побудови елліністичної етики щодо гарантів її безпеки, раптом показали всю свою крихкість; і ця нова сила завіту збіглася зі сподіваннями людини нової епохи» [13, с. 13].

Окрім культурного, політичного, соціального фактору, на сприйняття християнства в Римській імперії вплинув також фактор економічний. Тогочасний Рим більше уваги приділяв завойовницьким війнам, аніж займався питанням ефективності ведення господарства в самій імперії. Крім цього, починаючи з 30-х років II ст. до н. е., Римську імперію сколихнули громадянські війни, що завдавали втрат й без того нестабільній економіці. Нерівномірний розподіл благ, збільшення кількості рабів, концентрація великих капіталів в руках незначної кількості римлян і жебрацьке існування широких мас привело до посилення соціально-економічної прірви, як наслідок — з I по II ст. д. е. країною прокотилися потужні повстання рабів. Посилення соціально-економічної несправедливості — після багатьох невдалих спроб власними силами полегшити свою долю — змусило пригноблених шукати спасіння й справедливості у вірі, сподіваючись на надприродну допомогу. На нашу думку, християнство виявилось саме тією релігією, що змогла забезпечити зневіреним надію на справедливість, нехай навіть у потойбічному житті.

Відтак, можемо стверджувати, що появі християнства передували соціально-політичні та економічні обставини Римської імперії, яка, попри показову зовню могутність, вичерпала можливості для подальшого розвитку. В умовах колосальної класової нерівності, неймовірно жорстоких форм рабства, чисельних повстань, великої кількості бідноти, назривала необхідність зміни рабовласницької форми правління та, паралельно, формувався новий тип світогляду, орієнтований на духовну складову людини. Цей запит людського духу на щось значно вище, аніж мінливі обставини соціального буття, знайшов втілення у появі нових релігійних та філософських течій, які ми можемо назвати «предтечами» християнства, оскільки уже в них, зокрема, у вченні есеїв, було здійснено поворот від соціального до екзистенційно-антропологічного. Особливу роль у формуванні певного світоглядного поля відіграла, безумовно, і антична філософія, розвиток якої призвів до нівелювання цінності традиційних політеїстичних вірувань. Зокрема, значного впливу на формування основних доктрин християнство зазнало із стоїцизму та платонізму [14]; [15]; [16].

Відтак, йдеться про появу певного духовного вакууму, який потребував новітніх ідей, ідеалів та цінностей.

Закцентуємо увагу на тому, що розпад рабовласницького ладу супроводжувався економічним та політичним занепадом. Тож можемо дійти висновку, що причиною формування новітніх соціально-економічних зв'язків в громадах есеїв та в громадах первісних християн був наявний в суспільній свідомості запит на формування новітньої соціально-економічної системи, яка б докорінно відрізнялась від греко-римської. Отже, можемо простежити взаємозв'язок та взаємовплив релігійного з одного боку та соціально-політично-економічного з іншого. Занепад традиційної соціально-політичної системи з її економічним устроєм створив умови для формування новітнього духовно-інтелектуального виміру суспільної свідомості, який, в свою чергу, у подальшому

історичному розвитку призведе і до формування новітніх економічних та соціо-політичних форм.

Відтак, відбувалась трансформація основоположних соціальних, політичних, економічних та антропологічних категорій. Для найбільш повного розкриття передумов формування соціального вчення християнства розглянемо ті категорії, які набули докорінних змін.

Християнська проповідь рівності мала важливе соціальне значення, хоча вона й доводилася теологічно (основою рівності людей у християнстві є те, що всі вони сотворені єдиним Богом). Ідея рівності була спрямована не проти племінних і етнічних відмінностей, а проти рабовласницького ладу. Християнство не приносило пригнобленим фізичної свободи, але давало духовну свободу і надію на спасіння Вищою, справедливою силою.

Соціальні ідеї, які дозволили християнству залучити до своїх лав сотні, а згодом тисячі віруючих, полягали у можливості нової релігії відкрито говорити про несправедливість цього світу, надавати можливість спасіння та встановлення царства миру і справедливості, що було надією та розрадою для тих, хто страждав: «Саме цим людям, як впливає з Нагірної проповіді Ісуса і Одкровення Івана Богослова, насамперед було обіцяно Царство Боже. Ті, які тут перші, там стануть останніми, а останні тут - там будуть першими. Зло буде покарано, а чеснота оцінена, Страшний суд здійсниться і всім дасться за справи їхні» [17, с. 148-149].

Християнство сформувало догматичне й моральне віровчення, засноване на аскетичній праці, та впровадило його в усі сфери життя суспільства, поступово створюючи систему догматів та доктрин, спрямованих на впорядкування соціальної та господарської сторін християнського життя.

Апостол Павло використовує поняття аскези у двох значеннях: подвигу під час тілесних вправ та духовного самовдосконалення. Л. Карсавін зазначав, що історичне християнство «... аскетичне, на противагу язичництву, адже висуває

безумовну цінність самозречення і безмежної жертовності. Християнин-аскет заперечує світ як предмет свого володіння і насолоди, а одночасно заперечує все земне життя і себе самого. ... Однак, ненависть (*до самого себе*) вже не відмова, а прагнення знищити невидиме, розчинити його у своїй духовності, що вища за все обмежено земне. Заперечення смерті стає прагненням померти, прагнення померти стає прагненням до життя вічного. Смерть стає дверима життя, а страждання стає шляхом до насолоди» [18].

Канони Старого і Нового Звітів і учення Отців Церкви згодом стали основою офіційних соціальних учень Православної і Римо-Католицької Церков. Саме на сторінках Біблії порушуються не тільки питання віри, духовності, християнської моралі, але й виносяться на розгляд проблеми соціального, економічного й політичного характеру, позаяк ці сторони людського життя також пов'язанні з християнською етикою; започатковується християнське соціально-економічне учення щодо проблем багатства, бідності, лихварства, торгівлі, праці, рабства, власності тощо.

Співзасновник компанії «Crown Financial Ministires», що спеціалізувалася на організації семінарів з біблійного менеджменту та управлінні фінансами, Г.Дейтон підрахував, що у 16 з 38 біблійних притч порушується питання про розпорядження грошима і майном, а Ісус Христос говорив про гроші набагато більше, ніж про яку-небудь іншу річ. Біблія пропонує 500 віршів про молитву, приблизно 500 віршів про віру і понад 2 350 віршів, в яких йдеться про гроші та майно [19, с. 7]. В свою чергу, Ю. Майка зазначав, що біблійні соціальні ідеї лунають з перших же сторінок Святого Писання. Відомий широкому загалу пасаж про створення людини Богом за його образом (*imago Dei*), говорить про те, що людина є «вінець творіння, володіє світом і всіма речами, даючи їм імена, і вся земля повинна бути їй підвладна. Людині надається право володіти і розпоряджатися тим, що є на землі, і водночас відповідати за неї і за все існуюче на ній. Оскільки людина розумна, то вона здатна змінювати і вдосконалювати світ

виходячи із своїх потреб, вміє обирати між добром і злом, здійснює лише добрі акти на благо собі, оточуючим і світу» [20, с. 30-31]. Звідси випливає, що людина змінює світ через створення благ – благ матеріальних. Тому в Біблії постає питання взаємозв'язку матеріального з духовним, адже ставлення людини до матеріального і є відображенням її внутрішнього, духовного світу.

Проблема співвідношення матеріальних і духовних благ у Біблії. Дух і матерія в Біблії чітко відокремлені й за своє суттю є полярними поняттями. Причому духовні аспекти — і в Старому, і в Новому Завітах — мають найбільшу цінність. Вони не можуть виступати як обмінний засіб економічної категорії і є виключно предметом дару [21, с. 265]. Це зумовлено тим, що головна мета біблійних учень — виховувати в людині внутрішню високу духовну культуру, яка формується з милосердя, любові, справедливості і поваги до людей. Після закінчення земного, матеріального життя, душа людини предстане перед Богом на небесах для визначення подальшого її перебування. «Пристанище душі» залежить від того, як ця душа проживала своє земне життя, — оцінюються вчинки, наміри тощо. Ретельна увага буде приділена саме морально-етичним аспектам життя людини і зовсім не матиме значення матеріальна сторона земного існування: «ліпше добре ім'я» мати і «ліпшу милість» замість срібла та золота і багатства [4, Прит. 22: 1]. Завдання Біблії — виховати і розвинути в людині її чутливу сутність, її душу і любов до ближнього. Здебільшого оцінка матеріального і духовного в Біблії має таку характеристику: «Зо мною багатство та слава, тривалий маєток та правда: ліпший плід мій від щирого золота й золота чистого, а прибуток мій ліпший за срібло добірне!» [4, Прип. 8: 18-20]. Справедливість і мораль відіграють важливу соціальну роль у земному житті, але для дотримання цих норм людина повинна мати розвинений духовний світ, бо вчиняти за справедливістю і чинити правду для Господа є «добірніше за жертву» [4, Прип. 21: 3]. Важливим тут є й те, що Біблія вважає «справедливість» і «правду» одними з найглибших соціальних ідей людства: «Над всіма правовими

положеннями та нормами суспільного устрою панують дві провідні соціальні ідеї, які регулюють все суспільне життя людей в цілому: справедливість і милосердя. Прояви справедливості і милосердя ставляться вище за прояви релігійного культу» [20, с. 32]. У Святому Письмі відзначається, що людина може отримати від Бога блага, які не мають матеріального еквіваленту: «Блаженна людина, що мудрість знайшла, і людина, що розум одержала, бо ліпше надбання її від надбання срібла, і від щирого золота ліпший прибуток її, дорожча за перли вона, і всіяке жадання твоє не зрівняється з нею» [4, Пр. 3: 13-15].

У Новому Завіті значно поглиблюється думка «про незрівнянно більші цінності духовних благ». Наводяться слова Ісуса про те, що душа однієї окремо взятої людини має значно вищу цінність, аніж всі матеріальні блага разом узяті (Мф 16: 26) [21, с. 265]. Наголос на цінності духовних благ на відміну від матеріальних зустрічається на сторінках Нового Завіту майже повсюдно: «Яка ж користь людині, що здобуде весь світ, але занапасть чи згубить себе?» [4, Лк 9: 25]; «Яка ж користь людині, що здобуде весь світ, але душу свою занапасть? Або що дасть людина взамін за душу свою?» [4, Мф 16: 26]. У новозавітній традиції блага духовні можна отримати лише як дар Божий, нагороду за аскетичне життя і духовне смирення, їх неможливо купити чи набути іншим чином. У цьому контексті наводиться епізод про спробу волхва Симона купити блага духовні за гроші, що отримав відмову від Петра: «Нехай згине з тобою те срібло твоє, бо ти думав набути дар Божий за гроші!» (Діян. 8: 18-20) [21, с. 265].

Щодо проблеми існування матеріальних і духовних благ у Новому Завіті, примирливою виглядає ідея С. Н. Булгакова. Він відзначає, що звучать протилежні тези: з одного боку Спаситель у деяких своїх настановах закликає відмовитись від багатства, праці, господарської діяльності, а з іншого – в Євангелії від Матвія – звучать думки, що нерозривно пов'язані з «господарськими клопотами» та «майновими відносинами». На думку С. Н. Булгакова, біблійне протиріччя щодо господарської тематики пояснюється тим, що настанови

«належать до різних площин» і «відображають основну релігійну анатомію світу і людського життя». Якщо вірити в Бога, то світ і життя повністю піддаються його дбайливій волі, тож для людини постає лише одне завдання – творити волю Бога, що є найвищою формою релігійного сприйняття світу. Така норма є ідеалом. Але грішне, земне життя проходить у інших реаліях, де людина підпорядковується необхідності, а отже, виникає потреба у господарській діяльності [22 с. 206-209].

Свідчення того, що новозавітна традиція, порівняно з Старим Заповітом, зосереджується на важливості духовного світу і вважає головною місією людини піклування про морально-етичну сферу буття, можна віднайти під час розгляду проблеми багатства.

Проблема багатства і бідності. Науковець К.З. Возьний у своїй статті «Сакральні впливи на економічні процеси: гіпотези, припущення, факти», відзначав, що Святе Письмо тісно переплітається з економічною теорією. За поверхневими підрахунками «про багатство і багатців в Біблії згадується 88 разів, про бідність і бідних – 17, золото виступає предметом оцінок та повчань 321 рази, про срібло в Біблії згадують 303 рази. Крім зазначеного, Біблія використовує категорію «гроші» 19 разів, власність і майно – 53 рази, містить 42 згадки про товар, 9 – про прибуток, 19 – про дохід, 24 – про різні види податків, 19 разів – про ціну» [23, с. 29]. Наведена інформація демонструє, що найбільш обговорювана соціально-економічна проблема в Біблії пов'язана саме з багатством, багатіями та грошима. Загалом, біблійні учення щодо багатства, грошей, прибутку мають неоднозначний підхід. В окремих частинах Святого Письма ставлення до цих категорій має різний відтінок. Це помітно, якщо провести порівняння учень про багатство у Старому і Новому Завіті.

У Старому Завіті, в Першій книзі Самуїла, говориться, що джерелом багатства на Землі є Бог, і він на свій розсуд розпоряджається, кого забезпечити матеріальним достатком, а кого обмежити чи застерегти: «Господь зубожує та збагачує, понижує Він та звеличує. Підіймає нужденного з пороку, підносить

убогого зо смітників, щоб посадити з вельможами й престол слави їм дати на спадщину, бо Господні основи землі, і на них Він поставив весь світ» [4, 1 Цар. 2: 7-8] і саме Бог є володарем всього існуючого: «А також те, чого не просив ти, Я даю тобі: і багатство, і славу таку, що такого, як ти, не було перед тобою й не буде нікого серед царів усе життя твоє» [4, 3 Цар. 3: 13]. Але багатства, отримані від Бога, – це результат праведності: «А Аврам був вельми багатий на худобу, на срібло й на золото» [4, Бут. 13: 2]. Сам Бог посиляє людині можливість стати заможною. Про це треба пам'ятати, коли отримуєш матеріальний достаток, і не забувати Господа, бо саме він надав тобі сили віднайти ці матеріальні блага [4, Втор. 8: 17-18], треба враховувати, що збагачення не виникає на порожньому місці, а є результатом старанності і трудолюбства людини [4, Притч. 10: 4].

У старозавітній традиції багатство може вимірюватися обсягом власності, кількістю будинків, площею землі (Іс. 5: 8-10), кількістю худоби (1 Цар. 25: 2-3) або рабів (1 Цар. 8: 11-18). Багатство може бути нагородою людині за її працю (Притч. 10: 4), (Еккл. 5: 19), але джерелом багатства є Бог. Господь робить убогим і збагачує, «побиває й оживлює, до шеолу знижає й підносить до неба» (1 Цар. 2: 6) [24].

Старозавітне учення щодо соціально-економічної категорії «багатства» набуває досить об'ємного і розширеного змісту, часто вживається у позитивному контексті і явного осуду багатства у Старому Завіті немає, але при цьому висувається умова, що статки повинні бути нажиті праведним шляхом. Старозавітна традиція говорить нам, що багатство і, навіть, талант людини треба розглядати як дар від Бога. Він на свій розсуд нагороджує або позбавляє благ людину, оцінюючи її вчинки протягом життя. Проте виноситься застереження, що не завжди «багатство» опиняється у того, хто не бачить в ньому сенс і задоволення [4, Еккл. 4: 8] або у тих, хто неправильно ним розпоряджається [4, Еккл. 5: 10-13]. Для старозавітної традиції проблема багатства і людини стоїть у площині відношення самої людини до багатства «як

багатство росте, не прикладайте свого серця до нього», [4, Пс 61: 11], само по собі багатство не є чимось негативним, оскільки біблійні праведники як: Ісак, Авраам, Йосип, Цар Давид, Соломон були заможними людьми, але це не завадило їм служити Богу від чистого серця.

Проте зовсім іншого забарвлення набуває «багатство» у Новому Завіті. Тут «багатство» має окрас негативний і є породженням в людині негативних рис: воно є терням і не дає можливість Слову Божому вкоренитися в серці людини (Лк 8: 14), (Мф 13: 23). Апостол Лука закликає багатіти в Бога, що означає не привласнювати того, що не належить нам, адже саме Господь дає численні блага, зокрема, й добрий урожай. Безумовно, багач вкладає працю, проте чинить дуже недалекоглядно, думаючи, що він сам є господарем свого життя.

У Новому Завіті змінюється саме розуміння того, що Бог посилає людині у якості «багатства»: «у Бога є не просто багатство і слава, але багатство тієї таємниці, що «Христос живе в нас» (Кол. 1: 27) [24].

У Новому Завіті багатство вже прив'язується до грошоловства, що затьмарює людську віру, нищить душу християнина [4, 1 Тим. 6: 9-10], [4, Лк 12: 20-21]. Багатство втрачає оформлення «винагороди» або «відплати за сумлінну службу Богу». Грошоловство однаково засуджується й в старо- і новозавітній традиції, але в Новому Завіті частіше робиться акцент на тому, що багатство є джерелом цієї вади. У новозавітній традиції здебільшого багатії фігурують в образах людей з деформованою духовністю. Неодноразово наголошується, щоб вони «не неслись високо» і «щоб надії не клали на багатство непевне, а на Бога Живого» [4, 1 Тим. 6: 17]. Христос вчив остерігатися «зажерливості», бо життя християнина визначається не лише «рівнем його достатку», а й іншими критеріями [4, Лк 12: 15]. Притча про багатія вчить, що матеріальні статки не можуть вберегти людину від конечності її буття, принести якусь користь після смерті. Ісус закликає думати і накопичувати не мінливі земні багатства, а думати про багатства духовні, що залишаться з

людиною й після її смерті [4, Лк 12: 18-21]. В Євангелії, через притчі і образність, демонструється хибність світосприйняття тих людей, які вбачають кінцевою метою свого життя лише прагнення отримувати зовнішні блага. Таким чином пояснюється, що матеріальні блага не можуть стати сенсом життя вже через те, що всі вони тимчасові, випадкові і мінливі [25, с. 188].

Надзвичайно важко ввійти до Царства Божого тому, хто має багатства. Річ не в тім, що для того, аби отримати спасіння, необхідно бути бідним. Акцент тут поставлено на тому, що надзвичайно важко ввійти до Царства Божого тому, хто усі свої надії покладає на багатство, адже при економічному достатку є реальна загроза не побачити своєї духовної убогості.

Відтак, в Новому завіті формуються новітні уявлення щодо впливу економічного чинника на духовну складову людини. Нагадаємо, що на відміну від античного світогляду, християнство формувало уявлення про богоподібну сутність людини та її потойбічне життя. Наведемо декілька прикладів із Євангелія від Луки. Зокрема, в оповіді про багатого та Лазаря йдеться, що саме бідність останнього привела його до «лона Авраамового». Багатому на муки його було зауважено: «Згадай, сину, що ти вже прийняв за життя свого добре своє, а Лазар так само – лихе; тепер він тут тішиться, а ти мучишся» [4, Лк. 16: 25].

Означене формування нового ціннісного підходу до матеріального, безумовно, формувало і появу нової економічної свідомості. Оскільки, «у первісному християнстві матеріальні цінності мали однозначну негацію в сутнісному божественному вимірі людини, це зумовило й певний соціальний устрій перших християнських общин. Життя їхнє було підпорядковане загальній меті — спасінню душі, що зумовило відмову від індивідуального збагачення на користь утримання усієї общини: «А всі віруючі були вкупі, і мали все спільним. І вони продавали маєтки та добра, і всім їх ділили, як кому чого треба було. І кожного дня перебували вони однодушно у храмі і, ломлячи хліб по домах,

поживу приймали із радістю та в сердечній простоті, вихваляючи Бога» (Дії 2: 44 - 47)» [26, с. 85].

Що ж стосується соціально-економічної *проблеми бідності*, то за дослідженням М. Соміна, у Старому і Новому Завітах знову простежується відмінність у підходах до цього питання. В Старому Завіті, які зазначалось вище, багатство розглядається як благовоління Боже, а причиною бідності називається лінь. У Новому Завіті ставлення до багатих і бідних кардинально змінюється на негатив до перших. У вченнях Нового Завіту проводиться протиставлення «багатих» і «бідних». Для бідних Ісус пророкував «Царство Боже бо ваше» (Лк 6: 20), натомість для багатих Ісус бачив «горе», «бо втіху свою ви вже маєте» (Лк 6: 24). Крім того, апостол Яків повторює тезу апостола Луки, що бідні вже за своїм соціальним становищем обрані Богом (Як. 2: 5-7) [27].

Певні розбіжності у підходах до багатства і бідності в Старому і Новому Завітах відзначав і В. І. Екземплярський у дослідженні «Учение древней Церкви о собственности и милостыне». В. І. Екземплярський пише: «Насамперед, якщо у Старому Завіті багатство розглядалось як благо само по собі, хоч і умовне, а бідність – як зло, хоча і не морального порядку, то у християнстві не могло бути і мови щодо такої оцінки багатства і бідності самих по собі. І перше, і друге було чимось несуттєвим у порівнянні з верховним благом — Царством Божим: життя людини не залежить від достатку її майна» [28, с. 61].

У Новому Завіті зміщено акценти щодо багатства. Господь і надалі збагачує своїх обраних, але головне тепер — цілковита довіра до Господа і любов до ближнього. Особливою турботою Бога оточені бідні. Бідність — це навіть привілейований стан, щоправда, за умови цілковитої довіри і посвяти Богові. Нагірна проповідь представляє умови входження до Царства Божого, закликає збирати скарби вищої якості, аніж просто матеріальні речі [4, Мф 6: 19-20]. Небесні скарби триваліші, проте найголовніше те, що людське серце прив'язується до свого скарбу: «Бо де твій скарб, там буде і

твое серце» [4, Мф 6: 21]. Неможливо служити і Богові, і багатству водночас [4, Мф 6: 24]. Безумовно, людина мусить думати про їжу та одяг, проте необхідно дотримуватися правильної послідовності – спочатку шукати Царство Боже, а потім думати про матеріальні цінності [4, Мф 6: 25-34].

Втім, головним посланням і Старого, і Нового Завітів Біблії є навчити людину правильно ставитись до матеріального світу, і, зокрема, до такого явища, як багатство. Втрата людиною вищих моральних якостей перед багатством, створення культу капіталу — ось що засуджує Біблія. Засуджує перетворення людини на меркантильну істоту, яка втрачає відчуття справедливості, милосердя і любові до ближнього свого, що є основними формаціями, на яких будується вся християнська ідея. На думку І. О. Мороза, біблійні економічні ідеї мають спільні точки з капіталістичною ідеологією: Святе Письмо не відкидає право християнина досягати матеріального багатства, не заперечує «економічної активності людини», але вимагає від християнина «досягнути економічного результату у морально прийнятний спосіб», без нівелювання етичних сторін життя. Отже, основний економічний акцент Біблії ґрунтується на впровадженні певної системи поведінки людини [29, с. 188].

Хоча існують деякі розбіжності в Старому і Новому Завітах щодо проблеми багатства та бідності і їхньої ролі у житті людини, але існує уніфіковане ставлення Святого Письма до людської діяльності, що пов'язана з виробництвом матеріальних благ, — такої соціально-економічної категорії, як людська праця.

Проблема праці. На ґрунті соціальної справедливості і рівності Біблія формує загальний обов'язок для кожного — працювати. Не випадково Святе Письмо вважає, що праця є однією з головних умов існування людини, бо через працю людина задовольняє власні мінімальні потреби, які є не тільки матеріальними, а й духовними, на відміну від античного світу, де фізична праця вважалась долею рабів і заняттям, що не є гідним вільної людини.

Перші сторінки Біблії описують, як Бог в праці створив цей світ і заселив його живими істотами [4, Бут. 1: 1-31], але через гріх Адама і Єви праця стає обов'язком і турботою вже людей [4, Бут. 3: 19]. Проте, згідно з канонами Старого Завіту, Бог поставив людину в Раю, аби вона його «порала й доглядала» (Бут. 2: 15), а відтак сфера праці Адама була позначена Богом і загальний характер покладених на нього завдань був визначений ще до першородного гріха. Неробство було відсутнє навіть у Едемі. Отже, для людини нездатність брати участь у роботі ненормальна і неприродна. Це є порушення божественного замислу існування людства [30, с. 10]. Праця в Біблії є угодною Богу і заповідною людям справою. Кожний наступник після Адама мав професії: так, син Адама Авель був пастухом, а Каїн обробляв землю. Трудова повинність продовжується і родом Каїна [31, с. 116]. Найбільш яскраво проблема праці в Біблії характеризується відомою широкому загалу фразою з Нового Завіту, що стала вже афоризмом: «Як хто працювати не хоче, нехай той не їсть!» Нею апостол Павло наставляв християн-неофітів працювати і не вдаватися до ліні і неробства, оскільки останні, почувши його проповіді, так перейнялися ними, що покинули працювати й очікували з дня у день на друге пришествя Христа.

Праця є не тільки базисом існування людини, а й тим, що дозволяє справедливо розподіляти матеріальні цінності в суспільстві відповідно до того, як одиниця цього суспільства — людина — здатна працювати: «І хто садить, і хто поливає одне, і кожен одержить свою нагороду за працею своєю!» [4, 1 Кор. 3: 8]. Біблія вважає, що праця — це процес природній, закладений в людині від початку її появи на Світ Божий, він не потребує спонукання. Н.Нойхауз відзначає, що задум Бога, який він вкладав у кожну людину як своє Творіння, це істина самореалізації, яку досягають в досконалому вигляді лише святі. Суттєвим інструментом самореалізації людини є праця. Оскільки Бог явив Христа світові для спасіння людства, то завдання істинного християнина — наслідувати життя Христа, а відтак — жити і працювати так, як би працював і жив Христос на його

місці. Праця для християнина, таким чином, є шляхом до святості в цьому світі [32, с. 179].

У біблійних притчах пропонується придивитися до праці мурашки, яка працює постійно з власної волі, не маючи ані володаря, ані начальника, який би примушував її. Людина повинна від початку свого буття налаштовуватись, що праця є невід'ємною стороною її існування, зрозуміти, що праця — власна необхідність, а не примус і тиск суспільства. Небажання працювати породжує злидні, людина стає вразливою і сама себе заганяє у безвихідь та марність існування: «...прийде, немов волоцюга, твоя неможливість, і злидні твої, як озброєний муж» [4, Притч. 6: 6-11], людина працює для себе, бо до цього її змушують обставини і первинні власні потреби [4, Притч. 16: 26]. Святе Письмо наголошує, що трудова діяльність людини повинна бути скерована на отримання реального результату, якщо ж очевидний результат діяльності відсутній, то християнин не наслідує Бога, творіння якого видне всюди. Християнину також радять спробувати себе у різних професіях, щоб зрозуміти, де проявиться талант і яка з професій припаде до душі [4, Еккл. 11: 4-6].

У Біблії немає поділу праці на фізичну і розумову, оскільки в біблійні часи проходив перший етап суспільного розподілу праці, де переважною сферою діяльності було сільське господарство, а великою соціальною групою ставало селянство. Основний вид трудової діяльності тогочасного Ізраїлю, в основному, це сільське господарство, фізична праця землероба – орати, сіяти, збирати врожай і молотити — нелегка, але почесна справа. За біблійними текстами і сам Син Божий Христос не цурався фізичної праці і опанував професію теслі. Тому Біблія радить знаходити насолоду в будь-якій роботі, але вимагає, аби робота була виконана якісно, оскільки якісний результат діяльності Бога людина споглядає щодня навколо себе [33, с. 137].

Деякі дослідники соціально-економічних учень Біблії, як, скажімо, Годвін Н. Туріог, вказують, що у Біблії трудова діяльність характеризується

різними термінами. Так, у Біблії фігурують поняття «праця» і «труд», які застосовуються для негативної чи позитивної оцінки трудової діяльності. Для характеристики простої, приємної діяльності або зайнятості у Старому Завіті вживають слово *ma'aseh*, а у Новому Завіті — *ergon*. Ці слова мають нейтральну тональність і відповідають терміну «праця». Натомість словами *amal*, *κοποV* (*kopos*) та *πονοV* (*ponos*) у Біблії означають «труд» або «стомлюючу, клопітну і важко реалізовану роботу» [34, с. 2].

У новозавітній традиції проголошується аскетика праці, що потребує окремого аналізу означеного питання. Слово «аскезіс» (грец. ἄσκησις), від якого походить загальноживане слово «аскетизм», має в основі дієслово «аске» (грец. ἄσκέω) зі значенням «майстерно і старанно переробляти, обробляти грубі матеріали, прикрашати і у всьому цьому вправлятися» [35, с. 2]. В античній та пізньоантичній літературі означене слово набуло три основних значення: 1) сенс «фізичний» (вправи тіла); 2) сенс моральний (вправи розуму і волі); 3) сенс «релігійний» [36, с. 9].

Варто підкреслити двоїстий характер праці в новозавітні часи: як і за часів старозавітних, праця залишається важкою життєвою необхідністю, повинністю, яку людина повинна виконувати з моменту падіння прабатьків, тобто, праця, втягуючи людину у систему суспільних відносин, так чи інакше поневолює її; однак, праця, якщо вона відповідає задуму Божому, є угодною Богу в справі «обробітку» всього творіння, в справі розкриття багатого потенціалу цього світу. Праця може мати колективний характер, коли виконується не лише для себе, але і для інших, стаючи тим самим втіленням і здійсненням найбільшої чесноти — християнської любові. Нарешті, трудова діяльність, будучи основною підвалиною суспільства, відіграє величезну виховну і соціалізуючу роль, вона зберігає людську особистість, не дає їй скотитися нижче за людську подобу. Інакше кажучи, людина через фізичну працю отримує духовне спасіння. Відтак, описаний М. Вебером вплив релігії на економічну практику не є феноменом виключно

Нового часу (впливу протестантизму на формування капіталізму), радше, сформовані уже в ранньому християнстві новітні засновки формування релігійно-економічних взаємовпливів і, найголовніше, кардинальна зміна концепції праці, задали як напрям розвитку середньовічного феодалізму, так і зародження та розвитку капіталізму [37].

Означена зміна розуміння людської праці була остаточно закріплена в «Документах II Ватиканського собору», де проголошується, що людська праця підноситься над іншими елементами економічного життя, які мають цінність лише як спорядження: «Через працю, яка присвячена Богу, людина приєднується до викупної справи самого Ісуса Христа, який надав праці високої гідності, своїми власними руками працюючи в Назареті. Звідси витікає обов'язок кожної людини чесно трудитися, а також і право на працю... Нарешті, праця повинна мати таку винагороду, щоб людині була надана можливість гідно розвивати матеріальне, соціальне, культурне та духовне життя — і своє власне, і своїх ближніх» [38, с. 394-401].

Проблема взаємовідносин між робітником і роботодавцем. Біблійне соціально-економічне учення регулює відносини між найманим працівником і роботодавцем. Від початку така система цих відносин Святим Письмом розглядається із заповіданих Творцем принципів етики, моралі і «любви до ближнього». В Законах Мойсеевих говориться про недопущення жорсткого поводження з працівником, бо кривднику доведеться відповідати перед Богом за свої дії [4, Лев. 25: 43]. В іншому місці Святого Писання застерігається від утискання, порушення права наймитів, як одноплемінників, так і чужинців [4, Втор. 24: 14].

Святе Письмо говорить, що кожний учасник цих відносин має обов'язок один перед одним: найманий працівник повинен належно виконати свою роботу, а начальник – відповідно оцінити і нагородити. Результат нагороди прямо пропорційний сумлінності праці наймита.

До праці і її результату Святе Письмо закликає ставитись з належною пошаною, обов'язково віддячувати наймиту за виконану роботу. Відзначається, що винагорода від роботодавця повинна бути надана відразу, без затримок, щойно робота буде виконана: «Того ж дня даси йому заплату, і не зайде над нею не заплаченою сонце, бо вбогий він, <...> і не буде гріха на тобі» [4, Втор. 24: 14-15]; «Не будеш гнобити ближнього свого, і не будеш грабувати, і не задержиш в себе через ніч аж до ранку заробітку наймита» [4, Лев. 19: 13]; «Горе тому, хто несправедливістю дім свій будує, а верхні кімнати безправ'ям, хто каже своєму ближньому працювати даремно, і платні його йому не дає <...>» [4, Єр. 22: 13].

Зарплата наймиту розцінюється тут як соціально-економічна категорія, що є основним джерелом доходів людини, а відтак і її існування. В Біблії йдеться про те, що сплачена вчасно і відповідно до якості та обсягу зробленого оплата є інструментом активізації людського чинника для подальшого використання трудового потенціалу. Це повинно стимулювати працівника до належного і ретельного виконання своїх зобов'язань. Хоча ці заклики містять моральні норми, але це вже чітко регламентовані правила, за якими повинна відбуватися взаємодія між підлеглим і начальником або хазяїном. Кожен повинен пам'ятати, що він є слугою Божим і створеним за Його образом та подобою, тож не дозволено нікому кривдити та знущатися над іншими, незважаючи на соціальний статус.

Заклик ставитись до підлеглого з позиції моралі і любові продиктований тим, що людська особистість сприймається як «творіння Боже». Отже, людина має іншу природу, ніж оточуючий її світ, тож існує поняття людської гідності. Бог створив кожну людину індивідуальною, але вона водночас є творінням соціальним, яке повинно контактувати як з Ним, так і з іншими особистостями. Образ Бога є в кожній людині і проявляється в людській гідності. Проте внаслідок гріхопадіння відбувся розрив людини з її Творцем, центром всесвіту став не Бог, а інша людина. У людини виникла егоїстична жага до підкорення собі інших. Тому Біблія вчить, що роботодавець або керівник (як очільник групи людей) повинен

звернутися до заповіданих Богом любові і милосердя, й тим самим відновити Його образ в собі. Завдання керівників та їх підлеглих — перетворити свою людську природу через віру в Бога, яка виправдовує людину перед Ним [39, с. 225-226].

Крім моральних принципів взаємовідносин між роботодавцем і підлеглим, Біблія вчить ретельності відбору кадрів для будь-якої діяльності. Управлінці та очільники мають звертати увагу на кваліфікацію та професіоналізм людини. Цей аспект відображений у настанові царя Давиду своєму сину Соломону залучати до державних справ «здібних на всяку службу» людей (1 Пар. 28: 21) [40, с. 24]. Біблійне учення з менеджменту закликає людей займатися тією професією або справою, до якою вони мають хист і здібності, оскільки це — запорука професіоналізму і високої якості роботи: «І ми маємо різні дари, згідно з благодаттю, даною нам: коли пророцтво — то виконуй його в міру віри, а коли служіння — будь на служінні, коли вчитель — на навчання, коли втішитель — на потішання <...>» (Рим. 12: 6-8) [40, с. 24].

Система взаємовідносин між найманим працівником і роботодавцем не завжди базувалась на добровільних засадах. Праця могла бути заснована на примусі через насильницьке підпорядкування однієї людини іншій, тобто, на рабстві. Біблійська ідея формувалася у ті часи, коли рабство було елементом суспільних відносин, а отже Святе Письмо не могло оминати цю проблему своєю увагою.

Проблема рабства у біблійних ученнях. Історично ранньохристиянське суспільство перебувало у системі взаємовідносин, яка допускала перебування деяких людей у власності інших. З одного боку, рабство можна розглядати як суспільні відносини, а з іншого — як спосіб побудови тогочасної господарсько-економічної системи [41, с. 150-151], оскільки отримання чи виробництво переважної більшості благ відбувалось через експлуатацію людини людиною. Біблія розглядає питання побудови відносини між рабом і господарем,

порушуючи морально-етичні питання поведінки у системі субординації класового суспільства.

Святе Письмо визнає існування такого явища, як рабство, і детально регламентує порядок взаємовідносин між рабом і власником. Але підхід до рабства у юдеїв та ранніх християн значно відрізнявся від аналогічних підходів у Римській імперії. Якщо в системі соціальних, політичних, економічних координат Римської імперії раб був абсолютно безправним, то, виходячи з юдейської традиції і Старого Заповіту, рабство мало ознаки патріархального. У Старому Завіті словом «раб» міг називатися слуга, який допомагав хазяїну у господарських питаннях. Нерідко слово «раб» ототожнювалось з поняттям «вірна людина», а у деяких випадках раб розглядався як повноцінний член родини. Наприклад, раб Авраама називався «домочадцем» і вважався його головним спадкоємцем у випадку відсутності у Авраама дітей (Бут. 15: 2-3) [42]. У Старому Завіті слово «раб» також вживалось для підкреслення ввічливості, якщо нижча за соціальним статусом людина зверталась до носія більш високого соціального статусу [4, Руф. 3: 9].

У Старому Завіті регламентується рабство між самими іудеями. Закон Мойсея забороняв брати у рабство свого одноплемінника або залишати його безправним. Тож старозавітна традиція прописує обов'язкове звільнення раба-єврея на сьомий рік його служби [4, Втор. 15: 12-15]; [4, Вих. 21: 1-3]. Припускаємо, що таке ставлення до своїх рабів-одноплемінників було викликане тим, що народ Ізраїлю пам'ятав свою історію та часи утисків іншими народами — часи знедолення, гонінь, рабства, страждань. Таким чином, слід було зберегти пам'ять про ті часи, водночас не допустити вкорінення духу рабства та покірності серед юдеїв, запобігти поширенню соціальної несправедливості серед одноплемінників, оскільки це могло зруйнувати консолідацію і послабити можливість протистояти зовнішнім загрозам. Е. М. Майбурд має своє пояснення старозавітній практиці звільнення рабів на сьомий рік їхнього служіння: традиція

сьомого року була продиктована не тільки Божою заповіддю милості та любові, а й прагматикою — це було «перешкоджанням формування класу спадкових пролетарів та спадкових рабів, запобігання накопичення масового невдоволення та прояву революційних ситуацій» [43].

У Старому Завіті засуджуються ті юдеї, які обрали залишитись у рабстві, а не отримати свободу сьомого року: «<...> то візьмеш шило та й проколеш його вухо до дверей, і стане він тобі вічним рабом; і невольниці своїй зробиш так само» [4, Втор. 15: 17]. Покарання того, хто бажав залишатися в рабстві, зумовлено тим, що старозавітна традиція повинна була виховувати у юдея почуття гідності, непокірності та незалежності, виховувати нескореність духу народу.

У Новому Завіті подібної регламентованості стосунків між рабом та хазяїном немає, але також немає явного осуду і заборони рабства. З одного боку, Новий Завіт закликає господарів ставитись до рабів із справедливістю [4, Кол. 4: 1], а з іншого — апостол Павло наставляє рабів, аби вони поважали господарів своїх: «раби, що перебувають під ярмом, повинні поважати господарів своїх достойними всякої чести, щоб не було хули на ім'я Боже і вчення», і навіть якщо господар є християнином, то раби мають ставитись до нього з повагою: «ті, які мають господарів вірних, не повинні поводитися з ними недбало, бо вони браття; але тим більше повинні служити їм, що вони вірні і благодіють їм» [4, 1 Тим. 6: 1-2].

У Старому і Новому Завітах немає осуду рабства, оскільки в ті часи рабство було невідомою частиною існування тогочасного суспільства. Але декларовані постулати рівності, любові і поваги до ближнього не могли існувати поряд з експлуатацією однієї людиною іншою. Раннє християнство не могло відразу зламати цю систему і встановити соціальний ідеал відповідно до Євангельської проповіді любові і толерантності, але робило все для полегшення життя пригноблених.

Окрім рабства фізичного, у біблійній традиції розглядається і рабство духовне: «І сказав Господь: чи втаю Я від Авраама, раба мого, що Я маю робити?» [4, Бут. 18: 17]. Тобто, раб Божий - людина, що вірує в Бога, що усвідомлює свою залежність від нього як від творця, що приймає його владу і прагне догоджати його волі. Рабство Богу в широкому сенсі — вірність Божественній волі, на противагу рабству гріха. У більш вузькому сенсі стан добровільного підпорядкування своєї волі Божественній через страх покарання є першим з трьох ступенів віри. У новозавітній традиції можна виокремити три рівні підпорядкування своїй волі Богові: раб, який підпорядковується йому через страх покарання; найманець, що працює за плату; і син, яким керує любов до Отця: «Дяка Богу, що ви, будучи рабами гріха, від серця послухались того роду науки, якому ви віддали себе. Звільнившись від гріха, стали рабами праведності. Говорю я по-людському, через неміч вашого тіла. Бо як ви віддавали були члени ваші за рабів нечистості і беззаконню на беззаконня, так тепер віддайте члени ваші за рабів праведності на освячення. Бо, коли ви були рабами гріха, то були вільні від праведності. Який же плід ви мали тоді? Такі речі, що ними соромитесь тепер, бо кінець їх - смерть. Але нині, коли ви звільнилися від гріха і стали рабами Богові, плід ваш є святість, а кінець - життя вічне» [4, Рим. 6: 16-22].

Розглянувши ставлення Біблії до самого явища праці, до тих, хто власне здійснює і контролює процес виробництва (працівники та роботодавці) та особливості регулювання взаємовідносин між ними, слід перейти до розгляду конкретної господарської діяльності, яка має найдавнішу історію і забезпечувала процес обміну товарами, послугами, цінностями тощо.

Проблема торгівлі. До соціально-економічних учень, які розглядає Біблія, належить і питання торгівлі як найстарішої господарської діяльності, процесу обміну товарно-матеріальними цінностями. У Старому Завіті прописуються настанови для торговців щодо чесності та порядності при здійсненні торгівельної

операції: «А коли продасте що своєму ближньому, або купите з руки свого ближнього, не обманюйте один одного» [4, Лев. 25: 14-15].

У Старому Завіті озвучуються засоби, які міг використати продавець для обману покупця, і застереження не вдаватися до подібної практики: «Не буде в тебе в торбі твоїй подвійного каменю до ваги, великого й малого, не буде тобі в твоїм домі подвійної ефи, великої й малої. Камінь до ваги буде в тебе повний і справедливий, ефа буде в тебе повна й справедлива <...>» [4, Втор. 25: 13-15].

У питаннях торгівлі, як і інших соціально-господарських проблемах, що розглядає Святе Письмо, традиційно робиться акцент на морально-етичному аспекті, причому суб'єктом уваги найчастіше виступає торговець, а не покупець. В книзі Амос засуджуються торговці хлібом, які могли нажитися на покупцях попри те, що вони походять із бідних верств. Зокрема, застосовують обманні міри ваги, змушуючи нужденних віддавати останнє, або ж вводячи їх у боргове ярмо. Викривається лицемірство продавців, які з нетерпінням чекають на завершення суботи (в цей день, за юдейським звичаєм, торгівля заборонена), аби продовжувати свою діяльність [4, Ам. 8: 4-6]. У книзі Левіт сам Бог наказує торговцям бути чесними у своїй діяльності [4, Лев. 19: 35-36], бо обман, який йде від недоброчливого торговця, є «огидою для Господа» [4, Притч. 20: 23]. Про торгівлю як вид трудової діяльності згадується й у Новому Завіті [4, Мф 25: 9]; [4, Діян. 16: 14].

Економічна діяльність як торгівля не забороняється Біблією і розглядається як один з видів трудової діяльності, але з традиційних положень моралі і етики Святе Письмо засуджує будь-які зловживання під час здійснення торгівельних операцій. Прибуток від чесної продажі є законним, як і від будь-якої іншої праці, якщо вона не порушує заповідані Господом принципи моралі і любові [4, Притч. 14: 23].

Прибуток від трудової діяльності міг бути використаний для придбання нерухомості, а відтак біблійне учення повинно було регулювати таку соціально-

економічну категорію, як право власності або оренди. Протягом багатьох століть найбільш вагомим питанням власності була земля, яка давала можливість забезпечити людину їжею або вести підприємницьку діяльність.

Проблема власності. У Старому Завіті порядок землеволодіння регулювався заповітом між Богом і народом Ізраїлю. Продаж землі мав вигляд довгострокової оренди на 49 років без права викупу. На 50-й, Ювілейний рік, земля поверталася родині, якій належала до цього. Таким чином, власність на землю за юдейською традицією була не власністю у повному сенсі цього слова, а радше лізингом [32, с. 53].

Старий Завіт регламентує і ціну, яку мають запросити або встановити за землю відносно Ювілейного року: «А коли продасте що своєму ближньому, або купите з руки свого ближнього, не обманюйте один одного. За числом років по ювілеї купиш від ближнього свого, за числом років урожаю він продасть тобі. За многістю літ побільшиш ціну тієї купівлі, а за малістю літ зменшиш ціну тієї купівлі, бо він продає тобі число літ урожаю» [4, Лев. 25: 14-16]. Це учення вказує на нюанс у питаннях встановлення ціни на землю. Продається не просто земля або кількість років оренди, а продається кількість плодоносних років – дохід від цієї землі. Відповідно, і ціна землі варіюється від кількості років доходу з неї [45, с. 50].

Проблема регулювання власності на землю була важливим, але окремим випадком старозавітних учень. З текстів Старого Завіту видно численні випадки, які чітко визначають допустимість приватної власності: патріарх Авраам мав у власності маєток (Бут. 12: 5, 14, 21); худобу, срібло, золото (Бут. 13: 2); овець, волів, срібло, золото, рабів, верблюдів і ослів (Бут. 24: 35). Патріарх Ісак володів багатьма паханями полями (Бут. 26: 14). Крім того, у дев'ятій і десятій заповідях Декалогу «показана правомірність володіння власністю». Також «володіння власністю висвітлюється як невід'ємне право людини, порушувати яке не можна навіть подумки» [45, с. 38, 41].

Крім питання земельних наділів Старий Завіт розглядає продаж власності на помешкання в «мурованих містах» і «в оселях, що не мають муру». Власник, який продав будинок у «мурованому місті», має рік на викуп його від часу продажу, а якщо за рік помешкання викуплене не буде, то воно залишається за новим власником назавжди без застосування традиції «Ювілейного року», а «доми в оселях що не мають муру» ввійдуть у правило «Ювілейного року» [4, Лев. 25: 29-33]. Припускаємо, що різниця в підходах до нерухомості у містах і поза містом зумовлена обмеженістю площ «мурованого міста» й регламентацією населення. Через ці обставини не кожному вдавалось отримати власність у містах, крім того, майно у «мурованому місті» було більш захищеним, а проживання — безпечнішим і зручнішим.

У Новому Завіті питання власності не так чітко виражене, але постійно декларується теза, що майно у християн повинно бути спільним [4, Діян. 2: 41-47], [4, Діян. 4: 32-35], [4, Лк 14 :33]. Е. Фромм також відзначав цей момент у новозавітній традиції. Він писав, що «так само рішуче слід було відмовитися і від володіння речами. Найдавніші норми громадського життя вимагали повної відмови від власності; вони застерігали від накопичення багатств (Євангеліє від Матвія, 6: 19-21; від Луки, XII, 33 і далі). У такому ж дусі говорить і Ісус: «Блаженні вбогі духом, бо ваше Царство Боже» (Євангеліє від Луки, 6: 20; від Матвія, 5: 3). І справді, раннє християнство це – громада жебраків і страждених, пройнятих апокаліптичним переконанням, що настав час для остаточного зникнення існуючого порядку, відповідно до Божественного плану порятунку» [46, с. 38, 41].

Щодо принципу спільної власності у Новому Завіті є інше припущення теолога М. Войцеховського. Він вважає, що колективістська ідея власності у Новому Завіті — це експеримент, який започаткувала община Єрусалиму, і який існував лише там. За цією ідеєю стояли винятково релігійні мотиви, а не соціальні чи економічні. Община тогочасного Ізраїлю була радше монастирем, аніж

кібуцом, а відтак основним мотивом була духовна складова, а не виробництво [47, с. 400].

Проблема позики, позичкового відсотку. Біблія розглядає декілька видів фінансово-матеріальних операцій, які можна віднести до досліджуваної соціально-економічної проблеми: безвідсоткова грошова або у іншому матеріальному вигляді «позика», а також «грошова позика» з метою стягнення «позичкового відсотку» («давати в ріст»).

Учення щодо цієї соціально-економічної проблематики у Старому і Новому Завітах мають суттєві відмінності. У Старому Завіті питання безвідсоткової позики і відсоткового стягнення з позиченої суми відрізняється з огляду на ситуацію: окремо прописуються позичкові взаємовідносини між самими юдеями та юдеями і «чужинцями». У Повторенні Закону відзначається, що вимушена позика від чужинця ставить юдея у залежне становище [4, Втор. 28: 43-44]. Дається настанова юдею не потрапляти у боргову залежність, а особливо від чужинців. Це зумовлено тим, що через свої зобов'язанням людина-боржник стає залежною від позичальника, її становище позичальник може використати у власних інтересах [4, Притч. 22: 7]. Іншими словами, запозичення має тенденцію ставити людину в залежне від кредитора положення. Кредитування було знаком Божої милості. Запозичення було знаком Божого суду. Якщо узагальнити, то «позичальник є рабом кредитора» [48, с. 118].

У Старому Завіті забороняється позичати під відсоток одноплеміннику, але дозволяється «позичати на відсоток» іноземцю і на це благословляє сам Бог [4, Втор. 23: 20-21]; «<...> ти позичатимеш багатьом народам, а сам не позичатимеш ні в кого» [4, Втор. 28: 12]; [4, Втор. 23: 20-21]. Старий Завіт забороняє стягувати відсоток юдею з одноплемінника, а вчить допомагати йому безкорисно у скрутну хвилину [4, Вих. 22: 24]; [4, Лев. 25: 35-37].

Старозавітна традиція говорить, що за традицією сьомого року юдеї мають прощати борги один одному, але це не стосується чужинців — «на чужинця

будеш натискати» [4, Втор. 15: 1-3]. З огляду на зазначене вище можна відзначити, що Старий Завіт у вченнях позики і позичкового відсотка повністю відстоює інтереси юдейського народу на принципах соціальної справедливості та економічної доцільності. Механізми, які пропонується застосовувати до «чужинців», навпаки, скеровані на створення для них фінансової залежності. Проблема позики і позичкового відсотку у Старому Завіті сформована наступним чином: юдей може позичати своєму одноплеміннику, але безвідсотково; на сьомий рік юдеї мають прощати борги один одному, але не чужинцям; чужинцям юдеям не заборонено позичати під відсоток, але позичати юдею у чужинця Старий Завіт не радить.

Юзеф Майка пояснює послаблення заборони юдеями стягувати відсоток з чужинців «нормами військового права». Майка додає, що старозавітні закони виходили із «особливого положення народу Ізраїлю», який перебував «під особливим заступництвом Бога Яхве» і тому «акцент робився на вимозі безпроцентної позики для своїх побратимів, ніж на регулюванні економічних відносин з чужими народами, що оточували Ізраїль і найчастіше були ворожими до нього». Це також давало можливість зміцнити народ Ізраїлю через солідарність і основи демократії [20, 46-47].

У Новому Завіті в проблемі позики немає поділу на членів общини та чужинців, заборони позичати також немає [4, Мф 5: 42], але й радять не ставати боржником [4, Рим. 13: 8]. У Новому Завіті існує лише загальне поняття «позика» і немає поняття «позичати під відсотки». Між тим, засади любові до ближнього, на яких базується учення Нового Завіту, закликають «позичайте, не ждучи нічого назад» [4, Лк 6: 35].

Крім питання позики та позичкового відсотка, біблійні учення розглядають і такий важливий інструмент державного регулювання соціально-економічних відносин, як податки.

Проблема десятини, податків. Старозавітне і новозавітне учення розглядають проблему фіскальних зборів як необхідний і законний елемент для функціонування держави і духовних інститутів. У Біблії податки групуються на дві категорії: «десятина» і державні податки. У Старому Завіті вказується, що десята частина землі і всього, що є на землі, належить Богу (Лев. 27: 30-32), також десятину юдеї сплачували на підтримку і служіння левітам (Чис.18:21-32). В свою чергу левіти змушені були віддавати десятину з десятини на пожертву Богу і десятину священикам з їхнього коліна (Чис. 18: 25-29). Зібрані десятини акумулювалися у Іерусалимському Храмі (Втор. 2: 5-7, 11-12, 17-18). Ще одне відрахування десятинного податку відбувалось кожного третього року, однак цього року десятина збиралася за місцем проживання і акумулювалася для годування сиріт, вдів, чужоземців, малозабезпечених верств [49].

Згідно з положенням Старого Завіту, десятина могла сплачуватись з будь-якої форми майнової власності — від врожаю, приплоду худоби, у грошовому вираженні. Тому в текстах Святого Письма десятина може мати різний вигляд оплати. Десятина від «породження землі» могла сплачуватись й у грошовій формі, але тоді сума її збільшувалася на 20% (Лев. 27: 31) [50, с. 296]. У Старому Завіті десятина має всі ознаки соціального внеску, який сплачували всі юдеї, включно з духовними особами [44, с. 68]. Особливістю старозавітного десятинного податку є його обов'язковість та фіксована ставка [51, с. 5], що характеризує старозавітну десятину як закон.

Відмінності у вченнях щодо десятини демонструє Новий Завіт. У Новому Завіті десятина не є законом, немає суворого зобов'язання християнину віддавати десятину від своїх доходів, але говориться, що християнин може жертвувати стільки, скільки він може собі дозволити [4, 1 Кор. 16: 1-3]. Водночас, Новий Завіт не відкидає старозавітної традиції десятини і нагадує, що цей податок йде на утримання левітів. Вказується, що за законом левіти мають брати десятину від своїх братів [4, Євр. 7: 5]. В іншому ж щодо сплати десятини Новий Завіт

акцентує на людському добровільному бажанні вдатися до милості через милосердя та повагу до ближнього. У Новому Завіті десятина є актом любові [4, 2 Кор. 8:24]. Людина має прийти до ідеї допомагати іншим через духовну перебудову, а не через примус, інакше сплата десятини може перетворитися на бездуховну формальність та лицемірство, як про це говорив Ісус [4, Мф 23: 23].

У Старому і Новому Завітах окремо виділяється другий вид податку — державні податки, збори, податі. Відмінність цього виду податку полягає у тому, що ці платежі обов'язкові, встановлюються найвищими органами влади в країні та регулюються законодавчо. Численні приклади оподаткування відображені у Старому Завіті. Поряд з десятиною на Храм згадується сплата десятини на утримання царя [4, 1 Цар. 8: 11-17]. Прикладом державних податків була щомісячна сплата царю Соломону з 12 округів Ізраїлю. Оподатковувався по черзі один раз на рік кожен з 12 округів [4, 3 Цар. 4: 7]. Система оподаткування округів Ізраїлю за часів Соломона була досить економною і не надто обтяжливою для населення, оскільки кожен округ залишався вільним від поборів протягом 11 місяців — за цей час можна було заощадити для наступної сплати податків. Таким чином, був час на відновлення ресурсів.

У Старому Завіті наводиться факт, як несправедлива податкова система призвела до розділення, а згодом і втрати юдеями держави. Після смерті царя Соломона Ізраїль очолив його син Рехав'ам, який значно посилив податковий тягар на жителів країни, що викликало супротив частини жителів Ізраїлю і як наслідок держава розпалася на Юдейське та Ізраїльське Царство [4, 2 Пар. 10: 2-24]. Цей уривок вчить, що податкове навантаження повинно встановлюватись розумно і справедливо, оскільки це може призвести до непокори, ухилення від оплат, що шкодить як громадянам, так і державі. Про приклади поборів на користь правителів говорить і рядок з книги Вихід, де цар Єгипту поставив над ізраїльтянами «начальників податків, щоб гнобити своїми —

тягарями» [4, Вих. 1: 11]. Ще один вид податку, який фігурує у Старому Завіті — податок на імпорт та транзит товарів через територію Ізраїлю. У книзі I Царів йдеться про вагу золота, яке отримував Соломон «від купців та з торгівлі ходячих» [4, I Цар. 10: 14-15]. В Старому Завіті фігурують згадки податків як контрибуцій внаслідок військових захоплень чи підкорень. Так, цар Юдеї Іоакім заплатив данину фараону Нехао (4 Цар. 23: 33-35); переможені юдеї повинні були платити податки вавилонянами (Плач. 5: 4); ізраїльтяни наклали податі на хананеїв (Суд. 1: 28, 30-31, 33, 35); Бен-Гадад зажадав від царя Ізраїльського контрибуцію (3 Цар. 20:1-2) [50, с. 307, 308, 309, 310].

У старозавітній традиції соціально-економічна проблема податків фіксується як данність та історичний факт, з нейтральним забарвленням. Лише в окремих випадках йдеться про негативні результати як наслідок недосконалої податкової політики.

У Новому Завіті ж наголошується на законності і обов'язковості сплати податків як виконанні морального закону перед державою і її керівництвом. Відома фраза Ісуса «Відайте кесареві кесерове, а Боже — Богові» була відповіддю на запитання фарисеїв та іродіан: «Чи варто платити кесареві?». З цього випливає, що учення Нового Завіту відзначає законний обов'язок і необхідність сплачувати державі податки [52, с. 145-146]. Тож Новий Завіт вчить: «Віддайте належне усім: кому податок, кому мито, кому страх, кому честь» [4, Рим. 13: 7].

Таке ставлення Біблії до податків зумовлене тим, що фіскальна система була основою функціонування економіки, основним джерелом наповнення тогочасного «бюджету» і забезпечувала можливість задоволення суспільних потреб. Через податки забезпечувався розвиток та існування єдиної цілісної системи в парадигмі «народ-держава».

Негативного забарвлення в Новому Завіті набувають збирачі податків — митарі. У Новому Завіті митарів ставлять в один ряд з грішникам: «Ось зійшлося багато митників і грішників, і вони посідали з Ним та з Його

учнями» [4, Мф 9: 10]. Ймовірно, це зумовлене тим, що під час збору податків митарі зловживали своїм становищем, чинили не за християнськими постулатами любові та милосердя. З цього приводу новозавітна традиція звертається до митарів із словами: «Не стягайте нічого над те, що вам звелено» [4, Лк 3: 13]. Втім, у Новому Завіті згадується про апостола Матвія, який був збирачем податків і «сидів на митниці» [4, Мф 9: 9] до того, як приєднався до учнів Христа.

До соціально-економічної проблематики Біблії можна віднести і проблему пожертви і милостині як процес віддання, благодійності. Слова «милостиня» і «пожертва» стоять в одному синонімічному ряді, але у старозавітній і новозавітній традиції мають різні значення. У Старому Завіті слово милостиня не зустрічається. У перекладах старозавітних текстів фігурують слова «пожертва» або «жертва». В Старому Завіті це є актом віддання Богу [4, Бут. 8: 20], [4, Бут. 12: 7-8], [4, Вих. 35: 29] тощо. У Новому Завіті вживається слово «милостиня», яку слід надавати нужденним через заповідану Творцем християнську проповідь любові [4, Мф 6: 1-4].

Отже, в основі середньовічних соціально-економічних доктрин східного і західного християнства були покладені старозавітні і новозавітні біблійні мотиви. Біблія, як основа християнської думки, розглядала не тільки спектр проблем, пов'язаних з віровченням, але й мала низку учень щодо господарської та соціальної тематики. Аналіз соціально-економічної проблематики Біблії виявив низку відмінностей учень Старого і Нового Заповітів щодо матеріальних і духовних благ, багатства, бідності, позики, позичкового відсотка, власності, десятини.

ВИСНОВКИ ДО РОЗДІЛУ I

Опрацьована джерельна база дослідження, безумовно, відповідно до розмірів дисертаційної роботи та широти досліджуваної проблеми, не претендує на вичерпність, але, на думку дисертанта, є достатньою для узагальнень та появи новітніх підходів та висновків.

Філософсько-релігійознавчий аналіз соціально-економічних доктрин християнства періоду Середньовіччя потребував нового підходу як у контексті опрацювання джерельної бази дослідження, так і у контексті використання методів та методологічних підходів. Оскільки заявлена тема дослідження виходить за межі однієї галузі наукового знання, а поєднує в собі, на перший погляд, різні сфери буття людини - соціум, економіку та релігію, досліджувана література потребувала опрацювання текстів Біблії, історичних та історико-філософських праць, творів апологетів християнства та Отців Церкви, як східних, так і західних, економічних теорій та праць із галузі економіки релігії.

Означений підхід до вибору джерельної бази дозволив простежити трансформації у економічних вченнях Старого та Нового Завітів. Характерною рисою переходу від Старого Завіту до Нового завіту є формування новітніх економічних, моральних та соціальних парадигм суспільної свідомості. Означений процес відбувався в тісній взаємодії трьох означених форм буття. Оскільки появі християнства передували економічний та політичний занепад Римської імперії, зміни у соціо-політичному та економічному житті породили запит на формування новітніх світоглядно-філософських, а, відтак, і релігійних цінностей та ідеалів.

Залучення широкого спектру джерел та методів дослідження, як загально-наукових, філософських, так і економічних наук, дозволило здійснити системний аналіз складних процесів утвердження соціо-економічних теорій в період становлення християнства та в середньовічній богословській думці. Важливою в методологічному аспекті осмислення взаємовпливів релігійного та економічного

була класична теорія М. Вебера, яка розкриває вплив релігії на економічну практику, що дозволило простежити відповідні процеси і в більш ранньому, порівняно з дослідженням М. Вебера, періоді християнства, і дійти висновку про те, що описаний ним вплив протестантизму на формування капіталізму не був оригінальним явищем. Механізм взаємодії релігійного та економічного на ґрунті етики зароджується уже в ранньому християнстві і продовжує свій розвиток в усіх подальших формах соціо-економічних формацій.

Одним із важливих методологічних підходів у розумінні ролі економічного фактору в період становлення християнства є теорія раціонального вибору Р. Фінке, Р. Старка [53, с. 84], в основу якої покладено аналогію релігії як системи відносин з ринком. Означена теорія розкриває взаємозв'язок релігійного та економічного в контексті вибору товару. Відтак, релігійні уявлення та цінності, подібно до інших товарів, створюються, споживаються та конкурують між собою. Означене пояснює, що вибір християнства, як і будь-якої іншої релігії, і в ранньому його періоді, і в сучасному світі здійснюється переважно економічною свідомістю, а не етичною, як це виглядає на перший погляд.

Означений методологічний підхід розкриває і роль економічного фактору у формуванні державно-церковних відносин. Закони ринку діють на релігійні організації. Релігія чи Церква, в межах означеного підходу, діє в межах економічної свідомості як будь-яка інша структура, що здійснює економічну діяльність, пропонує той чи інший товар і, в залежності від історичних умов, в яких цей товар буде затребуваний і в якій формі, формує ті чи інші стосунки з державою. Відтак, ринок здатен обмежувати конкуренцію між релігіями. Означене вказує на роль економічного фактору, а не лише політичного чи соціального, в становленні християнства як державної релігії та основних форм взаємодії держави та Церкви.

Виокремлення ролі економічного фактору в процесах становлення соціальних доктрин християнства дозволило виділити спектр ключових категорій, в яких відбулись суттєві трансформації порівняно із дохристиянським періодом.

Основою соціально-економічних учень християнських конфесій доби Середньовіччя стали канони Старого і Нового Завітів. Зокрема, біблійні учення щодо багатства, бідності, лихварства, торгівлі, праці, рабства, власності. Встановлено, що в порівнянні зі старозавітною традицією у Новому Завіті значно поглиблюється думка «про незрівнянно більшу цінність духовних благ». Мають відмінності учення Старого і Нового Завітів щодо соціально-економічної проблеми бідності. В Старому Завіті причиною бідності вказується відсутність бажання старанно працювати. Новий Завіт бідність формулює як «обраність Богом». Нерідко Новий Завіт протиставляє багатих і бідних, вказуючи першим на деформацію їхнього духовного світу. Учення щодо проблеми праці як заповіданого Богом обов'язку для кожного має спільне вираження як у Старому, так і у Новому Завітах. Старозавітне соціально-економічне учення детально розглядає принципи і норми взаємовідносин між роботодавцем через їх морально етичний аспект. Учення закликає ставитись до підлеглого з позиції моралі і любові, оскільки людська особистість сприймається як «творіння Боже». До соціально-економічних учень Біблії належить проблема рабства як елемент тогочасної господарсько-економічної системи.

У Старому і Новому Завіті рабство не потрапляє під осуд, проте старозавітна традиція більш детально регламентує норми поведінки з рабом, виходячи з юдейських звичаїв та традиції. Економічна діяльність як торгівля не забороняється Біблією, і розглядається як один з видів трудової діяльності, але з погляду традиційних положень моралі і етики. Святе Письмо засуджує будь-які зловживання під час здійснення торговельних операцій. Прибуток від чесного продажу є законним, як і прибуток від будь-якої угодної праці. Відмінності між Старим і Новим Завітом простежуються у проблемі власності: Старий Завіт не

відкидає принцип власності, натомість у Новому Звіті декларується теза, що майно у християн має бути спільним.

Учення щодо позики та позичкового відсотка найбільш детально регламентовано у Старому Завіті. Старий Завіт, відповідно до норм юдейської традиції, дозволяє стягувати відсоток з чужинців. Для юдеїв дозволяється лише позичати з можливістю прощення боргу. У Новому Завіті в проблемі позики немає поділу на членів общини та чужинців, заборони позичати також немає, але й відсутнє поняття стягування відсотків.

Розбіжність у Старому і Новому Завітах стосується і питання сплати десятини. В Старому Завіті десятина є обов'язковим до сплати податком. Новий Завіт зазначає, що десятина не є законом, немає суворого зобов'язання християнину віддавати десятину від своїх доходів.

Відтак, трансформації основоположних соціальних, політичних, економічних та антропологічних категорій в ранньому християнстві слугували формуванню новітніх соціально-економічних зв'язків в громадах первісних християн. Цей процес був зумовлений тісним взаємозв'язком релігійного, соціального та економічного в суспільній свідомості того часу. Занепад традиційної соціально-політичної системи з її економічним устроєм створив умови для формування новітнього духовно-інтелектуального виміру суспільної свідомості, яка, в свою чергу, в подальшому історичному розвитку призведе і до формування соціальних доктрин християнства.

Публікації автора, що відображають зміст означеної проблеми.

- Гончаренко Д. І. Релігієзнавчий аналіз соціально-економічних проблем у Біблії. *Гілея : науковий вісник. Збірник наукових праць.* 2016. Вип. 111(8). С. 282-286.

РОЗДІЛ 2. СТАНОВЛЕННЯ СОЦІАЛЬНОЇ ДОКТРИНИ ХРИСТИЯНСТВА

2.1. Західнохристиянське соціально-економічне вчення

Християнські Церкви Риму і Константинополя опинилися в різних політичних і соціально-економічних умовах: Східна Церква потрапила під жорстку централізовану владу імператора, натомість Західна Церква перебувала занадто далеко від політичного центру Константинополя, аби світська влада могла втручатися в церковні справи [54, с. 154].

Умови, в яких опинилось християнство Західної імперії, сформували особливий погляд Римо-Католицької Церкви на світську владу. З послабленням впливу імператорської влади Константинополя на Заході зростає авторитет єпископів. З V століття за римськими єпископами закріплюється титул «папа» [55, с. 5].

Російський історик М.С. Корелін зазначав, що незалежний папа ставав єдиним лідером латинського населення, а постійні набіги варварів на Захід імперії лише посилювали такий формат відносин. Єдиний суперник римського єпископа — стара провладна аристократія Західної імперії — майже повністю був винищений завойовниками: сенат і попередні посади були ліквідовані, а місця трибуна, претора і консула зайняли диякон, священник і єпископ. Ще у добу візантійського панування місцевий вплив римського єпископа був визнаний імператорською владою: імператор Юстиніан I надав римському єпископу широку участь в адміністрації і суді. З приходом лангобардів-завойовників влада папи лише зміцнюється. У боротьбі з варварами місцеве населення мусило об'єднуватися навколо папи: «римський єпископ став, фактично, політичним лідером своєї пастви». Відтепер доходи з великих церковних володінь витрачаються на захист проти варварів: утримання війська, допомогу

постраждалим, відкуп від ворогів. Римський папа взяв на себе функції не тільки провадити суд, а й вести війни та заключати мирні договори [56, с. 20].

Дослідник історії Католицької Церкви О.М. Іванцов-Платонов також відзначав адміністраторські здібності західного духовенства порівняно з представниками Східної Церкви: «Західна ієрархія трималась більш незалежно щодо державної влади і мала вплив на народ не тільки в церковних, але й в мирських, суспільних діяннях. Найкращі представники Західної Церкви відрізнялися багатими практичними навичками; вони не були високими богословами, проте були чудовими політиками і адміністраторами, вмiючи утримувати церковний порядок і утверджувати вплив Церкви у найважчих обставинах і політичних переворотах, що в ті часи часто хвилювали захід» [57, с. 4].

Враховуючи широкий обсяг обов'язків, які покладалися на Римського папу, останній зміг не тільки домогтись незалежності від світської влади, але й згодом перейняти ряд її функцій, вміло використовуючи політичні суперечності, що виникали між феодалними державами середньовічної Західної Європи. «На руку» римському єпископу грала сама політична та соціально-економічна кон'юнктура, що склалася в середньовічній Європі, і дозволила Римо-Католицькій Церкві, з її потужною централізацією, поступово перетворитися на стовп західноєвропейського феодалізму.

Папа Стефан III (752-757) прагнув до позбавлення великих землевласників Італії будь-якого втручання з боку Візантії і мав намір обмежити вплив іноземної влади на Рим. Він провів переговори з королем франків Піпіном Коротким щодо захисту Риму від лангобардів та візантійців. Такий захист був вигідний і великим франкським землевласникам, що прагнули не допустити посилення влади Візантії та лангобардів у Центральній і Північній Італії. Для зміцнення союзу з франками папа Стефан III коронував Піпіна короною і заборонив франкам під страхом відлучення від Церкви обирати правлячу верхівку з інших родів окрім того, який

був освячений папою. Перемігши лангобардів, король франків у 756 році передав у власність папи Стефана III відняті у них землі. Цей «Дар Піпіна» являв собою значні земельні території Італії включно з Римом, який став столицею папської держави, що отримала назву «Церковна область» [58, с. 54-55].

В певному сенсі папа ставав монархом, перейнявши на себе світські повноваження для керування феодальною державою. Великими феодалами ставали не лише папи Римські, а й католицьке духовенство, і Римо-Католицька Церква, що відтепер отримувала право перейматися не тільки духовною стороною буття своїх вірян, а й долучатися до впорядкування світських аспектів, включаючи і проблеми соціально-економічного характеру.

Середньовічна Західна Церква змушена була реагувати на реалії і корегувати свої доктрини відповідно до запитів і тенденцій, що існували у феодальному суспільстві, постійно модернізуючи своє соціальне учення. Потужне підґрунтя в розробку соціальних учень Західної Церкви і їх економічних положень заклали найбільш авторитетні богослови Середньовіччя Августин Аврелій та Тома Аквінський.

Августин Аврелій (354-430) у дев'ятнадцять років захопився працями Цицерона. Здобувши ступінь професора риторики в Нумідії, він переїхав до Карфагену, де пройнявся ідеями секти маніхеїв. Після отримання професорства в Римі Августин пориває з маніхейською сектою. В 384 році Августин приїжджає до Мілану і захоплюється проповідями Святителя Амвросія, що спонукає його серйозно вивчати християнство. В 387 році Августин приймає таїнство хрещення, а в 388 році повертається до Африки, де, на вимогу люду, був рукопокладений у сан священника, а згодом (395 році) — в сан єпископа міста Гіппон [59, с. 10-11].

Августин залишив по собі чимало фундаментальних праць, серед яких провідне місце займають «Сповідь» і «Про Град Божий». Саме в «Градї Божому» Аврелій найбільш яскраво розкриває своє бачення соціальних проблем бідності,

соціальної нерівності, влади, а також бере до уваги і таку їх економічну складову, як багатство, торгівля, праця тощо.

Філософсько-богословська ідея «Про Град Божий» полягає в тому, що земне буття є результатом боротьби двох градусів або царств — земного і граду Божого. Під градом Божим Августин мав на увазі життя праведників — обраних, на яких зійшла божа благодать порятунку. Життя у Граді Божому побудоване тільки на любові до Бога. Земний град складається з людей, які приречені на гріховне існування, і тих, хто відвернувся від Бога. Представниками Божого граду на землі є Церква і духівництво. Земне ж царство виражається в особі світської держави і її інститутів. Августин протиставляє державу і Церкву, оскільки держава є породженням гріха, спокус та егоїзму. Церква ж будується на засадах любові до Бога, його заповідях, а відтак і любові до ближнього, вона є шляхом спасіння в Царство Небесне [60, с. 19-20]. Саме земне буття виражене у співіснуванні грішників і праведників, тут відбувається синтез двох царств – Божого і земного: «Ібо ці два гради переплетені і взаємно перемішані у теперішньому віці, поки не будуть розділені на останньому суді» [61, с. 51].

Аврелій критикує політичну форму організації правління, якою є держава й саме суспільство, оскільки в основі цих *formatio* лежать гріховність, жадібність, аморальність. Поняття справедливості не притаманне світській державі: «Істинної справедливості немає ніде, крім тої республіки, Засновником і Правителем якої – Христос <...> істинна справедливість існує тільки в тому градусі, про який Писання каже: «Слава возвіщується про тебе, град Божий» [61, с.81]. Держава ж без справедливості є зграєю розбійників: «Отже, за відсутністю справедливості, що таке держава, як не великі розбійницькі зграї; так і самі розбійницькі зграї є не що інше, як держави в мініатюрі. І вони також представляють собою суспільство людей, управляються владою начальника, пов'язані обопільною угодою і ділять здобич по добровільно встановленому закону. Коли така шайка втрачених людей зростає до таких розмірів, що захоплює області, засновує осілі будинки,

оволодіває містами, підпорядковує свої владі народи, тоді вона відкрито приймає назву держава <...>» [61, с. 150].

Декларуючи таку позицію, Аврелій допускає можливість існування в земному світі соціальної і майнової нерівності, багатих і бідних, вільних і рабів. Соціальна і майнова нерівність в суспільстві, коли його окремі групи мають різний соціальний і економічний статус й належать до різних суспільних класів, вважається богословом природною, бо є частиною божого задуму [62, с. 79].

Страждання «добрих людей» разом із поганими є їхнім покаранням, бо вони не наважилися відмовитись від земного життя: «Бачу в цьому достатню причину, щоб разом зі злими піддавалися бідам і добрі, коли Богу буває завгодно вразити тимчасовими покараннями розбещені норови. Піддаються покаранню разом не тому, що разом вели дурне життя, а тому що спільно любили життя тимчасове (тобто земне), яке добрі люди повинні були зневажати <...>» [61, с. 16].

Природа дисгармонії земного життя закладена існуванням самої людини. Обирати між «добрим» і «злим», здатність творити «добро» або «зло» — це прерогатива людини в процесі її земного існування. Бог надав людині «свободну волю», отже кожен ладен в цьому житті чинити так, як він вважає за потрібне, виходячи з свого виміру «добра» і «зла», відповідно до своїх моральних якостей: «Отже, наша свободна воля, і вона робить все те, що ми робимо за своїм бажанням, і чого не робилось би, якщо б ми не бажали. Якщо ж хтось, всупереч своєму бажанню, терпить щось по волі інших людей, воля і в цьому випадку не втрачає свого значення» [61, с. 209], бо душа людини, по своїй волі, може змінитися на гірше внаслідок гріха [61, с. 492]. Таким чином, воля людини може бути доброю, а може бути і злою, що несе в собі найгірші творіння людства: бідність, голод, рабство, війни тощо. Хоча, за словами Аврелія, немає жодної причини злої волі, оскільки Творець є суцільним добром і від добра зло походити не може, так само і від доброї волі не може походити зло: «Залишається припустити, що злу волю створило те, в чому не було ніякої волі <...>. Тому не

щось низьке зробило волю злою, але сама воля, зробившись злою, хибно і хаотично звернулася до нижчого» [61, с. 519-520].

Продуктом соціальної нерівності є нерівномірний перерозподіл благ і концентрація цінностей, що перевищують життєві потреби людини, у нечисельної заможної групи населення. Щодо поглядів богослова на таку соціально-економічну категорію, як багатство, то Августин не стільки виступав проти самого багатства, скільки вважав, що гріховним є породження в людині пристрасті і жаги до матеріальних цінностей. Цитуючи фрагмент зі Святого Письма, Августин наставляє, що бажаючи збагатитися впадають у тенета хтивості і спокуси, що ведуть людину до загибелі, бо корінням всіх бід є сріблολюбство. Однак саме «багатство» як суть матеріального світу засудити неможливо — гріховною є пристрасть людини до матеріальних речей [61, с. 17]; [61, с. 523].

Відповідно до біблійних канонів, Августин вчить, що краще для заможного роздавати свої заощадження і отримати від цього більше вигоди, аніж боязко оберігати їх і згодом все втратити. Богослов нагадує, що варвари піддавали тортурам християн, вимагаючи відати накопичення, і ті, хто слухав Господа, майно своє не втратили, бо справжнім християнам навіть під тортурами не було чого втрачати, адже мали лише багатство духовне. Ті ж, хто страждав від тортур через матеріальні речі, отримали урок і розуміння, що справжнім багатством є віра в те, що Христос збагатить вічним багатством. Тортури від варварів стали корисними для тих, хто не розумів цінності благ нетлінних і тому страждав без користі для себе [61, с. 17-20]. Новозавітна теза «про незрівнянно більшу цінність духовних благ» простежується і у вченнях Августина. Богослов наголошує, що щастя людини не в багатстві, а щасливою робить людину Бог, який і є справжнім багатством душі [61, с. 225].

В «Градї божому» Августин відносить жагу багатства до однієї з причин, що призвела до розпаду Римської імперії. Постійні кровопролитні і загарбницькі війни, які вів Рим з іншими народами, підігрівалися жагою до статків, які

збагачували імператорів, наповнювало державну казну, задовольняти потреби привілейованих верств римського суспільства і, знов ж таки, витрачалися на підготовку армії до чергових воєн. Августин іронізував, що римляни навіть поклонялися богині грошей Ресупіа (від лат. *resupiam* - гроші) і під вплив цього божества підпадав навіть верховний Юпітер і «ім'я це Юпітеру дала звичайно, жадібність, щоб той, хто любить гроші, представлявся люблячим не якого-небудь бога, а самого царя всього» [61, с. 292].

Дійсно багатим Августин вважає тих, хто володіє мудрістю, чеснотами, справедливістю. Тобто, тими моральними і духовними якостями, які неможливо придбати через матеріальну угоду. Вони здобуваються внаслідок духовного вдосконалення людини, в постійній роботі над собою і прогресом свого «я». Для таких людей гроші не відіграють жодної ролі, пише Августин, а якщо й відіграють, то незначну [61, с. 292].

Одним з аспектів соціально-економічних учень Августина Аврелія є увага до раціонального використання матеріальних благ, що прямо впливає на ведення ефективного господарства. Для забезпеченої людини важливим є вміння збалансувати доходи та витрати. Августин вважає, що християнин має мудро розпоряджатися своїми матеріальними благами [63, с. 328]. Сама по собі мудрість здатна приборкати в людині пристрасті до матеріальних цінностей, змусити замислитись над первинністю духовного: «Він, будучи людиною багатого і всім достатньо забезпеченим, і нічого, як ви говорите, більшого не бажав, проте, боячись втратити всього цього, потребував мудрості» [62, с. 107].

Мудрість, доброта і справедливість ціняться вище за матеріальні блага — тут простежується спільна для всіх Отців Церкви тенденція, що матеріальні блага не можуть мати верх над духовними. Проте соціально-економічне учення Августина акцентовано не засуджує наявність багатства як такого, під осуд підпадає вада людей прагнути більшого, ніж вони мають, тобто сріблολюбство.

Жага до накопичення матеріальних статків — ось гріх для християнина, що спотворює душу, змушуючи людину забувати про заповіді Господа.

В контексті християнської проблеми співіснування матеріального і духовного у вченнях Августина протоієрей Д. Садовський писав, що Августин Аврелій не вважав за гріх молитися про блага тимчасові – земні. Можна просити у Бога здоров'я, почесі, дітей, друзів, майно, але молитися треба так, наче ти «мандрівник в дорозі», а не як «постійний власник земного». Для християнина земні блага можуть бути і корисними, і нести загрозу. Так, для більшості людей багатство буває шкідливим, а бідність – корисною, і навпаки. Також для багатьох шкідливими є і високі почесі, до яких вони прагнуть, між тим, комусь корисними є гроші, а комусь — і влада, і високий сан. Августин радить прохачам мирських благ ставитися до своїх потреб обережно і обдуманно [64, с.173-174].

Вирішення соціальної проблеми розшарування суспільства на багатих та бідних Августин бачить в примиренні цих двох антагоністичних соціальних груп. Августин вчить, що між багатим і бідними повинна існувати злагода, оскільки багаті і бідні є братами, породженими від єдиного Батька — Бога. Тільки через Його бажання одні робляться багатими, а інші — бідними. «І нехай перший не обманює, а другий не пригнічує», але вони повинні «рука об руку» йти до Царства Божого [64, с.184-185].

За соціально-економічним ученням Аврелія Августина бідність може бути такою ж небезпечною для християнина, як і багатство. Занапастити себе і свою душу може як бідний, так і багатий: «Він (диявол) тенета поклав в багатстві, тенета поклав в бідності, тенета простяг в їжі, в питті, в розкоші, уві сні і недосипанні; тенета простяг в слові, в справі і в усьому житті нашому» [65, с. 579]. Бідність як наслідок соціальної несправедливості і нерівномірного розподілу благ цілком могла існувати в земному граді, де, за згаданими вище словами Августина, апріорі не могло бути справедливості і легкого життя. Тому до бідності, як до соціального становища християнина, Августин ставиться як до

факту, хоча і не відкидає, що персональний добробут або зубожіння християнина залежать від волі Господа. Господь робить людину убогою і він ж її збагачує, принижує і возвеличує [66, с. 181]. В основі врегулювання соціально-економічної проблеми існування бідних і багатих Отці Церкви вбачали механізм перерозподілу матеріальних благ — «віддачі того, що в мене вже є», в основу цього перерозподілу закладається «добра воля людини», оскільки необхідність ділитися з кимось повинна нести духовний характер [67, с. 16].

Варіантом перерозподілу матеріальних благ між бідними і багатими вважався християнський принцип прояву турботи до ближнього через віддання *милостині*. Аврелій Августин схвалює людське милосердя і здатність людини до пожертви на благо інших. Матеріальна турбота про знедолених є шляхом до «скарбів на небі», і якщо заможний «викорчує чашу жадібності» і роздасть все бідним, то не втратить, а навпаки – збагатиться [68, с. 229]. Августин Аврелій застерігає, що милостиня не спокутує гріхи: «<...> якби вони говорили, що будь-яка милостиня, яка б вона не була, хоча б і за щоденні і великі гріхи і при всьлякому злочинному способі життя, може здобути божественне милосердя, так що за нею слідує щоденне прощення, - вони самі б побачили, що говорять дурість і безглуздість». В такому випадку, каже Августин, слід було б визнати, що декілька монет, відданих жебраку, можуть покривати і вбивства, і грабіж, і інші злочиння, але так не може бути. Матеріальна допомога нужденним допомагає молитві, тому творити милостиню необхідно для того, щоб бути почутим, коли просиш прощення за минулі гріхи свої, а не для того, щоб їх постійно робити і через подаяння шукати дозвіл на злочиння. Важливими в акті милостині є мета і думка, з якою цей акт здійснено [66, с. 500-502]. За ученням Августина, подання нужденним нічого не вартує, якщо той, хто вчиняє «добре діло», намагається відкупитися від гріхів своїх на майбутнє, отримати карт-бланш на злочинні і аморальні діяння, що йдуть урозріз з християнською мораллю. Спасіння не буде тому, хто робив пожертвував лише з власних корисливих розрахунків, оскільки

милість — це покликання християнського серця, прояв милосердя і любові до ближнього.

В соціально-економічному ученні Августина Аврелія зачіпається *трудова діяльність людини*. Проте ця проблема не так глибоко розроблена, як учення щодо «багатства», «бідності» і «милостині». Августин, відповідно до біблійної традиції, вказував на обов'язок людини працювати. Навіть у раю людина займалася землеробською працею, і ця праця була не рабською, а мала благородно-духовне задоволення. Така робота є найбільш невинною для тих, хто нею займається [69, с. 510].

У вченнях Августина Аврелія немає відокремлення *розумової праці від фізичної*. Богослов вважав, що будь-яка праця є шанованою і угодною Богу. Це було зумовлено тим, що для того періоду є характерним слабке формування виробничих сил — панування натурального господарства і відсутність суспільного поділу праці. З біографії Августина відомо, що він організував чернечу общину у Тагасте. У трудовій діяльності монахів Августин вважав необхідним поєднувати *фізичну і духовну працю*, як того вимагав християнський принцип, декларований апостолом Павлом. Августин нагадував, що Павло здобував собі їжу в трудах своїх, хоча мав право вимагати для себе утримання за рахунок громади, а отже апостол Павло є прикладом для монахів, серед яких були і ті, хто сторонився фізичної праці [70, с. 131].

Як і у біблійних канонах, соціально-економічне учення Августина Аврелія порушує *питання рабства*. В той час рабство ще було досить стабільною формою суспільних відносин, що залишилась у спадок феодалізму від Римської імперії. Недосконалість виробничих сил компенсувалась використанням рабської сили, яка економічно виправдовувалась великою кількістю некваліфікованої «простої» праці. Учення Августина Аврелія не засуджує рабство, а навпаки, знаходить йому пояснення. Аврелій вважає, що в основі рабства лежить гріх людини і Воля Бога: «Отже, гріх - перша причина рабства, за яким людина підкоряється людині в силу

своїх обставин; і це буває не інакше, як по суду Божому, в Ньому нема неправди і Який вміє розподіляти різні покарання відповідно до вини тих, хто грішить» [66, с. 348]. Припускаємо, що у проблемі рабства богослов керується ще й своєю позицією щодо відсутності справедливості у земному царстві. Земне життя сповнене гріха і страждання, несправедливості і жорстокості, тож природа рабства логічно лягає в озвучену Аврелієм концепцію існування «Двох градусів». Рабство може бути і формою покарання для грішників, але, за задумом Августина, рабство менш страшне, аніж похоть людини і духовне розбещення: «Усякому разі краще бути рабом у людини, ніж у похоті; бо сама похоть панування, щоб не говорити про інших, зі страшною жорстокістю спустошує душі смертних своїм пануванням» [66, с. 347].

Августин майже нічого не пише про такі соціально-економічні категорії, як «торгівля», «обмін», але *критично ставиться до лихварства*. В роботі Августина Аврелія «Про порядок» богослов негативно згадує діяльність лихварів. Він пише, що людину цікавлять причини несправедливості на землі: чому одні хочуть мати дітей і не мають, а інший тяжіє від плодovitості його дружини; чому потребує грошей той, хто готовий їх віддавати, «а якийсь паршивий лихвар спить на мішках з грошима?» [63, с. 152]. Для Августина лихварство було «жорстоким» і «незаконним прибутком» [71, с. 60]. Така характеристика достатньо підкреслює традиційне категоричне неприйняття Церквою и богословом системи кредитних операцій.

Ставлення Августина Аврелія до соціально-економічної категорії *власності* проявляється у вирішенні ним питань церковного майна. В бесіді «Про життя і норони своїх кліриків» Августин наводить приклади різних майнових спорів, в яких він мав виступати арбітром, оскільки це входило в обов'язки єпископа. Аврелій пише, що священик Януарій мав невелике майно, яке, за словами Януарія, належало його дочці. Однак в його заповіті було вказано, що все майно він залишає Церкві. На підставі цього виникла юридична суперечка. Донька

померлого, посилаючись на слова Януарія, вимагала повернути майно на свою користь. Крім того, на майно священика претендував і її брат як законний спадкоємець. Для вирішення прецеденту Августин Аврелій від імені Церкви відмовився від спадщини і розділив майно між братом і сестрою. Між тим, богослов виступав за позбавлення приватної власності всіх кліриків і передачу їхнього майна у власність Церкви, бо вимагав від них не відступатися від принципу «союзу спільного життя», що міститься у книзі Діянь Св. Апостолів. Клірики, які прийняли обітницю жити спільним життям з Августином Аврелієм, повинні були дотримуватися даних ними обіцянок: позбутися будь-якого власного майна і проживати у скромності, але перед цим клірикам слід було врегулювати юридичні нюанси і вирішити проблеми із претензіями родичів на спільне майно [72, с. 123-127].

З наведених вище прикладів видно, що Августин виступає за ліквідацію приватної власності для представників духовенства. Водночас ставлення Августина Аврелія до приватної власності мирян протилежне. В. Гер'є підтверджує, що пастирська діяльність богослова спонукала його до викриття, засудження приватної власності у духовників, однак полеміка з маніхеями, що засуджували власність, навпаки, змусила його стати на захист майнових прав. На підтвердження цього ствердження. Гер'є наводить тезис Августина Аврелія, який відображає не тільки релігійне світосприйняття богослова, а й містить політичний відтінок: «Не говори мені, повчає Августин в своєму тлумаченні на Євангеліє від Іоанна, не говори, що мені до царя! Невже тобі немає діла до твоєї власності? Бо на законі царів засноване володіння власністю. Ти сказав, що тобі до царя? Тоді не називай своїм своє володіння, адже ти відсторонився від людських прав, в силу яких володіють майном» [73, с. 121].

На сформованих молодією християнською Церквою економічних уявленнях з'являється і перший в історії Західної Церкви соціально-економічний документ «Салічна правда» (лат. *Lex Salica, Pactus legis Salicae*), збірник записів звичаєвого

права германського племені салічних (приморських) франків [74]. Із текстів «Салічної правди» можемо зробити висновок про перехід франкського суспільства від первіснообщинного ладу до феодалізму, який в цілому характеризує означений процес на території тогочасної християнської Європи. «Салічна правда» дає досить чітке уявлення про господарську діяльність (землеробство, скотарство, полювання тощо). В ній відображена думка про верховне право общини на пахотні землі, болота та ліси. В документі чітко висвітлено процес розпаду суспільного ладу салічних франків та поступового формування класів феодального суспільства. На основі суспільної власності закріпилась парцельна власність на землю. Означені процеси проходили і в християнській Церкві, яка із первісних християнських общин із загальною майновою власністю перетворилася на чітко сформовану релігійну структуру — Католицизм, що впродовж Середньовіччя був найбагатшим феодалом Європи.

Означені процеси, безумовно, супроводжувались спробами повернення до соціально-економічних ідей первісного християнства. Ідеї Августина Аврелія щодо сутності власності та форм її прояву знайшла своєрідне відображення у творчості *Франциска Ассізького (1182 – 1226)*, католицького ченця, релігійного діяча, місіонера, засновника чернечого жebraкуючого ордену францисканців, що проповідував християнство шляхом наслідування Ісуса Христа й апостолів; постулював любов до ближнього, бідність, безкорисність, цноту, благодійність. Як зазначав Д. Мережковський, «приватна власність — закон людський, загальна — закон божественний, ось іскра, кинута в V столітті святим Августином, від якої ледь не спалахнула пожежа в XII-XIII столітті, від Арнольда до Франциска. Якби це знав Августин, чи не жажнувся б? Або, згадавши, Ким сказано: Я прийшов огонь кинути на землю, і як Я прагну, щоб він уже запалав (Лк 12, 49), — не зрадив би, що вже «займається?»» [75, с. 15].

Франциск Ассізький знаменує собою перелом у історії аскетичного ідеалу, а тому й нову епоху в історії західного чернецтва. Раннє чернецтво у своєму

зреченні від світу поклало на окремого ченця обітницю бідності, але це не перешкодило монастирям перетворитись на великих земельних власників, а абатам змагатися у багатстві та розкоші з єпископами і князями. Франциск Ассізький поглибив ідею бідності: із негативної ознаки зречення від світу він вивів її у позитивний життєвий ідеал, який впливав із ідеї наслідування прикладу Христа. Разом із цим Франциск Ассізький надав нового образу призначенню чернецтва, замінивши ченця-відлюдника апостолом-місіонером, який, зберігаючи внутрішнє відречення від світу, залишається у світі, щоб закликати людей до миру і покаяння.

Як стверджує В. Гер'є у статті до енциклопедичного словника «Християнство», розкішне земне життя Франциска, отримане у спадок від родини, стає обтяжливим для майбутнього подвижника, його приваблює протилежне — життя нищих, убогих і прокажених. Як наслідок — відмова від сім'ї, у якій немає підтримки і розуміння нових духовних подвигів, жорстка аскеза на межі самобичування та злидений спосіб життя, між тим містичні видіння надають сили та впевненості у правильності обраного шляху. Хороша освіта, риторичні здібності і природний владний потенціал дають змогу Франциску сформувати коло прихильників та послідовників. Одинокий самітник стає подорожуючим проповідником. Чернецтво у образі Франциска змінило свій характер і призначення. Його ідеалом стає образ бідного і люблячого Христа, якого він активно проповідує [76, с. 145-146].

Окрім *нездобуття* кожного ченця окремо, францисканці як громада відмовилися від майна та будь-якої господарської діяльності заради примноження власного багатства, і стали жити на добровільні пожертвування. Внаслідок відмови від *stabilitas loci* (тобто сталості місця проживання), вони отримали мобільність і повністю надали себе в розпорядження Церкви для справи місіонерства. І хоча основою чернечого подвигу залишилося зречення земних

благ і особистого щастя, але тепер в цьому не було презирства до гріховного світу, а навпаки — були жалість і співчуття до стражденної людини.

За вченням свого засновника, представник францисканського братства має бути вільний і від монастиря, і від світу, схожого на складну сіть, сплетену із феодалських, сімейних та інших уз, для подолання яких йому слід уподібнитися рибі, що може легко проскочити через невід: «Увесь розрахунок, уся безневинна хитрість у тому і полягали, щоб обійти світ, завести його у безвихідь. Не налякати голодом того, хто строго постить. Не налякати убогістю жебрака. Мало користі буде й від биття, навіть під палиці він зрадіє, бо у ганьбі — його єдина гідність. А якщо засунуть його голову у петлю, то оточать її сьайвом» [77, с. 149].

Праця для францисканця є богоугодною, якщо здійснюється за принципами добродійності, на суспільне благо: «І брати, які вміють працювати, хай працюють і виконують те ремесло, яке знають, якщо тільки це не буде проти порятунку душі і може виконуватися пристойно. Бо сказав ... апостол: «Хто не хоче працювати, той не їсть» (2 Сол. 3: 10); і: «Нехай кожен лишається перед Богом, в якому ремеслі і службі був покликаний» (1 Кор. 7: 24). І за працю можуть приймати все необхідне, крім грошей. І коли буде необхідно, нехай виходять просити милостиню, подібно іншим біднякам. І дозволено їм мати інструменти і все необхідне для свого ремесла. Всі брати нехай невинно стараються в добрих справах, бо написано: «Завжди твори щось благає, щоб диявол не застав тебе пустим». І ще: «Неробство - ворог душі». Тому раби Божі завжди повинні бути зайняті молитвою або іншим благим діянням» [78, с. 90].

Франциск забороняє своїм духовним братам отримувати гроші за виконану роботу, адже накопичення багатства перебиває шлях до духовного спасіння: «Тому всякий брат, де б не був він і куди б не йшов, нехай не бере, не приймає і не велить приймати ніяких грошей ні для покупки одягу або книг, ні в сплату за будь-яку працю, ні для якої потреби, а тільки через явну потребу хворих братів,

бо ми не повинні в грошах бачити і думати велику цінність, більшу, ніж в каменях» [78, с. 91].

Утримання духовних братів може здійснюватися за рахунок милостині, яка є «спадок і справедливість, належна бідним, яку нам попросив Господь наш Ісус Христос. І брати, які трудяться над збиранням пожертв, здобудуть велику нагороду, і дають нагоду для нагороди жертводавцям. Бо все, що люди залишають в світі, загине, але від любові і від милостині, яку створили, отримають нагороду від Господа» [78, с. 93].

Характеризуючи основні ідейні принципи соціально-економічного вчення Франциска Ассізького, Л.Карсавін зазначає, що учень Христа повинен бути бідним, тож Франциск відмовився від всіх компромісів і формальних лазівок, яких ніколи не відкидало чернецтво. Апостол повинен бути волоцюгою, тож Франциск відкинув принцип монастирського життя і посилав своїх учнів блукати світом, блукаючи як останній з них. Однак, попри розбіжності з кліром в розумінні апостольського ідеалу, францисканство в опозиції до нього не стояло ніколи. Смиренне схиляння перед всяким кліриком впливало з сукупності їх релігійних переконань і настроїв, з внутрішньої ортодоксальності всього руху. Смирення і ортодоксальність францисканців виключають можливість розбіжності з вченням Церкви чи думку про те, що і клірики повинні вести справжнє апостольське життя [18, с. 88].

Опісля смерті Франциска багато його заповітів були забуті. Як зазначає Л. Карсавін, попри пряму заборону Франциска орден отримав папські привілеї; окрім того, всупереч волі святого, статут ордену був підданий тлумаченням з боку найближчого його друга — Папи Григорія IX. Ідеал бідності зазнав обмежень, і хоч земельних володінь у францисканців не з'явилося, але майно ордену, хоча офіційно і визнане майном Церкви, значно збільшилося у розмірах; доходи братів, прикриті ім'ям милостині, зросли. Формально брати були жебраками, адже власником усього їхнього майна вважалася Римська Церква. Те, що раніше було

суттю, в значній мірі стало формою, яка приховувала близький до традиційного орден [18, с. 92]. Ідеї Франциска Ассізького, спрямовані на переосмислення сутності священницького служіння, сприяли посиленню ролі Католицької Церкви та її інститутів у житті суспільства.

Результати означених процесів знайшли своє відображення і у офіційних документах. Важливим джерелом історії економічної думки, яка мала вплив і на формування середньовічних соціальних доктрин, є капітулярії. Зокрема, «Капітулярій про вілли» (Закон про маєтки) Карла Великого, в якому відображені економічні погляди та економічна політика середньовічного суспільства щодо організації та управління феодальним маєтком. В цьому документі офіційно визнається монопольне право феодалів на земельну власність. Відзначається, що кожен селянин повинен мати свого пана (сеньйора). Відтак королівська влада сприяла узаконенню майнової нерівності та феодальної залежності.

В капітулярії проголошується, що натуральне феодальне господарство є ідеальною формою організації економічного життя. У цьому документі, «старшому» за «Салічну правду» майже на п'ять століть, вже немає згадок про таку форму суспільного життя, як община. Відтак, протягом дев'яти століть суспільно-економічні уявлення в Середньовічній Європі зазнали суттєвих трансформацій від визнання основною формою християнського життя общини, яка володіє загальним майном, до визнання монопольного права на власність володаря, якому повинне підпорядковуватися населення його території. В цьому документі ми знаходимо заборону на лихварство на введення «церковної десятини», останнє було вагомим чинником збагачення Церкви: «Бажаємо, щоб керуючі давали десятину з урожаю повністю лише церквам свого фіску».

Здійснені трансформації знайшли своє відображення в подальшій богословській думці Середньовіччя. Значний внесок у розробку учень Римо-Католицької Церкви зробив відомий богослов і філософ Середньовіччя *Тома Аквінський* (1225-1274 рр.), засновник теологічної і філософської школи томізму,

систематизатор ортодоксальної схоластики. У 1232 році Тома Аквінський був проголошений Католицькою Церквою святим. З 1879 році учення Святого Томи стає офіційною доктриною Ватикану [79, с. 368].

Найвидатнішою і найбільш відомою роботою Аквіната вважається трактат «Сума теології», в якому автор порушує широке коло питань — від релігійно-філософського спрямування до етичних, правових, соціальних та економічних. Тома Аквінський соціально-економічні учення виносить в окрему групу, відокремлюючи їх від питань теологічних. Акценти соціально-економічної проблематики зміщуються в економічну площину, детально аналізуються нюанси при торгівельних операціях, лихварстві, дефекті товару; вводяться нові поняття на зразок «справедливої ціни». Не залишаються поза увагою автора традиційні для християнства питання багатства, бідності, власності, десятини.

Розглядаючи операції з *купівлі та продажу*, богослов писав, що застосовувати махінації заради продажу товару вище за його реальну вартість — гріховно. Всі угоди між покупцями і продавцями повинні базуватися на рівних умовах. Тому виражена у грошах ціна речі не повинна перевищувати її «цінність», під якою богослов, швидше за все, мав на увазі суспільну вагу товару, що визначається ступінню корисності товару і об'ємом витрат, необхідних для його отримання: «якщо вартість перевищує цінність речі, або, навпаки, (цінність) речі перевищує вартість, то очевидне порушення рівності правосудності і, відповідно, продавати річ дорожче її вартості, або купувати дешевше її вартості само по собі є неправомірним і незаконним» [80, с. 328].

Аквінський вважає, що купівля і продаж повинні здійснюватися за *справедливою ціною*. В сучасній економічній теорії під терміном «справедлива ціна» розуміють ціну, що складається лише з економічно обґрунтованих витрат, а прибуток не перевищує середньоринковий. Впроваджуючи поняття *справедлива ціна*, Тома Аквінський вважав, що товар повинен продаватися за ціною, яка відображає справедливу компенсацію затрат на виготовлення товару і котра є

справедливою як з погляду продавця і покупця, так і з погляду ціноутворення. У вченні проглядаються елементи теорії вартості товару та концепції граничної корисності. Пропозиція Томи Аквінського щодо запровадження принципу справедливої ціни у ринкових операціях за своїм змістом схожа на принцип регулювання цін. Це зумовлено тим, що середньовічні торгівельні відносини вимагали захисту споживачів від не виправдано високих цін та невідповідності цін і якості товарів [81, с. 201].

Богослов вказує, що операцію купівлі і продажу можна охарактеризувати як «угоду, що вигідна одній стороні і не вигідна іншій». Аквінат розглядає операції купівлі і продажу з двох позицій — «людського закону» та «Божественного Закону». За «людським законом», якщо не застосовувати обман, можна продавати товар дорожче або купувати дешевше його вартості і ця угода буде трактуватися як законна. Але «божественний Закон» не залишає без покарання нічого, що йде проти чеснот, тому будь яке порушення справедливої рівності при купівлі або продажу вважається незаконним і гріховним [80, с. 328-329].

Новою у середньовічних соціально-економічних ученнях є ідея Томи Аквінського щодо дефекту товару і його впливу на ціну. Тома Аквінський виділяє три категорії дефекту товару: *субстанційний*, коли порушується основа речі (вино розбавляють, в дорогоцінні метали додають лігатуру); *дефект, пов'язаний із застосуванням невірних мір* і *дефект самої якості товару*. У всіх трьох випадках продавець обвинувачується не тільки в шахрайстві, але й повинен компенсувати завдані збитки. Якщо продавець не знав про ці дефекти товару, то його вчинок не є гріхом, але дізнавшись про дефект, продавець повинен надати покупцю відшкодування. Таку ж вимогу озвучує богослов і на адресу покупця: якщо продавець через свою некомпетентність продає товар дешевше від властивої для нього ціни, і покупцю це відомо, то останній зобов'язаний заплатити продавцю повну ціну товару [80, с. 331-332].

В площині торгівельно-купівельних операцій порушується проблема законності отримання прибутку від продажу товарів. Операції з торгівлі і продажу Тома Аквінський ділить на дві групи. Перша група — це *обмін «натуральний і необхідний»*, коли один товар обмінюється на інший, або товар обмінюється на гроші для забезпечення власних потреб. Беруть участь в цих операціях не торговці, а представники домогосподарств і державні служителі. Друга група — *обмін гроші на гроші або товар на гроші*, але не заради забезпечення власних потреб, а для прибутку, чим саме і є торгівля [80, с. 337]. *Прибуток*, за своєю природою, не пропонує чогось необхідного і не має достоїнств, але сам по собі прибуток не є чимось гріховним, оскільки ніхто не забороняє, щоб цей прибуток був витрачений на благі справи, тож, виходячи з останнього, торгівля може бути законною [80, с. 337].

Щодо соціально-економічної проблеми *багатства*, то богослов розбиває багатство на дві категорії: природне і штучне. До природного багатства богослов відносить продукти натурального хазяйства, а до штучного — гроші, створені людиною для зручності обміну та оцінки речей. За словами Томи Аквінського, прагнення людини до природного багатства зумовлене необхідністю підтримувати своє біологічне існування, а штучне багатство необхідне для проведення обмінних або торгових операцій. Але ані перше, ані друге багатство не є кінцевою метою людини [82, с. 21].

Соціально-економічне учення Томи Аквінського про *бідність* має схожу з Августином Аврелієм концепцію: той, хто бажає жити добродійно, повинен уникати надмірного багатства і надмірної бідності, оскільки перше й друге може стати причиною гріха [83, с. 183].

В соціально-економічних ученнях Тома Аквінський розділяє боргові операції на: *лихварські*, які передбачають надання грошового кредиту позичальнику під відсоток, та *позикові*, які можуть надаватися як в грошовій формі, так і в товарній, і частіше за все бувають безвідсотковими. Учення Томи

Аквінського в контексті проблеми лихварства має багато технічних нюансів, які раніше не деталізувалися. Тома Аквінський виступає категорично проти надання грошей у борг під відсотки, оскільки «це означає продавати те, чого не існує». Гроші були придумані як засіб обміну і головне їх призначення — споживання або відчуження під час цієї операції. Незаконно брати плату за використання наданих грошей — а саме цим є лихварський відсоток. Зароблені на відсотках від кредиту прибутки повинні бути повернуті [80, с. 340-341]. Засудження сплати відсотків з позичених коштів є традиційним для християнської Церкви і Тома Аквінський не відходить від закладених канонічних положень: «Дуже велика омана стверджувати <...>, що ріст є порушенням закону по тій причині, що він заборонений тільки канонічним правом, тобто церквою; по суті ж своєї ріст якщо не дозволений, то принаймні не беззаконний; зовсім навпаки, тому саме ріст заборонений церквою, що він гріховний за своєю суттю» [84, с. 52].

Риторика Томи Аквінського щодо *позики* не така категорична. Тома Аквінський допускає можливу винагороду позикодавцю за позичені в борг гроші. Проте брати винагороду за мовчазною згодою або вираженою згодою за надані гроші в борг неправомірно. Є гріхом отримання з мовчазної згоди або вираженою згодою чогось, що може бути виміряно у грошовому еквіваленті. Але якщо це не пов'язане ні з вимогою, ні з будь-якою мовчазною або вираженою згодою, а є лише подякою, вираженою у грошовій формі, за надані в борг гроші, то це не є гріхом. Також не є протизаконним за надану позичку отримати компенсацію тим, що неможливо виміряти грошима, наприклад, прихильністю або симпатією до позикодавця [80, с. 345].

У вченні Томи Аквінського позика може надаватися не тільки в грошовій формі, а й товарній. Історично товарна форма кредиту і позички передувала грошовій, але в середньовічних богословських ученнях ці деталі не виділялись і не розглядались окремо. За ученням, товарна позика може надаватися конкретною річчю: вином, борошном, хутром тощо. Позикодавець, надавши таку позичку, не

повинен вимагати більше, ніж він позичив. Але є речі, які підпадають під право *узуфруктів*. Узуфрукт надає право користування чужим майном з правом привласнення доходів від нього. Під право узуфруктів могла потрапити земля. Якщо селянин брав в оренду землю, то дохід від її користування у вигляді врожаю він присвоював собі, але після закінчення терміну оренди мав повернути її власнику з тим, що він на ній виростив. В цьому випадку, взявши в борг землю або тварину, позичальник повинен повернути не тільки взятий у борг будинок або землю, а й те, що приносять йому ці об'єкти [80, с. 348].

Відповідно до сучасної кредитної системи, запропоновану Томою Аквінським проблематику можна згрупувати на кредит, позику та позичку. Кредитом можуть виступати лише кошти, які надаються фізичною установою під відсотки. Позика може надаватися грошима або товаром, як юридичною так і фізичною особою, може бути як платною так і безоплатною, а позичальник повинен повернути позикодавцеві таку ж суму позичених грошових коштів або таку ж кількість речей того ж роду та такої ж якості. Позички є договором на безоплатне, тимчасове користування майном, який заключають між собою фізичні або юридичні особи.

Тома Аквінський оцінює й саму необхідність людини звертатися до лихваря та брати гроші в борг під відсоток. Тома Аквінський говорить, що позичати у лихваря законно, якщо позичальник переслідує благі наміри: допомогти іншим або забезпечити власні потреби – «той, хто запозичує на умовах лихварства, не схвалює гріх лихваря, а використовує його» [80, с. 350].

Учення Томи Аквінського щодо проблеми кредиту та позики має більш стриману форму. Він не критикував лихварство настільки рішуче, як це робили його попередники, а в філософській думці XIII століття спостерігається зміна ставлення до грошей, прибутку і відсотка через їхнє подвійне трактування [85, с. 23-24].

Соціально-економічне учення Томи Аквінського розглядає проблему біблійних канонів – законність сплати *десятини*. Для Томи Аквінського обов'язок приносити десятину частково виникає з природнього закону, а частково — з припису Церкви, яка може встановити іншу міру або іншу пожертву. Приносити ж десятину віруючі можуть з усього, що вони мають, але право отримувати десятини має тільки духовенство, водночас сама по собі десятина є матеріальною, тож нею може користуватися будь-хто [80, с. 453, 456, 458].

В соціально-економічних ученнях Томи Аквінського фігурує і проблема *власності*. Тома Аквінський підтримує інститут приватної власності. Він зазначає, що відносно зовнішніх речей людина має два права: придбати і розподіляти та користуватися. Людині законно мати власність, пише богослов, через три причини: а) будь-яка людина докладає більше зусиль, щоб отримати власне, а не те, що загальне для багатьох або всіх; б) людські справи йдуть більш ефективно, коли кожен відповідає за свою конкретну річ; в) найбільш мирно суспільство існує тоді, коли кожен користується тим, що має [80, с. 232-233]. Річард Дж. Догерті відзначав, що бачення Томи Аквінського щодо власності було сформоване на ідеях власності Аристотеля, які вкладалися в три принципи володінням майном: майно, що перебуває у власності, повинно бути відділене від того майна, яким користуються всі, і від того майна, що надається у користування третім особам за рішенням власника [86, с. 486-487].

Соціально-економічне учення Томи Аквінського порушує проблему перерозподілу або управління матеріальних благами через призму людських чеснот. Тома Аквінський виділяє наступні якості людини, які дозволяють їй раціонально розподіляти та використовувати матеріальні блага або власність: *щедрість*, *жадібність* та *марнотратство*. Тома Аквінський зазначає, що *щедрість* дає можливість правильно використовувати «речі цього світу, що представлені нам в якості засобів для нашого існування». Щедрість оперує матерією, яка виражається в грошовій формі. Актом щедрості є користування

грошима або багатством. Багатому властиво використовувати гроші, але використання полягає у «розставанні з ними». Розставання з грошима шляхом їхньої передачі іншим потребує більшої досконалості, аніж витрачання їх на себе [80, с. 753, 755, 756, 758].

Жадібність, за ученням богослова, є гріхом. Жадібність може бути особливим видом гріха, якщо її суть в непомірній любові до володіння майном, що узагальнено називається «гроші». Жадібність може стосуватися не тільки матеріальної сторони, а й прагнення високого статусу. В цьому випадку жадібність не є особливим видом гріха [80, с. 767]. Тома Аквінський окремо від жадібності виділяє поняття *скупість*. За ученням Томи Аквінського, скупість виражається у непомірному внутрішньому ставленні до багатства, що протилежне щедрості [80, с. 769].

До гріха Тома Аквінський відносить таку ваду людини, як *марнотратство*. Марнотратство є гріхом, але меншим, аніж жадібність. Марнотратів Тома Аквінський прирівнює до розбещених, які витрачають свої статки на задоволення своїх тілесних задовольень, а не на благі цілі. Марнотратство є ворогом старості; вбивцею, що приводить людину до бідності. Проте Тома Аквінський не виключає, що марнотратство з людської вади може трансформуватись в чесноту [80, с. 782-784].

Отже, соціально-економічне учення присутнє у доробках значних богословів Католицької Церкви Августина Аврелія та Томи Аквінського. Увага богословів щодо господарської етики надана питанням бідності, багатства, власності, рабства, порушується соціально-політичний аспект вчень. Втім, у соціально-економічному ученні Августина Аврелія більш виражена прив'язаність до біблійних догм, воно не виділяється із загального масиву теологічного вчення. Соціально-економічне учення Томи Аквінського, навпаки, належить до окремої категорії і більш адаптоване для мирського використання, про що свідчать, зокрема, запровадженні богословом нові поняття «справедливої ціни», «дефекту

товару». Переглядається і деталізуються проблеми лихварства, прибутку, власності тощо. Означені відмінності у богослов'ї двох провідних мислителів християнства можуть бути пояснені різницею епох, в яких їм довелося жити. У богослов'ї Фоми Аквінського спостерігається вплив соціально-правових документів, які уже були сформовані на той час і регулювали соціально-економічне життя суспільства.

2.2. Соціально-економічні доктрини східного християнства

Велика Схизма назавжди розмежувала християнський світ на Римо-Католицьку Церкву на Заході з центром у Римі та Православну Церкву на Сході з центром у Константинополі. М. Е. Поснов відзначав, що основною причиною Великого церковного розколу є «канонічно-адміністративні організації Церкви, а саме у боротьбі за владу між Папою Римським і Патріархом Константинопольським», тоді як широкими масам цю боротьбу підносили з позиції релігійних протистоянь – за чистоту віри, традицій, обрядів [87, с. 557].

До причин Великого розколу можна віднести й те, що Церкви на Сході і Заході імперії опинилися в різних соціально-економічних і соціально-політичних умовах. На Заході Європи активно розвивалися феодальні відносини, а політична роздробленість і намагання кожного європейського монарха заручитися підтримкою Римського Папи сприяла зростанню авторитету і незалежності Західної Церкви. Зовсім інша ситуація складалась на Сході імперії, де феодальні відносини розвивалися досить повільно, була сформована потужна централізація влади, що не давала Константинопольському Патріархату та його оточенню політичної фривольності, змусивши його існувати в умовах залежності від світської влади [88, с. 233].

Утвердження християнства у Римській імперії відбувалося у ситуації загальної економічної та політичної кризи, і, як наслідок, втрати авторитету традиційної влади, тому Церква стала тим суспільним елементом, що не тільки пропагував нову релігійну ідеологію, але й став певним соціальним гарантом для найбільш злиденних категорій населення. Як зазначає Л. Падовезе, люди тікали від держави, віддаючись Церкві, і послаблювали державу, віддаючи найкращі свої сили Церкві. Найкращі люди працювали на Церкву, а не на державу. ... Той факт, що Костянтин надав главам Церков право арбітражного суду у конфліктах, у яких були задіяні християни, дає змогу зрозуміти, що єпископ повинен був брати собі

до серця дуже конкретні справи і тому ставав захисником нижчих класів. Саме це ставлення до бідних збільшить могутність єпископа, перетворюючи його на важливого міського протектора [89, с. 42].

Умови, в яких існували Східні Церкви, не могли не відбитися і на формуванні східнохристиянського соціально-економічного учення, що згодом отримало офіційне вираження в Основах соціальної Концепції РПЦ. Фундамент соціального учення Православної Церкви був закладений у вченнях авторитетних східнохристиянських богословів Середньовіччя — Івана Златоуста, Патріарха Фотія, Преподобного Симеона Нового Богослова, Святителя Григорія Палами, Миколи Кавасила. Згадані східні богослови свої богословські погляди на соціальні проблеми базували на тогочасних візантійських реаліях та грецькій патристиці IV-V та VII-VIII ст, що дало їм змогу органічно розвивати і впроваджувати свої концепції в межах візантійського світу [90].

Такий вибір представників східного християнства зумовлений тим, що, по-перше, дисертаційне дослідження розглядає учення доби Середньовіччя, а діяльність запропонованих східних богословів відбувається в межах цього історичного періоду; по-друге, господарська діяльність східнохристиянських богословів більш раннього періоду вже мала апробацію в роботах В. Екземплярського [28] та І. Зайпеля [70].

Соціально-економічна проблематика простежується в ученнях східнохристиянських богословів не лише доби Середньовіччя. Проблеми бідності, багатства, праці та інших аспектів господарської етики мають місце і в працях більш ранніх богословів: Климента Олександрійського, Василя Великого, Григорія Ниського. *Климент Олександрійський (150-215)* присвятив окрему проповідь проблемі *багатства і багатців* в системі християнської доктрини. На перших етапах християнізації питання багатства як абстрактного поняття не знаходило заперечення, багатство поставало проблемою у формі конкретної

власності для духовного становлення її власника. У Климента Олександрійського багатство як таке не є злом — все залежить від мети його використання.

У своїй праці «Хто з багатців врятується?» Климент намагається відповісти на питання: чи ймовірно потрапляння багатшої людини у Царство Боже попри наявність у неї багатства і власності, оскільки в основі доктрини християнства лежить, перш за все, духовна сторона життя вірянина? Відповідаючи на питання про планиду заможних, Климент Олександрійський зазначає, що Господь не закриє багатій людині шлях до Царства Небесного, якщо вона буде дотримуватись встановлених Ним заповідей [91, с. 240].

Своє ставлення до *проблеми власності* Климент Олександрійський висловлює, роз'яснюючи новозавітний епізод про заможного юнака, який поцікавився в Ісуса про шлях до Царства Божого й отримав відповідь - дотримуватись заповідей і роздати своє майно (Мт. 19: 16-22). Климент Олександрійський вважає, що слова Ісуса про необхідність позбутися всього майна не слід сприймати буквально. Син Божий закликає християнина прибрати від душі помилкові думки, що сповнені турботою про багатства [91, с. 247].

Тобто, в ученні Климента Олександрійського відсутнє як таке засудження багатства, багатіїв і власності. Аналізуючи працю Климента «Хто з багатців врятується?» публіцист М.Сомін виділяє кілька моментів в ученнях богослова щодо багатства та власності: багатство не є перешкодою на шляху спасіння християнина, а тому не обов'язково відмовлятися від матеріальних благ; відмова християнина від майна неможлива, оскільки втративши його, людина буде постійно перейматися думками про забезпечення свого існування, що відволікатиме від проникнення у заповіти Творця, так само, як і надмірне піклування про багатство [92].

Що ж стосується такої соціально-економічної категорії, як *бідність*, то Климент Олександрійський наголошує, що бідність людини не є запорукою її

праведного життя: «Може так само і людина бідна і без засобів напиватися побажаннями, і може тверезіти і вільною бути від них людина багата» [91, с. 247], а отже, вислів Спасителя про «верблюда, якому легше пройти крізь вушко голки» стосується й тих, хто бідний в матеріальному плані, але «багатий пристрастями» [91, с. 254]. Климент Олександрійській засуджує надмірну розкіш у побуті [93], але вважає, що використовуючи багатства людина повинна проявляти щедрість, хоча й при цьому не бути марнотратом. *Щедрість* є благородним діянням, але вона не повинна переростати у егоїзм та марнославство [93], оскільки *щедрість і милостиня* є «плодом душевного налаштування» [93].

Що ж стосується *праці*, то й в цьому питанні Климент Олександрійській заявляє про необхідність збереження балансу. За ученням богослова, праця повинна мати місце в житті людини, оскільки навіть цар Мілетський Пітак не цурався фізичної (тілесної) праці, але «<...> дуже погано, обтяжливо і нездорово, якщо хтось напружується через міру. Тому не слід залишатися абсолютно бездіяльним, але і не слід бути виключно лише робітником» [93]. Можна припустити, що висловлюючи таку думку щодо праці, Климент Олександрійській мав на увазі приділяти час не лише тілесній праці, а й вдаватися до праці розумової.

Климент Олександрійський вчить, що у будь-якій сфері життя необхідно дотримуватись балансу. Дотримання балансу й уникнення крайнощів є запорукою мудрого проживання життя: «Не треба бути рабом бажань і віддаватися розгнuzданому життю, але не потрібно і в протилежних речах переступати міру <...>» [93].

Підсумовуючи все вищезазначене, соціально-економічні ідеї Климента Олександрійського можна викласти наступним чином: *власність* для християнина сама по собі не є перешкодою для спасіння, адже милостиня є найбільшою християнською чеснотою (а здійснювати милостиню можна лише зі свого), тому відмова від власності не є обов'язковою. Умовами безпечного

володіння багатством є байдуже до нього ставлення та використання на добрі справи. Власником всього суцього є лише Бог, людина є лише «управителем неправедним».

У IV-V століттях позиція Климента Олександрійського щодо *власності* була переосмислена представниками патристики Василем Великим, Григорієм Богословом, Амвросієм Медіоланським і Іоанном Златоустом. Вони розглядають співвідношення *багатства та бідності* на двох рівнях: особистісному, розвиваючи своєрідну «психологію власного», та у контексті взаємин з ближніми — «соціологію власності».

На першому рівні визначальними чинниками є аскетичні прагнення, оскільки власність є найсильнішою спокусою, подолання якої вимагає відмови від майна. Для другого рівня святі Отці формують критерій істинно християнського ставлення до власності — це заповідь «люби ближнього, як самого себе». Звідси виникає два рівні християнського ставлення до власності і багатства: на особистісному рівні — повне відкидання власності, тоді як на рівні християнських громад визнається спільність майна. Такий погляд освячений Святим Письмом (йдеться про знамениті «комуністичні фрагменти» з Діань апостольських (Діян. 2: 44-45; 4: 32-36), а також традиційну церковну практику, на якій базувалися суспільнольнотельні монастирі).

У IV ст. християнське співтовариство було охоплене могутнім аскетичним поривом і спільним бажанням до подвижництва. В Єгипті існувало дві форми подвижницького життя — відлюдництво та гуртожиток, кожна з яких містила свої небезпеки: відлюдництво загрожувало духовною гординою, а життя у багатолюдних чернечих гуртожитках, де домінували економічні інтереси, відволікали ченців від духовного споглядання та молитвенного подвигу.

Варто зазначити, що крайні форми аскетизму не підтримувалися у західному чернечому середовищі, адже відволікали від безпосередньої трудової діяльності. Зокрема, проти надмірностей аскези, за твердженням Л. Карсавіна, виступав один

із засновників чернецтва у Галлії *Іоанн Кассіан (360-435)*. Монастир, за статутом Еассіана, не мав бути повністю відособленим від світу: «Монастир огорожується від світу, але в ньому особливе значення надається *праці*, що має наблизити його до суспільства, і вихід з гуртожитку ще відкритий для охочого» [18, с. 18].

Василь Великий (330-379) створив змішану форму чернечого життя, де молитва і споглядання поєднувались з *фізичною працею*, але допускались лише такі ремесла, які не порушували духовної зібраності і аскетичної практики ченців. Virізняльною рисою монастирів Василя Великого стала також благодійність [94, с. 340].

Однак в означений період зародження християнської аскетичної практики прагнення до *багатства* у формі активної трудової діяльності виступає як протиположність до чернечій убогості, з її прагненням до молитовного споглядання. У «Моральних правилах» Василь Великий цитує Святе Письмо: (Мф. 6: 19-20): «Не збирайте собі скарбів на землі, де нищить їх міль та іржа, і де злодії підкопуються й викрадають, збирайте собі скарби на небі, де ні міль, ні іржа їх не нищить, і де злодії до них не підкопуються і не крадуть»; (Лк.12: 33): «Продавайте маєтки ваші і давайте милостиню. Робіть скарби собі не старіючі, невичерпний скарб той у небі»; (Лк.18: 22): «Все, що маєш, і вбогим роздай, і матимеш скарб на небесах»; (1 Тим. 6: 18-19): «Щоб робили добро, багатіли добрими справами, були щедрі та пильні, щоб збирали собі скарб, як добру основу для майбутнього, щоб прийняти правдиве життя» [95, с. 19-101].

Зокрема, Василь Великий ототожнює *накопичення багатства* з ідолопоклонством: «не варто бути срібллюбивим і не варто збирати скарбів, яких не потрібно. Той, хто приходить до Бога, має полюбити убогість в усьому». Прагнення до наживи Василь Великий ототожнює зі зрадою Іудою Христа і називає срібллюбство «коренем всього зла». Моральний обов'язок християнина - бути *милостивим та щедрим*: «Блаженні милостиві, адже вони помилувані будуть» (Мф. 5: 7); «Всякому, хто просить у тебе - давай» (Лк. 6: 30).

Водночас Василь Великий заохочує *роботу* як засіб благодійності та подолання власних лінощів: «Хто в силах, той має працювати і ділитися з тими, хто у нужді. Адже той, хто не хоче працювати, не має права їсти». На означеній тезі, що активно в подальшому використовувалась «будівниками соціалізму» (хто не працює, той не їсть), будувалася економічна структура кінівійного монастиря, у якому лише «той, хто працює, гідний харчування» (Мф. 10: 10) [96, с. 27].

У ставленні до *власності* Василь Великий певною мірою підтримує ідею Климента Олександрійського щодо того, що праведник є лише розпорядником майна, а не його власником: «праведник не прикріплюється до багатства, коли воно є, і не шукає його, коли немає, адже він не споживач, а розпорядник його» [97, с. 289].

Сам акт володіння багатством вже є гріховним, однак його негативний прояв зменшується, якщо багатство спрямоване на активну милостиню: «Але саме володіння багатством пожадливо, хоча б від нього і ніякої не було користі. Всякому відомо, що піклування про даремне нерозумно...Багатство, якщо марнувати його так, як велить це Господь, залишається у володінні; а якщо утримувати його у себе, відходить від володаря. Якщо станеш берегти його, воно не буде для тебе, якщо станеш марнувати, що не втратиш. Бо знищиш його, роздавши убогим: правда його перебуває вічно (Пс. 111: 9)». В означеному простежуємо генеральну лінію східного християнства щодо співвідношення матеріального та духовного. Відтак, тут з самого початку закріплялись уявлення про те, що «християнин повинен безкомпромісно боротися зі своїми пристрастями, керуючись у своєму житті не гедоністичними забаганками свого Его, а аскетичними заповідями Святого Писання» [26, с. 85], оскільки, згідно з Василем Великим, «земне життя людське зовсім нічого не означає; зовсім не поважаємо і не називаємо благом того, що приносить нам досконалість тільки в цьому житті..., продовжуємо надії далі, і все робимо для приготування себе для іншого життя. Тому все, що сприяє йому, про те ми й говоримо, що його потрібно

любити і прагнути до нього всіма силами, а що не переходить в нього, те потрібно зневажати, як неважливе».

Соціальну-економічну проблему багатства та лихварського відсотка в ученнях Василя Великого і *Григорія Ніського (335-394)* досліджує священник П. Лукін. П. Лукін відмічає, що для Василя Великого *багатство* суперечить християнському принципу «любити ближнього». Це відбувається через те, що багатство і статки є предтечею майнової нерівності. Василь Великий вчить, що той, хто любить свого ближнього, не повинен мати більше за нього [98, с. 442]. Богослов також вказує, що вирішення цієї дилеми можливе через *милостиню* та роздачу матеріальних цінностей нужденним. Крім того, милостиня відкриє християнину шлях до Царства Вічного [98, с. 442].

Що ж стосується проблеми *власності*, то з нею, пише Василь Великий, християнин позбавляє себе можливості споглядати краси Царства Небесного. Людям не слід перейматися питанням, як жити, відмовившись від власності, оскільки це було заповіддю Владики, а Він знає, як пов'язати закон із можливістю його виконання [99, с. 632-633]. У контексті вчень щодо власності Василь Великий звертається до необхідності позбуватися матеріальних статків. Позбувшись матеріального, християнин вирішить відразу дві проблеми – відкриє собі шлях до Царства Небесного і після себе не залишить чужим багатства, до якого прив'язався протягом життя. Все роздавши, можна отримати таку власність, яка буде з тобою й у потойбічному житті [99, с. 637].

Що ж стосується проблеми *лихварства*, то цю діяльність богослов категорично засуджує. За словами богослова, лихварі порушують Божу заповідь - не відмовляй тому, хто просить й, крім того — заробляють, користуючись скрутним становищем позичальника, втягуючи його у боргову кабалу [99, с. 335-336]. У проповідях Василь Великий звертається і до позичальника, закликаючи не брати гроші у борг, бо бідність не є соромом. Щоб

залишатися вільним і не обтяжувати себе боргом, людина повинна сама знайти можливість розв'язати свої матеріальні проблеми [99, с. 337].

Григорій Ниській у соціальних доктринах акцентує на важливості для християнина акту *милостині* та здійснення *благодійності* щодо нужденних. За словами богослова, саме милостиня і благодійність стоять вище за будь-які блага: «Адже як судді на пустих людських змаганнях, проголошуючи свою щедрість, всім, хто прагне до духовної боротьби, обіцяють багату роздачу, так і благодійність закликає до себе всіх, хто перебуває у важких обставинах, розділяючи тим, хто приходить, не нагороди за удари, але допомогу в нещастях» [100, с. 78-79]. Багатство однієї людини може стати рятівним для багатьох убогих: «Адже як повінь одного джерела насичує багато рівнин, так і багатства одного дому може бути достатньо для спасіння багатьох бідних, якщо тільки скупе серце, як камінь, не затримає його» [100, с. 81].

І милостиня, і щедрість, і благодійність є діями, близькими Богу, бо сам Він є «першим створювачем благих і людинолюбних справ» [100, с. 79]. У своїх ученнях Григорій Ниській гостро засуджує *лихварську діяльність*. Для нього лихварство є заняттям «людиноненависним» та «людиновбивчим» [101, с. 460], адже боргові обов'язки не лише обтяжують фізичне життя людини, але і знищують її духовну сутність: «Бо якби ти полегшив турботу (боржника) і одну частину його боргу відпустив, а іншу частину стягував би з послабленням, то не зненавидів він би він тяжке життя, і не став би катом себе самого. Але якими очима під час воскресіння будеш дивитися на вбитого? Обидва прийдете до судилища Христового, де не залишки рахуються, але (справи) життя судяться».

Втім, богослов не забороняє безвідсотково давати гроші у *борг*, однак закликає робити пожертви, які є богоугодною справою: «Бо, як ніби-то я кажу, що не варто давати в борг бідним, загрожуючи замкнути двері перед нужденними. Але я перш за все проповідую і вмовляю дарувати, і лише потім запрошую давати в борг (бо пожертва в борг є другий вид дарування); але робити це без лишку і

збільшень, але як повіло нам слово Боже», бо однаково винен і той хто дає під відсоток, і той, хто відмовляє нужденному в позиці [101, с. 473].

Отже, ряд соціально-економічних проблем на зразок багатства, лихварства, милостині, позики, власності починають фігурувати ще до середньовічних учень східнохристиянських богословів. Зокрема, проглядається спільна позиція щодо засудження лихварства, розкоші; закликається уникати прив'язаності до майна й власності; наголошується на важливості християнського акту милосердя і милостині.

Питання багатства і його накопичення, починаючи з біблійних мотивів, стають наскрізною проблемою для богословів Середньовіччя, адже порушується одвічне питання первинності духовного чи матеріального в житті християнина. Протоієрей Г. Фроловський охарактеризував соціальне учення *Івана Златоуста (347-407)* наступним чином: «Здається, найчастіше говорив Златоуст про багатство і про бідність. Для цього приводи постійно давало саме життя – життя великих і могутніх міст <...> Потрібно підкреслити, для Златоуста це були моральні питання, соціальні теми, які мають для нього перш за все моральний сенс. Він говорить насамперед про правила поведінки християнина <...>. І з моральної точки зору він судить про навколишнє життя. Навколо себе він бачить дуже багато неправди, жорстокосердості, страждання, горя. І добре розуміє, наскільки це пов'язано з духом наживи, з соціальною нерівністю. Він сумує не тільки через безплідну розкіш, але і через багатство, як спокусу. Багатство спокушає, насамперед, його володаря» [102, с. 268].

В соціально-економічному ученні Івана Златоуста *багатство* підпадає під осуд. Іван Златоуст не вважав, що багатство робить людину якоюсь особливою, а отже, воно не є чимось бажаним. Багатство не виховує в людині чеснот і не робить її кращою, а, навпаки, шкодить чеснотам, «а деякі навіть і зовсім викидає і вводить те, що протилежне їм». Богослов вважає, що від багатства треба тікати, бо воно руйнує душу людей та її вбиває [103, с. 555-556]. Багатство є величиною

мінливою: сьогодні ти багатий, а завтра втратив все, бо в «цьому світі можна лише чимось користуватися, а не володіти» [103, с. 558].

Іван Златоуст засуджує не тільки багатство, а й *багатіїв*. За ученням Івана Златоуста багатії «постійно страждають безсонням, крутяться і тужать, лежачи на м'яких постелях» через думки про своє багатство. Для Івана Златоуста багатії є рабами своїх статків: «А той, хто зайнятий багатством, є раб не тільки багатства, а й слави і почестей справжнього життя, і все взагалі життєвого. Тому апостол Павло і назвав грошлюбство коренем усього зла» [104, с. 355, 364]. Богослов висловлює думку, що розбагатіти чесним шляхом неможливо [105, с. 703]. Іван Златоуст погоджується з фактом наявності фінансово-грошових відносин між людьми, сприймає їх існування, але вважає, що людині потрібні фінанси лише для забезпечення своїх мінімальних потреб, людина «грошима має володіти, як личить господарям, а не рабам, так, щоб панувати над ними, а не вони панували над нами» [103, с. 564].

У соціально-економічному ученні Івана Златоуста іноді фігурує інше бачення багатства, що, виходячи з попереднього контексту й суцільної критики багатства та багатіїв, виглядає обмовкою. Богослов заявляє, що не вважає багатство саме по собі злом, бо злом є «любостяжіння і срібллюбство». Він також уточнює, що срібллюб і багач є двома різними натурами: «Інша річ срібллюб, і інша – багач. Срібллюб не є багач; срібллюб багато в чому потребує, а нужденний багато в чому ніколи не може бути багатим. Срібллюб є страж свого маєтку, а не власник; раб, а не пан» [106, с. 33] або «Я говорю це для обвинувачення не багатих, а тих, хто невірнo використовує багатства. Багатство не зло, якщо ми захочемо користуватися ним правильно» [107, с. 53].

Дослідник соціального учення Івана Златоуста М. Сомін вважає, що в риториці богослова немає протиріч. Іван Златоуст виводить пряму залежність між срібллюбством і багатством: чим більше людина має, тим сильніше вирує в ній жага отримати ще більше, відбувається дисонанс між духовним і матеріальним, а

відтак «руйнування» людини неминуче [108]. В цьому випадку богослов сприймає саме по собі «багатство» як фізичну величину, зовнішній фактор, матерію, тому «не багатство — зло», а особисте ставлення людини до цієї «матерії», оскільки людина сама по собі є недосконалою, а цей зовнішній фактор «матерії» лише посилює і розпалює її жагу до срібллюбства [103, с. 26]. В свою чергу, М. Кудрявцев пояснює, що пасаж богослова «не багатство – зло, а любостяжіння і срібллюбство» є «неточністю його термінології», водночас визнаючи, що соціальний ідеал Златоуста — не аскетизм, бо «не міг бути ригористом той, з кафедри якого лунали слова: «користуйтеся житейськими благами, тільки виженіть звідусіль користолюбство (XI,118)» [109, с. 793].

Позиція Івана Златоуста щодо багатства мала не тільки теоретичний характер на рівні богословських учень — це був принцип його життя. Архієпископ Іван Златоуст змінив адміністративні порядки, які панували при Константинопольському престолі. Виступав категорично проти підлабузництва кліриків перед багатими класами візантійського суспільства. Переконавав служителів Церкви задовольнятися лише тими засобами існування, які надає їм Церква, і заборонив духівникам відвідувати «пишні обіди багатіїв». З прибутково-видаткових книг економа Іван Златоуст викреслив всі зайві витрати на утримання архієрейського будинку. Відмовився від будь-яких прийомів і виїздів, відхиляв запрошення на обіди і заховував себе в своєму єпископському будинку для праць пастирського служіння і добровільної бідності [110, с. 580].

Бідність у соціально-економічному ученні Івана Златоуста є найкращою для християнина характеристикою його соціально-економічного існування [103, с. 556]. Іван Златоуст наводить алегорію про існування двох міст, де в одному живуть лише багаті, а в іншому — бідняки. За ученням богослова, в цій ситуації зможе існувати лише місто бідняків, оскільки бідняки, на відміну від багатіїв, здатні працювати і забезпечувати себе [103, с. 559-560]. Хоча бідність може виникнути з різних причин, навіть гріховних, але сама по собі бідність не є

гріхом, навіть якщо її природа — людський гріх. Бідність може бути корисною як самій людині, так і суспільству, тож бідний не повинен себе відчувати неповноцінним. Існування бідних дає можливість суспільству виховати в собі та практично застосувати християнські догми моралі й любові до ближнього через допомогу нужденним [111, с. 126].

Соціально-економічне учення Івана Златоуста розглядає і проблему *лихварства*. Іван Златоуст відзначав, що немає нічого більш жорсткосердного і ганебного, як брати у ріст, бо лихвар збагачується за рахунок інших, за рахунок чужої біди, робить це, прикриваючись допомогою нужденному, але тим самим вводить його у ще більш скрутне становище [112, с. 59], [112, с. 582]. Проглядається турбота Івана Златоуста щодо ближнього, адже необхідність брати в борг у більшості випадків проєктована скрутним становищем позичальника, а стягнення відсотків з позиченого ще більше заганяє нужденного у скрутне становище. А ті, хто «примножував проценти і проценти на проценти ніколи не насичувалися» [103, с. 562].

Щодо соціально-економічної проблеми *власності*, то Іван Златоуст критично сприймав приналежність суб'єкта до власності і його права на самостійне володіння і розпорядженням майном. Він неодноразово наголошує, що власником всього на цій Землі може бути лише Бог, бо «слова твоє і моє є тільки порожніми словами, а на ділі не те». Як пише святитель, якщо щось назвати своїм, наприклад, «будинок», то це не відповідатиме дійсності: «бо Творцеві належить і повітря, і земля, і речовина, і ти сам, який побудував його, і все інше. Якщо ж він в твоєму користуванні, то і це невірно, не тільки з причини загрози смерті, а й до смерті через мінливість речей» [113, с. 95]. Часто Іван Златоуст не відокремлює багатство і приватну власність. Для нього «багатство» вже уособлює «власність». Богослов проти того, щоб світ і речі в ньому групувалися на «моє і твоє», бо саме через такий поділ постійно існує несправедливість: «А ще перед тим подумай, дорогий, якої шкоди від багатства і який розлад від великого надлишку.

Примножилися стада, збільшилось велике багатство, — і негайно припинилась згода, і там, де був мир і союз любові, сварки і ворожнеча. Справді, де моє і твоє, там всі види ворожнечі і джерело сварок, а де немає цього, там безпечно живе злагода і мир» [114, с. 358]. Іван Златоуст поширює біблійну думку про взаємну любов між всіма людьми, про їхнє близьке і братське існування на створеній Всевишнім Землі. Відстоює ідею існування людини в світі, в якому відсутня майнова дискримінація і матеріальна нерівність, а цього можна досягти лише через запровадження рівних умов для всіх людей через ліквідацію власності і переходу до форми усупільненого майна. Іван Златоуст вдавався до засудження батьківської спадщини дітям, оскільки спадщина теж є формою власності, а вся власність належить Богу [112, с. 779]. Як і з багатством, богослов радить батькам залишити дітям Бога — лише таким чином вони отримають справжнє багатство, бо не знатимуть через свою юність, що робити з тим багатством і кому його відати, а спадщину варто роздати нужденним, у яких її немає [115, с. 565].

У соціальних ученнях Іван Златоуст високо ставить *доброчинність і милостиню*. Іван Златоуст вважає, що милостиня є однією з найбільш важливих якостей людини. Вона є «царицею чесноти, яка досить швидко приводить людей у небесні зводи, найкраща захисниця» [106, с. 323]. Багатій міг врятувати свою заплямовану багатством душу, віддавши все всю свою матеріальну власність нужденним [112, с. 646].

До праведних діянь людини богослов відносить *працю*. У свої ученнях, дотримуючись біблійних традицій, він неодноразово наголошує, що працюючий заслуговує на пошану, будь-яке ремесло не є соромним, оскільки в чесних труднощах праці людина здобуває свій хліб [113, с. 49]. Сповна результатом своєї праці людина, може бути нагороджена лише з початком своєї старості [112, с. 689]. Ці слова богослова можна інтерпретувати з погляду сучасності: забезпечити собі існування в похилому віці людина може через систему накопичень, які вона акумулює протягом свого трудового життя.

У соціально-економічних ученнях Івана Златоуста фігурує питання *соціальної рівності*. Богослов відзначає, що існування рівності є соціально небезпечним, бо «часто доводить до сварок». З веління Бога було встановлено багато видів влад і підпорядкувань: жінка-чоловік, вчитель-учень, юнак-старий, керівник-підлеглий; «навіть і море не позбавлене такого благоустрою, і там багато порід риб підкоряються одній, яка є проводом іншим і під начальством якої вони відправляються у віддалені подорожі...» [115, с. 775]. Тому існування в суспільстві груп з різним соціальним статусом є законним і нормованим. Підпорядкування від природи встановлене Богом, а відтак не є гріхом, бо гріх і зло випливають зі свободи волі людини, а значить, зло не є невідворотним. Учення Івана Златоуста щодо соціальної нерівності носить релігійно-моральний характер. Для богослова такі явища, як зловживання владою, бідність, несправедливість, не є загрозою руйнації суспільства. Радше, ці явища стають породженням чеснот або пороків залежно від ставлення до них через моральну волю християнина. Така позиція зумовлена визнанням богословом свободної волі людини. Для запобігання соціальній нерівності Іван Златоуст звертається безпосередньо до індивідууму, його внутрішнього світу, і вже через нього намагається впливати на суспільну трансформацію [116, с. 59-60].

Для розуміння ставлення до *багатства* важливе значення має морально-аскетичний принцип нездобуття як євангельської чесноти, що виражається у незалежності людини від пристрасті накопичення. Принцип, проголошений у східнохристиянському чернечому середовищі, утверджував негативне ставлення до особистого багатства (у кінці XV – на початку XVI ст. знайшов поширення у ідеях Ніла Сорського) [117, с. 428].

Чернечі принципи відмови від *особистої власності* утверджуються в творчості *Єфрема Сирина* (306 - 373), самітника-аскета, сподвижника ідей Василя Великого. Сфера його проповідницької діяльності включала тлумачення Святого Письма, загальні і конкретні настанови ченцям та мирянам, відповіді на нагальні

життєві питання, рекомендації, викриття гріховних нахилів тощо. До гріховних нахилів Єфрем Сирина відносить і прагнення до *багатства*, закликаючи «не бажати багатств світу всього» [118, с. 39]. Надмірне багатство загрожує людині моральною черствістю та жадібністю: «Чим більше хто багатіє, тим більше немилосердним стає і нелюдським, і тим більше утримує руку свою від милостині» [119, с. 145]. У душі християнського пастирства Єфрем Сирина проголошує ідею тлінності земних багатств і вічності багатств небесних: «Де ті багаті, які збирали і запасати скарби на багато років? Смерть в одну хвилину, в одну мить ока поглинула їх», «Не люби земного багатства, щоб не зубожіти на Небі» [120, с. 473-474].

Моральний зміст *нездобуття* в подальшому розкривається у ідеолога чернечого життя Іоанна Ліствичника (525-595(605) або 579-649), який проголошує висоту аскетичного чернечого подвигу перед земними багатствами: «Перебувають в покорі ті, хто цурається срібллюбства; бо коли вони й тіло своє зрадили, то що вже вважатимуть своєю власністю? Тим тільки позбавляються вони користі, що зручні і готові до переходів з місця на місце...Хто отримав присмак вишніх (*божественних*) благ, той легко зневажає земні; хто ж не смакував перших, радіє про набуток останніх» [121, с. 232].

Аскетика *трудової діяльності* знаходить своє відображення у ідеях *Теодора Студита* (759-826), реформатора монастирського життя, який сам заснував Студійський монастир у Константинополі. У Студійському уставі, запровадженому Теодором Студитом, економічна діяльність ченців набуває морально-етичного забарвлення, адже має на меті особистісне духовне самовдосконалення, і спрямована не на власне збагачення, а на спільне матеріальне благо монастиря. Як зазначає Л. Карпінська, повчання ченцям Теодора Студита розпочинаються проповіддю про необхідність покорі ігуменові і містять приписи та настанови, що регламентують різні сторони монастирського життя, зокрема, приписи про порядок тимчасового виходу з монастиря, настанови

про дбайливе ставлення до монастирського майна, ...список монастирських посад, припис про ощадливе ставлення до монастирських фінансів, .., викладення норм приймання до монастиря. Закінчувалися Повчання заповіддю Теодора Студита про віру, про настоятеля, а також правилами життя для настоятеля та братів [122, с. 40].

За Студійським статутом, *праця* належить до обов'язкових чернечих послухів, який необхідно виконувати без власного звеличення і з покірністю: «Бачу, що ви працюєте із заповзяттям та приносите свої труди у жертву Богові. Але нехай будуть ваші труди всебічно бездоганними та вартими нагороди. А як це? — Працюйте тихо та мовчазно; слова невчасні хай не злітають з ваших уст; не вихваляйтеся, гидуєте зарозумілістю, пройміться смиренням, примушуйте себе до всякого послуху» [123, с. 60]. Кожний вид трудової діяльності у монастирі є богоугодним, адже спрямований на досягнення колективного блага: «Ти, кому доручено наглядати за польовими роботами, із властивою тобі мудрістю й наполегливістю добирайся до суті справи цієї; усе, що необхідно, вірно виконуй і тримай у належному порядку... Ти, келарю, на Бога надійся, дій у «могутності Його сили» (Еф. 1, 19). Не скупися, піклуючись братами. Піклуючись про них, - про Бога піклуєшся, — бо не людей годуєш, а, як хочеш знати, апостолів Божих... І ти, сину мій, добрий кухарю, готуй братам страви, стараючись їх наситити, і наче сонце засяєш у Царстві Небесному... Ви, що виконуєте роботи на кінному дворі, несете приємний послух і Богові, і нам, та вдвічі більше за інших служите братству, тож подвійними вінцями вас увінчають. Кожен із вас, хто більше турбується про інших, діє для них і трудиться, безперечно, отримає й більшу нагороду» [123, с. 62].

Визначений трудовий послух варто виконувати зі смиренням, попри фізичні труднощі, адже лише через долання перешкод можливе досягнення духовного порятунку: «Нам, як подорожуючим, неминуче випадає терпіти і зносити труднощі. Бо, як бачите, справа наша потребує праці, старання й утоми: ви у поті

чола трудитесь, знемагаєте, голод зносите і спрагу, — хто на ниві, хто у винограднику, хто при точінні оливи, хто на кухні, хто на будівництві, хто на складі й кожен там, до чого його приставили. Тож усі ви прямуєте шляхом Божим, наближаєтеся до Міста великого і через смерть пізнаєте радість щедрот, призначених тим, які люблять Бога» [123, с. 66].

Кожен чернець працює, передусім, для Бога, потім для ближнього свого, а для самого себе його послух — це, передусім, шлях духовного вдосконалення: «Працелюбний і старанний у виконанні даного йому послуху, який задля Господа, а не для людей працює, нехай дедалі більше виявляє себе діячем вірним, беручись до найважчих робіт і радіючи в переконанні, що за перевтому заради свого ближнього йому нагорода велика у скарб збирається на небі» [123, с. 75].

Таким чином, у творчості Студита закладений принцип служіння громаді, а трудова діяльність на благо чернечої спільноти входить до числа основних чернечих обов'язків і стає невід'ємною складовою чернечого служіння, адже як людська сутність має духовну та фізичну складові, так і подвиг фізичний доповнює подвиг духовний. У цьому контексті Студит перекликається із Єфремом Сирином, який також зазначав, що «якщо хто хоче убезпечити себе від гріха, то повинен трудитися, щоб насолоджуватися результатами своєї праці. Якщо хочете не із малого трудитися, то старанно навчайтеся у духовних наставників наших. Будьте чадами слухняності у праці, щоб стати досконалими у прагненнях своїх. Перебуваючи у труді, не захоплюйтеся звичаєм, тому що праця виганяє пристрастний навик. Отже, поступайте згідно із вашою обітницею, щоб сподобитися і Божих обіцянок» [124, с. 154].

Ченці студитських монастирів як у візантійську добу, так і в подальшому виконували різні види господарської діяльності: копали своїми руками печери для келійного життя і затвірництва, і землю носили на своїх плечах, рубали дрова, носили воду, рукоділлям заробляли на хліб для трапези тощо [125, с. 38].

Господарська діяльність монастиря була необхідною його функцією, коли він виростав з малої обителі у велику громаду, передусім, для забезпечення її засобами для існування, а згодом через саму структуру феодального господарства монастирської корпорації, що протистояла навколишньому світу. Монастирські вотчини, що зробили монастирі самостійними феодальними господарськими організаціями, змінили їх соціальний статус. Вони виступили як активна політична сила в державних та міждержавних стосунках [126, с. 8].

На прикладі Феодосія Печерського, засновника Києво-Печерського монастиря, що діяв за Студійським уставом, В.Топоров проводить розрізнення понять «праця» і «труд», характеризуючи Феодосія як «труженика», що не відкидав побут, був небайдужий мирського світу, але поширював духовний суд і на справи мирські, навіть політичні, пастиря, що мав великий дар до спілкування з людьми і християнізації мирського життя [127, с. 681].

В.Топоров характеризує поняття «труд» в категоріях творчості: «коли зроблене наповнене настільки глибокого змісту і мета його настільки висока, необхідно, щоб і той, хто робить, був гідний сенсу своїх трудів і цілі, якої прагне досягнути. Простого виконавця-емпірика тут недостатньо: необхідний творець, труд якого був би істинною богонатхненною творчістю в гармонізації світу, людини, її життя. Але ця гармонізація, наближення до Бога, одухотворення злови дня, християнізація побуту здійснюється в ім'я Христа, по прикладу його, зі сподіванням на нього. Тому така благодатна творчість і є тружеництво во Христі, яким було наповнене життя Феодосія» [127, с. 683].

Ціннісний аспект праці проголошується також і у С.Булгакова, який зазначає, що праця, притому підневільна, відрізняє господарську діяльність. У цьому сенсі господарство можна визначити як трудову боротьбу за життя і її розширення, праця ж є основою життя, що розглядається з господарської точки зору. Життя виникає у народженні природно, без свідомого докладання праці, дається даром,

але в господарстві підтримка його вже оплачується працею, воно стає трудовим. Праця є та цінність, за яку купуються блага, що підтримують життя [128, с. 82].

До авторитетних східнохристиянських богословів Середньовіччя входить Патріарх *Фотій (820-896)*. Після Григорія Богослова і Івана Златоуста він третім зайняв Константинопольську кафедру. З Патріархом Фотієм пов'язаний початок протистояння між Східною та Західною Церквами [129, с. 303].

У працях Фотія, принаймі, серед тих, що перекладені російською чи українською мовами, питання соціально-економічного характеру майже відсутні. Проте відзначають важливий документ Фотія, в якому розкриваються богословсько-філософські погляди Патріарха на *соціально-політичну проблематику і на державний устрій та державне управління*. Таким документом є Послання до болгарського царя Бориса-Михайла «Про те, що є обов'язком правителя» (бл. 865 р.). Цей лист Фотія є реакцією на прийняття християнства болгарським князем Михайлом і його найближчим оточенням, яке відбулося у 864 або 865 роках. Документ Фотія має дві частини: перша присвячена викладенню православного учення, а в другій, більш розлогій, богослов дає настанови з організації державного будівництва на основі православних учень. Окрім державницьких і політичних моментів, лист Фотія містить маркери для влади щодо проведення дієвих соціально-економічних перетворень. За Фотієм, принцип гуманності в державі веде до турботи про соціальний і економічний добробут членів суспільства. Він намагається пов'язати питання вдосконалення моральної сторони людини, яка повинна забезпечити соціальний розвиток суспільства, з економічною складовою, тому «важливим завданням державного управління є постійний відбір людей, здатних розпоряджатися владою і багатством з метою покращення суспільства» [130, с. 257].

Детальний аналіз Послання Фотія болгарському князю провів російський учений, візантиніст, доктор історичних наук, професор МДУ І. С. Чічуров у книзі «Политическая идеология средневековья: Византия и Русь». У розділі «Правитель

і підлеглі» розбираються настанови і погляди Фотія на взаємоіснування влади і громадянського суспільства з акцентом на суспільних процесах: зміни орієнтацій влади на соціальні групи; формування соціальних зв'язків між групами та владою; формування нових зон соціальної відповідальності влади [131, с 49]. Дослідник відзначив, що, беручи до уваги вище перераховані соціальні розробки, що мають місце в Посланні, можна говорити про ряд суттєвих відмінностей у поглядах Патріарха порівняно з попереднім етапом в історії політичної і соціальної думки Візантії. Так, усталена теза, що «імператор – батько, а піддані – його чада» замінюється на більш складну: Патріарх учив монарха «берегти їх (підданих) як свої жили і жили держави» [131, с. 49]. Тобто, формується розуміння необхідності збереження людського капіталу як чинника для інтенсивного й продуктивного розвитку економіки, суспільного виробництва. За Фотієм, завдання для правителя — належне використання вмінь, знань, навичок та освітнього рівня «підданих» для досягнення продуктивної праці, що впливає на зростання його доходів як власника і зміцнення економічних показників держави.

За словами Чічурова, Фотій відзначає не тільки важливість уваги до підданих, а й до державних чиновників, акцентує на важливості судової влади та соціальній значущості оточення монарха [131, с. 49]. Іншими словами, Фотій розуміє значення і цінність ефективного управління державою, а для цього необхідно підбирати ефективних управлінців на державницьких посадах відповідно до їхніх здібностей та вмінь. Фотій висловлює свій погляд на систему покарання. Вважає покарання регулятором суспільних відносин, але рекомендує використовувати його помірно; радить піклуватися про свій народ і цікавитись його насущними проблемами, мати уявлення про соціально-економічний стан довіреного управителя суспільства: «Піклуватися про те, в чому кожен має потреби – властивість начальника і мудрого наставника» [131, с. 50-51]. Однією з головних особливостей поглядів Фотія на соціальну проблематику було формування нового уявлення про соціальний статус управлінця, оскільки для

монарха необхідними ставали прямі контакти з підлеглими, контактування з народом для успішного і продуктивного існування держави» [131, с. 52].

Фотій писав: «Більшості людей найвищим щастям вважається багатство, земні блага, насолода і блиск мирської слави, а для благородних душ предметом їх мети служить мудрість, яка дає тим, хто до неї прагне, багатства не тлінні і вічно існуючі, отримані працею, а не випадком» [132, с. 29-32]. За цією позицією Фотія можна визначити його ставлення до *матеріальних благ* і, зокрема, погляди на соціально-економічну категорію *багатства*, що виступає «наріжним каменем» у соціальних ученнях майже всіх східнохристиянських теологів Середньовіччя.

Учення Фотія щодо *багатства* розглядається не так детально, а навіть побіжно, порівняно з широким колом проблем соціального і економічного характеру, яких торкався Іван Златоуст. З наявних фрагментів, де висловлюється ставлення Патріарха до сукупності матеріальних цінностей людини, впливає, що Фотій не відходить від принципу осуду *багатства* й *сріблολюбства*. У листі до папи Миколая I Фотій перераховує свої «туди і турботи», які на нього накладені після отримання духовного сану: «На мені лежить обов'язок заохочувати до мужності млявих, сріблολюбних переконувати до нехтування багатствами і до жебраколюбства, приборкувати честолюбних і привчати їх прагнути до честі, яка возвеличує душу, надмірних втихомирювати, утримувати схильних до тілесних надмірностей» [133, с. 67]. У іншому документі Фотія, «Листі до Христофору аспафарію та секретарю», звучить усталена східнохристиянська думка, що багатство — це зло, якому не місця в житті людини. Фотій деталізує, до чого призводить накопичення багатства: через це людина відкриває для себе шлях до задоволення та розбещення, живе у розкошах та задовольняється обжерливістю, піклується про довголіття земного життя і повністю забуває про буття вічне [134].

Щодо проблеми *власності, бідності та милостині*, то Фотій так само, як і Іван Златоуст, вважав, що слід відмовлятися від власності на користь бідних і

займатися філантропією. Фотій писав, що Христос заповідав розпродувати свою власність в угоду бідним, але «навіть якщо приєднав до своїх слів громи, і блискавки, і землетруси; і тоді не прийняли б всі люди за продаж своєї власності на користь бідних», аби не залишилось, ані багатих, ані бідних. Фотій констатує, що це неможливо за будь-яких часів, оскільки доброчинство не є поширеною властивістю людини [134].

Значний вклад у розвиток соціальних учень середньовічного східного християнства зробив *Симеон Новий Богослов (949-1022)*. Симеон Новий Богослов — яскравий представник православного ісихазму, монах-аскет, що славився непохитним дотриманням Євангельських заповідей [135, с. 15-20].

Учення Симеона Нового Богослова категорично засуджує *багатство і багатіїв*, проголошує тезу, що багатим слід позбутися своїх багатств і статків, які не дозволяють вести життя відповідно до настанов Христа: «<...> нема можливості, щоб нести кому-небудь і те, і інше, тобто, і багатство, і хрест». Зосередженість на статках і благах матеріальних є людською вадою, що загрожує входженню в царство Господнє [136, с. 194]. Богослов не вважає, що багатство і його акумулювання може бути наслідком успішної господарської діяльності, ретельної і старанної праці християнина. Багатство, як сукупність всіх матеріальних цінностей, є «пил від вітру» і переходить від одних господарів до інших, не маючи постійного власника і хазяїна. Залишаючи земний світ, людина залишає в ньому і ті матеріальні речі, які вона нажила протягом свого існування. Після своєї смерті вона перестає бути їхнім власником, а матеріальні предмети опиняються у новій власності - знаходять нового хазяїна. Симеон Новий Богослов засуджує *багатіїв*, кажучи, що горе тим, хто «примножує багатства і збирає скарби», так само засуджує й тих, хто перебуває поряд з багатіями і забуває про Славу Господню [137, с. 64-65]. В ученнях Симеона Нового Богослова справжнім багатством є каяття і презирство до всього матеріального, скромність душі і

серця, вміння прощати і проявляти милість; багатство — це пізнання серцем і душею, наближення до Всевишнього [137, с. 66].

Симеон Новий Богослов визнає *бідність і нужденність* оптимальними соціально-економічними умовами існування християнина: «Відтак знати треба відносно скудності у всьому, що Бог праведно наклав її на нас, як тимчасову кару, і тому перетерпіти її з вдячністю...». Бідність і нужденність людини зумовлена первородним гріхом Адама, це природне покарання, яке носить тимчасовий характер, в земному житті уникнути його неможливо. Якщо ж хтось і уникає, то лише завдяки крадіжці, сріблoloлюбству і неправедності, бо справжній християнин не повинен проживати життя без нужденності та труднощів [136, с. 71-72]. Ті, хто вірить в Бога, повинні сподоблятися йому і стати бідними, як він став бідною людиною заради людей [136, с. 189].

У своїх ученнях богослов засуджує *інститут власності*. Бог створив все для загального користування всіма людьми на Землі: «Всі речі, що існують в світі, створив Бог суспільним для всіх людей, як-от: сонце, від якого отримуємо світло, повітря, яким дихаємо, пасовища для худоби на лугах і в горах і інше, що все загальне для всіх..» [136, с. 188]. Деякі порушили такий уклад, почали відокремлювати майно, формуючи власність і її примножуючи, а інших залишаючи з нічим [136, с. 188]. Диявол порадив людині обзавестися приватною власністю і відгородити для себе те, що Бог створив загальним [136, с. 192]. Симеон Новий Богослов вчить, що жага до примноження матеріальних благ є причиною виникнення приватної власності. Ця жага поневолює людину — з пана над матеріальними благами вона стає їх рабом і зберігачем. Милостиня до бідних аж ніяк не виправляє цього гріховного стану речей і не виправдовує людину перед Богом, бо милостиня носить частковий характер і позбавлена безкорисливості [138, с. 417]. Симеон Новий Богослов переймається тим, що нерівномірний перерозподіл матеріальних благ призводить до посилення *соціальної нерівності*: перебування на межі існування одних і зосередження надстатків у тих, хто

складає значно менший відсоток порівняно з нужденними. Традиційною для східного християнства є пропозиція богослова відмовитись від власності на користь малозабезпечених: лише той, хто віддасть все своє майно іншим, може говорити, що він є справжнім власником [137, с. 64].

Розглядаючи соціальні відносини і прояви в них несправедливості, Симеон торкається соціально-економічних категорій *рабства і наймитства* (найманих робітників). Він каже, що рабство і наймитство не виникли з Божої волі, а формувалися внаслідок несправедливого людського взаємоіснування. Природа рабства полягає у військовій ворожнечі між людьми, а наймані робітники, як соціально-трудова форма відносин, були породжені соціально-економічною несправедливістю, що зародилася в суспільстві: одних почала долати нужденність, а користолюбці, які нажили собі статки, почали використовувати знедолених для своїх цілей. І рабство, і наймитство, за богословом, є гріхом, що обмежує свободу людини, яку надав їй Господь [136, с. 217]. *Милостиня* є гідним для християнина вчинком. Акт пожертв нужденним буде зарахований у потойбічному житті, але милостиня повинна бути не разовим явищем, а регулярним [139, с. 548-550].

Соціально-економічна проблематика фігурує й у ученнях східного християнського богослова *Григорія Палами*. *Григорій Палама (1296-1359)* — архієпископ Солунській, християнський містик, візантійський богослов, філософ, автор і систематизатор філософського обґрунтування ісихазму [140, с. 386-387]. Під керівництвом преподобного Никодима Ватопедського Палама почав свій шлях аскетичної діяльності — подвижництва. Палама опанував духовну молитву — розумне діяння. Досвідчене застосування розумного діяння, яке вимагає усамітнення і безмовності, отримало назву ісихазму (від грец. *hsucia* - спокій, мовчання), а ті, хто практикує його, почали називатися ісихазстами [141, с. 435].

За вченням Палами, людина — це єдине ціле духа, душі й тіла, а відтак дух людини не відокремлений від життя Самого Бога і Духа Святого. Спорідненість

людини з Богом через Дух і є існуванням «образу божого» в людині. У 1341 році відбувся Собор, на якому учення Палами «Про можливості безпосереднього пізнання Бога» і написаний ним «Святогірський томас» (тріади на захист ісихазстів) були визнані офіційним ученням Церкви [142].

Низка соціально-економічних проблем порушується у роботі Григорія Палами «До Ксенії про страсті і чесноти». Богослов, традиційно для східнохристиянських учень, засуджує *багатство, сріблολюбство*. Для Палами багатство, розваги і слава — суєта, яка лише шкодить душі своєю непотрібністю, а той, хто не позбудеться цього, «той ніколи не принесе плоду для вічного життя» [143, с. 255]. Шлях до життя вічного є «вузьким», на шляху цьому християнина чекає чимало перешкод, а особливо важко тим, хто переймається багатствами і задоволеннями в земному житті і не думає про свою душу: «вузькими же воротами і тісним шляхом ніхто не може пройти, піднесений славою, розливаючись в задоволеннях і обтяжуючи себе багатством і майном» [143, с. 257]. Багатим буде важко потрапити у Царство Небесне. Вони про це знають, але жага до статків сильніша, аніж думка про життя вічне, навіть попри те, що саме багатство — річ мінлива, що «перетікає», змінюючи своїх власників. Навіть ті, хто перебуває у нужденності і бідності, але подумки бажають збагатитися, «впадають у спокусу і тенета диявола» [143, с. 260].

Григорій Палама вважає, що «першим злим породженим бажанням є сріблολюбство», бо «видно, що воно (сріблολюбство) не з ества, а від бажання має свій початок». Святий пише, що сріблολюбство породжує інші гріхи, до яких, зокрема, він відносить «*торгашество*» [143, с. 259]. Припускаємо, що під визначенням «торгашество» Палама мав на увазі не просто «торгівлю», а саме спекуляції під час підприємницької діяльності, яка передбачає процес обміну товарами, послугами, цінностями і грошима. Гріховним є отримання надприбутків шляхом обману, який виникає між суб'єктами торгівлі, бо сріблολюбство, за словами Палами, «виховує» в людині жадібність, скупість,

хижість тощо; все, що породжується від срібллюбства, позбавлене добродетельства. Грошлюбство — невиліковна пристрасть: «пристрасті, які від бажань залежні, зручніше лікуються, ніж пристрасті, що мають початок в єстві; але пристрасті, грошлюбством породжувані, важко долаються через невіру в божественний Промисел. Невіруючий в Промисел цей на багатство своє надію спирає» [143, с. 259].

У «Бесіді на 15-у неділю Євангельських читань по Св. Луці» Григорій Палама дає більш розширений перелік лих, *породжених срібллюбством*: «причиною всіх лих користлюбства, скупості, скнарості, черствості, невіри, людиноненависництва, грабежу, неправди, жадібності, лихварства, обману, брехні, клятвoporушення і всього подібного з цими вадами; через срібллюбство відбуваються грабежі храмів, грабежі на дорогах і, можна сказати, всякий вид злочинства: через срібллюбство існують не тільки грабіжники при дорогах і розбійники, і пірати, але і в міському середовищі — шахрайські гирі і шахрайські ваги, і двозначні заходи, і надмірне обпилювання срібла, і фальшивомонетництво, порушення рубежів, злі суперництва між сусідами; воно на класи розбило народ і розлучило друзів, і зруйнувало всяку спорідненість; через срібллюбство траплялося, що люди і свою батьківщину зраджували і зраджували своєму війську; неправедний суддя зраджував закон; свідок — істину; і перш за все, кожен з них зрадив свою душу» [144, с. 225-226].

Учення Палами засуджує *лихварство*. Лихварство є породженням срібллюбства. Для Палами лихварі «гірші з грішників», оскільки не підкорилися законам Старого і Нового Завітів, де закликається не давати у ріст. Палама вважає, що лихвар соромить не тільки себе, а й місто, в якому перебуває, бо свій капітал використовує не на благо громади міста, а лише у власних інтересах, і стає срібллюбцем, який відбирає останнє у нужденних [144, с. 44]. Богослов не забороняє давати в борг, якщо в цьому виникає потреба, але за умови не стягувати

відсотків. Він нагадує, що однією з причин зелотського повстання у Фессалоніках була велика кількість лихварів у місті, які наживалися на бідних [145 с. 256].

У вченнях щодо *торгівлі* богослов засуджує торговців, які вдаються до нечесної торгівлі шляхом обману покупців: «<...> слідує срібллюбству, яке, по Павлу, є другим ідолопоклонством, хворіючи на срібллюбство — вину всіх зол; і це стосується не тільки наших князів, а й торговців: тому що великий збиток покупцям наносять наші крамарі та інші продавці, які коли і можуть, то не використовують ні чесних ваг, ні чесних заходів не дотримуються!» [146 с. 134-135].

Соціально-економічне учення Григорія Богослова, як і його попередників Іван Златоуста та Симеона Нового Богослова, не відхиляється від принципу, що для християнина найбільш оптимальною є *бідність*. Проте бідність не просто має бути характеристикою соціально-економічного становища індивідуума, вона повинна бути богоугодною. Це можливо, якщо бідність матеріальна поєднана з духовним багатством: «Коли людина, залишивши все, відрікається від срібла і золота, і від будь-якого майна, залишивши те, або розточивши по заповіді, тоді, відокремивши душу від турботи про це, дає він їй можливість звернутися в піклування про себе саму, звільнившись від справ мирських..» [143, с. 268-269]. Людина, яка засмучується через своє скрутне матеріальне становище, «грошима убога, і голодує мимоволі, і працею обтяжена», не розуміє істинного провидіння, бо через злиденність отримується невичерпне багатство в Царстві Небесному [143, с. 271-272]. Бідні та знедолені повинні радіти, оскільки вони є братами Богу і Христа, а багатії повинні полюбити блаженну бідність, аби стати наслідниками і братами Христа і Бога [147, с. 52]. Богослов вчить, що той, хто зазнав розграбування свого майна або так чи інакше бідуює, нехай радіє і дякує, бо він є багатий рятівною убогістю [144, с. 224].

Григорій Палама визнає, що людина не може існувати, не задовольняючи своїх первинних матеріальних потреб, тому людям доводиться вступати у

економічні відносини один з одним: створювати суспільні виробництва для виготовлення, розподілу, обміну благами. Люди розраховуються один з одним певними послугами, оскільки жоден індивід не може забезпечити себе всіма потребами: «один і той самий не може бути ученим і землеробом, кравцем, будівельником, чоботарем, лікарем і мати знання в кожному з мистецтв». Учення Григорія Палами каже, що кожен має потребу у чомусь вище перерахованому і для забезпечення цих потреб винайдений засіб — *гроші* як засіб обміну. Завдяки цьому платіжному засобу з вигодою для життя надлишки реалізуються, а недостача відшкодовується. І через такий зв'язок налаштовується життя людини: створюються поселення, міста, людина стає істотою суспільною. Але інша ситуація в духовних справах, що належать до чеснот. Неможливо провести обмін чеснотами між людьми або ліквідувати брак чеснот в одних за рахунок їх «транспортування» від інших, відшкодовуючи нестачу. Немає жодного грошового знаку, яким би вимірювалися такі предмети обміну і вказувалися би рівноцінні їм [146, с. 183-184].

Людська праця для Григорія Палами є благословенням Божим [147, с. 91]. Проте надто завзята праця не повинна затьмарювати розум і віддаляти людину від Бога і Церкви, бо завзята праця змушує людину більше звертатися до матеріальних речей. Завдяки здатності до праці людина наближається до ангелів. Людська праця є поєднання Божої і людської волі. Людина може молитися і віддавати славослів'я Богу під час роботи, тож таким чином праця стає божественною службою [145 с. 269-271].

Відомим східнохристиянським богословом Середньовіччя є *Микола Кавасила Хамаєт (1322-1397/1398)*. Микола Кавасила — представник візантійсько-містичної літератури XIV століття, філософ, письменник і продовжувач візантійської традиції ісихазму [148, с. 627-628].

У працях Миколи Кавасили, які опубліковані і перекладені українською і російською мовами, соціально-економічна тематика відсутня. Проте існує два

маловідомих трактати «Слово проти лихварів» і лист «Благочестивому Августу щодо відсотка», в яких богослов викладає своє учення щодо *проблеми лихварства*. Обидва твори не перекладені ані російською, ані українською мовами, але детальне дослідження цих праць провела доктор історичних наук, професор Уральського університету М. А. Поляковська у статті «Взгляды Николая Кавасилы на ростовщичество».

В трактаті «Слово проти лихварів» Микола Кавасила називає лихварство породженням лих — «тепер плодом відсотків є стогін і скреготіння зубів», до того ж, «це не усуває бідність, але поглиблює її». Для богослова аргумент, що позика є справою добровільною, не впливає на критику ним лихварства, бо він вважає, що не в результаті добровільного рішення люди зменшують свої статки і віддають борги з відсотками позикодавцям, тим самим свій «збиток відшкодовують збитком». Микола Кавасила вказує, що результатом «добровільної» згоди на позика виступає боргова розписка, що вже є зобов'язанням позичальника перед позикодавцем [149, с. 85]. Для Миколи Кавасили головною метою його трактату було піднесення лихварства у ранг злочину. Для цього богослов постійно вкорінює думку, що лихварство — ще більше лихо, аніж злочин, бо ті, хто позичає гроші в борг під відсоток, навіть не приховують своєї злочинної діяльності, на відміну від розбійників, які скоюють злочини приховано, понад те, життя злочинця-розбійника сповнене ризику, а діяльність лихваря — ні.

Микола Кавасила також виступає проти визнання лихварства професією, оскільки в основі лихварства не лежить праця: «відсоток ніхто не одержує працею». Дохід лихваря споріднений грабунку не тільки через те, що базується не на трудовій діяльності, а й тому, що лихвар привласнює чуже майно, бо якщо ти береш більше ніж даєш, то це пряме свідчення привласнення чужого, а відтак — злочин [149, с. 86]. Богослов висловлює обурення, що державні суди не переймаються злочинами лихварів, та постійно нагадує, що на них чекає інший суд — суд Божий. Він неодноразово підкреслює, що лихварі порушують Божий

Закон, а поведінка істинного християнина повинна відповідати канонам Святого Письма, де закликається у ріст не давати і лишку не брати.

У трактаті Микола Кавасила вказує на різницю між поняттями «відсоток» та «позика». Він зазначає, що лихварі порушують Божий закон, зловживаючи підміною цих понять. Для Миколи Кавасили позика не обов'язково повинна супроводжуватись встановленням відсотків: «Якщо мовчки була взята позика і кредитор не нагадував про відсотки, а згодом він їх буде вимагати разом з позиченим, він буде говорити маячню» [149, с. 87-88].

Це свідчить про те, що богослов досить добре розбирався в різного роду зобов'язуючих відносинах між позикодавцем і позичальником; враховував договірні нюанси між сторонами і юридичну казуїстику при укладанні договорів. Прикметно, що правила надання позики не змінилися з того часу, оскільки, згідно із сучасним нормами, позика може надаватися не лише під відсотки, а й бути безвідсотковою. У підсумку Микола Кавасила виводить, що лихваря звинувачують не тому, що він дає у борг, а через те, що він змушує повертати не тільки «тіло» позики, а й поверх цього відсотки.

Другий трактат Миколи Кавасили «Благочестивому Августу щодо відсотка» здебільшого є діловою запискою та прошенням, скерованим до Анни Савойської, вдови попереднього імператора Андроніка III і матері царюючого імператора Іона V Палеолога. В цьому листі Микола Кавасила просить Анну Савойську посприяти спасінню населення, яке постраждало під час громадянської війни і має тяжку ношу боргів перед лихварями, і відновити закон її покійного чоловіка Андроніка III, що скасовував виплату відсотків під час війни між ним і його дідом Андроніком II. В цьому листі, як і в попередньому трактаті, богослов засуджує лихварство і торкається теми «позика-відсоток», відстоює позицію, що скасування відсотку є необхідністю для користі держави та суспільного блага [149, с. 89-90].

Отже, середньовічні богослови східного християнства порушують у своїх ученнях ряд проблематик, що можна віднести до соціально-економічної категорії. У східнохристиянських ученнях багато уваги приділяється традиційній для християнства проблемі багатства і бідності, проте фігурують проблеми праці, власності, лихварства, рабства та соціальні проблеми етики взаємовідносин між владою та народом. Слід відзначити, що соціально-економічні учення східного християнства базуються на біблійних догмах, їм притаманна ортодоксальність, що виражається у відсутності змін у підходах до одних й тих же соціально-економічних питань різними богословами.

ВИСНОВКИ ДО РОЗДІЛУ II

Аналіз праць провідних богословів західного християнства, в яких розкриваються ключові питання співвідношення економічного, соціального та духовного, показав, що Західна Церква перебувала у тісному взаємозв'язку із суспільними процесами, адекватно та швидко реагуючи на трансформації, які в них відбувались. Уже в період патристики з'являються не лише богословські роботи, в яких висвітлюються проблеми власності, бідності, багатства тощо, але і перші нормативні документи (Салічна правда, Капітулярій про вілли), які ми можемо назвати предтечами соціального вчення Церкви. У них виражено та чітко відображені правила господарювання із опорою на християнські цінності та ідеали. Залучення до аналізу зазначених документів дозволило простежити економічні засновки трансформації Західної Церкви від християнської общини, яка володіє загальним майном, до залучення її у феодальні стосунки, в яких Церква тривалий час посідала провідне місце. Не оминув процес впливу економічно-соціального виміру буття і богослов'я західних Отців Церкви. Базуючись на основоположних теоцентричних, антропологічних та аксіологічних положеннях, які залишаються незмінними і до сьогодні, ключові питання як перерахованих вище категорій, так і економіко-соціальних категорій набувають трансформацій відповідно до суспільних запитів епох.

Взаємовплив соціального та релігійного у формуванні та еволюції західнохристиянського соціально-економічного найбільшою мірою відображений у працях Августина Аврелія та Томи Аквінського. Соціально-економічне учення Августина Аврелія фігурує в його роботі «Про Град Божий», де богослов формує своє бачення проблем бідності, багатства, рабства, соціальної нерівності та справедливості. Встановлено, що за Августином Аврелієм справедливості немає місця там, де є державні інститути. Справедливість існує лише в Граді Божому,

або ж її задають духовні інститути як представники Бога. Тому існування соціальної і майнової нерівності є цілком природним явищем для земного життя і породжене існуванням самої людини, яка отримала від Бога «свобідну волю», а отже, може самостійно обирати між «злом» і «добром». Августин вчить, що само по собі багатство не є гріхом. Гріх полягає у надмірному зацікавленні людини ним. Проте негативним є як надмірне багатство, так і бідність, тож багаті і бідні не повинні ворогувати між собою. Бідність і рабство є явищем природним для земного світу, оскільки у ньому не передбачено справедливості. Для Августина Аврелія милостиня відкриває шлях до «скарбів на небі», але пожертва повинна йти від чистого серця. Праця за ученням Августина є справою шанованою й угодною Богу. У своїх ученнях він засуджує лихварство, але не заперечує існування інституту власності у мирян, водночас вимагаючи від духівництва позбутися її. У соціально-політичних ученнях Августин Аврелій визнає право на існування держави як право моральне, боже і природне. Церква ставить себе під захист держави, але в моральному і духовному плані держава залежить від церковного інституту.

Соціально-економічне учення Тома Аквінського групує і виносить в окрему категорію. Підхід до проблем торгівлі, обміну, лихварства, приватної власності чи дефекту товару враховує багато економічних тонкощів і нюансів, що було не притаманним для його попередників. Зокрема, з'являються поняття «справедливої ціни», «цінності», «дефекту товару». Тома Аквінській не засуджує торгівлю, але акцентує на дотриманні чесності у оцінці цінності товарів, їх якості. Прибуток як результат торгівлі є величиною нейтральною, але може бути використаний для благої мети. У ученнях щодо лихварства Тома Аквінській засуджує стягнення відсотка, але не забороняє позичати. Допускає і грошову віддачу за позику, але якщо ця дія раніше не була обговорена. Не забороняється брати гроші у лихваря, але якщо це викликано обставинами або має щиру кінцеву мету. Щодо проблеми багатства, то воно не є кінцевою метою людини, до того ж, надмірне багатство і

надмірна бідність можуть стати джерелом гріха людини. Тома Аквінський підтримує інститут приватної власності і вважає це правом людини. Соціально-політичне учення Томи Аквінського викладене у трактаті «Про правління царів», де він озвучує своє бачення місця і ролі світської влади, наголошуючи на залежності і підпорядкуванні світської влади Церкві. Означені відмінності у богослов'ї провідних мислителів західного християнства можуть бути пояснені різницею епох, в яких їм довелось жити. У богослов'ї Фоми Аквінського спостерігається вплив соціально-правових документів, які уже були сформовані на час його життя і регулювали соціально-економічне життя суспільства.

Дослідження східнохристиянського соціально-економічного учення богословів Середньовіччя Івана Златоуста, Патріарха Фотія, Симеона Нового Богослова, Григорія Палами, Миколи Кавасили встановило, що Іван Златоуст засуджує багатство, його накопичення. Вважає, що багатство прямо породжує срібллюбство — багатії спотворили душу статками, віддалились від Бога і Царства Небесного. Іван Златоуст засуджує і приватну власність, оскільки не відокремлює її від багатств. Для Івана Златоуста в цьому світі все спільне і немає власника, окрім Бога. У соціально-економічних ученнях богослов засуджує лихварство. Бідність є найбільш богоугодною формою існування людини. Однією з важливих чеснот людини Іван Златоуст вважає здатність віддавати милостиню. Соціально-політичне учення Івана Златоуста говорить про обов'язок християнина коритися та поважати владу, оскільки вона дана Богом, як і вся ієрархія в світі.

У доктринах Фотія найбільш акцентовано представлене соціально-політичне учення. У посланні болгарському князю «Про те, що є обов'язком правителя» запропоновано нову соціальну модель тогочасного суспільства. Фотій вніс зміни до усталеної моделі взаємовідносин «імператор – батько, а піддані – його чада» — Патріарх вчить монарха піклуватися про своїх підданих і державу, як про себе самого, що свідчить про глибоке розуміння важливості людського

ресурсу як чинника інтенсивного й продуктивного розвитку економіки держави і суспільного виробництва.

Соціально-економічне учення Симеона Нового Богослова має схожість з подібними концепціями його попередника Івана Златоуста. Симеон Новий Богослов засуджує багатство і багатіїв, вважає недопустимим прагнення людини до збільшення своїх статків і акумулювання багатств, що є гріхом срібллюбства. Він відкидає можливість існування приватної власності, пояснюючи це плінністю і короткою тривалістю земного життя, що не дає можливості людині назавжди стати хазяїном матеріальної речі, яка залишається на землі, на відміну від її власника. Зосередженість християнина на матеріальному відволікає його від споглядання за душею, яка повинна переміститись до Царства Божого на одвічний притулок, де буде по справедливості оцінена за земні діяння. Богослов вважає, що бідність і нужденність повинні супроводжувати істинного християнина впродовж його земного життя, оскільки зумовлені первородним гріхом Адама, який слід спокутувати. Праведний християнин буде сприймати цей виклик достойно, усвідомлюючи своє покликання. За ученням Симеона Нового Богослова рабство і наймитство є гріхом, що виник через жорстокість і несправедливість людського взаємоіснування. Богослов відкидає інститут приватної власності, оскільки він суперечить біблейським ученням. Богослов вчить, що милосердя та любов до ближнього повинні посідати провідні місця в житті християнина. Соціально-політичний аспект учень богослова містить критику влади за порушення заповідей Господніх, гордість і владолубство, повстання проти Бога, небажання змиритися перед Ним. Критикуючи царську владу, Симеон Новий Богослов не відкидає її як таку і не протиставляє їй інший спосіб правління.

Григорій Палама у соціально-економічних ученнях, як і Іван Златоуст та Симеон Новий Богослов, засуджує багатство і багатіїв. Останнім важко буде потрапити до Царства Небесного, оскільки вони переймаються виключно

матеріальною стороною свого існування, забуваючи про його духовний бік. Жага до багатства породжує срібллюбство — один з найстрашніших пороків людини, що приводить до багатьох лих. Срібллюбство характерне і для лихварів, бо ці люди «гірші з грішників» — порушують настанови Святого письма, вдаються до обману. При цьому Святий Григорій розуміє, що жоден індивід не може забезпечити всі свої матеріальні потреби власними силами, тому вимушений купувати надлишок необхідного у інших, для чого створений такий вид платежу, як «гроші». Проте це не стосується духовного світу, де відсутня можливість щось оцінити за критерієм вартості. Він вважає, що християнин повинен прожити своє життя у бідності, але ця бідність має бути не соціальним становищем, а особливою духовною бідністю. У ученнях щодо торгівлі богослов засуджує торговців, що вдаються до нечесної торгівлі шляхом обману покупців. Людська праця для Григорія Палами є благословенням Божим. У соціально-політичних аспектах учень Григорій Палама засуджує будь-які виступи проти влади, оскільки влада турбується про своїх підданих і встановлена Богом.

Серед перекладених робіт святого Миколи Кавасили соціально-економічна тематика не зустрічається. Проте, згідно із дослідженням М. А. Поляковської, дві роботи богослова присвячені соціально-економічній проблемі лихварства: трактат «Слово проти лихварів» і лист «Благочестивому Августу щодо відсотка». В трактаті «Слово проти лихварів» Кавасила жорстко засуджує лихварство і лихварів. Вважає, що їхня діяльність побудована на злочинному обмані і не може бути віднесена до діяльності, що має на меті задовольняти потреби і створювати нові блага. Друга робота Миколи Кавасили, «Благочестивому Августу щодо відсотка», є зверненням до Анни Савойської, в якому богослов просить посприяти відновленню закону її покійного чоловіка Андроніка III, що скасовував виплату відсотків. Засуджує лихварство і торкається теми «позика-відсоток», відстоює позицію, що скасування відсотку є необхідністю для користі держави та суспільного блага.

Відтак, зауважимо, що в історичних умовах розвитку Східної Церкви вплив духовного фактору значно домінує над матеріальним. Східні Отці Церкви акцентували увагу на питаннях особистісного спасіння людини, духовному вимірі людського буття. Відповідно, будь-яка діяльність розглядається під цим кутом зору. Православне розуміння загального блага — це не лише матеріальний добробут, а, насамперед, устремління людини та суспільства до життя вічного, яке є найвищим благом для кожного християнина.

Таким чином, у соціальних ученнях Західної та Східної Церков було закладено фундамент і майбутніх взаємовідносин Церкви та соціуму. Західна Церква з часів пізньої патристики входить в тісний взаємозв'язок із суспільними процесами і сама стає активним суб'єктом соціально-економічного буття. Вона значно більше за Східну «вдалася до стратифікації та до феодалізації – відповідно до схожих процесів у середньовічному суспільстві» [150, с. 94] Означене, безумовно, було підставою і здатності Церкви усвідомити необхідність проведення Другого Ватиканського Собору та бути активним суб'єктом соціального буття і в сьогоденні.

Водночас, Східна Церква з часів ранньої патристики формує позицію відмежування від суспільно-значущих процесів, акцентуючи увагу на цінності життя Очікуваного віку. В суспільній свідомості вірних Східної Церкви формувалось негативне ставлення до світських цінностей, акцентувалось на тому, що «справи світу цього» є спокусами. Зауважимо, що означене є причиною і сучасних проблем комунікації Православної Церкви із світськими цінностями та тенденціями розвитку.

Означена відмінність у богослов'ї Західної та Східної Церков в контексті соціо-економічних проблем відображена і в соціальних доктринах Церков, і у побудові ними державно-церковних відносин, аналізу чого присвячений наступний розділ.

Публікації автора, що відображають зміст означеної проблеми.

- Гончаренко Д. І. Соціально-економічне вчення східнохристиянських богословів Середньовіччя. *Гілея : науковий вісник. Збірник наукових праць*. 2017. Вип. 120 (5). С. 133–138.
- Гончаренко Д. Религиоведческий анализ социально-экономических воззрений Августина Блаженного и Томы Аквинского. *Научный журнал «Власть и общество (История, Теория, Практика)»*. 2018. № 1 (45). С. 122–130.

РОЗДІЛ 3. КОМПАРАТИВНИЙ АНАЛІЗ СОЦІАЛЬНО-ЕКОНОМІЧНИХ ВЧЕНЬ ХРИСТІЯНСЬКИХ КОНФЕСІЙ

3.1. Спільні та відмінні риси західнохристиянського та східнохристиянського поглядів на соціально-економічні відносини

Історичні реалії, в яких опинилася Римська імперія, задали тенденції й для Християнської Церкви. Після політичного поділу єдиної імперії, Церкви Риму і Константинополя опинилися в різних соціально-економічних та політичних умовах. У Візантії Юстиніаном I впроваджувався православний принцип «симфонії» Церкви і держави, який теоретично мав забезпечити гармонійне, але незалежне взаємоіснування державного й духовного інституту. Практична реалізація «симфонії» виявилась іншою — Східні Церкви неодноразово ставали об'єктом цезарепапістських домагань з боку влади імператорів [151, с. 182].

Водночас відірваність від центральної влади Константинополя, загарбання західної частини Римської імперії варварами, виникнення феодальної системи відносин у Європі змусили Західну Церкву реагувати на тогочасні реалії і додати до духовних функцій адміністративний аспект, що робило Західну Церкву більш автономною й універсальною. Політичні, економічні та соціальні проблеми ставали компетенцією єпископів Латинської Церкви нарівні з питаннями віровчень. Це дало можливість Західній Церкві зміцнити своє становище як на духовній, так і на світській арені. На таких підвалинах була сформована доктрина Римо-Католицької Церкви про «два мечі», що обґрунтовувала принцип верховенства Римо-Католицької Церкви над світською владою.

Середньовічні Східна і Західна Церкви були змушені враховувати існуючі обставини й формувати своє соціально-економічне учення відповідно до тогочасних історичних реалій, з огляду на запити суспільства та соціальні,

культурні й політичні ландшафти, що формувалися навколо Церков. Спектр соціальних та економічних проблем, що порушується авторитетними середньовічними богословами Східної і Західної Церкви, майже ідентичний: багатство, бідність, лихварство, власність, рабство, торгівля, милостиня, але існують певні конфесійні розбіжності в поглядах на вищезазначені соціально-економічні питання.

Учення щодо *багатства, сріблολюбства та багатіїв* присутнє в доктринах богословів як Східної, так і Західної Церков, оскільки порушується одвічне питання християнської моралі щодо цінності матеріальних і духовних благ, та їхню пріоритетність в житті віруючого.

Серед східнохристиянських богословів Середньовіччя найбільшу увагу цьому аспекту приділяв Іван Златоуст, проте озвучена проблема порушується і в роботах інших авторитетних богословів православ'я — Симеона Нового Богослова, Фотія, Григорія Палами. За дискурсом східнохристиянської традиції, багатство підпадає під відвертий осуд, оскільки спотворює моральні якості християнина. За ученням Івана Златоуста, багатство не породжує в душі людини жодних благ і чеснот, від багатства слід тікати, бо воно руйнує душу людей та вбиває її [103, с. 555-556]. У Фотія багатство — зло, яке не варте місця в людському житті [134]. Симеон Новий Богослов не вважає, що багатство і його акумулювання може бути наслідком успішної господарської діяльності, ретельної і старанної праці християнина: «справжнє багатство є каяття і презирство до всього матеріального, скромність душі і серця, вміння прощати і проявляти милість» [137, с. 66]. Для Григорія Палами багатства, розваги і слава — суєта, яка лише шкодить душі своєю непотрібністю, і той, хто не позбудеться цього, «той ніколи не принесе плоду для вічного життя» [143, с. 255]. Богослови східного християнства досить характеризують багатство наступним чином: мінливість та підступність [103, с. 558]; відсутність хазяїна [143, с. 260]; [137, с. 64-65]; неможливість ним володіти, доступне тільки користування. Лише у Івана

Златоуста фігурує відокремлення багатства від срібллюбства із зауваженням, що багатство само по собі не є гріхом, натомість гріхом є породжене ним срібллюбство [106, с. 33]. Проте дослідник творчості Івана Златоуста Н. П. Кудрявцев вважає це «неточністю термінології» [109, с. 793].

У вченнях представників західного християнства Августина Аврелія та Томи Аквінського осуду багатства немає. Августин Аврелій відзначав, що багатство, як суть матеріального світу, осудити неможливо, гріховною є пристрасть людини до матеріальних речей [61, с. 17]; [61, с. 523]. Августин не заперечував, що до Бога можна звертатися з молитвою про матеріальні речі [64, с. 173-174]. Тома Аквінський групував багатство на дві категорії: природне і штучне. До природного багатства богослов відносив продукти натурального господарства, а до штучного - гроші, створені людиною для зручності обміну та оцінки речей. За ученням Томи Аквінського, прагнення людини до природного багатства зумовлене необхідністю підтримувати своє біологічне існування, а штучне багатство необхідне для проведення обмінних або торгових операцій. Але ані перше, ані друге багатство не є кінцевою метою людини. Тома Аквінський не засуджує і прибуток від торгової діяльності, що також може бути джерелом багатства, оскільки ніхто не забороняє, щоб цей прибуток був витрачений на благі справи [80, с. 337].

У східнохристиянських ученнях прикута значна увага до *багатіїв*, яким надається негативна характеристика. Для Івана Златоуста багатії є рабами своїх статків [104, с. 355, 364]. Симеон Новий Богослов засуджує *багатіїв*, кажучи, що горе тим, хто «примножує багатства і збирає скарби», водночас так само засуджує і тих, хто перебуває поряд з багатіями і забуває про Славу Господню [137, с. 64-65]. Григорій Палама вчить, що багатим буде важко потрапити до Царства Небесного [143, с. 260]. Ставиться під сумнів можливість розбагатіти чесним шляхом [105, с. 703], [137, с. 64-65]. Водночас представник Західної Церкви Августин Аврелій ставиться до проблеми багатства нейтрально, оскільки

соціальна і майнова нерівність притаманна земному життю і є частиною Божого задуму [62, с. 79].

Спільним для представників Західної і Східної Церков є осудливе ставлення до *сріблολюбства*. У вченнях Східної Церкви приділяється цій проблемі акцентовано більше уваги [143, с. 259]. Августин Аврелій також вчить, що корінням всіх бід є сріблολюбство [61, с. 17], але відокремлює духовну ваду від матеріального багатства.

У вченнях східнохристиянських богословів *бідність* є богоугодним статусом існування християнина. Іван Златоуст [103, с. 556], Симеон Новий Богослов [136, с. 71-72], Григорій Палама [143, с. 268-269] запевняють, що через злиденність отримується невичерпне багатство в Царстві Небесному. Іван Златоуст наводить алегорію про два міста: в одному живуть багатії, а в іншому – бідняки. За ученням Івана Златоуста, нормально зможе існувати лише місто бідняків, оскільки вони призвичаєні до проблем і звикли самі себе забезпечувати. Симеон Новий Богослов зазначав, що бідність — тимчасова кара людині від Бога за первородний гріх Адама, і справжній християнин має перетерпіти її з вдячністю. Григорій Палама відзначає, що бідність матеріальна стає богоугодною справою у поєднанні з бідністю духовною.

Представники західного християнства демонструють інший підхід до проблеми бідності. За Августином Аврелієм бідність може бути такою ж шкідливою, як і багатство [65, с. 579]. Бідність, як і будь-яка інша соціальна нерівність, притаманна земному життю через відсутність у ньому справедливості [66, с. 181]. Августин Аврелій намагається примірити два антагоністичних класи — бідних і багатих, вказуючи, що вони, хоч і мають різні соціально-економічні рівні, але водночас є синами єдиного Бога і повинні разом йти до Царства Божого [64, с.184-185]. Тома Аквінський озвучує тезу, подібну до Августинової, — той, хто бажає жити добродійно, повинен уникати надмірного багатства і надмірної бідності, оскільки і те, і інше може стати причиною гріха [83, с. 183].

Спільні погляди східнохристиянські і західнохристиянські богослови мають щодо *милостині*. Іван Златоуст [106, с. 323], Симеон Новий Богослов [139, с. 548-550] вказують, що милостиня є одним з почесних вчинків християнина. Через милостиню відкривається шлях до Царства Небесного, але філантропія не повинна бути разовим явищем [139, с. 548-550].

Західнохристиянське соціально-економічне учення також відзначає милостиню як важливу для християнина чесноту. За Августином Аврелієм турбота про бідних і знедолених через пожертву є шляхом на Небо, і той, хто віддасть бідним не втратить, а навпаки, збагатиться [68, с. 229]. Проте через милостиню не вдасться відкупитися від гріхів: матеріальна допомога нужденним допомагає молитві, тому творити милостиню необхідно для того, щоб бути почутим, коли просиш прощення [66, с. 500-502]. Тома Аквінський пов'язує милостиню з актом милосердя і любові до ближнього, уточнює, що віддання милостині може відбуватися і матеріально, з певною вигодою і без відчуття любові до зубожілого, однак справжнє подаяння повинно бути заради Бога, а без сердечної, щирої любові до ближнього такий акт вчинити неможливо [152, с. 404].

У середньовічних соціально-економічних ученнях східного і західного християнства щодо *праці* простежуються схожі риси. Західне і східне християнство вважає, що праця необхідна і богоугодна діяльність для християнина. Іван Златоуст вчить, що людина, яка працює, заслуговує на пошану, будь-яке ремесло шановане, якщо людина ним чесно здобуває свій хліб, хоч сповна результатами своєї праці зможе бути нагороджена тільки у старості [113, с. 49]. Для Григорія Палами людська праця є благословенням Божим [147, с. 91]. Августин зауважував, що навіть у раю людина займалася землеробською працею, тому ремесло є не прерогативою рабів, а благородно-духовним задоволенням. У Івана Златоуста, Григорія Палами, Августина Аврелія відсутнє поняття ієрархії праці, а також немає відокремлення розумової праці від фізичної. Учення щодо праці значно більш деталізоване і розроблене Томою

Аквінським. У Томи Аквінського робота має забезпечувати матеріальне існування християнина, але при цьому кожен повинен освоювати ту професію, до якої має здібності і талант. Схоласт використовує широке коло понять для позначення різних видів діяльності, серед яких зустрічається і поняття тілесної праці. Під тілесну працю потрапляло будь-яке ремесло, яке законно дозволяє людині забезпечити своє існування. Водночас оплачувана праця нерідко пробуджує в людині жагу до накопичень та породжує в християнині сріблолобство. Саме через це Тома Аквінський категорично забороняє клірикам працювати за винагороду. На відміну від попередників, богослов впроваджує і ієрархію трудової діяльності: відрізняє розумову і фізичну працю, причому першу ставить вище [153, с. 177, 187, 201].

Проблема соціально-економічної діяльності *торгівля*. В роботах східнохристиянських богословів акцентована увага до цієї проблематики відсутня. Григорій Палама побіжно засуджує торгівців, які вдаються до обману під час торгівлі [146 с. 134-135]. Детально й технічно проблема торгівлі та обміну товарами прописана в праці Томи Аквінського. За ученням Томи Аквінського, торгівля та обмін товарами повинні базуватися на справедливих умовах як для покупця, так і для продавця, при цьому він вводить в лексикон поняття «справедливої ціни» і «цінності» товару, що мають місце у сучасній економічній теорії. В цьому ж контексті богослов розбирає і проблему дефектів товару [80, с. 328], [81, с. 201], [80, с. 328-329].

Лихварство як соціально-економічна категорія засуджується як східнохристиянським, так і західнохристиянським ученням. Для Івана Златоуста брати в ріст є безсердечним, оскільки лихвар збагачується за рахунок чужої біди [112, с. 59], [112, с. 582]. Григорій Палама називає лихварів «гіршими з грішників» [144, с. 44]. Микола Кавасила присвятив окремий трактат осуду лихварства [149, с. 85], [149, с. 89-90]. Августин Аврелій вважав лихварство «жорстоким» і «незаконним прибутком» [71, с. 60]. Засуджував стягнення

відсотків і Тома Аквінський, але він при цьому суттєві уточнення, які дещо оновлюють історичну християнську позицію. Тома Аквінський розділяє боргові операції на лихварські та позикові. Лихварство відверто засуджується богословом, оскільки гроші позичальнику надаються під відсоток. Більш стримана позиція Томи Аквінського щодо позики, яка передбачає надання в борг грошей або товару позичальнику на безоплатній основі. Тома Аквінський не заперечує, якщо позичальник спробує віддячити позикодавцю грошима за надану позику, але за умови, що це не було обговорено раніше. Крім грошової форми позики, Тома Аквінський каже й про товарну позику, яка може надаватися конкретною річчю. Позикодавець, надавши таку позику, не повинен вимагати більше, ніж він позичив. [80, с. 340-341], [80, с. 345].

Щодо проблеми *власності* середньовічні східнохристиянські і західнохристиянські соціально-економічні учення демонструють суттєві розбіжності. Представники східного християнства власність засуджують, оскільки наявність особистого майна йде у розріз з положенням Нового Заповіту про спільне користування благами, створеними Богом для всіх християн. Іван Златоуст досить часто поєднує поняття «власність» з поняттям «багатство» і виступає проти існування поділу «на моє і твоє», оскільки через такий нього в світі існує несправедливість, тоді як все в світі Бог створив для спільного користування [114, с. 358]. Іван Златоуст виступає навіть проти спадщини [115, с.565]. Фотій так само вважав, що треба відмовлятися від власності на користь бідних [134]. Симеон Новий Богослов вчить, що власність – це порушення порядку, який встановив Бог [136, с. 188]. У західнохристиянському соціально-економічному ученні інститут власності не засуджується. Августин Аврелій після полеміки з маніхеями встав на захист майнових прав [73, с. 121]. Проте він виступає категорично проти наявності власності у кліриків. Богослов вимагав від кліриків не відступатися від принципу «союзу спільного життя» і закликав їх позбавитись майна, віддавши його у власність духовного інституту,

водночас виступав за збереження власності у мирян [72, с. 123-127]. В ученнях Томи Аквінського міститься думка, що власність виходить з прав людини на зовнішні речі. Речі можна придбати і розподіляти, а також ними можна користуватися. З цього випливає й законність та справедливість інституту власності [80, с. 232-233].

З'ясовано, що середньовічні соціально-економічні учення східного і західного християнства, попри універсальність християнського учення та схожість проблематики, мають ряд розбіжностей. Зокрема, розбіжності проявляються у ставленні до бідності, багатства, власності. На відміну від богословів східного християнства, представник західного християнства Тома Аквінські відокремлює господарські проблеми від теологічних питань і вносить ряд доповнень, які мають місце й в сучасній економічній теорії.

3.2. Сучасна реалізація західнохристиянської моделі «двох мечів»

На Сході Римської імперії взаємовідносини між світською владою і Церквою базувалися на концепції «симфонії», запропонованої імператором Юстиніаном I. «Симфонія» мала на меті забезпечити злагоджене існування державного й духовного інститутів. На Заході імперії, внаслідок падіння централізованої влади у 476 році й утворення феодалних держав, Західна Церква претендувала на участь у політичному житті. Для обґрунтування тези Католицької Церкви про верховенство папи над світськими монархами й забезпечення права духовного інституту впливати на справи, що належали до компетенції політичної влади, представники Римо-Католицької Церкви сформували політико-теологічну доктрину «двох мечів» (лат. *doctrina de duo gladii*). Основні положення цієї доктрини були згенеровані у XI-XII ст. під час боротьби римських пап за інвеституру — право призначати єпископів та абатів, а також в межах права Католицької Церкви здійснювати інтердикт стосовно монархів і феодалів [154, с. 68].

Базис доктрини про «два мечі» був розроблений ще ранньохристиянськими богословами та латинськими Отцями Церкви, які вдавалися до метафоричного тлумачення біблійних мотивів, аби віднайти переконливу аргументацію для пояснення причин того, чому церковна влада має впливати на справи, пов'язані з державною політикою. Для переконливості свої доводів вони протиставляли духовне й світське через алегорію про два гради, душу й тіло тощо. Нерідко у своїх теократичних теоріях богослови наголошували, що держава займає підпорядковане духовному інституту становище, а світські правителі повинні підкорятися Церкві не тільки як прості віруючі, але й навіть у випадках здійснення ними політичної влади. Найбільш відчутний поштовх для розробки теоретичних засад примату Церкви над світською владою дали роботи св. Амвросія Медіоланського та св. Августина Аврелія [155, с. 37-38].

Доктрина «двох мечів» також спиралась й на учення Папи Римського Геласія I «Про дві влади», який у своєму листі до імператора Анастасія I зазначав, що церковна та світська влада злагоджено правлять світом, але духовництво має більше значення, оскільки на Страшному Суді воно даватиме відповідь і за мирян, і за монархів. Під час боротьби за інвеститури теорія «Про дві влади» отримала продовження в напрацюваннях Папи Григорія VII, який в листах до єпископа Германа Мецскома вказує на особливості походження теорії «двох влад». Григорій VII вважав, що світську владу винайшла людська гордість, а духовну встановила божественна любов, тому держава постійно прагне до порожньої слави, а Церква – до небесного життя. Якщо ж порівнювати статус єпископа та статус монарха, то це, цитуючи визначення св. Амвросія, як «співставляти золото і свинець». За аргументацією Григорія VII правомірною могла бути тільки духовна влада, а світська ставала правомірною і богоугодною, якщо отримала благословення від Церкви [156, с. 141].

В подальшому трансформація теорії «двох влад» в концепцію «двох мечів» відбулася під впливом алегоричного тлумачення Бернардом Клервоським Євангелія від Луки (Лк 22:36, 38) і поєднання його з Євангелієм від Матвія (Мт. 26: 52). Філософсько-релігійна концепція Бернарда полягала в тому, що «два мечі» повинні вказувати на дві влади — духовну та світську. Ці дві влади знаходяться в руках Апостола Петра, а відтак — у власності Церкви, і саме Церква на свій розсуд передає один із мечів світській владі, а інший залишає собі.

У XVI столітті, внаслідок Реформації, в деяких країнах протестантська Церква увійшла у підпорядкування державного уряду, що змусило Церкву відійти від зазначеної теорії, але окремі її елементи продовжили існувати протягом століть й збереглися до нашого часу. Відголоском зазначеної теорії у XXI столітті можна, наприклад, вважати практику укладання конкордатів між Главою Католицької Церкви та політичною владою країни, на території якої знаходяться католицькі общини. Внаслідок укладання конкордату регулювання

життєдіяльності римо-католицьких общин відбувається не лише відповідно до внутрішніх законів країни, де вони перебувають, а й з використанням міжнародного права, суб'єктом якого є Святий Престол [157, с. 642].

Втім, не тільки цей момент можна віднести до спадщини «двох мечів». Історичні трансформації в політичній, культурній й економічній царині зумовили формування в країнах Європи нових засад світської держави, що встановили принципи розмежування Церкви й політичної влади та забезпечували невтручання цих двох інституцій в справи одна одної. Перехід політичної системи від феодальної монархії до демократії задав інший архетип цінностей. Відтепер основним проголошувався принцип народного суверенітету, де джерелом влади виступала не одноосібна постать монарха, а народ країни. Одним із основних аспектів успішного існування демократичної держави є розвиток соціальних й економічних складових. Тому латинська Церква, хоч і позбавлялась політичного впливу, але залишала за собою право здійснювати морально-етичний контроль за суспільством через розробку соціальних доктрин. Запровадивши систему соціального, економічного й політичного учення, Католицька Церква, таким чином, демонструє, що на неї покладається важлива роль у розбудові архітектури сучасного громадянського суспільства яке, як зазначалось вище, в демократичних країнах є джерелом влади. Тому прагнення Католицької Церкви впливати на громадянське суспільство через соціальне учення, певним чином, можна розцінити як осучаснення історичної концепції «двох мечів».

Католицька Церква усвідомила, що її основна місія — не заміщення світської влади, не боротьба за політичний вплив, й не співпраця з державою задля встановлення християнського порядку за допомогою державних ресурсів, а через громадське суспільство, «знизу», зміцнювати свій вплив й авторитет, реагуючи на запити людей. Римо-Католицька Церква «поступово усвідомлювала себе як добровільне об'єднання віруючих, що покликані нести слово Боже за допомогою проповіді й соціального учення» [158]. Бажання Церкви впливати на

суспільство через обговорення соціальних питань підтверджується й тезою, озвученою у стислому викладі соціальних учень Римо-Католицької Церкви – «Компендіумі соціальної доктрини Церкви». В документі зазначається, що «Церква не має наміру узурпувати чи зазіхати на обов'язки інших або нехтувати власними; вона також не домагається цілей, що не відповідають її місії. Ця місія визначає право й водночас обов'язок Церкви створити власну соціальну доктрину і впливати через неї на суспільство і його структури за допомогою зобов'язань і завдань, які породжує ця доктрина» [159, с. 56].

Католицьке соціальне учення формувалось протягом всього історичного існування Римо-Католицької Церкви, але офіційне оформлення отримало у 1891 з оприлюдненням енцикліки «*Regum Novarum*» (1891) (лат. Нові речі) Папою Левом XIII. В «Нових речах» Папа XIII, порушуючи економічні питання, застерігає від побудови державної економіки на засадах соціалізму, оскільки це несе загрозу ліквідації приватної власності: «Соціалісти, розпалюючи заздрість (убогих до багатих), вважають, що для усунення прірви між ними потрібно знищити приватну власність, а замість неї створити спільний маєток, яким би керували міська управа і держава. Соціалісти вірять, що шляхом зміни особистої власності на колективну й однаковим розподілом прибутку і добробуту між громадянами можна вказаного лиха, без сумніву, позбутися. Але цей напрямок не розв'яже суперечностей, навпаки — принесе шкоду самим робітникам. Окрім того, такий погляд на речі є несправедливим, оскільки порушує права законних власників, порушує державний устрій і до основи підриває суспільство» [160, с. 4].

По-перше, з цього випливає, що Католицька Церква, захищаючи приватну власність й підтримуючи капіталістичний спосіб ведення господарства, забезпечувала шлях до вільного підприємництва, що згодом лягло в основу західноєвропейської ринкової економіки. По-друге, Церква застерігає державу від спроб націоналізації об'єктів приватної власності, оскільки це суперечить

ліберально-економічним моделям ведення господарства й не передбачає послідовного самоусунення держави від участі в регулюванні економіки.

В «Нових речах» наголошується, що принцип права власності закладений самою природою: «Кожна людина має від природи право володіти власністю, вона належить йому. Цим, серед іншого, і відрізняються люди від тварин» [160, с. 6], а держава, як зазначалося вище, не повинна втручатися, ані у сферу приватної власності, ані в приватне життя громадянина. Водночас держава повинна стежити за дотриманням людиною суспільних норм, прав, свобод, а також запобігати будь-якій спробі індивідуумів підірвати «взаємні права» [160, с. 14]. Таким чином, «*Regum navarum*» формує порядок денний для ліберальної ідеології як невід'ємного атрибуту демократичних устоїв, що згодом сформуєть основу політичних режимів західних країн. Як зазначав науковець Г. Т. Сардарян в статті «Либеральный разворот католического социального учения в период понтификата Льва XIII», саме визнання Папою Левом XIII невід'ємного права людини на приватну власність відкрило потужний потенціал для подальшого еволюціонування католицької соціальної доктрини в «напрямку більшої лібералізації і все більш активної участі Церкви в демократичних процесах у Європі, а згодом у всьому світі» [161, с. 1436].

Якщо проводити аналогію з концепцією «двох мечів», Римо-Католицька Церква дозволяє собі окреслити або встановити межі впливу для державних інституцій, визначати повноваження, в яких може діяти влада щодо громадян, у своїх документах встановлювати обмеження втручання влади в соціальні процеси. В «Нових речах» Папа Лев XIII наголошує, що духовний інститут здатний взяти на себе зобов'язання для вирішення ряду соціальних проблем, особливо тих, що стосуються трудових відносин між найманими працівниками і роботодавцями, між роботодавцями і державою. В енцикліці наголошується, що вирішення соціальних питань без врахування думки Церкви не буде ефективним, оскільки

Церква проголошує євангельські учення, які здатні злагодити конфлікт між усіма сторонами соціально-виробничих відносин [162, с. 145].

Перед державою Римо-Католицька Церква ставить завдання забезпечити суспільне благо справедливості для всіх верст населення, але особливу увагу звертає на найманих працівників й малозабезпечених [160, с. 32-33]. У «Нових речах» зазначається, що держава повинна оберігати суспільство від потрясінь, які можуть виникнути на ґрунті конфлікту між найманими працівниками та роботодавцями. Запобіжником цих руйнівних як для суспільства, так і для держави сценаріїв, є створення належної законодавчої бази, що захистить права працівника на виплату справедливої і достатньої винагороди, право на відпочинок, помірне навантаження, створить умови для рівномірного розподілу власності, захисту власності, запровадження помірних податків тощо [160, с. 36-43]. Таким чином, Римо-Католицька Церква (як і в концепції «двох мечів») втручається у сферу відповідальності держави й прагне виступити посередником в процесі регулювання взаємовідносин, з одного боку, між найманими робітниками і підприємцями, а з іншого – між державою й вище згаданими категоріями осіб. Причому набір соціальних проблематик, що озвучує Папа Лев XIII в енцикліці, є актуальним і сьогодні. Враховуючи вищевказане, можна відзначити, що латинська Церква, певним чином, продовжує свою середньовічну політико-теологічну доктрину «двох мечів», але вже переносячи акцент з політики світської на бажання посісти провідне місце в політиці соціальній. Між тим, соціальна політика є однією з функцій держави, тож Церква вдається до спроб діяти в межах функцій світської влади.

Церква висуває більше вимог саме державній інституції, акцентуючи, що держава має перейматися незахищеними верствами населення та звичайними робітниками, чим показує християнам, що стоїть на захисті справедливості й відстоює цей принцип перед світською владою. Підтримка Церкви «знизу», широкими масами громадянського суспільства зумовлена й тим, що в країнах

безпосередньої демократії саме народ своєю більшістю, шляхом голосування, обирає державну владу або органи державного управління й делегує їй свої повноваження в частині прав і свобод: «державна влада при перенесенні її на государя своїм корінням зберігається за народом як цілим, споконвічним носієм влади» [163].

Відповідний момент також зазначений й у «Компендіумі соціальної доктрини Церкви» — народ є суб'єктом і носієм влади. Народ вільно обирає представників і делегує їм повноваження здійснювати верховну владу, зберігає за собою право владу змінювати у разі незадовільного виконання покладених на неї функцій. Таке право існує при кожному політичному устрої і в кожній державі, але лише демократичні засади дають право в повній мірі реалізувати принцип народовладдя [159, с. 44]. Осучаснення католицької доктрини «двох мечів», як наслідок соціальної доктрини Лева XIII, проявилось й у посиленні руху так званого політичного католицизму, який виник на початку XIX ст. серед пруських католиків, а згодом, вже у XX ст., поширився низкою країн західної Європи та Латинської Америки. Метою цього руху було захистити Римо-Католицьку Церкву та її права від антиклерикалів, убезпечити духовний інститут від загроз, що ніс в собі постійно посилюваний процес секуляризації.

Якщо доктрина «*Rerum Novarum*» робила основний акцент на приватній власності і взаємовідносинах між власниками та працівниками, то згодом в енцикліках Католицької Церкви почали підніматись питання з політичним наголосом, що стосувалися не лише внутрішньої ситуації в католицьких країнах, а й розглядали виклики на міжнародній арені, посилюючи спроби Церкви заявити про себе як учасника міжнародних політичних процесів.

Акцентовано питання геополітики й політичного позиціювання Римо-Католицької Церквою почали підніматися після Другої Світової війни в період понтифікату Івана XXIII. Іван XXIII у першому своєму посланні «*Ad Petri Cathedram*» (1959) (лат. «До кафедри Петра») пише про намір створити

більш глобальну і універсальну Церкву, яка б цікавилася і політичною сферою. Тут Католицька Церква наголошувала, що для правильного вирішення державних проблем (із врахуванням й задоволенням інтересів кожного) необхідно, щоби міжнародні конференції ставили собі за мету пошук та ухвалення рішень, здатних об'єднати все людство й тим самим продемонструвати окремим країнам, що «їхнє право на свободу перебуває у безпеці». Таким чином, Іван XXIII «окреслює перехід від протистояння концепції національної держави до піднесення Церкви над державою і прагнення духовного інституту зайняти глобальну роль у просуванні цінностей, які стають ключовими для Римо Католицької Церкви — демократії і прав людини» [164, с. 156]. В цьому ж посланні понтифік закликає державні інституції (а також ЗМІ) дотримуватися правдивості та істини, щоби можна було протистояти злу. Соціальна політика Церкви, яка раніше обмежувалася питаннями власності й життєдіяльності робітничого класу, зазнає змін через посилення міжнародного співтовариства, уніфікацію економічних, соціальних й політичних систем.

В енцикліці «*Mater et Magistra*» (1961) (лат. «Матір і наставниця») Папа оновив підходи й закликав Церкву «долучитися до розв'язання соціальних проблем всього християнського співтовариства». В документі акцентується на проблемах соціальної нерівності, відсутності рівномірного розподілу благ через диспропорції в різних секторах економіки та господарських потенціалів країн світу, порушується ряд проблем, що негативно впливають на розвиток країн «третього світу» [165, с. 57].

Таким чином, Римо-Католицька Церква демонструвала (як і у добу Середньовіччя), що вона уважно стежить й реагує на актуальні світові виклики для християнських країн, і має всі потужності, щоби відповідати на них. До того ж, Римо-Католицька Церква, беручи до уваги світові проблеми, показує, що її діяльність не обмежується кордонами й католицькими країнами, а має значно ширший ареал впливу. При Івані XXIII відбувається переформатування порядку

денного для Церкви, окреслюються інтереси духовного інституту на геополітичному рівні, що давало змогу впливати на процеси міжнародного масштабу, перехопити ініціативи у політичних інститутів в такій царині державотворчих процесів, як демократія та права людини. В цьому сенсі діяльність Святого Престолу можна розцінити як певну трансформацію середньовічної концепції «двох мечів» у ХХ столітті, оскільки відбувається спроба повернути собі верховенство над глобальною політичною кон'юнктурою серед країн християнського світу.

Послання Івана ХХІІІ «*Pacem in terris*» (1963) (лат. «Мир на землі») торкається питання походження влади, її взаємовідносин із суспільством та субординації. Крім вищезазначених тематик, розглядається й перелік прав та обов'язків громадян. Зокрема, говориться, що людина має право на існування та гідний рівень життя; право на вільну економічну діяльність; право на свободу щодо вибору способу життя; право на об'єднання та політичну діяльність, але водночас людина зобов'язана визнавати права інших; жити і вчиняти відповідально; існувати у доброті, істині, любові, свободі тощо [166, с. 5-11]. В цій же енцикліці Папа виступив й проти поширення ядерної зброї. Піднімаючи питання прав і обов'язків громадян, Церква дозволяє собі втрутитись у царину правових відносин між державою і суспільством, прописуючи те, що відображається в основних державних законах на кшталт конституції. Також в документі розглядаються відносини між людьми і суспільною владою всередині держави, зокрема, порушується традиційне питання, притаманне і доктрині «двох мечів», про походження влади. Іван ХХІІІ зазначає, що влада походить від Бога, але «її керуюча сила виходить з морального порядку», а з цього випливає, що влада може мати моральну силу, тільки якщо вона внутрішньо пов'язана з авторитетом Бога. Сенс підпорядкування громадян владі не у підпорядкуванні людиною людині, а у вшануванні Бога, який «наказав керувати всіма відносинами між людьми згідно з тим ладом, що його Він сам встановив» [166, с. 16].

Проте походження влад від Бога не означає, що громадяни не здатні обирати собі владу. Більш того: якщо закони і дії влади суперечать встановленому Богом порядку, то «ні ухвалені закони, ні надані повноваження не можуть зобов'язати людських душ» [166, с. 14-16]. Із зазначеного випливає, що РКЦ окреслює підпорядкованість світської влади владі Божій й, перш за все, акцентує на дотриманні «владою земною» встановленого Богом порядку, а у разі порушення цього ладу суспільство має повне право не виконувати своїх зобов'язань перед такою владою. Більш того, Римо-Католицька Церква наголошує, що державна влада повинна здійснювати контроль над суспільством не через диктат своєї волі, а відштовхуватись від принципів, заповіданих Богом, а Церква, як знавець цих заповідей, здійснюватиме контроль за їх виконанням як суспільством, так і владою.

Крім політичних і соціально-економічних аспектів в енцикліках Івана XXIII, треба відзначити й практичну діяльність понтифіка на міжнародній арені, а саме - його дії під час Карибської кризи [167, с. 103].

Про контроль Церкви над діяльністю влади та її відносини з суспільством йдеться й у пастирській конституції Латинської Церкви «*Gaudium et spes*» (1965) (лат. «Радість і надія»), ухваленій на Другому Ватиканському Соборі. Документ традиційно порушує соціально-економічні і політичні аспекти життя суспільства. Приділяється увага подоланню соціальної та економічної нерівності як у окремо взятих країнах, так в загальносвітовому контексті — усуненні економічних та соціальних диспропорцій між країнами світу.

Для подолання цих наслідків Римо-Католицька Церква радить проводити економічні реформи, підтримувати технічний прогрес, вдосконалювати методи виробництва, а владі — забезпечити населення робочими місцями тощо [168, с. 517, 521].

Хоч в документі і говориться про автономію Церкви й держави, релігії та політики, але водночас зазначається, що ця автономія не означає взаємної ізоляції

двох інституцій — Церква і держава повинні кооперувати зусилля з метою забезпечення блага людей. Конституція «*Gaudium et spes*» водночас залишає за Церквою право давати оцінку діям держави, зокрема, й у царині політики. Тобто, духовний інститут виступатиме як арбітр, який викриватиме прорахунки держави в соціальній, економічній або політичній сфері [169].

До Другого Ватиканського Собору було закладено основу для участі Римо-Католицької Церкви в політичних процесах, а затверджена на Соборі позиція, що Церква залишає за собою право надавати оцінку діям держави, була нічим іншим, як пом'якшеним й осучасненим фрагментом концепції «двох мечів», адже й у добу Середньовіччя Римо-Католицька Церква заявляла про своє право оцінювати дії державної влади. Т.В. Євдокимова в роботі «Християнське соціальне учення: діалог із сучасним світом» пише, що до Другого Ватиканського Собору Римо-Католицька Церква акцентувала на соціальних проблемах на зразок праці, взаємин між найманим робітниками та роботодавцями, питання власності, проблем родини, взаємин між суспільством і владою тощо. Після напрацювань папи Івана XXIII і Другого Ватиканського Собору відбувається значна активізація духовного інституту в політичній площині. Церква починає звертатися до своїх прихильників з найбільш актуальних питань зовнішньої та внутрішньої політики [170, с. 13].

З приходом Івана Павла II активність Католицької Церкви в питаннях зовнішньої політики лише посилюється. Мета політики Святого Престолу в умовах загострення «холодної війни» 80-х років — посилити свій міжнародний вплив та авторитет за рахунок зміцнення позицій в країнах Східної Європи [171].

Провідну роль Ватикану на політичній шахівниці тогочасної Європи відзначив й перший президент СРСР М. Горбачов: «Тепер можна сказати, що все, що відбулося у Східній Європі, було б неможливе без папських великих зусиль і ролі, яку він грає в політиці на світовій арені» [172, с. 86]. Тож в контексті питання, що розглядається, дії Римо-Католицької Церкви в цей період можна

розцінити як прояв середньовічної політико-теологічної концепції «двох мечів», реалізованої відповідно до вимог і потреб часу.

Проблема глобального протистояння між Заходом, де головувала ідеологія капіталістичної економіки й демократії, та Сходом, з панівним марксистсько-соціалістичним світоглядом, піднімалася в соціальній енцикліці Івана Павла II «*Sollicitudo Rei Socialis*» (1987) (лат. «Піклування про соціальні речі»). В документі йдеться про конфронтацію полярних систем цінностей, порушується проблема розбіжностей в розвитку індивідуумів і народів. Тут Папа вдається до критики як західної моделі ліберального капіталізму, так і системи колективного марксизму, але говорить про необхідність зберегти для кожної системи людську гідність й дати Церкві можливість забезпечити місце для пастирської діяльності, оскільки її зобов'язання — розширяти свою релігійну діяльність на різні сфери життєдіяльності людини [173, с. 114].

Традицію осучаснення теорії «Двох мечів» продовжили й наступні Римські Папи Бенедикт XVI і Франциск. Яскравим прикладом дипломатії Святого Престолу на міжнародній політичній арені стала позиція щодо євроінтеграційних прагнень Туреччини. В контексті цього питання була зроблена спільна заява Папи і Патріарха Варфоломія, в якій глави Церков підкреслили необхідність поважати права меншин при розширенні ЄС, що було розцінено світовою спільнотою як критика турецької влади [171]. В енцикліці «*Deus Caritas Est* (2005)» («Бог є любов»), глава Римо-Католицької Церкви визначає справедливість як ключову точку розвитку й існування суспільства. Папа, хоч і відкидає участь Церкви у політичній боротьбі з державою заради побудови справедливого суспільства, але вважає, що духовний інститут не повинен бути пасивним спостерігачем в акті розбудови справедливого суспільства, а Церква бере на себе функції загальнолюдського морального орієнтира [174, с. 216-217].

У 2009 році Бенедикт XVI, перед засіданням «Великої вісімки», опублікував енцикліку «*Caritas In Veritate*» (2009) (лат. «Любов в істині»), де без еківоків

піднімає суто політичне та соціально-економічне питання про необхідність встановлення справжньої «світової політичної влади», а також пропонує реформувати ООН та інші світові організації для більш ефективної їхньої роботи у питаннях роззброєння, міграційної політики тощо [172, с. 138].

Не припинила своєї участі у зовнішній політиці Римо-Католицька Церква і при Папі Франциску. Під час його візиту на Кубу у 2015 році й перемовин з Раулем та Фіделем Кастро, на думку аналітика американського фонду «Спадок» Гани Кінтанос, духовний інститут перейняв дипломатичні функції й виступив у ролі посередника у процесі нормалізації відносин між Вашингтоном і Гаваною [175].

Отже, можна стверджувати, що елементи середньовічної західнохристиянської політико-теологічної доктрини «два мечі» мають сучасне вираження через економічні положення соціальної доктрини Римо-Католицької Церкви. Зокрема, соціально-економічний зміст учення Католицької Церкви декларує увагу духовного інституту до найбільш актуальних питань соціальної політики.

3.3. Цезарепапізм як наслідок «симфонії» Церкви і держави

Питання цезарепапізму та його історичні прояви у відносинах між візантійською владою і Церквою, а згодом, після експорту православ'я, і в системі взаємовідносин РПЦ та російської влади за часів різної форми державності, є досить опрацьованим, але питання залишається актуальним для українського сьогодення, оскільки вітчизняна політична система час від часу залишає за собою право втручатися у справи духовних інституцій й використовувати Церкву у власних політичних цілях. Форма, що досі існує в Україні, є проявом російської моделі взаємовідносин Церкви і держави, яка протягом всього історичного періоду базувалась на принципі цезарепапізму, запозиченому з Візантії.

Специфіка відносин між Церквою й політичною владою у Візантії почала формуватися ще у IV ст. На Нікейському соборі 325 року імператор Костянтин Великий заявив єпископам, що визнає себе «поставленим від Бога єпископом зовнішніх справ». За словами історика-панегіриста Євсевія, Костянтин дозволяв собі дії церковного характеру: читав в своїй консисторії Священне Писання, промовляв своєрідні проповіді придворним, складав молитви для свого війська тощо. Підсумовуючи зазначене, професор В.В Болотов пише, що єпископат Костянтина I поширювався на всіх його підданих і не обмежувався лише політичною стороною, а більшим чином був скерований на релігійну сферу — «Імператор відмовлявся від зайнятого ним раніше становища, від свого благосного для церкви нейтралітету, і дозволяв собі доволі часто втручатися в справи Церкви» [176, с. 50-51].

При імператорі Костянтині I закладені перші принципи взаємодії Церкви і державного апарату. Своєю владою імператор надавав захист церковним інститутам. Імператор, як верховний захисник і покровитель Церкви, отримував навіть особливе релігійне благословення своїх церковних прав — в акті священного миропомазання [177, с. 331].

Оформлена позиція Костянтина Великого щодо Церкви несла в собі зародки ідей, які постійно будуть задіяні у всіх починаннях його наступників і, врешті-решт, остаточно оформляться як визначальний принцип взаємовідносин двох інституцій у законодавстві Юстиніана I.

У передмові до 6-ї новели «Codex' a Juris Canonici» імператор Юстиніан I стисло охарактеризував своє розуміння взаємовідносин між духовним і політичним інститутом: «Найвеличніші дари Божі, дані людям вищим людинолюбством, — це священство і царство. Перше служить справам божим, друге піклується про справи людські. Обидва походять від одного джерела й прикрашають людське життя. Тому царі найбільше дбають про благочестя духовенства, яке, зі свого боку, постійно молиться за них Богу. Коли священство безперечно, а царство користується лише законною владою, між ними буде добра згода (συμφωνία)» [178, с. 458]. Головна ідея, яка закладена в цій передмові, полягає в тому, що Церква і держава повинні перебувати у згоді (симфонії, гармонії) і співпраці одне з одним, а також діяти в своїй сфері відповідальності — «перше служить справам божим, друге піклується про справи людські». Проте, практична реалізація Юстиніаном I концепції «симфонії» мала інший результат: з одного боку, згідно з історичними традиціями, започаткованими ще за Костянтина I, імператор забезпечував протекторат Православній Церкві, з іншого ж не відкидав ідею примату політичної влади над Церквою — прагнув через законодавство посилити вплив на церковний інститут, збільшуючи його залежність від імператора, й тим самим використовуючи Церкву як політичний інструмент, що було явним проявом цезарепапізму [179, с. 103].

Про спроби Юстиніана I посилити свій вплив на Православну Церкву через законодавство пише патролог, візантолог й протоієрей РПЦ В.Асмус: Юстиніан I зберіг правило «чого воліє басилевс, має силу закону <...> в той же час, імператор відчув свою відповідальність за церковні справи, хоча ця відповідальність була високою ще з часів рівноапостольного Костянтина I <...> Юстиніан не тільки

фактично посилив, але і теоретично аргументував участь імператора у церковних справах в своїй знаменитій симфонії». В.Асмус додає, що в одному зі своїх законів Юстиніан I запитує: «Що ж є більш величним, більш святим, ніж імператорська велич?», а в іншому законі, якій безпосередньо скерований на регулювання церковного життя — «Новела 133-я. «Про монахів й монахинь та їх образ життя» — імператор формулює іншу тезу: «Немає нічого недоступного для нагляду царем, який прийняв від Бога загальне піклування про людей. Імператору притаманна верховна опіка над Церквою і піклування про спасіння підданих. Імператор — хранитель канонів і Божественних Законів. Цар через Собор і священників утверджує Праву віру».

З огляду на вищезазначене, Асмус пише, що законотворча діяльність василевса зачіпала всі сторони церковного життя, стосувалась не тільки аспектів віровчення, а й богослужіння. Імператор Юстиніан I переймається законотворчістю не лише в питаннях державно-політичного устрою, а й береться трактувати церковні правила. При цьому Юстиніан міг не тільки підтримати канонічні норми, але й створювати нові, наприклад, василевс вперше ввів для Православної Церкви обов'язкове правило безшлюбності. Отже, констатує Асмус, беручи до уваги законотворчу діяльність імператора, яка була скерована не тільки на регулювання життєдіяльності громадянського суспільства Візантійської імперії, а й Церкви, Юстиніан позиціонував себе саме як голова Православної Церкви [180].

Також Юстиніан залишав за собою право регулювати й кадрові питання Церкви. В новелі 138 прописувалися право імператора затверджувати кандидатів на Патріарший престол, а також право скликати Вселенські собори (залишилося у спадок від імператора Костянтина), видавати закони з церковних справ, змінювати церковно-адміністративну структуру, присвоювати ранги єпископам та митрополитам, а також надавати їм преференції та нагороди [181, с. 25]. У подальшому постійні спроби імператорів впливати на кадрову політику вищої

церковної ієрархії відбуватимуться через затвердження й застосування спеціальних віронастановчих документів на зразок «Енотікону», «Тіпосу», «Викладу» тощо.

О. Мень зазначав, що імператор Юстиніан I, отримавши право втручатися в церковні процеси і взявши повноваження призначати або зміщати церковних єпископів й корегувати церковні закони, формально на законодавчому рівні закріпив цезарепапізм у своїх кодексах. Таким чином, «цезарепапізм, який зароджувався ще в період вселенських соборів, все більше утверджувався у Візантійському політикумі, позбавляючи Церкву духовної і соціальної значимості» [182].

Протопресвітер Православної Церкви в Америці, богослов й історик-візантиніст І. Мейєндорф писав, що імператор Юстиніан міг уявити собі імперію лише в поєднанні Церкви і держави в єдиній структурі, а відтак поширив компетенцію закону і на сферу релігії. Тому «цезарепапізм» Юстиніана був вмонтований в «юридичну схему, яка визначала законодавчу і політичну владу імператора». Проте юридична система не врахувала того, що християнство само по собі не було релігією юридичної влади і навіть за умов, коли більшість єпископату намагалась виконати імператорські настанови, все одно виникав пасивний спротив [183, с. 69].

В свою чергу, деякі богослови відстоювали позицію, що імператору Юстиніану I вдалося вибудувати відносини з Церквою на засадах гармонії із дотриманням принципу невтручання у справи духовного інституту. До таких науковців відносять професора Ф. Курганова (1844–1920), професора І. І. Соколова (1865–1939), професора М. А. Скабалановича (1848–1918) [184, с. 109-115].

Втім, незаперечним фактором, який міг сприяти встановленню цезарепапізму у відносинах між Церквою і політичною владою Візантійської імперії, було те, що духовний інститут не міг без втручання й підтримки з боку імператорської влади

здійснювати вплив та контролювати життя віруючих. Відтак Церква постійно опинялася в залежності від світської влади, яка могла примушувати підданих виконувати волю не тільки імператора, а й Церкви. Імператор вносив свої настанови щодо сповідання Церквою того чи іншого догмату, відображаючи це у формі особливих віросповідних наказів. Хоча така церковна політика візантійських імператорів спровокувала появу єресей на зразок іконоборства та монофелітства [185, с. 53].

До посилення впливу на Православну Церкву Юстиніана підштовхували не тільки його особисті прагнення «будувати високу будівлю візантійського абсолютизму», а й теоретики візантійської політичної філософії. Так, диякон храму Святої Софії Агапіт у своїх «Повчаннях», адресованих імператору Юстиніану I після його сходження на престол, виклав свої уявлення про ідеального християнського правителя. Філософсько-політична доктрина Агапіта базується на теорії божественного походження царської влади, яка стала ключовою у прагненнях візантійських правителів до політичного абсолютизму. Агапіт в першому пункті своїх «Повчань» пише щодо Божого походження царської влади наступне: «Маючи звання, яке вище будь-якої пошани, о, басилевсе, ти, божественний, достойний цього звання понад всіх почестей, тому що Бог дав тобі за подобою з небесним царством скіпетр земного правління», а також відзначає, що за своєю посадою імператор уподібнюється Богу [186, с. 187-188].

Закладені при Юстиніані I цезарепапістські претензії світської влади Візантійської імперії до Православної Церкви і церковного духовництва проявлялися протягом всього існування Східно-Римської імперії. Так, імператор Фока (602-610), отримавши підтримку у політичній боротьбі за престол від папи Григорія Двоєслова, для зміцнення дипломатичних відносин виконав його вимогу і позбавив константинопольського єпископа титулу «вселенського», який раніше був закріплений за православним патріархом Іоанном Постником з подачі

імператора Маврікія (582-602). Свої дії Фока пояснив тим, що «апостольській престол блаженного апостола Петра був главою всіх церков» [187, с. 243].

Порушувались теоретичні засади симфонії й проявлявся візантійський цезарепапізм в «добу іконоборства», за часів правління імператорської династії Ісаврів. Політика Ісаврів була спрямована не лише проти православної віри, а й проти самої Церкви. Імператор Лев III Ісаврянин (717–741), а згодом його син Костянтин Копронім (741–775) вдавались до заходів, що мали законодавчо обмежити вплив Церкви на державу і суспільство. Лев III сформував звід законів і прав, який отримав назву «Еклога». Згідно з «Еклогою», Лев III проголошувався намісником апостола Петра на землі і від Бога йому було дароване право перейматися духовним життям своїх підданих [188, 45-47].

У 730 році імператор Лев III скликав селентіон, на якому був складений едикт проти ікон. Іконоборський едикт був виданий не тільки від імені імператора, але й завізований підписом патріарха [187, с. 348]. Продовжував іконоборчу справу Лева III і його син Костянтин Копронім, який ще настійніше змушував Церкву виконувати імператорську волю. Костянтин особисто склав трактат з викладом іконоборчої доктрини й скликав у 754 р. собор, який, за його задумом, мав стати Вселенським і затвердити іконоборчу ідеологію, запропоновану імператором [189, с. 600-602, 618].

Іконоборець Лев V Вірменин (813-820) відсторонив захисника ікон патріарха Нікіфора і призначив Феодота, який повністю підтримував іконоборчу політику імператора. А у 815 році імператор скликав другий іконоборський собор, що підтвердив положення собору 754 року [187, с. 380]. Його наступник Михайло II (820-829) продовжував іконоборчу політику Лева V — бичував й ув'язнив патріарха Мефодія за заклики останнього припинити політику гоніння на ікони [187, с. 382]. Імператор-іконоборець Феофіл (829-842) вчинив гоніння на патріарха Іоана Граматика та монахів-іконошанувальників [187, с. 382].

Імператор Лев VI Філософ (886-911), вступивши у четвертий шлюб, вимагав від патріарха Миколая Містика визнати цей шлюб законним, а отримавши відмову, змістив патріарха з кафедри, призначивши Євфимія. Після смерті Містика у 925 році імператор Роман Лакапін (925-928) зміг отримати повний контроль над Церквою [187, с. 439].

Існування візантійського цезарепапізму забезпечувала не тільки політична воля імператорів, а й теоретичні напрацювання каноністів. Російський академік В. П. Безобразов у своїй праці «Очерки Византийской культуры» відзначав, що принцип цезарепапізму відстоювався й у працях відомого каноніста Федіра Вальсамона (1140-1199). В тлумаченнях на «Номоканон» Фотія Вальсамон ставить імператорську владу вище за Церкву, вдається до перетлумачення положень й постанов, що були видані Церквою, тим самим визнаючи пріоритет указів світської влади над указами соборними, а також впроваджує тезу, що імператору належать права і повноваження архієрея. Безобразов наводить цитату Вальсамона, в якій йдеться про те, що імператори призначають патріархів, і, будучи помазаниками Господа, мають право без перешкод, коли завгодно, входити на святий олтар і здійснювати хресні знамення. Також, на думку Вальсамона, царю належить влада над Церквою і саме в компетенції царя, а не собору, здійснювати судочинство над патріархами. В подальшому теоретичне обґрунтування цезарепапістських ідей Вальсамона отримало продовження в працях болгарського архієпископа початку XIII століття Дмитра Хаматіана. Хаматіан наголошував, що цар є рівноцінним Богу і має всі привілеї єпископа за виключенням священнодійства. Про царя як керманіча Церкви писав на початку XV століття Солунський архієпископ Симеон. Симеон пояснював, що цар долучається до святих Таїнств всередині олтаря, оскільки отримав цю почесність внаслідок помазання на царство. Монарх займає місце очільника Православної Церкви і в якості благочестивого прирівнюється до духівництва. Тому святі

обидві постаті — і архієрей, і монарх: архієрей — хіротонією, а цар — помазанням [190, с. 56-59].

Про взаємини між Церквою і світською владою в Візантії на ґрунті цезарепапізму пише й російський філософ І. О. Ільїн у своїй праці «О монархе и республике». І. Ільїн відзначав, що тисячолітня візантійська традиція взаємовідносин між Церквою і державою базувалась на тому, що монарх є «верховним священиком і віровчителем, оскільки в ньому самому живе боже начало», а це диктувало суспільству впевненість, що цар є особливим вираженням бога на землі, а відтак в нюансах культури він більш обізнаний, ніж духівництво [191, с. 469]. В цьому контексті філософ цитує слова Григорія Назіанзіна (Богослова), що «Господь сам керує небесними справами, розділив управління земними справами з монархами, а тому вони зобов'язані бути богами для своїх підданих» [191, с. 470].

Починаючи з IX століття Візантія здійснює потужний культурний і релігійний вплив на Київську Русь. З Візантійської імперії перейнято не лише православну традицію, а й запозичено елементи державного управління, правові норми, культура побуту тощо. Деякі науковці припускають, що політична влада Київської Русі також запозичила з Візантії й традиції цезарепапізму. Проте найбільш раціонально виглядають наукові положення, в яких йдеться про особливість і специфічність відносин між новоствореною Церквою і політичною владою Київською Русі, що не відповідали ані традиційним принципам візантійського цезарепапізму, ані латинській системі теократії. Найкраще охарактеризував взаємовідносини між політичними та духовними інститутами Київської Русі російський філософ і історик, релігійний мислитель Г. П. Федотов: «політичний візантинізм» найменше серед усієї візантійської культурної спадщини мав шанси вкоренитися на київській землі, оскільки Русь була не централізованою державою, а напівфеодальною, без потужної централізованої влади, притаманної Візантійській імперії або західноєвропейським королівствам.

Крім того, візантійські імператори дивилися на київських князів, як на своїх васалів, яких навернули у православну віру, тому митрополити Київські, будучи підданими імперії й призначені Константинополем, «дивилися на київських князів очами свого імператора» [192, с. 354], а це означає, що «політична доктрина священного єдиновладдя грецьким духовенством на Русі не проповідувалась і могла проникати тільки через духовну літературу». Тому київські літописці вільно вдавалися до критики політичної влади, відкрито говорили і писали про гріхи і недоліки князів, бо «не вважали, що князівська гідність накладає будь-які обмеження на свободу судження про них» [192, с. 355]. Така форма народоправного ладу в Київській Русі, як віче, дозволяла київським літописцям допускати крамольні думки, що «повстання громадян проти свого князя є проявом Божественної волі і покарання князю» [192, с. 356]. Фетодов робить наступне узагальнення щодо спільного існування Церкви і князів: «У Київський період Церква була зовсім вільна. Відносини між Церквою і державою склалися так, що Церква перебувала в привілейованому становищі. Однак не можна сказати, що вона зловживала ним. У драматичній і навіть трагічній історії взаємин християнської Церкви і християнської держави київський досвід, яким би коротким і тендітним він не був, може вважатися одним з вищих християнських досягнень» [192, с. 357].

З огляду на викладені вище обставини можна припустити, що київські князі надавали всіляку підтримку Християнській Церкві в процесах релігійно-морального виховання населення. Нова ж Церква підтримувала київську політичну владу у формуванні нового порядку серед неофітів, а відтак — представники християнської Церкви мали неформальний вплив й на політичну владу. На київських землях Православна Церква не тільки навела лад в духовній царині, але й переймала функції регулювання й регламентування норм повсякденного життя вірян. Представники духовництва, що прийшли з Візантії, мали глибшу компетенцію й освіченість в побудові комунікацій як з політичною

владою так і з суспільством, тому князі допускали їх до участі в мирських справах, підтримували наставництво священнослужителів й враховували їхню думку в суто політичних питаннях [193, с. 88].

Князівські міжуособиці XII ст. повернули Київську державу до роздробленості й сприяли поширенню православного християнства далі на північ завдяки окремим представникам молодшої династії родини Мономаховичів. Татаро-монгольська навала XIII ст. призвела до встановлення ординського іго на землях Київської Русі та законсервувала удільну роздрібненість, перешкоджаючи централізації земель і відродженню державності з центром в Києві. Тож майже відразу по своєму відновленню в 40-х рр. XIII століття центр Київської митрополії перемістився з Києва на колишні північно-східні території, де почало формуватись окреме автономне державне утворення, яке згодом отримало назву Московія.

На цій території, враховуючи особливі культурні й історичні традиції, формується московський варіант християнства із запозиченої з Візантії цезарепапівської моделі взаємовідносин між церквою і державою. Проте, потрапивши на московський ґрунт, візантійська ідея «симфонії» отримує інші обриси. Це відбувається внаслідок того, що встановлюється лише формальна, зовнішня форма візантійської моделі, а зміст її наповнюється зовсім іншим сенсом. Взаємовідносини між Церквою і владою в Московії орієнтувалися не на реально чинну модель, а на своє власне уявлення про Візантію. Науковець В. М. Бабенко зазначає, що московський цезарепапізм «значним чином нагадував елементи теократизму, близького ісламському світу». Московські князі майже від початку свого політичного становлення визначили щодо Церкви свою верховну позицію: «з одного боку ці стосунки нібито нагадували «симфонію» традиційного візантійського цезарепапізму, але насправді ця «симфонія» була вельми далекою від свого прототипу». Так, московський князь Василь II Темний (1415–1462) дозволив собі заарештувати візантійського православного священника,

Митрополита Київського і Всієї Русі Ісидора (1380/1390?-1463). Цей вчинок московського князя призвів до повного відокремлення московської Церкви від Київської митрополії й Константинопольського патріархату і тимчасового, але фактичного розриву зв'язків з Вселенським православ'ям та християнським світом в цілому [194, с. 115].

Теологічно-теоретичне оформлення московському цезарепапізму надав ігумен Волоколамського монастиря Йосиф Волоцький (1439-1515) та релігійно-церковний рух його прибічників «йосифліан». Ігумен Волоцький і його послідовники озвучували ідею необхідності міцного союзу Церкви і влади як запоруки потужної централізованої держави, розробляли доктрину про божественну природу царської влади. Волоцький теологічно обґрунтував, що вся повнота влади, не тільки в державі, а й в Церкві, належить світському правителю. Ігумен відзначав, що цар повинен шанувати й схилитися перед Законом Божим, але з іншого боку Волоцькій вказує на те, що «суд, який здійснює цар, є остаточним». Таким чином, теза ігумена про «остаточний суд царя» давала можливість монарху визначати на свій розсуд необхідність дотримуватись Закону Божого [195].

Про особливості взаємовідносин між царською владою і Церквою в Московському царстві писав російський філолог, лінгвіст, історик мови і культури, доктор філологічних наук Б. А. Успенський у книзі «Царь и Патриарх: харизма власти в России». Успенський відзначав, що у Візантії й на Заході монарх при помазанні на царство уподібнювався старозавітним царям Ізраїлю, ставав богообраним, але в Московському царстві (а згодом, і в Російській імперії) таїнство уподібнювало царя Христу, якого «помазав...Бог Духом Святим». Якщо у Візантії і на Заході миропомазання передувало коронації монарха, то в Московії воно здійснювалося вже після коронації правителя, а саме вінчання на престол уподібнювалось хрещенню [196, с. 20-21].

В Московії таїнство миропомазання відбувалось двічі, що надавало монарху якісно іншого статусу, відмінного від статусу інших людей. Таким чином, монарх в московському царстві і Російській імперії опинявся поза сферою загальних канонічних правил, виводився з-під дії загальноприйнятих правил буття для смертних. Науковці відзначають ще одну особливість взаємин між світською владою і духовним інститутом у Московському царстві: вінчання монарха на царство не вимагало наявності патріарха, натомість процес встановлення патріарха вимагав обов'язкової присутності монарха. В московсько-російській історії зафіксований лише один випадок, коли встановлення патріарха передувало коронації монарха — священство патріарха Ігнатія передувало коронації царя Лжедмитрія II, але згодом Ігнатій був визнаний незаконно обраним і відсторонений [197, с. 40].

Вищенаведені особливості взаємного існування царської влади і Церкви в Московському царстві, а згодом в Російській імперії, створювали особливі умови для російського цезарепапізму, який проявився в цій частині світу у більш збоченій та одіозній формі порівняно з візантійською традицією співіснування політичних й державних інституцій. Більшість російських науковців повсякчас наголошує, що в Росії збереглася чистота Візантійської традиції й «симфонічного» існування політичних й духовних інститутів, хоча стримано погоджуються, що мало місце підпорядкування духовного інституту світській владі в так званій «синодальний період» російської історії. Але історичні факти доводять, що цезарепапізм в Московії існував як до «синодального періоду», так і після. Цар Іван IV Грозний провів інвентаризацію церковного майна, вилученого до казни держави, згодом за його особистим наказом опричник Скуратов фізично знищив митрополита московського Філіпа, який насмілювався засуджувати розбещений спосіб життя царя. Петро I перевів під державний контроль монастирські землі, його Монастирський наказ заклав фундамент подальшої секуляризації церковного майна, запровадив для родин священнослужителів принцип «єдинонаслідування»,

а священники були зобов'язані не дотримуватись таємниці сповіді, якщо під час неї вони почують щось, що може загрожувати національній безпеці.

У 1721 році за наказом Петра I було створено орган державного контролю над Церквою — Церковний Синод, який проіснував до 1917 року. За часів Катерини II відбулася чергова хвиля секуляризації церковного майна, понад мільйон церковних християн були переведені в статус державних (економічних), кількість ставок священнослужителів була скорочена майже у 5 разів [198, с. 107]. Це лише кілька найяскравіших прикладів московського й російського цезарепапізму, внаслідок якого РПЦ опинилася у повній залежності від світської влади, втратила посаду патріарха (за часів Петра I), економічну самостійність (за часів Катерини II), потрапила під синодальну бюрократію.

Революції 1917 році залишили РПЦ без інфраструктури, а із зреченням імператора, який виступав формальним головою Церкви, ще й обезголовленою. Проте московська традиція цезарепапізму була відновлена у радянській період. У 1943 році за прямим рішенням Сталіна було відновлено РПЦ, але про жодну незалежність духовних інститутів не йшлося. Того ж таки року з'явилася Рада зі справ РПЦ, а 1944-го — Рада зі справ релігійних культів, яка мала займатися контактами між урядом та РПЦ і рештою релігійних організацій [199].

Отже, на практиці прагнення імператора Юстиніана I запровадити засади гармонічного існування держави і Церкви мало лише декларативний характер. Принцип «симфонії», навпаки, юридично закріпив і посилив вплив та втручання імператорської влади у справи духовного інституту. Досвід та законодавчі надбання Юстиніана I згодом використовувалися візантійськими імператорами для аргументації примату світської влади над Церквою. З експортом православ'я принцип цезарепапізму проявився у взаєминах РПЦ з російською політичною владою за часів різних форм державності.

ВИСНОВКИ ДО РОЗДІЛУ III

Встановлено, що середньовічні учення східнохристиянських і західнохристиянських богословів мають низку спільних соціально-економічних питань — багатство, бідність, праця, власність, лихварство, милостиня тощо. Проте, попри наявність спільної тематики, існують суттєві конфесійні розбіжності в озвученні проблеми. Для східних і західних богословів спільним є бачення щодо проблеми праці, милостині, лихварства.

Суттєво різняться погляди між східними і католицькими богословами на проблеми багатства, бідності, власності. Відрізняються підходи у соціально-політичних питаннях щодо взаємовідносин влади та народу, влади та Церкви. Зазначено, що представники східної патристики категорично засуджували багатство і багатіїв, бідність ставала богоугодним існуванням християнина, відкидався інститут власності. У вченнях латинських богословів багатство, само по собі, не засуджувалося, оскільки могло бути витрачено на благі цілі, бідність вважалась такою ж шкідливою, як і надмірне багатство, а проблема соціальної нерівності між багатими і бідним вирішувалась тезою про необхідність їхнього примирення. Середньовічні представники Західної Церкви не засуджували інститут власності. Тома Аквінський виділяє проблеми соціально-економічної категорії з масиву богословських учень й вносить суттєву деталізацію в учення щодо торгівлі, лихварства, обміну. Впроваджує поняття «справедливої ціни», «цінності товару», розділяє боргові операції на кредитні та позикові. Різняться підходи західної і східної патристики до соціально-політичної проблематики. У східнохристиянських богословів Середньовіччя переважає думка про необхідність поважливого ставлення до інституту влади, що встановлена Богом. Західні богослови протиставляють Церкву політичній владі. Тома Аквінський акцентує на верховенстві духовного інституту над політичним.

Середньовічне католицьке учення про «два мечі» припинило своє існування внаслідок реформаційних рухів у Західній Європі, але аналіз соціальної доктрини Римо-Католицької Церкви довів, що окремі елементи цього учення були осучаснені й модернізовані відповідно до вимог часу. У соціальних енцикліках Папи Лева XIII ставилися наголоси на протекції капіталістичної системи економіки та приватної власності, регулюванні взаємовідносин між державою, найманими робітниками і власниками тощо. Це свідчило про те, що Церква, як і у середньовічній теорії «двох мечів», прагне задавати вектор для державних інститутів, але здійснювати це не через політику, а через соціальну складову, яка, за визначенням, є прерогативою держави. Якщо соціальне учення Папи Лева XIII мало більш «внутрішню» направленість, то з напрацювань Папи Івана XXIII й Другого Ватиканського Собору Римо-Католицька Церква починає реагувати на проблеми світового масштабу — глобальну соціальну нерівність, відсутність рівномірного розподілу благ через диспропорції в різних секторах економіки та господарських потенціалів країн світу; розглядає та вивчає проблеми, що негативно впливають на розвиток країн «третього світу». Це дозволило духовному інституту поширювати свій вплив за межі кордонів християнських країн. Відбувається поступовий перехід від теоретичних напрацювань до відверто практичної дипломатичної діяльності, свідченням чого є понтифікат Пап Івана Павла II, Бенедикта XVI та Франциска.

Уточнено, що православний принцип «симфонії» імператора Юстиніана I не забезпечив гармонічне існування Церкви і держави, а навпаки — посилив залежність духовного інституту від світської влади, що привело до появи цезарепапізму. Правові напрацювання Юстиніана у подальшому використовували візантійські імператори для аргументації своїх втручань у справи Церкви. Найбільш одіозно цезарепапізм проявився у взаєминах РПЦ з російською політичною владою за часів різних форм державності.

Публікації автора, що відображають зміст означеної проблеми.

- Гончаренко Д. Філософсько-релігієзнавче дослідження відмінностей в соціально-економічних ученнях богословів східнохристиянської і західнохристиянської церкви доби середньовіччя. *Релігія та Соціум. Міжнародний часопис*. 2019. № 1-2 (33-34). С. 127–132.
- Гончаренко Д. І. Концепція «симфонії» церкви і держави як підґрунтя православного цезарепапізму *Вісник Черкаського національного університету імені Богдана Хмельницького. Серія філософія*. 2019. № 1. С. 99–106.
- Honcharenko D. Does the social teaching of the catholic church contain the modernized elements of the medieval doctrina «de duo gladi»? *Skhid. Analytic and informative journal. Philosophical science*. 2020. № 1(165). P. 87–91.

ВИСНОВКИ

1. З'ясовано, що проблема соціально-економічних учень в роботах східнохристиянських і західнохристиянських богословів Середньовіччя не достатньо опрацьована як у вітчизняному, так і в закордонному релігієзнавчому науковому середовищі. В Україні та закордоном соціально-економічні вчення Біблії найбільш розроблені в рамках економічних дисциплін, але залишаються без детальної уваги з боку філософсько-релігієзнавчого аналізу. Окремі аспекти соціально-економічних учень в роботах східних богословів Середньовіччя досліджуються російськими науковцями. Втім, російське релігієзнавство підходить до поставленого питання без цілісного і системного підходу, не виділяє з соціального масиву економічну складову, приділяє увагу лише окремим, найбільш опрацьованим представникам східного християнства. Вивчення соціально-господарської етики в доктринах представників західної патристики оминається як українською, так і російською наукою. Акцентовано до цієї проблеми підходять науковці Західної Європи та представники Римо-Католицької Церкви, проте масив праць із цієї тематики не перекладений українською чи російською мовами. Дотепер в українському і закордонному релігієзнавстві був відсутній компаративний аналіз соціально-економічних учень найвпливовіших середньовічних представників східного і західного християнства. В контексті середньовічних соціально-політичних учень християнської Церкви, вітчизняне і російське релігієзнавство не вдавалось до вивчення проявів елементів середньовічної політико-теологічної моделі «двох мечів» у соціальних доктринах Римо-Католицької Церкви.

2. Популяризації християнства сприяла декларована ним ідея рівності, що давала можливість для соціального протесту. Християнське вчення не тільки формувало духовний світ віруючого, а й впорядковувало його соціальну й

економічну складову. В основу соціально-економічних доктрин християнських конфесій лягло соціальне і господарське вчення Святого писання. Біблійні канони формують низку соціально-економічних питань щодо багатства, праці, взаємовідносин між роботодавцем і найманим працівником, рабства, торгівлі, боргу, позики, боргового відсотка, лихварства, управління фінансами, пожертв, десятин, податків, власності, взаємин із державною владою. На підставі аналізу текстів Старого і Нового заповітів встановлено певні розбіжності у підходах до однієї й тієї ж соціально-економічної категорії, а саме — у питаннях про первинність матеріальних і духовних благ у житті віруючого, багатства, стягнення відсотків тощо.

3. Соціально-економічна проблематика Августина Аврелія включає питання соціальної справедливості, багатства, бідності, власності, праці, взаємовідносин з державою. Вчення Августина не виокремлюється із масиву богословсько-релігійних учень і подається через призму Біблійних догм. Соціально-господарське учення Томи Аквінського групується і виноситься окремою категорією з акцентом на економічній складовій, що значно відрізняється від підходів його попередників. Означені відмінності у богослов'ї провідних мислителів західного християнства можуть бути пояснені різницею епох, в яких їм довелося жити. У богослов'ї Фоми Аквінського спостерігається вплив соціально-правових документів, які вже були сформовані на час його життя і регулювали соціально-економічне життя суспільства. Зміщуються акценти на питання торгівлі, обміну, прибутку, деталізується проведення позикових операцій, вводяться нові поняття «справедлива ціна», «дефект товару», «цінність товару». Визначено, що соціально-економічне вчення Томи Аквінського значно оновлює історично-традиційну для християнської Церкви соціальну догматику щодо грошей, прибутку, позики, відсотка, приватної власності.

4. Східнохристиянські богослови Середньовіччя найбільш акцентовано розглядають соціально-економічну проблему багатства та невідривно від неї

породжену людську ваду сріболобства. Для учень східного християнства характерне невизнання інституту власності і декларування бідності як найбільш прийняттого для християнина соціально-економічного становища. Ядром східнохристиянських соціально-політичних учень є ідея про недоторканість влади. В контексті соціально-політичних учень вирізняється вчення Фотія. Відповідно до Біблійних канонів, східнохристиянське соціально-економічне вчення засуджує лихварство. Значну увагу цьому явищу приділяє Микола Кавасила Хамаєт. В історичних умовах розвитку східної Церкви вплив духовного фактору значно домінує над матеріальним. Східні Отці Церкви акцентували увагу на питаннях особистісного спасіння людини, на духовному вимірі людського буття. Відповідно, будь-яка діяльність розглядається під цим кутом зору. Православне розуміння загального блага – це, перш за все, устремління людини та суспільства до життя вічного, яке є найвищим благом для кожного християнина.

5. Порівняння середньовічних соціально-економічних учень представників східного і західного християнства продемонструвало, що попри спільні господарські і соціальні питання існують конфесійні розбіжності у вченнях щодо багатства, бідності, власності та в питаннях взаємовідносин між владою і суспільством. Спільність поглядів богословів східного і західного християнства проявилися в питаннях милостині, праці та лихварства. У соціальних ученнях західної та Східної Церков було закладено фундамент і майбутніх взаємовідносин Церкви та соціуму. Західна Церква, починаючи з часів пізньої патристики, входить в тісний взаємозв'язок із суспільними процесами і сама стає активним суб'єктом соціально-економічного буття. Східна Церква ж відмежовується від суспільно-значущих процесів, формує у суспільній свідомості негативне ставлення до світських цінностей, надмірно акцентуючи на тому, що «справи світу цього» є спокусами. Відповідно, Західній Церкві історично притаманний активний діалог зі світом у широкому спектрі питань, і, навпаки, закладені

середньовічною парадигмою уявлення Східної Церкви про її ставлення до світу є причиною проблем комунікації зі світськими цінностями і тенденціями розвитку.

6. Окремі елементи середньовічної політико-теологічної доктрини про «два мечі» реалізовані в сучасній соціальній доктрині Римо-Католицької Церкви. Зокрема, це проявляється у положеннях соціальних доктрин, які стосуються питань зовнішньої та внутрішньої політики. Найбільш виразно геополітична тематика в соціальних доктринах Католицької Церкви почала звучати після Другої світової війни в часи понтифікату Івана XXIII. Відтоді у католицькому соціальному вченні починає приділятися значна увага проблемам світової соціальної нерівності, відсутності рівномірного розподілу благ через диспропорції в різних секторах економіки і господарських потенціалах країн світу, проблемам, що негативно впливають на розвиток країн «третього світу». Осучасненим проявом доктрини «двох мечів» можна вважати і дипломатичну діяльність Івана Павла II, Бенедикта XVI та Франциска.

7. Православний принцип «симфонії» Юстиніана I мав лише теоретичне обрамлення, практична картина взаємовідносин між імператорами і духовним інститутом показувала постійне верховенство державників над духівництвом, що було проявом саме цезарепапівської монархії, а не гармонійно рівноправної діархії. Цезарепапізм найбільш виражено проявився у взаємовідносинах між РПЦ та російською владою.

8. Історичний процес формування і трансформацій християнських уявлень про економічні відносини здійснювався в тісному взаємозв'язку релігії та соціально-господарської практики з періоду раннього християнства. Цей процес триває донині, оскільки причинно-наслідковий зв'язок між релігією та економікою є двостороннім в широкому спектрі їхньої взаємодії.

СКОРОЧЕННЯ НАЗВ БІБЛІЙНИХ КНИГ

Старий Заповіт.

Буття (Бут.), Вихід (Вих.), Левит (Лев.), Числа (Чис.), Второзаконня (Втор.), Книга Ісуса Навіна (Нав.), Книга суддів Ізраїлевих (Суд.), Книга Руфі (Руф.), Перша книга Царств (1 Цар.), Друга книга Царств (2 Цар.), Третя книга Царств (3 Цар.), Четверта книга Царств (4 Цар.), Перша книга Паралипоменон (1 Пар.), Друга книга Паралипоменон (2 Пар.), Перша книга Ездри (1 Езд.), Книга Неємії (Неєм.), Друга книга Ездри (2 Езд.)*, Книга Товита (Тов.)*, Книга Юдифі (Юдиф.)*, Книга Есфирі (Есф.), Книга Іова (Іов.), Псалтир (Пс), Книга притч Соломонових (Притч.), Книга Екклезіаста, або Проповідника (Еккл.), Книга пісень Соломона (Пісн.), Книги премудрості Соломона (Прем.)*, Книга премудрості Ісуса, сина Сирахового (Сир.)*, Книга пророка Ісаї (Іс.), Книга пророка Єремії (Єр.), Книга плач Єремії (Плач.), Послання Єремії (Посл.Єр.)*, Книга пророка Варуха (Вар.)*, Книга пророка Єзекіїля (Єз.), Книга пророка Даниїла (Дан.), Книга пророка Осії (Ос.), Книга пророка Іоїля (Іоїл.), Книга пророка Амоса (Ам.), Книга пророка Авдія (Авд.), Книга пророка Іони (Іона), Книга пророка Михея (Мих.), Книга пророка Наума (Наум.), Книга пророка Аваккума (Авв.), Книга пророка Софонії (Соф.), Книга пророка Аггея (Агг.), книга пророка Захарії (Зах.), Книга пророка Малахії (Мал.), Перша книга Маккавейська (1 Мак.)*, Друга книга Маккавейська (2 Мак.)*, Третя книга Маккавейська (3 Мак.)*, Третя книга Ездри (3 Езд.)*.

* не канонічні книги

Новий Завіт.

Від Матфея святе благовіствування (Мф), Від Марка святе благовіствування (Мк), Від Луки святе благовіствування (Лк), Від Іоана святе благовіствування (Ін), Діяння святих апостолів (Діян.), Послання Якова (Як.), Перше послання Петра (1 Пет.), Друге послання Петра (2 Пет.), Перше послання Іоана (1 Ін), Друге послання Іоана (2 Ін), Третє послання Іоана (3 Ін), Послання Іуди (Іуд.), Послання до Римля (Рим.), Перше послання до кориф'ян (1 Кор.), Друге послання до кориф'ян (2 Кор.), Послання до Галатів (Гал.), Послання до ефес'ян (Еф.), Послання до филип'ян (Флп), Послання до колос'ян (Кол.), Перше послання до солун'ян (фессалонікійців) (1 Сол.), Друге послання до солун'ян (фессалонікійців) (2 Сол.), Перше послання Тимофія (1 Тим.), Друге послання Тимофія (2 Тим.), Послання до Тита (Тит.), Послання до Філимона (Флм), Послання до євреїв (Євр.), Откровення святого Іоана Богослова (Апокаліпсис) (Одрк.; Апок.)

СПИСОК ДЖЕРЕЛ І ЛІТЕРАТУРИ

1. Ханінгтон С. Столкновение цивилизаций. Москва : ООО Издательство АСТ, 1996. 603 с.
2. Шепетяк О. М. Юдаїзм: історія та сучаність. *Гілея: науковий вісник. Збірник наукових праць*. 2016. Вип. 108 (5). С. 201-204
3. Арсеньев И. В. Саддукеи. Происхождение этой партии и религиозно политические ее воззрения. Москва : Русская печатня, 1911. 40 с.
4. Біблія або Книги Святого Письма Старого й Нового Заповіту / [Текст] : із мови давньоєврейської й грецької на українську дослівно наново перекладена / пер. І. Огієнко. К. : Українське Біблійне Товариство, 2002. 1159 с. + 4 с. карт. Альтернативна назва : Біблія.
5. История древнего мира : в 3 книгах. / под ред. И. М. Дьяконова, В. Д. Нероновой, И. С. Свенцицкой. Москва : Наука : Главная редакция восточной литературы издательства, 1989. Книга 2. 574 с.
6. Амусин И. Д. Кумранская община. Москва : Наука, 1983. 329 с.
7. Черноіваненко В. В. Кумран, рукописи Мертвого моря та античні історіюписці як інструменти міфологізації «есеїського спадку» у ХХ ст. Київ : Нац. ун-т «Києво-Могилян. акад.», Н.-д. центр орієнталістики ім. Омеляна Пріцака, 2011. 20 с.
8. Тантлевский И. Р. История и идеология Кумранской общины / ответ. ред. К. Б. Старкова. СПб.: Центр «Петербургское Востоковедение», 1994. 384 с.
9. Владимиров А. Кумран и Христос. Москва : Беловодье, 2002. 765 с.
10. Осипов А. И. Кумраниты (эссеи) и первохристианство. *Семинарская и святоотеческая библиотеки* : веб-сайт. URL: <http://otechnik.narod.ru/kumranpr.htm>
(дата звернення 20.07.2020)

11. Історія Релігій Світу [Текст]: навч. посіб. / Лубський В. І., Харьковщенко Є. А., Лубська М. В., Горбаченко Т. Г. Київ : «Центр учбової літератури», 2014. 536 с.
12. Кислюк К. В., Кучер О. М. Релігієзнавство : навч. посіб. для студентів вузів. Вид. 3 – є, перобл. і допов. Київ: Кондор, 2004. 646 с.
13. Реале Дж., Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней : в 4 т. / науч. ред. Э. Соколов. Санкт-Петербург : ТОО ТК «Петрополис», 1997. Т. 2. 368 с.
14. Гаврилюк Т. В. Християнська антропологія в її сучасних трансформаціях : дис. ... д-ра. філософ. наук : 09.00.11. Київ, 2015. 356 с.
15. Мозговий І. П. Неоплатонізм і патристика, або Світло в призерках великої цивілізації. Суми : ДВНЗ УАБС НАБУ, 2009. 471 с.
16. Павленко П. Ю. Вплив філософії Платона на зародження та становлення християнської антропології : автореф. дис. ... канд. філол. наук : 09.00.11. Київ, 1998. 20 с.
17. Радугин А. А. Введение в религиоведение : теория, история и современные религии : курс лекций. М. : Центр, 2000. 240 с.
18. Карсавин Л. Монашество в средние века. М. : «Высшая школа», 1992. 225 с. URL: https://historylib.org/historybooks/Lev-Karsavin_Monashestvo-v-srednie-veka/ (дата звернення: 12.11.2020).
19. Дейтон Г. Деньги любят счет: Библийское руководство к тому, как зарабатывать, тратить, откладывать, инвестировать, жертвовать деньги и изымать долги / пер. с англ. А. В. Карпова. Волгоград : Панорама, 2009. 196 с.
20. Майка Ю. Социальное учение католической церкви / пер. с пол. А. В. Гура. Рим, Люблин: Издательство Святого Креста, 1994. 480 с.

21. Лукин С. В. Некоторые идеи ветхозаветных и христианских авторов об основе экономического обмена и ценности материальных благ. *Проблемы современной экономики*. 2013. № 1(45). С. 265-267.
22. Булгаков С., прот. Два града. Исследование о природе общественных идеалов : в 2 т. Москва : Путь, 1911. Т 1. 303 с.
23. Возний К. З. Сакральні впливи на економічні процеси: гіпотези, припущення, факти. *Економіка та держава*. 2012. №4 С. 29-32
24. Пиковский И., иер. Богатство. Размышления над страницами Библии. *Православие.RU* : веб-сайт. URL: <http://www.pravoslavie.ru/jurnal/66151.htm> (дата звернення: 30.03.2015).
25. Фиолетов Н. Н. Очерки христианской апологетики. Клин : Фонд «Христианская жизнь», 2000. 240 с.
26. Гаврилюк Т. Проблема співвідношення духовного та матеріального в сучасній християнській антропології. *Українське релігієзнавство*. 2010. № 53 С. 82-92.
27. Сомин Н. В. Экономические категории в Священном Писании и церковном учении : Курс лекции. Москва : ПСТГУ, 2007. 146 с. URL: http://chrisoc.narod.ru/posobie_main.html
28. Экземплярский В. И. Учение древней Церкви о собственности и милостыне. Краснодар : Текст, 2013. 272 с.
29. Мороз І. О. Біблія як хрестоматійна економічна праця: аналіз її важливості для соціуму ХХІ століття. *Економічний простір*. 2017. № 120. С. 5-14.
30. Maskay J. The dignity of work. The Christian Institute, 2018. 21 p. URL: <https://www.christian.org.uk/wp-content/uploads/dignityofwork.pdf> (Last accessed: 02.07.2015).
31. Piroasca G. The Biblical Matrix of Economics. *Theoretical and Applied Economics*. 2012. Vol. XIX, № 5(570). P. 115-124. URL: <http://store.ectap.ro/articole/724.pdf> (Last accessed: 02.05.2015)

32. Нойхауз Н. Ценности христианской демократии / пер. с нем. Москва : Республика, 2005. 192 с.
33. Семенов С., Гегечкори О. Основы економічної теорії: християнські витоки. *Научный журнал «Власть и общество (История, Теория, Практика)»*. 2017. №3(43). С. 136-142.
34. Toryough N. Godwin. The Biblical ethics of work: A model for African nations. *Verbum et Ecclesia*. 2010. Vol. 31, №1. P. 1-8. DOI: [10.4102/koers.v79i2.2120](https://doi.org/10.4102/koers.v79i2.2120)
35. Зарин С. М. Аскетизм по православно-христианскому учению. Этико-богословское исследование: в 2 т. Санкт-Петербург : Тип. В. Ф. Киршбаума, 1907. Т. 1. 694 с.
36. Сидоров А. И. Древнехристианский аскетизм и зарождение монашества. Москва : Православный паломник, 1998. 528 с.
37. Вебер М. Хозяйственная этика мировых религий : Опыт сравнительной социологии религий. СПб. : Владимир Даль, 2017. 446 с.
38. Второй Ватиканский собор : Конституции. Декреты. Декларации. Брюссель : Жизнь с Богом, 1992. 576 с.
39. Хорошилов А., дяк. Библейские принципы управления организацией. *Христианское чтение*. 2015. №1. С. 215-242.
40. Кістерський Л. Л. У пошуках виходу з кризи: Біблія очима економіста. *Економіка України*. 2014. № 1. С. 21-32.
41. Маркс К., Энгельс Ф. Собрание сочинений : в 22 т. Москва : Директ-Медиа, 2014. Т. 4. 642 с.
42. Першин М., дяк. Рабы – не мы. *Азбука веры* : веб-сайт. URL: <https://azbyka.ru/rabstvo-v-biblii#2> (дата звернення 05.08.2015).
43. Майбурд Е. М. Введение в историю экономической мысли. От пророков до профессоров. Москва : Дело, Вита-Пресс, 1996. 544 с. URL: <https://litlife.club/books/257415/read?page=9> (дата звернення: 08.07.2015).

44. Тимчик О. Економіка та релігія: теорія і практика взаємовпливу. Київ : КНТ, 2014. 410 с.
45. Пиличев А. В. Образы экономических отношений собственности и торговли в Священном Писании Ветхого Завета. *Вестник Екатеринбургской духовной семинарии*. 2011. Вып. 1. С. 28–54.
46. Фромм Э. Иметь или быть? Ради любви у жизни. Москва : Айрис-пресс, 2004. 384 с.
47. Wojciechowski M. Economy and business in the Bible. *The Bible and Economics International Biblical Conference XXV 22nd-24th August*. 2013. P. 309-409. URL: https://www.researchgate.net/profile/Michal_Wojciechowski3 (Last accessed: 04.07.2015)
48. O'Keef E. J. Biblical Economics. 2006. 254 p. URL: <http://somehelpful.info/Books/B-Econ/Biblical-Econ00.pdf> (Last accessed: 05.11.2015).
49. Десятина в Библии. *Храм святителя Николая Чудотворца* : веб-сайт. URL: <http://www.nikolahram.com/home/item/929-desyatina-v-biblii.html> (дата звернення: 12.06.2016).
50. Лукин С. В. Христианские экономические эссе. Минск : БГУ, 2015. 482 с.
51. Сидорова, А.В. Становление и развитие понятия «налог». *Вестник ВГУ*. 2017. № 1. С. 5-11
52. Литвин О. Ю. Економічні ідеї християнства як основа можливої посткризової економічної стратегії України. *Вісник Полтавської державної аграрної академії*. 2014. № 2. С. 144-146.
53. Цырендоржиева Д. Ш., Багаев К. А. Религия и экономика: проблема методологических подходов. *Вестник бурятского государственного университета*. 2018. №3. С. 79-86.

54. Черній А. М. Релігієзнавство : навч. посіб. Київ : Академвидав, 2003. 351 с.
55. Шейнман М. М. Кто такие папы римские? Москва : Государственное антирелигиозное издательство, 1941. 98 с.
56. Корелин М. С. Важнейшие моменты в истории средневекового папства. Санкт-Петербург : АО Брокгауз-Ефрон, 1901. 159 с.
57. Иванцов-Платонов А. М. О римском католицизме и его отношениях к православию : в 2 ч. Москва : Печатная С. П. Яковлева, 1869. Ч. 1: Очерки истории, вероучения, богослужения, внутреннего устройства римо-католической церкви и ее отношение к православному Востоку. 305 с.
58. Лозинский С. Г. История папства. Москва : Издательство политической литературы, 1986. 288 с.
59. Роуз С., иер. Вкус истинного православия. Блаженный Августин, епископ Иппонский / пер. с англ. С. Роуз, И. Яшунского, М. Бусыгина. Москва : Российское отделение Валаамского общества Америки, 1995. 64 с.
60. Блинников Л. В. Великие философы: Учебный словарь-справочник. Москва : Издательская корпорация «Логос», 1999. 432 с.
61. Блаженный Августин. Творения : в 4 т. Киев : УЦИММ-Пресс, 1998. Т. 3 : О граде Божиим, книги I-XIII. 595 с.
62. Тонков Е. Н. Толкование закона в Англии : монография. Санкт-Петербург : Алетейя, 2013. 346 с.
63. Блаженный Августин. Творения : в 4 т. Санкт-Петербург : Алетейя; Киев : УЦИММ-Пресс, 2000. Т. 1 : Об истинной религии. 742 с.
64. Садовский Д. прот., Блаженный Августин как проповедник: историко-гомилетическое исследование. Сергиев Посад : Типография Свято-Троицкой Сергиевой лавры, 1913. 393 с.

65. Задонский Т. свят. Творения : в 4 т. Ставрополь : Издательство им. свт. Игнатия Ставропольского, 2003. Т. 3 : Об истинном Христианстве. Книга 1. 864 с.
66. Блаженный Августин. Творения : в 4 т. Санкт-Петербург: Алетейя; Киев : УЦИММ-Пресс, 1998. Т. 4 : О граде Божием, книги XIV-XXII. 595 с.
67. Лобье П. Социальная доктрина католической церкви [Текст] : опыт воплощения христианского идеала. Брюссель : «ЖсБ», 1989. 254 с.
68. Блаженный Августин. Исповедь / пер. М.Е. Сергеенко // отв. ред. Н. Н. Казанский. Санкт-Петербург : Наука, 2013. 373 с.
69. Блаженный Августин. Творения : в 4 т. Санкт-Петербург : Алетейя; Киев : УЦИММ-Пресс, 2000. Т. 2 : Теологические трактаты. 751 с.
70. Зейпель И. Хозяйственно-этические взгляды Отцов церкви / пер. с нем. С. Н. Булгакова. Москва, 1913. 317 с.
71. Ward K. Porters, Catapults, Community, and Justice: Augustine on Wealth, Poverty, and Property. *NTR*. 2013. Vol. 26, № 1. P. 55-62. DOI: <http://dx.doi.org/10.17688/ntr.v26i1.73>
72. Блаженный Августин. Проповеди / пер. с лат. Д. Садовского, прот. Сергиев Посад, 1913. 227 с.
73. Герье В. Блаженный Августин. Москва : Т-во «Печатная П. С. Яковлева», 1910. 680 с.
74. Салическая правда : Ученые записки МГПИ имени В.И. Ленина. Т. LXII. Москва : 1950. 169 с.
75. Мережковский Д. С. Франциск Ассизский. Москва : Директ-Медиа, 2010. 176 с.
76. Христианство: Энциклопедический словарь : в 3 т. М. : Большая Российская энциклопедия, 1995. Т. 3. 671 с.

77. Антология средневековой мысли (Теология и философия европейской Средневековой мысли): в 2 т. / под. ред. С. С. Неретина. Санкт-Петербург : РХГИ, 2002. Т. 2. 635 с.

78. Франциск Ассизский. Сочинения. Москва : Изд-во Францисканцев – братьев меньших конвентуальных, 1995. 288 с.

79. Тофтул М. Г. Сучасний словник з етики : словник. Житомир : ЖДУ ім. І. Франка, 2014. 416 с.

80. Аквинский Фома. Сумма теологии : в 12 т. / пер. с лат. С. И. Еремеева, А. А. Юдина. Киев : Ника-Центр, 2013. Т. 8 : Часть II-II. Вопросы 47-122. 832 с.

81. Караваев И. В., Лев М. Ю. Справедливая цена в системе формирования экономической безопасности: исторический аспект. *Вопросы инновационной экономики*. 2019. Том 9. № 1 С. 193-205.

82. Аквинский Фома. Сумма теологии : в 12 т. / пер. с лат. С. И. Еремеева, А. А. Юдина. Киев : Эльга. Ника-Центр, 2006. Т. 4 : Часть II-I. Вопросы 1-48. 558 с.

83. Аквинский Фома. Сумма теологии : в 12 т. / пер. с лат. С. И. Еремеева, А. А. Юдина. Киев : Эльга. Ника-Центр, 2013. Т. 11 : Часть III-II. Вопросы 27-59. 440 с.

84. Эпинаса А. В. История политико-экономических доктрин. Санкт-Петербург : Тип. М. М. Стасюлевича, 1899. 222 с.

85. Шево А.Д. Экономические проблемы в трудах средневековых философов. *Актуальные проблемы гуманитарных и естественных наук*. 2016. № 12-3. С. 21-24.

86. Dougherty Richard J. Catholicism and the Economy: Augustine and Aquinas on Property Ownership. *Journal of Markets & Morality*. 2003. Vol. 6, № 2. P. 479-495 URL:

<https://www.marketsandmorality.com/index.php/mandm/article/view/459/449> (Last accessed: 05.12.2017)

87. Поснов М. Э. История Христианской Церкви : (до разделения Церквей - 1054 г.). Брюссель : Жизнь с Богом, 1994. 614 с.

88. Лубський В. І. Релігієзнавство : підручник для вузів. Київ : Вілбор, 1997. - 480 с.

89. Подовезе Л. Соціальні аспекти у вченні Отців Церкви. *Соціальна доктрина Церкви: Збірник статей*. Львів : Монастир Монахів Студійського Уставу, «Свічадо», 1998. С. 30-48.

90. Костюк К. Н. Состояние христианской социальной мысли в Византии. *Богослов. ру.* : веб-сайт. URL: <http://archive.bogoslov.ru/text/3214428.html> (дата звернення 12.07.2016).

91. Климент Александрийский. Увещание к язычникам. Кто из богатых спасется / пер. с древнегреч., вступ. ст., коммент. и указатель А. Ю. Братухина. СПб. : Издательство Олега Абышко, 2006. 288 с.

92. Сомин Н. В. Климент Александрийский и свт. Иван Золотоуст : два взгляда на богатство и собственность. URL: <https://www.litmir.me/br/?b=117996&p=1> (дата звернення: 24.08.2020).

93. Климент Александрийский. Педагог / пер. с греч. Н. К. Корсунского. Москва : Учебно-информационный экуменический центр ап. Павла, 1996. - 290 с. URL: <http://homlib.com/read/kliment-aleksandriyskiy/pedagog/1> (дата звернення: 28.08.2020).

94. Христианство: Энциклопедический словарь : в 3 т. М. : Большая Российская энциклопедия, 1995. Т. 1. 863 с.

95. Василий Великий, свят., Архиепископ Кесарии Каппадокийской. Творения : в 2 т. Москва : Сибирская благовонница, 2009. Т. 2 : Аскетические творения. Письма. 1230 с.

96. Ломачинська І. М. Ідейні засади економічної діяльності православних монастирів в Україні. *Науковий часопис Національного педагогічного університету імені М. П. Драгоманова*. 2018. Вип. 39. С. 24-32.

97. Василий Великий. «Примите Слово мое»: сборник писем. М. : изд. Стретенского монастыря, 2007. 384 с.

98. Лукин П., свящ. Святители Василий Великий и Григорий Нисский о земном богатстве и его использовании. *Проблемы современной экономики*. 2011. № 4(40). С. 442–445.

99. Василий Великий, свят., Архиепископ Кесарии Каппадокийской. Творения : в 2 т. Москва : Сибирская благовонница, 2009. Т. 1 : Догматико-полемические творения. Экзегетические сочинения. Беседы. 750 с.

100. Григорий Нисский, свят., Избранные творения. Москва : Издательство Стретенского монастыря, 2010. 384 с.

101. Григорий Нисский, свят., Творения : в 8 ч. Москва : Типография В. Готье, 1865. Ч. 7. 538 с.

102. Флоровский Г., прот. Восточные Отцы IV века [Текст]. Минск : Изд-во Белорусского Экзархата, 2006. 295 с.

103. Полное собрание творений Святого Отца нашего Иоанна Златоуста : в 12 т. Санкт-Петербург : Санкт-Петербургская Духовная Академия, 1906. Т. 12. 1882 с.

104. Полное собрание творений Святого Отца нашего Иоанна Златоуста : в 12 т. Санкт-Петербург : Санкт-Петербургская Духовная Академия, 1895. Т. 1. 883 с.

105. Полное собрание творений Святого Отца нашего Иоанна Златоуста : в 12 т. Санкт-Петербург : Санкт-Петербургская Духовная Академия, 1905. Т. 11. 1008 с.

106. Полное собрание творений Святого Отца нашего Иоанна Златоуста : в 12 т. Санкт-Петербург : Санкт-Петербургская Духовна Академия, 1896. Т. 2. 959 с.

107. Полное собрание творений Святого Отца нашего Иоанна Златоуста : в 12 т. Санкт-Петербург : Санкт-Петербургская Духовна Академия, 1897. Т. 3. 962 с.

108. Сомин Н. В. Учение св. Иоанна Златоуста о богатстве, бедности, собственности и милостыне. Москва : Современная музыка. 2014. 262 с. URL: http://www.chri-soc.narod.ru/zlatoust_main.html (дата звернения: 11.04.2016).

109. Кудрявцев Н. П. Учение Златоуста о богатстве и его социальный идеал. *Богословский весник*. 1907. III. № 12. с. 785-797.

110. Попов И. В. Св. Иоанн Златоуст и его враги. *Богословский весник*. 1907. III. № 11. с. 569-607.

111. Логиновский С. С. Бедняк: позитивное переосмысление негативной идентичности в христианском дискурсе Иоанна Златоуста. *Социум и власть*. 2016. № 1(57). С. 125-130.

112. Полное собрание творений Святого Отца нашего Иоанна Златоуста : в 12 т. Санкт-Петербург : Санкт-Петербургская Духовна Академия, 1901. Т. 7. 912 с.

113. Полное собрание творений Святого Отца нашего Иоанна Златоуста : в 12 т. Санкт-Петербург : Санкт-Петербургская Духовна Академия, 1904. Т. 10. 992 с.

114. Полное собрание творений Святого Отца нашего Иоанна Златоуста : в 12 т. Санкт-Петербург : Санкт-Петербургская Духовна Академия, 1898. Т. 4. 906 с.

115. Полное собрание творений Святого Отца нашего Иоанна Златоуста : в 12 т. Санкт-Петербург : Санкт-Петербургская Духовна Академия, 1903. Т. 9. 1008 с.

116. Брешковская К. Ю., Сороцкий М. С. Проблема социального неравенства в философско-религиозных взглядах Иоанна Златоуста и Л.Н. Толстого: пути решения. *Гуманитарные ведомости ТГПУ им. Л. Н. Толстого*. 2015. № 1(13). С. 57-65.

117. *Духовность* / гл. ред. В. С. Дудик. Киев : Европейская энциклопедия, 2008. Кн. 1. 688 с.

118. Ефрем Сирин. Творение : в 8 т. Москва : Издательский отдел Московского патриархата, 1993. Т. 1. 484 с.

119. Ефрем Сирин. Творение : в 8 т. Москва : Издательский отдел Московского патриархата, 1993. Т. 3. 436 с.

120. Ефрем Сирин. Творения : в 8 т. Москва : Издательский отдел Московского патриархата, 1993. Т.4. 548 с.

121. Иоанн Лествичник. Лестница, возводящая на небо. Москва : Изво Сретенского монастыря, 2007. 592 с.

122. Карпінська Л. І. Особливості формування Студійського уставу. *Наукові записки НаУКМА*. 2006. Т. 49. С. 39-43.

123. Теодор Студит. Повчання монахам. Тернопіль : ТЗОВ «Тернограф», 2012. 632 с.

124. Ефрем Сирин. Избранные творения. Москва : Изд.-во Сретенского монастыря, 2007. 592 с.

125. Приліп О., Мартинюк Т. Монахи студити на Гуцульщині. Львіві : Свічадо, 1998. 71 с.

126. Ломачинська І. М. Монастирі України. Київ : Балтія-друк, 2015. 208 с.

127. Топоров В. Святость и святые в русской духовной культуре : в 2 т. Москва : Школа «Языки русской культуры», 1995. Т. 1. 875 с.

128. Булгаков С. Н. Православие. Очерки православной церкви. Paris : YMCA-PRESS, 1964. 403 с.

129. Мейендорф И., прот. Введение в святоотеческое богословие. 4-е изд., испр. и доп. / пер. с англ. Л. Волохонской. Киев : храм прп. Агапита Печерского, 2002. 360 с.

130. Рябых Ф., игум. Политика и православие в произведениях патриарха Константинопольского Фотия. *Вестник МГИМО-Университета*. 2011. № 2. С. 251-258.

131. Чичуров И. С. Политическая идеология средневековья (Византия и Русь). Москва: Наука, 1991. 176 с.

132. Соколов И. И. Лекции по истории Греко-Восточной церкви : в 2 т. Санкт-Петербург : Издательство Олега Абышко, 2005. Т. 2 : Преп. Федор Студит, его церковно-общественная и богословско-литературная деятельность; Житие иже во святых отца нашего Григория Синаита; О монашестве. 352 с.

133. Успенский Ф. И. История Византийской Империи: Период Македонской династии (867-1057). Москва : Мысль, 1997. 527 с.

134. Фотий. Письмо Христофору Аспафарю и секретарю. *Азбука веры*: веб-сайт. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Fotij_Konstantinopolskij/pisma/#0_13 (дата звернення: 27.10.2016).

135. Алфеев И., митр. Преподобный Симеон Богослов и православное Предание. Москва : Издательство Московской Патриархии Русской Православной Церкви, «Вече», 2013. 448 с.

136. Симеон Новый Богослов Преподобный. Творения : в 3 т. Москва : Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1993. Т. 1 : Слова 1–52. 467 с.

137. Симеон Новый Богослов Преподобный. Творения : в 3 т. Москва : Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1993. Т. 3 : Гимны. 347 с.

138. Кривошеин В., арх.. Богословские труды. Нижний-Новгород : Христианская библиотека, 2011. 752 с.

139. Симеон Новый Богослов Преподобный. Творения : в 3 т. Москва : Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1993. Т. 2 : Слова 53-92. 571 с.

140. Ростовский Димитрий, митр. Жития святых : в 12 т. Киев : УАИПП «Феникс», 2007. Т. 3 : Ноябрь. 829 с.

141. Миня служебные : в 24 т. Москва : Издание Московской Патриархии, 1980. Т. 3: Ноябрь. Часть I. 464 с.

142. Дворкин А. Л. Очерки по истории Вселенской Православной Церкви : курс лекций. Нижний Новгород : Издательство Братства во имя Св. князя Александра Невского, 2003. 340 с. URL: http://orthodox-kr.org.ua/core/upl_images/biblio/Dvorkin_Ocherki%20po%20istorii.pdf (дата звернення: 05. 12. 2016).

143. Добротолубие : в 5 т. Изд. 4-е. Москва : Изд-тво Сретенского монастыря, 2010. Т. 5. 560 с.

144. Палама Григорий. Беседы (омилии) святителя Григория Паламы : в 3 ч. / пер. с греч. Погодина (Амвросия) архим. Москва : Паломник, 1993. Часть 3. 256 с.

145. Влахос И., мит. Святитель Григорий Палама как святогорец / пер. с англ. В. А. Петухова. СТСЛ, 2011. 432 с.

146. Палама Григорий. Беседы (омилии) святителя Григория Паламы: в 3 ч. / пер. с греч. Погодина (Амвросия) архим. Москва : Паломник, 1993. Часть 2. 254 с.

147. Палама Григорий. Беседы (омилии) святителя Григория Паламы: в 3 ч. / пер. с греч. Погодина (Амвросия) архим. Москва : Паломник, 1993. Часть 1. 256 с.

148. Православная богословская энциклопедия: в 10 т. / под ред. Н. Н. Глубоковского, А. П. Лопухина. Санкт-Петербург : Тип. Воейкова, 1906. Том 7 : Иоанн Скифопольский – Календарь. 913 с.

149. Поляковская М. Я. Взгляды Николая Кавасилы на ростовщичество. *Античная древность и средние века*. 1976. Вып. 13. С. 83-96.

150. Говорун К., арх. Мета-еклезіологія: хоніки самоусвідомлення Церкви / пер. з англ. О. Панича. Київ : Дух і література, 2018. 328 с.
151. Катин В. И. Типология взаимоотношений церкви и государства. *Известия Иркутского государственного университета. Серия «Политология. Религиоведение»*. 2015. Т. 13. С. 181-185.
152. Аквинский Фома. Сумма теологии : в 12 т. / пер. с лат. С. И. Еремеева, А. А. Юдина. Киев : Эльга. Ника-Центр, 2006. Т. 7 : Часть II-II. Вопросы 1-46. 576 с.
153. Стецюра Т. Д. Хозяйственная этика Томы Аквинского. Москва : РОССПЭН, 2010. 303 с.
154. История политических и правовых учений. Учебник для вузов / под ред. докт. юрид. наук, профессора О. Э. Лейста. Москва : Зерцало, 2006. 568 с.
155. «Вертоград многоцветный». Сборник к 80-летию Бориса Николаевича Флори. Москва : Индрик, 2018. 528 с.
156. Чичерин Б. Н. История политических учений : в 3т. Санкт-Петербург : Издательство РХГА, 2006. Т. 1. 720 с.
157. Цыпин В., прот. Курс церковного права. Клин : Христианская жизнь, 2004. 704 с.
158. Каневский К. Социальная доктрина Католической церкви. *Российская юстиция*. 2003. № 4. URL: <https://www.sova-center.ru/religion/publications/2003/12/d1475/?print=1> (дата звернення 27.05.2019).
159. Компендіум Соціальної доктрини Церкви. Київ : Кайрос, 2008. 549 с.
160. Leo XIII. *Rerum Novarum* (15.05.1891). Libreria Editrice Vaticana: the Holy See. URL: http://w2.vatican.va/content/leo-xiii/en/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_15051891_rerum-novarum.pdf (дата звернення 03.05.19).
161. Сардарян Г. Т. Либеральный разворот католического социального учения в период понтификата Льва XIII. *Право и политика*. 2016. № 11. С. 1433-1439.

162. Голубев К., диак. Позиционирование католического социального учения в энцикликах папы римского Ивана Павла II. Христианское чтение. 2012. № 6. С. 95-130.

163. Хеффнер Й. Христианское социальное учение [Электронный ресурс] / пер. с нем. М. Шиллер, В. Песенко. Москва : Культурный центр «Духовная Библиотека», 2001. URL: http://yakov.works/libr_min/22_h/of/fner_00.htm (дата звернення с екрана 25.07.19).

164. Сардарян Г. Т. Политическая доктрина Папы Иоанна XXIII. Политика и Общество. 2017. №11. С. 155-162.

165. Яроцький П. Особливості розвитку соціального вчення католицизму. *Українське релігієзнавство*. 2001. № 20. С. 55-63.

166. Іван XXIII. *Pasem in Terris*. Енцикліка папи Івана XXIII про встановлення миру між усіма народами в істині, справедливості, любові та свободі / пер. з лат. Р. Паранько. Львів : Інститут релігії та суспільства Українського Католицького Університету. Комісія «Справедливість і мир» УГКЦ, 2008. 55 с.

167. Филиппов Б. Кардинал Стефан Вышиньский – инициатор и критик «восточной политики» Ватикана. *Государство, религия, церковь в России и за рубежом*. 2017. №1. С. 98-122.

168. Документы II Ватиканского собора / пер. А. Коваля. Москва : Паолине, 1998. 589 с.

169. Кондрусевич Т., митр. Церковь и государство в Учении католической церкви [Электронный ресурс]. *Свобода совести в России: исторический и современный аспекты*. 2005. №2. URL: <https://rusoir.ru/03print/03print-04/03print-04-02/> (дата звернення с екрана 16.09.19).

170. Євдокимова Т. Християнське соціальне вчення: діалог з сучасним світом. *Українське релігієзнавство*. 2000. №15. С. 13-22.

171. Ратников А. Слово и дело : как папы римские влияли на политику? *РБК: вебсайт*. 18.12.2014. URL: <https://www.rbc.ru/photoreport/18/12/2014/5492de2a9a79476a065c08c3> (дата звернення: 15.10.2019).

172. Четверикова О. Н. Измена в Ватикане, или Заговор пап против христианства. Москва : Эксмо, 2011. 240 с.

173. Голубев К., дяк. Позиционирование католического социального учения в энцикликах папы римского Ивана Павла II. *Христианское чтение*. 2012. № 6. С. 95-130.

174. Сардарян Г. Т. Политическая доктрина папы Бенедикта XVI и европейский политический позитивизм. *Россия и современный мир*. 2018. № 2. С. 215-224.

175. Аронов Е., Гостев А. Большая политика папы. *Радио Свобода: вебсайт*. URL: <https://www.svoboda.org/a/27261162.html> (дата звернення: 29.12.2019).

176. Болотов В. В. Лекции по истории древней церкви: в 4 т. / под ред. проф. А. Бриллиантова. Санкт-Петербург : Типография М. Меркушева, 1913. Т. 3 : История церкви в период вселенских соборов. 454 с.

177. Павлов А. С. Курс церковного права. Санкт-Петербург: Лань, 2002. 384 с.

178. Карташев А. В. Вселенские соборы. Клин: Фонд «Христианская жизнь», 2002. 679 с.

179. Балух В. О. Візантиністика : курс лекцій. Чернівці : Книга – XXI, 2006. 606 с.

180. Асмус В., прот. Отношения Церкви и государства по законам императора Юстиниана I (Великого) [Электронный ресурс]. *Исторический вестник*. 1999. № 2. С. 85-92. URL:

http://www.vob.ru/public/bishop/istor_vest/1999/2/2_5.htm (дата звернення 07.01.2019).

181. Мацелюх І. Правове регулювання внутрішньоцерковних відносин у джерелах римського та візантійського права. *Юридична Україна*. 2013. № 1. С. 22-28.

182. Мень А. История религии : учеб. пособ. : в 2-х кн. [Электронный ресурс] Москва : Форум-инфра-М, 1997. Книга 1. 216 с. URL: <https://religion.wikireading.ru/70287> (дата звернення 27.08.2018).

183. Мейендорф И., прот. Византийское наследие в Православной Церкви / пер. с англ. под общ. ред. Ю. А. Вестеля. Киев : Центр православной книги, 2007. 352 с.

184. Лебедева Г. Е. Русские церковные историки о «симфонии священства и царства» в Византии. *Ленинградский юридический журнал*. 2008. № 4. С. 107-153.

185. Соколов С., прот. История восточного и западного христианства (IV-XX века): учебное пособие. Москва : Изд-во Московского института духовной культуры, 2007. 257 с.

186. Лебедева Г. Е., Мехмадиев Е. А. Диакон Агапит и *Dialogus de scientia politica* : два концепта власти византийского василевса в VI (часть 1). *Известия Уральского федерального университета*. 2014. № 3. С. 182-190.

187. Васильев А. А. История Византийской империи : в 2 т. Санкт-Петербург : Алетейя, 1998. Т. 1 : Время до Крестовых походов (до 1081 г.). 518 с.

188. Соколов И. И. Лекции по истории Греко-Восточной церкви : в 2 т. Санкт-Петербург : Издательство Олега Обышко, 2005. Т. 1. 384 с.

189. Болотов В. В. История Церкви в период Вселенских Соборов : история богословской мысли. Москва : Поколение, 2007. 720 с.

190. Безобразов П. В. Очерки Византийской культуры. Петроград : издательство «Огни», 1919. 163 с.
191. Ильин И. А. Собрание сочинений : в 10 т. Москва : Русская Книга, 1993-1999. Т4 : Понятия права и силы. 624 с.
192. Федотов Г. П. Собрание сочинений : в 12 т. Москва : Sam & Sam, 2015. Т. 10 : Русская религиозность. Часть I. Христианство Киевской Руси. X–XIII вв. 400 с.
193. Барабаш А. С. Природа Российского уголовного процесса, цели уголовно-процессуальной деятельности и их установление. Санкт-Петербург : Юридический центр Пресс, 2005. 257 с.
194. Бабенко В. М. Світоглядні основи відносин Церкви Московії та Київської митрополії. Людина, суспільство, комунікативні технології : матеріали V Міжнар. наук.-практ. конф. Харків-Лиман : Краснолиманська філія Інституту філософії ім. Г.С. Сковороди НАН України, 2017. С. 114-118.
195. КОРТУНОВ С. В. Становление национальной идентичности : Какая Россия нужна миру : учеб. пособие для студентов вузов. Москва : Аспект Пресс, 2009. 376 с. URL: <https://textbooks.studio/teoriya-politiki-uchebnik/stanovlenie-natsionalnoy-identichnosti-kakaya.html> (дата звернення 19.02.2019).
196. Успенский Б. А. Царь и патриарх : харизма власти в России (Византийская модель и ее русское переосмысление). Москва : Школа «Языки русской культуры», 1998. 680 с.
197. Ефимовский В. Л. Священство и царство : к вопросу о модели государственных-отношений в московский период. *Вестник пермского университета*. 2013. №1(19). С. 38-45.
198. Фортунатов В. В. Кто и куда ведет Россию? От Харизмы до маразма. «Питер», 2009. 310 с.
199. Трегуб Г. Що сниться Левіафанові? *Журнал «Український тиждень»*. 2018. №4 (531). URL: <https://tyzhden.ua/Politics/208318> (дата звернення 28.11.2018).