

ПРАВОСЛАВНАЯ ЭТИКА ТРУДА

Т.Б.Коваль

Вправе ли мы пренебречь тем великим наследием, которое дает нам выработанный веками православный идеал? Православное отношение к труду, собственности, богатству и профессиональной деятельности может помочь нам лучше понять наше русское своеобразие, выработать свои, российские формы рынка и превратить труд из способа обустройства в этой жизни в средство самосовершенствования и воспитания души.

Что пользы человеку от всех трудов его, которыми он трудится под солнцем? (Еккл.2,11) Этот вопрос постоянно задавало себе человечество. В чем смысл труда и ради чего трудится человек? Только ли из-за необходимости физического выживания, чтобы из рода в род добывать в “поте лица” хлеб насущный? И что есть сам труд — цель или средство, наказание или призвание, проклятие или благо?

Каждая эпоха, каждое философское или религиозное учение имели свои ответы на эти вопросы. По-своему отвечает на них и христианство. В свое время именно христианская этика и мотивация труда, христианское понимание смысла труда, его роли и места в жизни человека и человечества стали основой развития всей европейской цивилизации.

Может ли сейчас помочь нам христианство в осмыслении нашей действительности и в поисках выхода из сложившейся социально-экономической ситуации? Безусловно, да. И прежде всего потому, что не отрывает экономические реалии от этики и других “внеэкономических” факторов, как это делает обанкротившаяся традиция “экономизма”, ведущая свою родословную с эпохи А.Смита и укорененная на марксистско-ленинской почве. Напротив, особая ценность христианской этики труда как раз и заключается в том, что она привносит в хозяйственно-экономическую деятельность духовное начало и организует ее нравственно.

I

Христианская этика труда не является каким-либо сводом законов о труде, она не ставит своей задачей регламентировать формы собственности или размеры богатства, определять какие-то особые “христианские” правила и предписания, применимые к той или иной ситуации. Ее цель в другом, а именно в том, чтобы помочь человеку ответить на вопрос, как и для чего он трудится, сориентировать личный и общественный труд на служение высшим целям и вечным ценностям, определить труду надлежащее место в жизни каждого человека и всего общества, по-христиански осмыслить и облагородить его, превратив в особое поприще совершенствования человеческого духа.

Обращаясь к христианской этике труда, мы видим, что наряду с общим христианским духовным типом “экономического человека”, наряду с общехристианскими принципами отношения к труду, собственности и богатству, отличающимися по своей сути как от буддийской, конфуцианской или, скажем, мусульманской, так и от марксистско-ленинской этики труда, существуют своего

рода “подтипы” хозяйственного деятеля и значительные различия внутри христианства в понимании роли и места труда в жизни человека. Из-за чего так происходит?

На протяжении многих веков христианство разделяется на три основные ветви — Православие, Католицизм и Протестантизм со множеством его ответвлений. Произрастая из единого корня, все эти три христианские вероисповедания “любят и чтут одно и то же Священное Писание, — как говорил Эразм Роттердамский. — Борьба идет за смысл Писания” (1). И потому действительно велико разномыслие между ними в восприятии Бога, мира и человека, в понимании идеала жизни и путях спасения.

Различия в вероучительных вопросах определяют своеобразие этики и мотивации труда, особенности духовного типа православного, католического и протестантского “экономического человека”. Ведь и в Православии, и в Католицизме, и в Протестантизме этика труда не существует отдельно и изолированно, но определяется всем комплексом вероучения и логически вытекает из него.

Это вовсе не означает, что не существует глубинного родства всех трех христианских вероисповеданий и что нельзя установить общие христианские принципы отношения к труду, собственности и богатству. Напротив, для того, чтобы понять что представляет собой православная этика труда и в чем ее отличие от католической и протестантской, какие характерные черты свойственны православному “экономическому человеку” и, в частности, русскому православному в его хозяйственной деятельности, необходимо предварительно сказать об этих общих христианских основополагающих принципах отношения к труду и материальным благам. Итак, в чем заключаются эти принципы?

1. Христианство признает материальный мир, все сотворенное благом, так как благ Сам Творец, образ Которого отражается в творении. “И увидел Бог, — говорится в Библии, — все, что Он создал, и вот, хорошо весьма” (Быт., 1,31). Более того, Бог так возлюбил мир, что не только создал его, но и отдал Сына Своего Единородного для спасения этого мира. Этим христианство радикально отличается от тех учений, которые раскалывают единство мироздания на “злую” материю и “благую” духовную реальность или, подобно платонизму и буддизму, призывают не к спасению мира, а к спасению от мира. Естественно, что при таком подходе, осуждающем материальный мир, всякий труд и хозяйствование представлялись “дурной бесконечностью”, суетой сует, проявлением зла и страдания. Хозяйственная воля парализовывалась и возникал идеал антиэкономизма, отрицающий смысл труда и хозяйства и направляющий к бегству от мира и его дел (2).

Признание христианством мира благом и ценностью было основой для развития хозяйственной энергии, реабилитации всякого труда на земле, раскрепощения трудовой инициативы. Как сказано в Книге Бытия, человек, созданный по “образу и подобию” Божьему, услышал слова: “Плодитесь и размножайтесь, и наполняйте землю, и обладайте ею” (Быт., 1,27-28). В этом призыве к обладанию землей так же, как в заповеди труда по возделыванию и хранению Сада Эдемского, где были поселены прародители человечества, содержалось “первое благовестие труда”, повеление “со-трудничать” с Богом в развертывании Божественного творческого замысла о мироздании (3).

Основной смысл заповеди труда в этот “райский период”, который предстает идеальным образом человеческого бытия, заключался в том, чтобы человек, творчески воздействуя на мир, с любовью преображал и одухотворял его, а вместе с

этим и сам совершенствовался, раскрывая в себе Божественное начало. Как говорил св. Максим Исповедник (VII в.), человек должен был всю землю, всю Вселенную превратить в рай, силой знания проникнуть в небесные сферы чувственного бытия, уничтожить пространственные расстояния, объединить и одухотворить все творение и предать его и себя Богу, чтобы Бог дал ему Самого Себя и человек сделался бы всем, что есть Бог, кроме тождества по сущности.

Здесь труд, к которому с самого начала своего существования был призван человек, предстает как образ чистого и радостного творчества. Оно никак не было связано с необходимостью физического выживания и целиком принадлежало к “царству свободы”.

Как православное, так и католическое, и особенно протестантское богословие всегда акцентировало внимание на способности человека к творческому труду. Именно благодаря этой способности человека быть свободным “со-трудником” Богу, созидать новое, еще не бывшее в человеке проявляется Богоподобие. Великий православный мистик и богослов св. Григорий Палама говорил, в частности, что благодаря этой способности человек превосходит ангелов и что творчество человеческое всегда Богостремительно, всегда результат “синэргии”, соединения двух волей — Божественной и человеческой. Об этом же говорили блаж. Феодорит Кипрский, св. Фотий, патриарх Константинопольский и многие другие Отцы Церкви.

Та же мысль проводилась издавна и в католической традиции. Св. Ансельм Кентерберийский риторически спрашивал: “Не рожден ли каждый человек для труда как птица для полета?” А известный проповедник средневековья Бертольд Регенсбургский считал, что способность к профессиональной творческой работе есть второй дар Бога человеку после первого дара — свободы воли. В современном католицизме проповедь труда заняла особое место. Трудовому призванию человека посвящена специальная энциклика папы Иоанна Павла II “Совершая труд” (“*Laborem Exercens*”) и многие документы II Ватиканского Собора.

56

Для протестантизма идея творческого и, в частности, профессионального призвания имела основополагающее значение, во многом определяя все своеобразие лютеранской и кальвинистской доктрины.

Таким образом, необходимость труда — постоянного и неустанного делания, со-трудничества делу Божию, вытекает из призвания человека в преображении земли и Вселенной, исполнения заповеди творческого освоения и совершенствования мира, данной человеку Богом при сотворении. Поэтому исторически именно христианство реабилитировало и возвысило всякие формы труда, и прежде всего хозяйственный труд, труд плебса и рабов, к которому так презрительно относился античный мир.

В противоположность “аристократическому” презрению труда и пренебрежительному отношению к рабочему человеку, христианство глубоко уважало и почитало всякий труд — как труд земледельца и ремесленника, так и труд “книжника” и мыслителя.

Св. Иоанн Златоуст говорил: “Не станем стыдиться ремесел и будем считать бесчестьем не работу, но праздность” (Толкование на послание к Фессалоникийцам). Также и Василий Великий в “Правилах” говорил о том, что “следует знать, что работающий работает не для того, чтобы трудом служить только своим потребностям, а для того, чтобы исполнить заповедь Господню”. Та же мысль содержится в творениях Григория Богослова, Августина Блаженного, Феодора Студита, Иоанна Кассиана, Иеронима Блаженного и многих других Отцов Церкви, которые часто

напоминали о том, что Сам Иисус был человеком труда, занимаясь значительную часть своей земной жизни плотницким ремеслом.

2. Этика труда в христианстве основана не просто на принятии мира, но на своеобразном антиномическом миро-приятии, соединенном с миро-отрицанием. Что значит это миро-отрицание и не становится ли оно препятствием на пути хозяйственного освоения мира, “возделывании” Сада Божия, которым является, в конечном итоге, вся Вселенная?

Миро-отрицание в христианстве, выраженное в евангельском призыве “не любить мира, ни того, что в мире” и не заботиться “что есть и что пить”, в словах апостола Иакова о том, что “Кто хочет быть другом миру, тот становится врагом Богу”, означает вовсе не отрицание материального мира как такового, не отказ от всякой хозяйственной деятельности. Речь не идет также и об осуждении телесности, которой необходима материальная пища — и Адам ел плоды сада Эдемского.

Евангельские слова “Не любить мира” не могут быть интерпретированы как призыв “ненавидеть мир” или “пренебрегать миром”. Речь идет о том, что человек не должен привязываться сердцем слепо к благам мира. Христианство отрицает “опрокинутую” иерархию ценностей, в которой временное, преходящее властвует над вечным, материальное над духовным. Такое извращение иерархии ценностей произошло — как верят христиане — вследствие грехопадения. Грех, возникший по свободному произволению человека, по его добровольному и сознательному отрыву от Творца, привел к тому, что надломленным и поврежденным оказывается весь человек, зло и смерть входят в мир. Христианство отрицает эту извращенность, поврежденность мира и человека грехом; отрицает разобщенность в каждом человеке его способностей; души и тела, ума и чувства; отрицает разобщенность людей между собой и “извращенность отношений между людьми, которая заставляет их жить в обществе, исполненном зависти и соперничества, в котором каждый убежден, что его собственная самореализация может быть осуществлена лишь за счет победы над другим человеком” (4).

Вследствие грехопадения природа перестает покоряться человеку и труд превращается из призвания в суровое наказание: “Проклята земля за тебя, — говорит Бог человеку. — Со скорбью будешь питаться от нее во все дни жизни твоей, терние и волчцы произрастит она тебе, и будешь питаться полевою травою; в поте лица будешь есть хлеб свой, доколе не возвратишься в землю, из которой ты взят” (Быт., 3, 17-19). Труд входит теперь в царство необходимости — необходимость физического выживания тяготеет над человеком. Это не означает, что труд как творчество вовсе исчезает. Он продолжает существовать, но как бы уже “внутри железного кольца необходимости” (5). Поэтому труд становится, по выражению св. Фомы Аквинского, “тяжким благом”, соединяя в себе и призвание и наказание, и благо и муку (6).

Миро-отрицание в христианской этике труда означает также и то, что с грехопадением было нарушено должное соотношение духа и плоти. “Духовное начало по самому своему существу должно было господствовать в человеке и направлять другие стороны его природы, так как только оно может дать цельность и осмысленность жизни человека, только оно делает человека действительно человеком, существом разумно-свободным. Но в силу извращений, связанных с грехом, это нормальное состояние духа, души и тела часто утрачивается, и вместо духа получает преобладание либо чисто душевная сторона человека, или даже просто телесная, или “плотская”, — отмечал Н.Н.Фиолетов (7). Поэтому вместо того, что-

бы действительно быть “логосом” земли, господином тварного мира, вместо того, чтобы преобразовать материю, господствуя духом над нею, человек покорился материальному и склонился признать в материальном единственный источник своего существования. Восстановление должного соотношения духа и плоти составляет центральный нерв этики труда в христианстве, не случайно о.С.Булгаков подчеркивал, что этика труда есть, в конечном итоге, вопрос о господстве духовного начала над материальным (8). Решение этого вопроса дает Евангелие.

Исключительно внимательно относясь к человеческому труду, Иисус, Который был и Сам плотником и “сыном плотника”, дал людям в молитве Господней (“Отче наш”) просьбу о хлебе насущном: “Хлеб насущный даждь нам днесь”. Не это ли высшее освящение земного труда и хозяйства? И вместе с тем, в Своем первом искушении в пустыне Иисус, представляя человека преимущественно существом духовным, говорит искушителю, который видел в человеке существо преимущественно телесное: “Не хлебом единым будет жить человек, но всяким словом, исходящим из уст Божиих” (Мф., 4, 4).

Так восстанавливается должное соотношение духа и плоти, заботы о пище духовной и о пище материальной. Человек не освобождается от внешнего бремени хозяйственной необходимости, от заповеди труда, но принимает это бремя ради Господа, ради христианского послушания. Это, с одной стороны, освобождает хозяйственную энергию, а с другой стороны, направляет ее нравственно. Труд, превращенный в религиозное служение, совершаемый ради любви к Богу и ближнему, направленный на раскрытие данного Богом таланта, на совершенствование и воспитание души признается в христианстве безусловно благим трудом, угодным Богу деланием человека на земле. Напротив, труд, целью которого является только самоутверждение, самодостаточный труд ради труда, труд, являющийся средством удовлетворения разного рода страстей, гордыни, тщеславия, жажды власти, самопревозношения и пр., признается в христианстве суетным, лишенным смысла, а иногда и просто пагубным для души.

Отрицание мира, погруженного в грех и суету, стало основой для возникновения монашества. (Институт монашества существует в Православии и Католицизме, у протестантов, в силу особенностей их вероучения, монашества нет.) Полагая монашеское, иноческое “ино-бытие” идеальной “очищенной” альтернативой “загрязненной” грехом мирской жизни, Православие и Католицизм признавали аскетический монашеский труд, соединенный с молитвой, и сам молитвенный подвиг высшей формой творческого труда. Мирской труд не отрицался, напротив, он всегда оставался обязательным для каждого христианина, но ценность его, в конечном итоге, определялась в Православии и Католицизме тем, насколько он был формой аскезы в широком смысле слова, то есть средством воспитания души, совершенствования духа, служения Богу и ближним.

3. В христианстве труд может и должен стать своего рода деятельной молитвой. “Молиться и трудиться” призывает христианина Православие. “Трудиться и молиться” — учит Католицизм, а Протестантизм полагает, что “Труд есть та же молитва”.

Но на каком догматическом основании и Православие, и Католицизм, и Протестантизм утверждают, что труд может и должен быть средством восхождения к Богу?

Христианство говорит о том, что Воплощением Иисуса Христа в Богочеловека, Его Жизнью, Крестными Муками и Смертью, и, наконец, Его Воскресением было

снято проклятие с земли, преодолена отчужденность мира от Бога, возникшая вследствие грехопадения. Иисусом Христом была преодолена противоположность неба и земли, уничтожена пропасть между “посюсторонним” и “потусторонним”. Все земное бытие стало оправдано присутствием Бога. Евангелие несет благую весть о восстановлении связи между духовным и материальным, миром земным и миром небесным. И тогда все, что совершается здесь, на земле, может быть оправдано постольку, поскольку поднимает человека, вводит его в другой, высший план бытия, и преображает его в нем. И нет такой сферы жизни, которая была бы принципиально закрыта от ее освещения духовным светом, от присутствия Бога.

Таким образом, труд и весь хозяйственно-экономический процесс приобретают смысл, который лежит выше конкретного труда и выше хозяйства как такового, становясь средством совершенствования, одухотворения мира и человека, подъема земной горизонтали в небесные высоты.

Из этого вытекает обязанность каждого христианина трудиться: “Если кто не хочет трудиться, тот и не ешь”, — говорит апостол Павел (II Фесс., 3, 10). В “Учении двенадцати апостолов” читаем о желающем жить в христианской общине: “если он ремесленник, пусть трудится и ест. А если не знает ремесла, то вы позаботьтесь о нем, но так, чтобы христианин не жил среди вас праздным. Если же он не желает так поступить, то он хриstopродавец. Остерегайтесь таких!” (Учение двенадцати апостолов. XII, 3-5). Апостол Варнава (спутник апостола Павла) также призывал христиан “не прилепляться к таким людям, которые не умеют доставать себе пищу трудом и потом” (Учение апостола Варнавы. X) (9).

На этих принципах основано и отношение христианства к земным благам. Видя цель жизни человека прежде всего в искании Царствия Божия, христианство говорит о том, что никакие земные блага сами по себе не могут стать достойной целью. “Какая польза человеку, если он приобретет весь мир, а душе своей повредит? или какой выкуп даст человек за душу свою?” (Мф., 16, 26). Никакие внешние блага не могут придать смысл жизни, так как все они временны, случайны и преходящи. Цель жизни в стяжании Святого Духа, в одухотворении личности, в спасении, обретении жизни вечной.

Но это вовсе не означает, что христианство отказывается от земных благ, запрещает пользование ими. В самой природе вещей нет зла, и Евангелие осуждает не само пользование имуществом, но неправильное внутреннее отношение к нему, привязанность к земным благам, превращение богатства и имущества из средства в цель, что неизбежно приводит к потере свободы и истинного смысла жизни. “Все мне позволительно, ничто не должно обладать мною”, — говорит апостол (I Кор., 6, 12).

Таким образом, благом будет все, что используется в соответствии со своим назначением, в соответствии с высшей целью жизни и призванием человека. Использование имущества для пользы ближних и для служения “делу Божию” на земле заповедуется и в Св. Писании, и в святоотеческих творениях. Если же блага становятся предметом поклонения, ставятся на место истинной цели и порабащают человека, то такие блага пагубны. “Ныне же, познав Бога или, лучше, получив познание от Бога, для чего возвращаетесь опять к немощным и бедным вещественным началам и хотите еще снова поработить себя им?”, — говорит в этой связи апостол Павел (Гал., 4, 9).

В целом можно сказать, что вера и основанная на ней религиозно-психологическая мотивация труда, внутреннее “сердечное” отношение к труду и земным

благам составляют средоточие христианской этики труда. Посмотрим теперь, как развивается эта традиция в Православии и в чем ее отличие от католического и протестантского учения о труде, собственности и имущественном неравенстве.

II

Этика труда в Православии так же, как в Католицизме и Протестантизме, определяется всем комплексом вероучения и прежде всего представлением о Боге, мире и человеке, о Церкви и путях спасения. Попробуем проследить эту внутреннюю связь в Православии.

Многие философы и богословы не без основания говорят об “Иоанническом” духовном типе Православия. Что это значит?

Апостол Иоанн — любимый ученик Иисуса, младший среди апостолов, попечению которого Иисус на Голгофе препоручает Свою Пречистую Матерь. Апостола Иоанна называют “апостолом любви”, душа которого как бы витала в горнем мире, тяготеея более к внутренней, созерцательной жизни, чем к внешней, практически-деятельной. Не случайно поэтому апостолу Иоанну издревле усвоился символ орла, парящего над землей. В написанном апостолом Иоанном Евангелии, которое многие с полным основанием называют единым, самым важным, главным Евангелием, подчеркивается Божественность Иисуса и делается акцент на духовном содержании учения Христа. Именно этим образом вдохновляется Православие, и потому для православного религиозного сознания свойственно больше сосредотачиваться на небесном, абсолютном и вечном, на последних судьбах мира. Созерцание — его высшее призвание, и от этого оно приобретает как бы “неотмирный” характер. Паря над землей, православное религиозное сознание смотрит на землю с высоты небес.

Католицизм, в свою очередь, вдохновляется образом апостола Петра, деятельного и энергичного, заботившегося о “двух мечях” — духовном, религиозном, и светском, государственном, об устройении Церкви Христовой на земле, об организованном привнесении христианских начал в практику повседневности. И потому Католицизм как бы смотрит на небо с земли, рационально строит лестницу в небо, уделяя большое внимание земным проблемам, всему тому, что можно назвать “относительным и средним”, культуре и цивилизации.

Созерцательный характер Православия и практический дух Католицизма во многом проистекают из-за разного восприятия образа Божия. Для Православия в Богочеловеческом образе Иисуса Христа наиболее важна Божественная природа, “нераздельно и неслиянно” соединенная с природой человеческой. Для Католицизма — человеческая природа Богочеловека. В Православии преобладающий образ Иисуса Христа — образ Сына Божия “во Славе”, воскресшего и поправшего смерть. Католицизм сосредоточен на земной, человеческой жизни Иисуса, полной страданий и унижений, на образе Христа Распятого, страдающего. (Не случайно поэтому для Православия самый главный праздник, “всех праздников Праздник” — Воскресение Христово, а для Католицизма — Рождество. Пасха отмечается преимущественно как Страстная Неделя, когда вновь и вновь переживаются страдания Христа до Страстной Пятницы.)

Из этого следует, что для Православия более важна духовная, внутренняя жизнь человека, внутренние его побуждения и движения сердца. Православная

этика воспитывает прежде всего сердце, и именно сердце в Православии является мистическим сосредоточием духовного пространства, в котором происходит сокровенный диалог человека и Бога. Таким образом, в Православии все определяется внутренним, сокрытым от внешнего взора.

Это в полной мере относится и ко всякой деятельности человека в мире, к его труду и профессиональным занятиям. “Полезность” профессии или какого-либо дела определяется прежде всего “душеполезностью”. Если человеческий труд не помогает внутреннему совершенствованию, не является аскезой в широком смысле слова (аскеза означает “упражнение”), то такой труд будет суетным, пустой занятостью. Ничто внешнее не имеет смысла, если не наполнено внутренним духовным светом, если совершается не во имя любви к Богу и ближнему, а ради удовлетворения разного рода страстей — любви к деньгам, власти, славе.

Для Католицизма внутренняя мотивация труда, хотя и имеет место, не столь важна, как в Православии. Это объясняется тем, что антропоцентричность в восприятии Иисуса Христа в Католицизме, уделяя значительное внимание внешнему, стремится преобразовать “внутреннего” человека через внешнее воздействие — образование, культуру, дисциплину и т. д.

Ориентируясь на Божественное в образе Иисуса Христа, Православие, в отличие от Католицизма и Протестантизма, иначе относится к проблеме времени, в том числе и времени труда. Оно не акцентирует внимание на скоротечности земной жизни, которая для православного религиозного сознания есть не более чем ступень в жизнь вечную. Православие вообще избегает разделения человеческой жизни на две — земную и вечную, небесную. Необходимо относиться к человеческой жизни как к одной единой, где земная жизнь есть приуготовление к жизни вечной, один из ее моментов. В силу этого земная жизнь должна быть подчинена принципу вечности. В ограниченное время земной жизни нужно успеть только одно — “стяжать Духа Святого”, совершить внутреннее преобразование через воспитание сердца, которое должно научиться совершенно любить Бога и ближнего. И потому в ритме работы важно не сбить дыхание “внутреннего” человека, не подчиниться суете, но вместе с тем и не впасть в праздность и леность, “погубляющую время”. В целом, “земная жизнь человека должна быть судима по истине его вечного существования, и истинный поборник вечной жизни со Спасителем должен отрешиться от всего, что связывает его духовную свободу и превращает в одно из преходящих явлений этого мира” (10).

Важно заметить, что сосредоточенность православного религиозного сознания на вечной жизни и на конечных судьбах мира укоренилась во многом благодаря определенным социально-политическим особенностям византийской истории. В условиях хронической политической нестабильности, частой смены императоров, слабости связей человека со своим “сословием” и профессиональной корпорацией, его одиночества перед лицом государства и полной беззащитности от произвола властей земные блага, собственность, богатство не были гарантией сохранения социального статуса, а потому и не имели такой ценности, как на Западе. Даже недвижимость не могла быть гарантией стабильности, так как и ее, вне зависимости от положения, которое занимал человек на социальной лестнице, мог конфисковать император. Основным ценностным критерием оказывалась душеполезность. “Каждое явление действительности расценивалось с этих позиций — является ли оно душеполезным или нет, подготавливает ли оно человека к спасению или, наоборот, мостит ему дорогу в ад”, — отмечал А.П.Каждан (11).

Несколько иное представление о времени свойственно Католицизму и Протестантизму.

Сосредотачиваясь в силу своей антропоцентричности на земной жизни Иисуса Христа, которая имела начало и конец, Католицизм, по давней традиции, представляет Бога не только Пантократором, — Творцом Космоса, но и Хронократором — Творцом времени, Который спросит на Страшном Суде, как было потрачено дарованное и человеку время жизни. При этом “жизнь человеческая есть время, данное не для празднования, не для наслаждения, но — на труд” (12). Представление о жизни как о времени, данном для труда, получает законченное развитие в Протестантизме, не допускающем бесполезную трату времени на “непрофессиональные занятия”.

Наиболее важным для этики труда, определения места и роли труда в жизни человека и общества, является учение о спасении, о практических путях достижения спасения.

Православие так же, как и Католицизм (но не Протестантизм), исходило из того, что для спасения необходимо наличие двух волей — Божественной и человеческой, обладающей свободой. Божественная воля выступает здесь как объективная сторона спасения, а человеческая — как субъективная его сторона, благодаря которой спасение усваивается. Напряжением всех своих сил человек “совершает свою долю участия в своем личном спасении, лично спасается и лично соделывает дело спасения в течение всей своей жизни” (13).

Для Православия спасение, таким образом, не есть единовременный акт, но непрестанно утверждаемое состояние, которое подтверждается деятельной любовью к Богу и ближнему. Труд входит в спасение постольку, поскольку соответствует этому делу любви и поскольку является трудом аскетическим в широком смысле этого слова, т. е. способствует развитию и совершенствованию “внутреннего человека”, является средством воспитания души. Всякий труд и добрые дела приобретают для спасения смысл лишь когда совершаются “Христа ради”. “Никакая, самая энергичная и в других отношениях полезная, деятельность не может быть в буквальном смысле благотворной”, — утверждает Православие (14). Или, как говорил великий русский святой преп. Серафим Саровский: “Лишь только ради Христа делаемое добро приносит плоды Святого Духа, все же не ради Христа делаемое, хотя и доброе, мзды будущего века нам не представляет, да и в здешней жизни благодати Божией не дает” (15).

В отличие от Православия в Католицизме в учении о спасении акцент ставился на совершении разного рода “добрых дел” и “заслуг”, в число которых входил добросовестный труд. Здесь важное место занимала идея удовлетворения (“satisfacatio”) — своего рода компенсации добрыми делами, поступками и добродетельным трудом совершенных грехов. Человек как бы по праву заслуживал спасение, приобретал собственным трудом свою долю участия в вечном блаженстве. Это ориентировало верующих на активность в жизни, на выработку личной дисциплины и ответственности, а также привычки к добросовестному труду, который, таким образом, был необходим для достижения спасения.

В протестантских исповеданиях, и прежде всего в лютеранстве и кальвинизме, свобода воли человека вообще отрицалась, а спасение целиком возлагалось на Божий Промысел. Никакие подвиги, никакая аскеза, умерщвление плоти, заслуги перед Церковью так же, как и никакие обряды и сакральные действия не могут обеспечить спасения. Спасение — вопрос непостижимой и иррациональной воли

Всевышнего, хотя, по учению М.Лютера, оно может быть как утеряно из-за совершенных грехов, так и обретено покаянием. От христианина требуется, чтобы он просто поверил, что уже спасен, ибо без этой веры напрасно принял смерть на кресте Христос.

Проводя идею спасения одной лишь верой, М.Лютер превращал любой вид мирского труда в священное “призвание”, предопределенное человеку Богом. Но так как монашеский институт в протестантизме вообще отвергался, то получалось, что только мирской труд и является тем сакральным полем, на котором человек может служить Богу и ближнему. Успех в профессии служил своего рода “удостоверением” о том, что человек угоден Богу, а значит, и спасен. При этом в кальвинизме, главным в учении которого была идея о предизбранности к спасению, в силу чего одни предизбраны к жизни вечной, а другие — к гибели, лучшим способом обретения уверенности в своей спасенности являлась неутомимая деятельность в рамках своей профессии. Преуспевание в своем труде является знаком избранности к спасению. Чем более угодна профессиональная деятельность Богу, тем, по представлениям кальвиниста, она больше вознаграждается уже в этом мире, т. е. является более доходной. “Честно нажитые деньги” и богатство являлись показателем добродетельности и усердия в труде “во славу Божию”.

Пуританизм, унаследовавший многие идеи Ж.Кальвина, развил эту идею до логического завершения. Если Бог указывает вам путь, следуя которому вы можете без ущерба для своей души и не вредя другим заработать больше, чем на каком-нибудь другом пути, а вы отвергаете этот путь и избираете менее доходный, то вы тем самым препятствуете осуществлению одной из целей вашего призвания. Иными словами, вы отказываетесь быть управляющим Бога и принимать Его дары, так как не для утех плоти и грешных радостей, но для Бога вам следует трудиться и богатеть (16).

63

Все это совершенно чуждо православным представлениям о роли труда в деле спасения.

В целом можно сказать, что в Православии в спасение непосредственно включался только труд “умного делания” и опосредованно всякий труд, служивший формой аскезы.

Но почему для православного учения о спасении имеет ценность только труд в качестве аскезы?

В Православном учении о спасении центральное место занимает идея “обожения”, которая, собственно, и определяет все своеобразие православной этики и аскетики. Как отмечал известный патролог И.В.Попов: “Идея обожения, начиная с IV в., составляла самое зерно религиозной жизни христианского Востока, вокруг которого вращались все вопросы догматики, этики и мистики” (17).

В учении об обожении содержалась мысль о безграничной возможности развития человека как творческой личности, сопричастной Богу-Творцу через способность к творческой деятельности.

Важно иметь в виду, что восточное христианство понимает эту творческую деятельность, прежде всего и в основном, как аскезу, как творчество внутреннего человека, как “умное делание”, почитаемое высшим искусством, “художеством из художеств”. Внешняя деятельность, какой бы она ни была — умственным или физическим трудом — может как способствовать, так и мешать этому внутреннему процессу. Поэтому в наставлениях древних мистиков Восточной Церкви по аскетике мы не найдем однозначного отношения к “внешнему” труду.

В целом можно сказать, что практически все они признавали созерцание — “умное делание” призванием немногих, и эти немногие должны отречься от мира и всего житейского. Ищущий совершенства подвижник на начальном этапе своего пути превращает труд в средство духовного воспитания и укрощении плоти, но затем должен оставить все внешние труднические подвиги и целиком предаться созерцанию.

Так, например, Исаак Сирин, мистик-моралист VII в., различал три ступени духовной жизни и, соответственно, три формы “труда”. На первой, низшей, ступени протекает жизнь “плотского” человека, или “илика”. Она целиком связана с мирской суетой, где, в частности, “плотский” человек “источает обновление в изобретениях, искусствах, науках и прочее”. Второй ступени соответствует жизнь человека “душевного”, или “психика”, который борьбой со страстями и грехами уравнивает телесную и душевную стороны своей природы. Содержание его жизни — подвижничество и добродетель, которое включает в себя труд во славу Божию и во имя любви к ближним. Трудничество выступает здесь как аскеза и основное средство в укрощении плоти. Но лишь на третьей, высшей, ступени действует человек “духовный” — “пневматик”, совершая одухотворение своей природы и сосредотачиваясь на созерцательной жизни, мистическом ведении. На этой ступени всякая “деятельная добродетель”, включая трудничество, будет “место злочно”, и если “милостыня или любовь, или сродоболие, или что-либо, почитаемое сделанным для Бога, препятствует твоему безмолвию, тогда да погибнет такая правда!” (18)

Это, может быть, несколько крайнее отношение к “внешнему” труду Исаака Сирина, свойственное также Григорию Нисскому, Макарию Египетскому, Максиму Исповеднику и другим великим подвижникам христианства, уравнивалось теми, кто полагал трудничество одной из основных форм аскезы. “Кто соединит смирение с трудом, тот быстро достигнет цели” — говорили св. Варсонуфий и Иоанн, а авва Дорофей учил, что: “Телесные труды приводят к смирению, потому что душа состраждет телу и соучаствует во всем, что делается в теле. Так как труд телесный смиряет тело, то вместе с ним смиряется и душа” (19).

Сдержанное, в целом, отношение к “внешним” трудам и признание ценности только за трудом аскетическим было свойственно Восточному христианству эпохи раннего средневековья, центром и душой которого была Византия. В Византии сложилось парадоксальное положение: с одной стороны, она была христианским государством, и византийское гражданство определялось принадлежностью к Православию. С другой стороны, византийское общество исповедывало христианство внешне, не преобразуя внутренне ни своей языческой природы, ни социальных отношений на христианских началах. Вместе с тем, те, кто искал духовного совершенства, уходили из мира и становились монахами, живущими в монастырях и скитах, или анахоретами, ведущими одинокую подвижническую жизнь. Монашество стало знаком “инаковости” миру, иным житием, выражая изначально протест против какой бы то ни было связи с миром и его делами. “Без удаления от мира никто не может приблизиться к Богу”, — говорил Исаак Сирин, а Антоний Великий призывал жаждущих совершенства держаться подальше от “шумного многолюдства мира”. В результате, отношение к мирскому труду, к светской культуре, к хозяйственному и экономическому развитию, совершенствованию общества, пребывающего в “миру”, оставалось весьма сдержанным, если не отрицательным.

Характерно, что византийское общество осознавало, что оно остается во власти языческих стихий, и видело религиозно-этический идеал в идеале монашеском. Это не значит, что Православное вероучение не оказывало воздействие на психологию труда и его мотивацию. Напротив, можно найти немало свидетельств тому, что православные идеи усваивались в обществе. Так, например, глубоко привилось убеждение в том, что только внутреннее оправдывает внешнее делание. Показательно в этом отношении то, что византийцы, как правило, не стремились к совершенствованию орудий труда ни в сельском хозяйстве, ни в ремесле. Гарантией успеха считался не инструментарий, а мастерство самого ремесленника. Он владеет руками и способностями, а более, в сущности, ничем. Православное богословие по-своему поддерживало этот тезис, считая, что ремесленные орудия, сколь бы совершенными они ни были, бесполезны, если отсутствует искусный мастер, способный создать шедевр (Симеон Новый Богослов).

Отсутствие интереса к техническому совершенству поддерживалось и тем, что отношение к прибыли как таковой было отрицательным. Важно поддерживать определенный уровень жизни, а не получать прибыль, тем более, что “законной” в православном богословии Византии признавалась лишь та прибыль, которая была получена от “честной” продажи излишков продуктов, произведенных в своем самообеспечивающемся хозяйстве.

Подлинным переворотом в отношении к труду можно считать учение величайшего святого и мистика Восточной Церкви Григория Паламы, который воспел творчество и включил всякий творческий труд в дело обожения.

Согласно учению св. Григория Паламы, образ Божий проявляется именно в способности человека к творчеству. Эта способность ставит человека, по убеждению св. Григория Паламы, даже выше мира ангелов.

65 Св. Григорий Палама придавал огромное значение соединению ума, рассудка и чувств. Это “троическое” содержание человеческой души как “умной”, логосной и “духовной”, подобной Св.Троице, и делает, собственно, творчество возможным. “То, что естественно соединено с рассудком, открывает разнообразное множество искусств, наук и знаний: земледелие, строительство домов, творчество вещей из ничего — разумеется не из совершенного небытия, ибо это уже дело Божие, — но все остальное дано людям... Ничто подобное никогда не свойственно ангелам”, — писал св. Григорий Палама. Творчество всегда по его мысли “Богостремительно”, всегда есть прорыв, выход из самости, замкнутости, всегда есть космический акт, продолжение Божественного творения мира. При этом все люди в той или иной степени наделены талантом к творчеству. Люди различаются лишь своей готовностью принять посылаемые с неба в изобилии таланты, раскрыть себя для вмещения их. “Те, кто проповедуют, и те, кто исцеляют, те, кто занимается познанием, и вообще все те, кто получают благодать Божественного духа, имеют харизматический дар, больший или меньший, каждый в своей области. Так, апостол Павел благодарит Бога за то, что знает больше иностранных языков, чем другие (1 Кор., 1, 18), но и тот, кто обладает меньшим, также имеет дар Бога... Каждый человек по-разному приобщается к великому дару Духа” (20).

Важно отметить, что исходя из того, что все внешнее определяется внутренним, Православие, в отличие от Католицизма, не пыталось соотнести различные формы и виды человеческого труда, разные профессиональные занятия и социально-имущественный статус с той или иной степенью нравственного совершенства.

Это принципиально отличает православную этику труда от католической, а говоря шире — православный менталитет от западного.

Как мы уже отмечали, для Православия любой труд может быть как благом, так и злом, в зависимости от того, какая именно мотивация лежит в его основе, во имя чего и с какими внутренними побуждениями сердца он совершается. А потому невозможно сказать, что труд сапожника принципиально нравственно хуже, чем труд пекаря, а вскапывание грядок в огороде менее угодно Богу, чем научные изыскания. Для католической традиции все было иначе.

На протяжении многих веков католическая теология разрабатывала сложнейшие иерархические системы, в которых космографическое пространство накладывалось на пространство духовно-нравственное (по принципу приближения или удаления от точки Омега — сферы Божественного Перводвижителя). В свою очередь, эти пространства накладывались на пространство социальное с его иерархической структурой, где высшую ступень занимали те, кто были наиболее приближены к Богу — монахи и короли, а низшую те, кто был наиболее удален от Бога и приближен к пропасти ада — жонглеры, танцоры, актеры и акробаты, не говоря о представительницах самой древней профессии, колдунах и шляющихся бродягах.

Поражает многообразие классификаций, предлагаемых католическими теологами, без конца спорившими о количестве “сословий”, “орденов” и “состояний” (в них включались и социальные сословия в современном понимании, и люди, объединенные принадлежностью к одной профессии, одному цеху или корпорации, и “четыре придворные должности”, и те, кто состоял в браке, наряду с теми, кто сохранял девственность, и люди, принявшие священнический сан, наряду с теми, кто пребывал в миру, и т. п.). Но общая идея прослеживается четко — каждое “сословие”, “орден” и “состояние” есть отражение Богом установленного порядка, и нарушение этого порядка греховно.

Важно подчеркнуть, что католическая этика предъявляла каждому из “сословий” и “орденов”, каждой из возрастных, профессиональных и социальных групп свои моральные требования, вернее, требовала выполнения евангельских “заповедей” и “советов” с различной степенью строгости. Чем большими социальными правами, имуществом и уровнем образования обладал человек, тем больше с него спрашивалось.

В этом можно усматривать своего рода минимализм католической этики. Но вместе с тем, минимум предъявляемых требований было просто необходимо исполнять. В этот минимум включалось и требование добросовестной работы, и строгое соблюдение корпоративной этики, предписывающей определенные нормы в организации труда, рабочего времени и т. д. Особое внимание обращалось на качество исполняемой работы. “Халтурщиков” не терпели. Если человек не выполнял этих требований, он выпадал из своего “сословия” или “ордена”, исключался из корпорации и цеха и становился вне общества со всеми вытекающими последствиями. (“Тыфу, обманщик, — обращался Бертольд Регенсбургский к ремесленнику, — ты испортил изделие и потому отпал и не можешь оставаться в общине христиан!”)

Это во многом объясняется тем, что на протяжении многих веков главной добродетелью в Католицизме почиталась верность (“*fidelitae*”), в том числе и верность своей сословной и профессиональной принадлежности. Она предполагала прежде всего добросовестный труд, качественное выполнение своей социальной функции. В понятие неверности включалось все, что нарушало служение своему

“сословию”. И католическая Церковь бдительно стояла на страже верности этого рода, задавая неизменно на исповеди вопрос о добросовестном исполнении сословных и профессиональных обязанностей. Так, по сути, “минимализм” католической этики обеспечивал прочность западной культуры, добротность ее материального и, в известной степени, морального основания.

Православие не знало такой “иерархии” профессий, как и не знало градуирования нравственных требований. Византийские богословы всячески подчеркивали, что все люди — потомки Адама, которые равны перед Господом вне зависимости от своего социального, имущественного или профессионального положения. (Важно при этом иметь в виду, что социальное равенство в византийском богословии и религиозном сознании мирян понималось, в основном, как преодоленное неравенство).

Из-за того, что сословная корпоративность в Византии практически отсутствовала, а в высшие слои общества допускались удачливые выходцы из всех социальных групп, в православной богословской мысли не получила развития идея о “верности” своему “сословию”, “порядку” или “ордену” как высшей добродетели и связанное с этим учение о профессиональном долге как “призвании”.

Представление восточного христианства об обществе вообще, в отличие от западного, не отличалось статичностью. Идея “раз и навсегда” заданного свыше социального или профессионального положения была чужда ему. Отсюда отсутствие кичливости своим аристократическими корнями и довольно слабое, по сравнению с западным, развитие корпоративной этики, а с ней и корпоративной гордости. Недаром византийское высшее чиновничество любило подчеркивать свое трудовое прошлое, и, в принципе, человек из самых низов мог стать даже императором. (Среди византийских императоров IX в. Михаил II был простым необразованным воином, Василий I — крестьянином, зарабатывавшим какое-то время укрощением лошадей и кулачными боями. Из крестьян происходил и Роман I Лакапин, правивший во второй четверти X в.)

Многое из византийского наследия унаследовала в купели крещения Русь. Каким предстает идеал труда в русском православном сознании? Как в русском Православии раскрылась этика труда?

III

Православие пришло на Русь из Византии. Признав Православие высшим началом жизни, Русь не просто копировала византизм, но сделала его живым источником своего духовного творчества. Греко-византийское Православие было положено в основание всей русской культуры. Литература, искусство, зодчество, нравственные понятия и стереотипы, хозяйственная жизнь, правосознание и государственность — все это формировалось под глубоким воздействием византизма. “Что такое христианство в России без византийских основ и византийских форм?”, — восклицал Константин Леонтьев и заключал: “Византийский дух, византийские начала и влияния, как сложная ткань нервной системы, проникают насквозь весь великорусский общественный организм” (21).

Как и в византийской традиции, для русского православного сознания этический идеал полагался в монашестве. Монастырь представлялся на Руси, как и в Византии, твердыней Церкви, ее сердцем, которое гонит кровь по всему телу —

мистическому телу Христову. И потому этика труда неразрывно связана с идеалом монашеского трудничества.

Важно отметить, что понять этику труда в Православии без обращения к монашескому идеалу невозможно еще и потому, что особенностью русского православного богословия была его своеобразная “молчаливость”. В отличие от византийского Православия и тем более от Католицизма, изобилующего схоластическими трудами по экономическим вопросам и хозяйственной жизни, в русском Православии мы не найдем каких-либо специальных богословских трактатов по хозяйственно-экономической тематике, пространных рассуждений об этике труда. Русское богословие в течение многих веков было как бы “разлито” по религиозной жизни, и его взгляды на все вопросы, связанные с трудом и хозяйством, нам приходится искать в исторических свидетельствах о духовной жизни, и прежде всего жизни иноческой.

Западное христианство (Католицизм) тоже признавало монашеский идеал воплощением религиозно-этического максимума и ставило монахов на вершину социальной пирамиды, располагая их ближе к небу, нежели к земле. И вместе с этим понимание монашеского идеала на Востоке и Западе христианского мира было различным, что отразилось на подходах к идеалу монашеского трудничества.

В отличие от западного монашества, разделяющегося на множество религиозных орденов, имеющих как созерцательный, так и деятельный характер (всего выделяют четыре типа монашеских религиозных орденов: чисто созерцательные, созерцательно-деятельные, деятельно-созерцательные и чисто деятельные), восточное монашество всегда было созерцательным. Это значит, что его главной целью было созерцание и молитва в монастырях и скитах, а не просто какая-либо деятельность социально-карикативного характера, ставящая своей задачей смягчение язв мира и врачевание его грехов*. Если православное монашество и занималось социально-карикативной деятельностью, то никогда не в ущерб созерцательной жизни, ставя молитву превыше всяких внешних труднических подвигов. (По крайней мере, так было в идеале). Западное монашество признавало высшей формой монашеской жизни созерцательные монастыри, но не обязывало всех монахов идти по этому пути, предоставляя широкий выбор в “специализации”**.

Русь, наследуя от Византии Студийский монастырский устав, подражала не египетским и сирийским анахоретам, подвиги которых поражали воображение суровостью аскезы, сверхъестественным истязанием плоти, а палестинскому мона-

* Деятельный характер западного монашества во многом объяснялся еще и тем, что на Западе не было таких пустынь, как, например, египетская Фиваида, куда шли первые анахореты и монахи Востока. На Западе жаждущие пустынножительства уходили в леса и горы, заселяли безлюдные острова. “Но западные пустыни легко поддавались труду монахов, превращаясь благодаря их самоотверженной работе в цветущие места... эти пустыни лежали ближе к населенным центрам, чем окраины Фиваиды, были меньше размерами и потому скорее вступали в общение с миром. На Западе было немисливо долгое обособленное существование монастырского общежития и особенности природы всегда делали труд пустытника производительным”, — отмечал Л.П.Карсавин. (Карсавин Л.П. Монашество в средние века. “Символ”. Париж, 1991. N 25. С.57).

** Одни из деятельных монашеских орденов посвящали себя заботам о паломниках и больных (как госпиталиты Святого духа); другие занимались освобождением пленных (тринитарии); сепулькринцы и сепулькринки специализировались на воспитании найденных и лечении брошенных детей; премостранцы сосредотачивались на проповеднической деятельности; францисканцы и доминиканцы в течение многих веков держали “монополию” на образование и богословие, основывая университеты и образовательные центры, и т. д.

ровостью аскезы, сверхъестественным истязанием плоти, а палестинскому монашеству. Как отмечал Г.П.Федотов, именно “палестинское монашество было нашей школой спасения, той ветвью восточного монашеского древа, от которого отделилась русская отрасль” (22).

По сравнению с другими образами монашества, эта русская “отрасль” была мягче и умеренней. Крайности аскезы, сверхчеловеческие подвиги умерщвления плоти, столпничество, полное голодание не привлекали ее. Она ориентировалась на воздержание, на золотую середину во всем, на “царский” средний путь. И потому основными формами аскезы были постничество и трудничество, к которому неоднозначно относились монахи и анахореты других стран христианского Востока.

Особая роль трудничества — как в виде тяжелых телесных работ так и в форме интеллектуальной деятельности и социально-карикативного служения миру — присуща русскому монашеству с самого начала его истории. Преп. Феодосий Печерский, считающийся отцом русского монашества (вместе с преп. Антонием он был основателем Киево-Печерского монастыря), превратил трудничество в основную форму аскезы.

В его житии, составленном преп. Нестором, ярче всего описаны именно труднические подвиги, его служение миру, просвещение этого мира светом евангельской правды.

Заметив как-то, что в церкви часто не совершается Божественной литургии из-за недостатка просфор, преп. Феодосий начал сам покупать пшеницу, молот ее своими руками и пек просфоры, которые приносил в дар церкви. Если же ему приходилось получать немного денег от тех, кто подавал просфоры на проскомидию, то преподобный раздавал все их нищим. Ревностно исполняя все иноческие обязанности, преп. Феодосий превосходил всех своими великими подвигами, постом, бодрствованием, ручной работой, а более всего смирением и послушанием. Он помогал братии, носил на всех воду, доставлял из леса дрова, а иногда исполнял работу, назначенную другим инокам (23).

Несмотря на свой игуменский сан, преп. Феодосий часто работал на хлебопечкарне, исполнял и другие работы по хозяйству. Рядом с монастырем преп. Феодосий посторил дом для “нищих, слепых, хромым и трудоватым”. На содержание этого дома выделялась десятая часть монастырского дохода. Каждую субботу из монастыря вывозился воз с хлебами в темницы для заключенных.

Духовно-религиозному идеалу преп. Феодосия соответствовало не мрачное пещерное житие преп. Антония, сурового анахорета, а светлый и радостный мир духовного братства киновитов. Одни из монахов обители преп. Феодосия “были крепкие постники, другие подвизались в бдении, иные на земных поклонах, иные постились по дню или два, иные ели хлеб с водой, иные вареную зелень или одну сырую. И все жили в постоянной любви... Если брат впадал в какое-либо прегрешение, другие утешали его, и по великой любви своей епитимью его разделяли с ним трое или четверо. Такова-то была любовь между братией и такое великое воздержание!” — восклицает преп. Нестор Летописец (24).

Говоря о преп. Феодосии, Г.П.Федотов справедливо отмечал, что “безмолвие и созерцание он умалает ради трудовой и братской жизни. Верный палестинскому духу, он стремится к гармонизации деятельной и молитвенной жизни” (25).

К этому необходимо добавить, что характерный для преп. Феодосия подвиг социального опрощения, любовь к “худым ризам”, абсолютной бедности, приближающееся к юродству социальное уничижение становятся отличительной чертой

служения миру, апостольской деятельности, были унаследованы многими учениками преподобного.

Святого князя-инока Николая Святошу, как говорит его житие, “никто никогда не видел праздным”. Этот черниговский князь-инок “три года пробыл на поварне, работая на братию, своими руками он колол дрова, носил их с берега на своих плечах, и во всякой работе был искусен и совершен”. Согласно житию, он сам построил себе келию, сам возделывал огород, “всегда в руках его было рукоделие, чем он зарабатывал себе на одежду” (26).

Св. Прохор Лебедник спасал многих людей во времена голода своими хлебами из лебеды, которые чудесным образом превращались из горьких в сладкие. Св. Григорий Чудотворец, кроме многочисленных чудес, прославился также и тем, что сумел перевоспитать воров, научив их трудиться. Св. Алипий был “дивным врачом” и иконописцем, он “постоянно трудился, живописуя иконы и ничего не взимая за труд свой”. У преп. Авраамия Ростовского был обычай ежедневно трудиться на братию: то он колол дрова для монастырской пекарни, то мыл власяницы на всех иноков, то носил воду в поварню.

За свое трудническое подвижничество многие святые иноки получили соответствующие их трудам прозвища: преп. Авраамий Трудолюбивый (XII в.), преп. Арсений Трудолюбивый (XIV в.), преп. Агапит Врач Безмездный (XI в.), преп. Марк Гробокопатель (конец X в.), преп. Спиридоний и преп. Никодим Просфорники (XII в.), преп. Ипатий Целебник (XIV в.), преп. Андрей (Рублев) Иконописец (XV в.), преп. Даниил Иконописец (XV в.), преп. Варфоломей Строитель (XV в.), преп. Иоанн Трудник Каргопольский (XVII в.) и многие другие.

Традиция трудничества и социального опрощения преп. Феодосия и его учеников была неразрывно связана с идеалом нестяжания, совершенной “апостольской” бедности. Преп. Феодосий учил, что нужно во всем полагаться на Бога, а не искать тленного имущества. “Он часто обходил келии и, если находил у кого что лишнее, не положенное по уставу, была ли то пища, одежда или что-нибудь иное, он брал это и кидал в печь, как исходящее от дьявола и противное уставу монастырскому” (27).

Новый образ иноческого подвижничества возникает в конце XIV в. Он связан с подвигами пустынножителей — основателей новых монастырей. Пустынножители были своего рода богатырями в иноческих одеждах. Так же, как и богатыри, эти святые подвижники порывали все связи с миром и шли на подвиг. Выдержав строгий многолетний иску в монастыре, укрепившись в борьбе со страстями и всякого рода искушениями, подвижник-пустынножитель удалялся в глубь лесов и собирал своего рода дружину — иноков. “Эпический образ богатыря донесла до нас устная народная поэзия; исторический же тип основателя монастыря сохранила нам наша письменность. Этот тип проходит через всю русскую историю с большим или меньшим значением, но его золотым веком был XV в., представляющий сорок имен известных своей святостью основателей и устроителей монастырей”, — отмечал И. Хрущов (28).

После ряда лет иноческой жизни и долгих странствий в поисках духовного совершенства святой подвижник уходил в леса и начинал отшельническую жизнь. Постепенно к нему стекались другие жаждавшие спасения иноки. Складывалась

братия. Важно отметить, что местное население встречало пустынножителей чаще всего весьма враждебно. Иногда случалось даже смертоубийство подвижника. Дело заключалось в том, что крестьяне окрестных сел не хотели, чтобы их угоды когда-либо в будущем отошли монастырю. Поэтому подвижники либо были вынуждены уходить в глубь лесов, в места необитаемые и дикие, либо селиться под защитой городов, которые с радостью помогали обустройству нового монастыря.

Пустынножители — основатели монастырей обычно происходили из дворянских, боярских, реже зажиточных крестьянских семей, отличавшихся особым благочестием и высоким уровнем культуры и образования. Такие святые, как Сергей Радонежский, Павел Обнорский, Кирилл Белозерский, Стефан Озерский, Паисий Углический, Геннадий Любимский, Феодосий Тотемский, Даниил Переяславский, Макарий Калязинский, Савва Вишерский были детьми бояр. Кирилл Новозерский происходил из дворянской семьи так же, как и Нил Сорский. Иннокентий, основатель обители на реке Еде, Арсений Комельский, Корнелий Комельский, Григорий Пельшамский, Ферапонт Можайский, Иона Климецкий, Варлаам Шенкурский происходили из семей посадских людей. Некоторые русские святые имели нерусское происхождение: отец преп. Пафнутия Боровского был внуком крещеного татарина, а Иосиф Волоцкий был внуком боярина литовского происхождения.

Когда образовывался монастырь и подвижник-пустынножитель становился игуменом, он не оставлял труднической аскезы. Напротив, его трудничество становилось поистине богатырским подвигом. Игумен подавал пример братии во всяком труде и исполнял самые тяжелые работы — тесал камни, рубил лес, молот ручными жерновами муку для всей братии, носил воду, рыл пруды и колодцы, занимался осушением болот, если монастырь был основан в болотистой местности. Он сам строил церковь и келии, всяческие хозяйственные постройки. Много чудес, совершавшихся святым игуменом, было связано именно с монастырским хозяйством. Так, например, одно из знаменитых чудес преп. Сергия Радонежского — появление источника по молитве преподобного — было совершено из-за отсутствия воды близ вновь образованной обители.

В целом можно сказать, что основатели монастырей предстают одновременно и “пустыннолюбцами”, склонными к молитвенной жизни в уединении, и заботливыми хозяевами своих обителей, умея должным образом вести хозяйство и организовывать экономическую сторону монастырской жизни.

Гармоническое сочетание двух “уставов” — “созерцательного” и “деятельного” — мы видим в величайшем русском святом — преп. Сергии Радонежском.

Имя преп. Сергия Радонежского, по словам В.О.Ключевского, “выступает из границ времени потому, что дело, осуществленное им, по своему значению так далеко выходило за пределы своего века, своим благотворным воздействием так глубоко захватило жизнь дальнейших поколений”, что из исторического деятеля он превратился “в народную идею, а самое дело его из исторического факта стало практической заповедью, заветом, тем, что мы привыкли называть идеалом” (29).

Этот идеал в полной мере относится и к этике труда, отношению к хозяйственной деятельности, социальному и имущественному неравенству, благотворительности и милосердию.

В образе преп. Сергия Радонежского проступают черты, роднящие его с преп. Феодосием Печерским. Это и смиренная кротость, и любовь к “худым ризам”, и неустанные телесные труды, которые сочетались с подвигами “умного делания”, созерцанием и молитвой.

В духе традиции палестинского монашества и преп. Феодосия Печерского преп. Сергей не только не отрицал апостольской деятельности и социально-карикативного служения миру, но, напротив, полагал их одной из важных задач монашества.

Идеалом монашеской жизни для преп. Сергия служил идеал киновии, общительного монашества, который предполагал общую собственность и всеобщее трудничество. Все без исключения монахи обители преп. Сергия были обязаны трудиться. Сам преподобный работал всегда за двоих, не гнушаясь никакого труда. Его житие, составленное Епифанием, свидетельствует о том, что “добродетельный старец Сергей, чудесный страстотерпец, без лени всегда и в подвигах добрых пребывал и никогда не ленился” (30).

Преп. Сергей сам строил келии, рубил дрова, пек хлеб, шил одежды, готовил пищу, вскапывал землю на огороде, полел грядки. “Так он пребывал в молитвах и трудах, желая быть небесного града гражданином и вышнего Иерусалима жителем”, ибо, по словам жизнеописателя преподобного, “Бог сделал его трудником” (31). Преподобный старался быть как учителем и любящим отцом монашеской братии, так и “исполнителем”, и “слугою всем”: “и кутью сам варил, и свечи делал, и кануны творил”. Смирняя себя, он “на работу раньше всех шел, и собой пример всем подавал” (32).

Для того, чтобы лучше понять тот идеал отношения к труду, который дает нам преп. Сергей, вспомним один из эпизодов его жития. Когда случилось так, что во всем монастыре была крайняя скудость в пище, а выходить из обители, чтобы просить подаяния, воспрещалось, преп. Сергей отправился к одному старцу, который жил в монастыре и хотел пристроить сени к келии. Преп. Сергей попросил старца, чтобы тот дал ему эту работу, “чтобы руки не оставались праздными”. За построенные сени преп. Сергей попросил лишь несколько кусков гнилого хлеба.

В этом эпизоде проявилось представление о том, что должно занижать плату за свой труд, а не искать адекватного вознаграждения, как это было свойственно католицизму. Оно отражало приверженность идеалу смирения и скромности. В народном религиозном сознании недостающую часть платы, являвшуюся своего рода подарком, “даровой” частью труда, ожидалось получить как вознаграждение на небесах.

Весьма характерен и другой эпизод из жития преподобного, связанный с идеалом социального опрощения.

Из-за того, что преп. Сергей одевался в “худые ризы” и занимался самым простым “крестьянским” трудом, многие паломники, приходившие в монастырь, принимали его за простого инок. Так, один крестьянин придя в монастырь, желая увидеть преподобного, не поверил, что человек, вскапывающий грядки на огороде, и есть сам преп. Сергей. “Я пророка увидеть пришел, вы же мне сироту показали, — говорил крестьянин. — Не вижу ни чести, ни величия, ни славы, ни одежды красивой и дорогой, ни отроков, служащих ему, ни спешащих слуг, ни множества рабов, прислуживающих или честь воздающих ему, но все на нем сиротское, все нищенское, все бедное” (33).

Крестьянин поверил, что этот “нищий” в “худых ризах” и есть преп. Сергей, лишь когда к преподобному подошел поклониться сам князь.

Подвиг социального опрощения, который представлял собой подражание уничиженному Христу, любовь к “худым ризам”, приверженность к бедности как идеальному состоянию инок были свойственны и западному монашеству. Обет

нестяжания — абсолютной бедности — приносили и православные, и католические монахи. В этом смысле и православное, и католическое “ино-жительство” шли путем кенозиса — умаления, уничижения, “истощения” себя, подражая кенозису Христа. Разница между кенотическим путем православного и католического монашества заключается, однако, в частности, в том, что добровольная бедность в католическом монашестве не сопровождалась внутренним отречением от бывшего социального и культурного статуса инока. В православном монашестве добровольная бедность сопровождается социальным опрощением, которое предлагает забыть о своем происхождении и родиться заново, оставив вместе с жизнью в мире не только все мирские блага и привязанности, но и все то, что было связано с высоким социальным статусом. Показательно, что, входя в ворота православного монастыря, миряне из бояр и дворян тоже на время как бы забывали о своих привилегиях, становясь “просто христианами” и включаясь в общую работу. В Католицизме нечто подобное случалось нечасто. Так и социальное опрощение нельзя признать характерной чертой католического монашеского пути. Достаточно вспомнить в этой связи св. Франциска Ассизского, который воспевая “Госпожу Бедность”, раздавая все свое имущество нищим, оставаясь в лохмотьях, сохраняет куртуазные манеры, обращаясь к св. Кларе и ее сестрам-онахиням как к “дамам, прислуживающим Госпоже Бедности”. Также и основатели монастырей и новых монашеских католических орденов, связанные по своему происхождению, как правило, с аристократией или семьями зажиточных горожан, порывая с миром и начиная новую иноческую жизнь, не забывали о своем социальном и культурном “уровне”. Не случайно св. Фома Аквинский говорил о том, что “рай — обитель для куртуазных”.

На Руси, напротив, социальное опрощение как бы предписывалось жаждавшему спасения иноку. Учение русских подвижников благочестия об обожении, о снискании Св. Духа предполагало, что все мирское, включая привязанность к социальному статусу и престижу, к богатству и комфорту, ко всем тленным вещам, должно быть отринуто. И потому практически все русские святые-иноки, как и многие святые миряне, шли по пути социального опрощения, превращая его в почти обязательную форму аскезы.

Духовный поток из Троице-Сергиевой лавры вскоре после кончины преп. Сергия разделился надвое. Один устремился на север, в непроходимые Вологодские лесные пустыни, на Бело-озеро. (Вологодские и Белозерские монастыри известны под общим именем “заволжских”.) По этим северным монастырям распространилась принесенная с Афона преп. Нилом Сорским скитская форма жизни монахов. Она обладала своей спецификой в организации хозяйственной жизни и особым отношением к трудничеству как форме аскезы. Скитская форма занимала среднее положение между киновией — общежительным монашеством и анахоретским отшельничеством. Она не связывала монахов в единый хозяйственно-экономический организм, как киновия, и предполагала значительно большую дисциплинарную свободу. Трудничество не перерастало в хозяйственную аскезу, оставаясь личным делом каждого.

Другой поток охватил юг, юго-запад и Москву, городские московские и подмосковные монастыри. Противоположность между этими двумя потоками была ог-

ромна как в понимании идеала духовной жизни, так и в социальных представлениях. Различным было и отношение к трудничеству, и к монастырскому хозяйствованию, и к собственности, благотворительности и социальному обеспечению. В то время как “одни исходят из любви, другие — из страха Божия; одни являют кротость и всепрощение, другие — строгость к грешнику, — отмечал Г.П.Федотов. — В организации иноческой жизни на одной стороне — почти безвластие, на другой — суровая дисциплина. Духовная жизнь “заволжцев” протекает в совершенном созерцании и “умной молитве”, “осифляне” (последователи преп. Иосифа Волоцкого) любят обрядовое благочестие и уставную молитву. “Заволжцы” защищают духовную свободу и заступаются за гонимых еретиков, “осифляне” предадут их на казнь. “Нестяжатели” предпочитают трудовую бедность имениям и даже милостыне, “осифляне” ищут богатства ради социально организованной благотворительности. “Заволжцы” при всей бесспорной русской генеалогии их — от преподобных Сергия и Кирилла — питаются духовными токами православного Востока, “осифляне” проявляют яркий религиозный национализм. Наконец, первые дорожат независимостью от светской власти, последние работают над укреплением самодержавия и добровольно отдают под его попечение свои монастыри и всю русскую Церковь. Начала мистической жизни и духовной свободы противостоят социальной организации и уставному благочестию” (34).

Противоположность между этими двумя направлениями усугублялась принципиально важными вопросами: об отношении к монастырским вотчинам и судьбе еретиков. Это сделало борьбу открытой, а столкновение неизбежным.

Вместе с тем, нельзя не учитывать, что за этим спором о монастырском землевладении и еретиках стояли более глубокие противоречия. Фактически в лице преп. Нила Сорского, вдохновителя и духовного лидера заволжских “нестяжателей”, с одной стороны, и преп. Иосифа Волоцкого, стоявшего во главе “осифлян”, имевших огромное влияние на юг Руси и Москву — с другой, сталкивались два религиозных идеала, два замысла, две правды. Это вовсе не отрицает того факта, что “Преподобный Иосиф и Нил — духовные братья, в равной степени продолжатели святоотеческих церковных традиций и наследники заветов преподобного Сергия. Преп. Иосиф высоко ценил духовный опыт преп. Нила и посылал к нему своих учеников для обучения молитве и созерцанию” (35).

В целом, противоречие между правдой Нила Сорского и правдой Иосифа Волоцкого можно свести к следующей формуле: в то время как преп. Иосиф стремился к преобразованию мира на христианских началах путем внешней работы в нем, преп. Нил хотел преодоления мира “через преображение и воспитание нового человека, через становление новой личности. Второй путь можно назвать путем культурного творчества”, — писал прот. Г.Флоровский (36).

Преп. Нил, ориентируясь на слова св. Варсонофия о том, что, если внутреннее делание не помогает человеку, то внешние труды напрасны, не придавал большого значения изнурению плоти, таким формам аскезы, как сугубое постничество и трудничество. “Напрасно думают, — говорил преп. Нил, — что делает доброе тот, кто соблюдает пост, бдение, псалмопение, на земле лежание, — он только воображает, что все это угодно Богу. Чтение молитв и всякое прилежное богослужение само по себе не ведет к спасению без внутреннего делания” (37).

По убеждению преп. Нила, исполнение подвигов внешнее, не преобразующее внутреннего человека, прямо ведет к тщеславию — самому страшному и коварному

из иноческих грехов. Весь монашеский подвиг состоит для преп. Нила, по существу, в “умном делании”, внутренней борьбе с грехами и дурными помыслами.

В соответствии с этим преп. Нил составил свой устав, основанный на скитской форме монашеского жительства, считая киновию слишком организованной и сковывающей внутреннюю свободу. Кроме того, киновийные монастыри всегда содержали в себе соблазн стяжания и противохристанского, по его убеждениям, владения имениями.

Скиты Нила Сорского представляли собой ряд отдельных келий, в которых вдвоем или втроем жили иноки. Какого-либо общего хозяйства, как в киновийных монастырях, практически не было. Монахи питались и одевались от трудов собственных рук, жили каждый по своим заработкам, хотя и поддерживали по-братски друг друга в чем могли. Недвижимость или капиталы не могли быть достоянием скита, как не могло в нем быть вообще какого-либо общего имения. Законным признавалось лишь то минимальное личное имущество, которое было заработано собственными руками.

Скитский устав преп. Нила требовал полного отречения от мира и его благ и совершенной “апостольской” бедности, абсолютного “нестяжания”. Поэтому спор о монастырском землевладении с преп. Иосифом был для преп. Нила глубоко принципиальным. “Возлюби нищету, нестяжание и смирение” — говорил преп. Нил, видя в добровольной бедности не только монашеский идеал, но и идеал всей Церкви, всех христиан. Не случайно поэтому преп. Нил был единственным из всех русских духовных деятелей, кто выступал против украшений и роскоши в храмах. “Нам сосуды златы и серебряны и самые священныя не подобает имети, как и прощая излишества” — считал преп. Нил, рекомендуя тем, кто приносил в Церковь дары для ее украшения, раздавать их нищим.

Свой взгляд на нестяжание преп. Нил отчетливо выразил в своей полемике с преп. Иосифом Волоцким на Соборе 1503 г.: “Чтобы у монастырей сел не было, а жили бы чернцы по пустыням, а кормились бы рукоделием”. Фактически преп. Нил шел против укоренившейся в русских монастырях традиции. Ведь с самых первых лет своего существования русские монастыри выступали как юридическое лицо, правомочное владеть недвижимостью. Даже при жизни преп. Феодосия Печерского его лавра владела землями и селами и управляла ими через своих специальных монахов-приказчиков. Сам преп. Феодосий, хотя и был против такого “стяжания”, не мог один противостоять всем остальным насельникам лавры, отставивших право монастырского владения. С тех пор эта традиция стала повсеместной, и, начиная с XII в., монастырское землевладение и владение живущими на этой земле людьми было в порядке вещей. Многие русские святые, как например, преп. Сергей Радонежский, преп. Кирилл Белозерский, преп. Дионисий Глушицкий, блаж. Павел Обнорский и другие, хотя и были противниками превращения монастырей в богатейших землевладельцев, не могли переломить устоявшейся традиции. В XVI в. русские монастыри владели около одной трети всей используемой сельскохозяйственной площади. Им принадлежали часто не просто села и деревни, но даже целые города и области.

Что касается трудничества как формы аскезы, то можно сказать, что преп. Нил Сорский и здесь пошел вразрез с установившейся традицией. Монахи преп. Нила занимались гораздо больше умственным трудом, нежели физическим. Земледельческий труд, столь высоко почитаемый в других русских монастырях и составлявший основу жизни киновийных обителей, здесь не ставился высоко. Как считал

преп. Нил, земледелие отвлекает от “умного делания” и потому не является идеальной формой труднической аскезы. “Пропитание снискивать трудами рук своих, но не заниматься даже земледелием, так как оно неприлично отшельнику” — говорил преп. Нил.

Монахи преп. Нила предпочитали “работать под крышей” в келиях, заниматься перепиской древних книг или переводами греческих рукописей. Более того, преп. Нил не давал послушания в какой-либо определенной форме труда. Он полагал, что каждый сам должен знать, к чему склонна его природа и заниматься трудом по призванию. Во всякой аскезе — телесных трудах или постничестве, как и интеллектуальных занятиях, преп. Нил призывал соблюдать меру и не допускать крайностей, вовсе не угодных Богу. Его излюбленная форма аскезы — добровольная бедность, радикальное “нестяжание”.

Весь характер жития сорских отшельников отличается от монахов преп. Сергия Радонежского “этой довольно утонченной интеллектуальностью. Нил Сорский меньше преп. Сергия пахнет землею и стружкой. В лице преп. Нила мы впервые встречаем на Руси образ “святого интеллигента” — отмечает О.И.Кологривов (38).

Правда заволжцев состояла в правде созерцания, “умного делания”. Это требовало выхода из мира, разрыва с ним всех и всяческих связей. И потому “нестяжание” отличалось “некоторым забвением о мире, и не только в его суете, но и в его нуждах и болезнях. Это было не только отречение, но и отрицание... Именно отказ от прямого религиозно-социального действия и был своеобразным социальным коэффициентом Заволжского движения”, — отмечает прот. Г.Флоровский, противопоставляя этому религиозному идеалу идеал “южного” направления, духовным лидером и вдохновителем которого был преп. Иосиф Волоцкий. “Все мировоззрение преп. Иосифа определяется идеей социального служения Церкви. Также и саму монашескую жизнь он рассматривал как “некое социальное тягло, как особого рода религиозно-земскую службу” (39).

Даже само “внутреннее” делание, молитвенный подвиг подчиняется у него социальному служению, делам благотворительности и милосердия. Заботы преп. Иосифа о хозяйстве монастыря, его экономическом процветании, превращении в могущественный и богатый духовно-религиозный и культурный центр объяснялись стремлением преподобного организовать широкомасштабную благотворительность, устроить приюты, странноприимные дома и больницы, помогать людям во время голода и неурожая, а также поднять культурно-образовательный уровень иноков и мирян.

Традиция социального служения монастырей уходит своими корнями еще к преп. Феодосию, Киево-Печерской лавре. Она поддерживалась на протяжении многих веков в различных монастырях Руси. Преп. Иосиф поднимает ее на новый качественный уровень.

Важно отметить, что преп. Иосиф унаследовал свои взгляды на трудническую аскезу, организацию монастырского хозяйства, социально-карикативное служение от своего духовного отца — преп. Пафнутия Боровского, игумена Боровского монастыря. Преп. Пафнутий был “искусен во всяком деле человеческом”. Во всякой работе он подавал пример братии: таскал на себе бревна для постройки церкви и келий, рубил дрова, копал землю на огороде, носил воду и т. д. Преп. Пафнутий сам вел монастырское хозяйство, занимался благоустройством монастыря, ловлей и соленьем рыбы, сам лично принимал вклады и распоряжался выдачей денег на хозяйственные потребности.

Показательно, что в житии преп. Иосифа обращается специальное внимание на то, что его первая встреча с преп. Пафнутием происходит в тот момент, когда преп. Пафнутий рубит дрова. Преп. Иосиф с благоговением ждал окончания этой работы, а затем бросился в ноги к старцу с просьбой о пострижении. После пострижения преп. Иосифа определили в поварню, затем в пекарню — “хлеботворню”, где работа была исключительно тяжела, так как кроме иноков, наемных работников, паломников, в монастыре кормились странники, нищие, “мимоходящие”, которые брали хлеб с собой.

Таким образом, преп. Пафнутий и преп. Иосиф предстают своего рода богатырями, которые “трудятся за двоих”, не гнушаясь никакой работы. Их труднический подвиг приравнивается в житиях к духовным подвигам, причем описание хозяйственных работ, которые совершает святой, зачастую более обширно и более живо, чем описание главных подвигов святого, совершающихся на духовной ниве.

Новаторство преп. Иосифа в организации монастырской жизни заключалось прежде всего во введении общежительного устава, почти забытого в русских монастырях того времени. Против киновии выступили даже монахи Боровского монастыря, когда преп. Иосиф, став после кончины преп. Пафнутия игуменом, попытался убедить их в преимуществах общежительности, предполагавшей полное запрещение личной собственности. Именно это толкнуло преп. Иосифа на создание нового монастыря, живущего по уставу киновии.

С самого начала монастырь преп. Иосифа в Волоке-Ламском принял аристократический характер. В него постригались, в основном, выходцы из дворянских и боярских семей, хотя и для “простой чади” также были открыты двери этой обители. Пострижение богатых людей было, конечно, особенно выгодно монастырю. Как писал сам преп. Иосиф в письме к Б.Кутузову: “Они давали много, рублей по десяти и двадцати, иные по тридцати, а иные рублей по пятидесяти, а иные по сту, а иные по двести.” Кто жертвовал хлебом ссыпным и мукой, кто лошадьми или другим домашним скотом, кто шубами, серебряными сосудами, оружием, седлами, сбруями и другими ценными вещами.

Аристократический состав “большой братии” не нарушал строгости труднической аскезы, которую проходили все без исключения. К постройке монастырской церкви преп. Иосиф привлек не только всех иноков, но даже самого князя и его людей, которые наравне с другими таскали бревна и занимались строительными работами.

Сам преподобный подавал пример братии во всяких трудах. В его житии рассказывается, в частности, о том, что когда в монастыре еще не были построены мельницы, преп. Иосиф молот муку на ручных жерновах. Один инок, увидев, что преподобный уже много часов занимается этим трудом, сказал: “Что делаешь, отче, оставь мне”. Однако он не смог работать так же хорошо, как и преп. Иосиф и, дивясь физической силе преп. Иосифа и его сноровке, заключил: “Не перемолоть мне игумена”.

В своих наставлениях о том, как нужно служить Богу и ближнему, преп. Иосиф писал: “Трудись руками своими.., не засматривайся на жизнь ленивых, а ревнуй житию святых. Разговаривая с бедняком, не оскорби его: кто обижает нищего, тот оскорбляет Создателя. Алчущего накорми, жаждущего напои, как повелел Господь, нагого одень, странного введи в дом, больного посети, дойди до темницы и узнай беду тамошних, чего требуют, — подай” (40).

Вместе с тем, преп. Иосифу, стремившемуся к совершенной киновии, где “пища и питье всем равна”, пришлось разделить иноков на три категории, соответствующих степени строгости взятой на себя добровольно аскезы. Это было связано с тем, что преп. Иосиф понимал, что чистое созерцание и сосредоточение только на “умном делании” не были доступны для всех. И потому одни, достигшие наибольшего духовного совершенства, посвятившие себя молитвенному подвигу и созерцанию, “едят только хлеб-соль и воду, кроме больших праздников, одежду носят — рубище ветхое и того не имеют двух пар, на ногах носят берестовые лапти”.

Монахи второго чина “едят вариво, имеют каждый по одной мантии, ряске, шубе, на ногах носят кожаные сандалии”.

Монахи третьего чина, т. е. самой низшей категории “едят калачи, рыбное и имеют по две одежды всякого рода, по три запрещается. Все без исключения носят на теле власяницы”, — писал исследователь наследия преп. Иосифа И.Хрущов (41).

Третий чин монахов, “питаемый сытой трапезой” и награждаемый деньгами, занимался исключительно хозяйством монастыря. Из этого чина игумен выбирал монахов и назначал их на должности своих приказчиков. Одни из них управляли селами, другие жили на монастырских мельницах, третьи смотрели за монастырскими табунами и стадами.

Важно отметить, что преп. Иосиф обязал монахов брать деньги за совершаемые поминальные обедни. Частота и характер поминовения находились в прямой зависимости от размера взноса. Это шло вразрез с представлением о безвозмездности молитвы. Практичность преп. Иосифа, выражавшаяся в создании целой системы тарифов за поминальные молитвы, объяснялась прежде всего его стремлением к своего рода “перераспределению” богатства. “На нищих Бог не истязует, а богатый каждый по своей силе истезан будет” — говорил преп. Иосиф, а потому “по силе”, т. е. по величине богатства, человек, согласно его представлениям, ответит на Страшном Суде.

Те богатые люди, которые вписывали в годовое поминовение своих покойников, обязывались каждый год давать в определенный срок фиксированный денежный взнос или некоторое количество хлеба, если они не давали монастырю в вечное владение сел и деревень (42).

Вырученные за эти обедни деньги шли в помощь страждущим, на содержание приюта и больницы, а кроме того, как говорил сам преп. Иосиф: “Надобе церковные вещи строити, святые иконы и святые сосуды, и книги, и ризы, и братство поити и кормити, и обувати и одевати, и иные всякие нужи исполняти, и нищим и мимоходящим давати и кормити. А расходится на каждый год по полутора рублев деньгами, а иногда и более”.

Хозяйство Иосифо-Волоколамского монастыря было огромно. Кроме приюта и больницы, при монастыре была большая библиотека, в которой насчитывалось более тысячи книг. В результате превращения монастыря в мощный хозяйственно-экономический организм, в богатейшего владельца земельных пространств, деревень и сел с крестьянами, монахам удавалось прокормить в голодные годы до семи тысяч человек, не считая малых детей. В житии преп. Иосифа, написанном его учеником Саввою, говорится, что многие крестьяне в один из неурожайных годов оставляли своих детей у монастырских стен. Преп. Иосиф создал для них специальный приют, где они воспитывались до определенного возраста. Кроме того, по словам того же Саввы, когда кто-либо из окрестных крестьян терял лошадь или ко-

рову, преподобный покупал ему новую, а когда ломалась коса или другое сельскохозяйственное орудие, то крестьянин шел к “отцу”, как называли преп. Иосифа, и тот давал “цену” этих орудий — деньги на приобретение новых.

Замысел преп. Иосифа создать совершенное киновийное житие, организовать благотворительность так, чтобы она действительно смягчала социальное неравенство, превратить монастырь в хозяйственно-экономический и культурно-просветительский центр искажался его последователями. Перенапряжение социального внимания таило в себе угрозу правде “умного делания”; организованность киновийного жития перерастала в заорганизованность, ущемлявшую внутреннюю свободу, уставная молитва и внешнее благочестие заменяли “умное делание” и духовный поиск. Строгость к еретикам, их жестокое преследование и ужасающее наказание оборачивались из стремления к чистоте Православия в нетерпимость, ненависть к инакомыслящим и религиозный национализм.

Однако правда “нестяжателей”, их сосредоточенность на внутренней духовной жизни скрывала опасность забвения мира, и не только в его суете, но и в его болезнях, страданиях и нуждах.

Причислением к лику преподобных и Нила Сорского, и Иосифа Волоцкого русская Церковь косвенно подтвердила необходимость существования обоих путей монашества и двух направлений религиозной жизни. Однако победа “осифлян” над “нестяжателями” привела к закреплению обрядоверия, утрате всего лучшего и ценного из византийского наследия — созерцательной мистики, исихиастской традиции, культурно-духовного творчества. Внешнее благочестие вытесняло внутреннюю работу, делало ненужным личную повседневную аскезу. В духовном обиходе среднего “московитянина” место “умной молитвы” занял Домострой.

79

Несмотря на то, что в Домострое много глав посвящено всякого рода советам по ведению хозяйства — как хранить платье, сберегая обрезки; как содержать в порядке посуду и ремесленную снасть; как обустроить правильно свое хозяйство, чтобы оно давало прибыль и было самодостаточным, — как и в византийском идеале хозяйственной автаркии; как бережно относиться к имуществу и деньгам; как сделать годовой запас и выгодно купить товар, а также разные советы по огородничеству и садоводству — это произведение никак нельзя считать своего рода руководством по аскетике. Хозяйственная деятельность и профессиональный труд не превращаются в нем в хозяйственную и трудническую аскезу. Речь шла, скорее, о привнесении рационального отношения к хозяйству, о том, как хорошо “обустроиться” в этом мире, как бы и не нарушая евангельских заповедей. Однако всякое “обустройство”, превращенное в самоцель, пусть и прикрытое высокими рассуждениями, всякое стремление объединить мудрость “мира сего” и мудрость евангельскую, которая “не от мира сего”, попытка “заземлить” евангельский идеал и заменить духовный поиск готовыми практичными рецептами на все случаи жизни не отвечали подлинному идеалу христианского отношения к труду и хозяйству.

Важно отметить, что социально-карикативное служение миру, соединенное с молитвенным подвигом, было свойственно многим русским православным монастырям. Но при этом важно помнить, что далеко не все монастыри, придерживавшиеся идеалов преп. Иосифа и владевшие многочисленными деревнями и селами, представляли собой мощные хозяйственно-экономические центры. Один из учени-

ков выдающегося “нестяжателя” Максима Грека — Зиновий Отенский выступал в защиту монахов из “стяжательных” монастырей. “Слезы навертываются на глаза, когда вспомнишь, как живут эти иноки, которых осуждают за то, что они владеют селами: кожа на их руках растрескалась от работы, лица осунулись, волосы в беспорядке, ноги посинели и опухли, сборщики податей истязуют их немилосердно, денег у них, что у нищих, которые к ним приходят за милостыней, у редкого можно найти пять или шесть серебряников. Пища их — хлеб овсяный невеянный, колосья ржаные или толченые, питье их — вода, а горячее кушанье от капустного листа, у “богатых” — свекла и репа, сладкое кушанье — рябина и калина” (43).

Опыт гармонического сочетания созерцания и социально-карикативного служения миру дают также некоторые северные монастыри. Интересен в этом отношении Соловецкий монастырь, который был “первым форпостом христианства и русской культуры в суровом Поморье, в “лопи дикой”, определявшим и направлявшим поток русской колонизации” (44).

Трудничество в Соловецком монастыре превратилось в своего рода знамя иноческого подвига. Основатели Соловецкого монастыря — преподобные Зосима и Савватий предстают не только аскетами, но и рачительными хозяевами, определив этим навеки характер северной обители. Соединение молитвы и труда, созерцания и социально-карикативного служения миру, религиозное освящение хозяйствования, отличают Соловки XVI—XVII вв.

Монахи Соловецкого монастыря старались научить жителей близлежащих селений всевозможным достижениям культуры и техники. Так, например, св. Филипп, игумен Соловков в XVI в., изобрел механическую зерносушилку, построил усовершенствованную механическую веялку, создал сеть мастерских по производству стекла и кирпича. Другой монах Соловецкого монастыря — о. Тарас научил местных жителей добывать чистую соль из морской воды, а св. Трифон, просветитель лопарей, был организатором специальной “артели” по ловле рыбы и сбору устриц. Он также научил людей строить большие корабли, пригодные для плавания в открытом море.

Русская монашеская святость XVII—XVIII вв., связанная прежде всего с именами святителей Дмитрия Ростовского и Тихона Задонского, продолжила традицию труднического подвига и социально-карикативного служения миру.

В учении Св. Дмитрия Ростовского, выдающегося богослова и моралиста, немалое внимание уделено необходимости гармонического сочетания двух “уставов”: “устава созерцательного жития” и “устава трудолюбивого жития”. В одном из своих известных сочинений — “Летописи” — святитель Дмитрий, в частности, писал: “Трудолюбивого жития устав заключается в том, чтобы трудиться ради ближних, промыслить о потребном для нищих и убогих в их скудости, от пота лица своего питать алчущих, одевать нагих, упокоевать странников, посещать узников и больных, погребать мертвых и делать прочие дела милосердия, а также ради Бога усердно трудиться и исполнять труды налагаемого послушания. Умного же зрения и богомыслия устав заключается в том, чтобы от всякой молвы, от всех житейских попечений удалиться и прилепиться к единому Богу, работать Ему в Духе, углубляя в Него весь свой ум и все свои помышления” (45).

Святитель Дмитрий считал, что “Для того, кто ищет спасения, оба сии устава столь же благопотребны, как каждому человеку необходимы два глаза и две руки. Можно и одним оком видеть, но двумя глазами лучше все видится; можно и одной рукой, если нет другой, что-то делать, однако двумя руками лучше все делается.

Подобным образом нужно разуместь и относительно обоих уставов, т. е. о трудолюбивом и о богомысленном умозрении. Может, конечно, кто-то искать спасения положив в основу один какой-либо устав, но лучше держаться обоих" (46).

Таким образом, для святителя Димитрия жизнь трудолюбивая не является чем-то второстепенным для обретения спасения. Она дополняет созерцание, как один глаз дополняет другой. Сравнивая "устав трудолюбивого жития" с евангельским образом Марфы, а созерцательный устав — с образом ее сестры Марии, святитель разъяснял, что "Марфа трудится, а Мария, сидя у ног Иисусовых, внемлет Его словам. Та соблаюдала устав деяния, а эта осуществляла устав умного созерцания". Однако, Спаситель возвеличил более Марию, а не Марфу, потому что Мария, "отвергнув всякое попечение о внешнем, весь свой ум углубила в Бога, слушая только словеса Божии; Марфа же, пренебрегши словом Божиим, служила только одним своим трудом. Но излишним является, хотя и в добром деле, тот труд, ради которого оставляется слово Божие, молитва и богомышление" (47).

Совершенный образ жизни, как заключает святитель Димитрий, достигается там, где соединены оба устава, где есть "единое добродетельное житие".

То же суждение высказывал и святитель Тихон Задонский, часто напоминая в своих поучениях и беседах о том, что "Кто в праздности живет, непрестанно грешит".

Нельзя не отметить и взгляды святителя Тихона на проблему собственности и богатства. Обличая тех богатых, которые нещадно эксплуатировали своих крепостных и жестоко обращались с ними, думая, что денежным взносом и подарком церкви они "покупают" спасение, святитель говорил, что Бог не приемлет их дара. Богатство — в конечном счете, Божья собственность, и нужно давать бедным не требуя ни благодарности, ни молитвы. Помощь неимущим, забота о нищих, больных и убогих есть обязанность каждого христианина. Милостыня, поданная от чистого сердца, есть сама по себе уже молитва, которая, как отмечал святитель, молится лучше, чем сам человек, за спасение своей души.

В конце XVIII — начале XIX в. России был ниспослан величайший святой и чудотворец преп. Серафим Саровский (1759—1833 гг.) "В нем сгущается характерная идея русской духовности — преображение всякой твари силой добровольной жертвы любви и сострадания", — отмечает О.И.Кологривов (48). По словам И.А.Ильина, в лице преп. Серафима получило свое высшее выражение все то, что можно назвать "святынями, коими держалась и крепла Россия".

По учению преп. Серафима, цель жизни состоит в "стяжании Духа Святого". Это "стяжание" есть своего рода приобретение. Если цель жизни многих мирян заключается в стяжании богатства, то стяжание Духа Божия есть тоже капитал, но только благодатный и вечный. Рассуждая о жизни деятельной и умозрительной, преп. Серафим говорил, что: "Всякому, желающему проходить жизнь духовную, должно начинать от деятельной жизни, а потом уже приходить в умосозерцательную: ибо без деятельной жизни в умосозерцательную придти невозможно. Деятельная жизнь служит к очищению нас от греховных страстей и возводит нас на ступень деятельного совершенства, а тем самым пролагает нам путь к умосозерцательной жизни. Ибо одни токмо очистившись от страстей и совершенные к оной жизни приступить могут, как сие видеть можно из слов Священного Писания: "блажении чистии сердцем яко тии Бога узрят" (Мтф., 5, 8.) и из слов Григория Богослова (в слове на Св. Пасху): к созерцанию могут безопасно приступать только совершеннейшие по своей опытности". Но, вместе с тем, по слову преподобного,

“не должно оставлять деятельную жизнь и тогда, когда бы в ней человек имел преуспеяние и пришел бы уже в умосозерцательную, ибо она содействует умосозерцательной жизни и ее возвышает” (49).

Таким образом, русское монашество, в котором православная Русь видела образ совершенного следования Христу, предлагало ряд принципов, на которых основывалась этика труда, должное отношение к труду и хозяйствованию, собственности и богатству, социальному и имущественному неравенству. Они служили идеальной моделью, духовно-нравственным ориентиром для каждого благочестивого христианина, который, хотя и пребывал в миру, должен был, по учению Православной Церкви, быть монахом-аскетом в сердце своем. Эти принципы, с одной стороны, соответствовали общехристианским, о которых мы говорили в самом начале, а с другой — привносили ряд чисто национальных элементов. В чем заключались эти принципы и чем отличались они от католических принципов трудовой этики?

1. Принцип гармонического сочетания созерцания — “устава умного делания” с трудничеством в самых разных его формах. Созерцание или “духовное делание” предстает как очищение ума и сердца от страстей и пороков и молитвенное соединение с Богом. (В некоторых случаях духовное делание изображается в своего рода “технических” терминах, необходимых для “умной” молитвы и исихазма, практиковавшегося и преп. Сергием Радонежским, и преп. Нилом Сорским, и его учениками, св. Павлом Обнорским, св. Иосафом Каменским и др.) Всякая внешняя аскеза и трудничество подчинены внутреннему деланию и подготавливают его. Идеальным представляется тот физический труд, который сопровождается непрестанной молитвой. Так, например, Спиридон Просфорник “дрова ли колол, тесто ли месил, постоянно имел в устах Псалтырь, он беспрестанно пел Псалтырь и каждый день оканчивал его”. (Т. е. ежедневно пел все псалмы, зная их наизусть.)

Важно отметить, что мистическое самоуглубление и созерцание в православном монашестве при полном его отречении от всего мирского не противоречат любовному врачеванию духовных и социальных язв общества и трудам благотворительности, социально-карикативному служению миру.

В целом, такую же ориентацию имеют и католические ордена созерцательного направления. В созерцательных монастырях Запада, как и в русских монастырях и скитах труд совершается сопровождаясь молитвой, преимущественно, в безмолвии и одиночестве. Что касается орденов действенных, то внешнее трудничество занимает там значительно большее место за счет уменьшения часов, отданных молитве и созерцанию.

2. Из первого принципа следует, что внутреннее определяет внешнее. Сама по себе работа, какой бы полезной она ни была, является действительно благой постольку, поскольку служит высшим целям и не мешает основному делу человека в этой жизни — духовному деланию.

Однако, если внутреннее определяет внешнее, то важно не какая работа выполняется, — пусть самая “грязная” и социально “низкая”, непрестижная, — но важно КТО ее выполняет и с каким внутренним побуждением. Не случайно в житиях святых очень часто наиболее значимые встречи происходят в тот момент, ког-

да святой подвижник занят какой-либо тяжелой “мужицкой” работой — перекапыванием грядок в огороде, распилкой дров и т. д.

Вопрос о соотношении внешнего и внутреннего в католическом богословии достаточно сложен и неоднозначен. С одной стороны, никто из католических теологов никогда не отрицал положения о том, что именно внутренняя мотивация труда определяет его ценность в нравственном отношении. С другой стороны, Католицизм всегда уделял внешнему гораздо большее внимание, чем Православие. Применительно к монашескому идеалу и этике труда это особенно проявляется в том, что для католических монахов, происходивших из знатных и богатых семей и имевших образование, считалось неприличным заниматься грязной крестьянской работой. (Хотя необходимо отметить, что не в идеале, а в реальности то же можно было найти и в православных византийских монастырях.)

Так, например, цистерцианцы — самый строгий созерцательный орден (после реформы называется бернардинским в честь св. Бернара Клервосского), к тому же, в отличие от других монашеских орденов, запрещавший в своем уставе брать ренту и предписывающий обрабатывать землю самостоятельно, без помощи сервов, изобрел оригинальную хозяйственную систему.

Чтобы избежать обмирщения, цистерцианцы разделили все свое земельное владение на шесть “грангий”. Монахи, посвятив себя созерцанию и молитве, жили только в одной из них, главной “грангии” аббатства. Если они и занимались в определенное время физическим трудом, то только для аскетических, а не хозяйственных целей. В остальных “грангиях” жили братья-конверзы, которые, хотя и вели монашеский образ жизни, не считались полноправными монахами. В их задачу входила работа на полноправных монахов, и день и ночь занимались они разного рода хозяйственным трудом. Никогда не могли стать полноправными монахами братья-конверзы потому, что не имели образования и были выходцами из социальных низов. Св. Бернар говорил конверзу, наставляя его на усердный труд: “У тебя не было ни чулок, ни башмаков, ты ходил полуголым, холод и голод мучали тебя. Ты прибежал к нам, и мольбы твои открыли двери аббатства. Нищим, Христа ради, мы приняли тебя. И с тех пор у тебя — точно ты равен ученым и самым знатым монахам, находящимся в нашей среде, — есть и пища, и одежда, и все, что надо”.

3. Труд является обязанностью для всех без исключения. Через тяжелые монастырские послушания проходят все иноки, а святой игумен подает пример всей братии во всяких работах до последних лет своей жизни. В житиях святых часто особо отмечается богатырская сила, сноровка и умелость святых игуменов.

В католических монастырях в большинстве случаев сохранялось деление братии на полноправных монахов и конверзов, занимавшихся тяжелой и непрестижной работой. Вместе с тем, в некоторых орденах и монастырях, особенно на ранних этапах их истории, когда обмирщения еще не произошло, физический и хозяйственный труд предписывался всем, хотя в ряде случаев и ограничивался определенным временем. Даже тот же св. Бернар Клервосский, полагавший тяжелый хозяйственный труд уделом конверзов, в страдную пору трудился наравне со всеми. Отличаясь слабосилием, он не умел хорошо жать и тогда взмолился к Господу с просьбой, чтобы Он даровал эту способность. Бог услышал мольбу святого и св. Бернар сделался лучшим жнецом, гордясь этим Божиим даром. Также и во время строительства монастыря в Клерво с полной отдачей сил трудились все сообща. Подобные чудесные способности обретали по своей молитве и многие другие католические святые основатели монастырей.

4. Трудническая аскеза перерастает, как правило, в аскезу хозяйственную, организованную под началом самого игумена. Благодаря этому монастырь превращается в мощный хозяйственно-экономический организм с централизованной системой управления и контроля. Но благостояние и богатство монастыря оправдывалось постольку, поскольку служило страждущим и немощным, использовалось на нужды благотворительности и социального обеспечения, смягчения социального и имущественного неравенства.

Это целиком относится и к католическим монастырям, зачастую сочетающим свою хозяйственно-экономическую деятельность с образовательной и культурной. Так, например, знаменитый бенедиктинский монастырь в Святом-Жермене-на-полях устраивал ежегодные ярмарки, для чего имел специальное разрешение от папы. Что касается вклада монастырей в западную культуру, то достаточно вспомнить, что готическое искусство и архитектура обязаны своим рождением “менеджерскому” гению выдающегося католического деятеля средневековой эпохи — аббату бенедиктинского монастыря “Сен-Дени” во Франции Сюжеру.

5. Трудническая аскеза пустынножителей и иноков, живущих в скитах, предполагала способность быть мастером “на все руки”. Хозяйственная аскеза требовала большей специализации, умения хорошо исполнять какую-либо работу в обширном монастырском хозяйстве. Тем не менее, в русском монашестве, в отличие от монашества католического, идеал полагался в том, чтобы быть “искусным во всяком деле человеческом”, а не в том, чтобы оставаться узким специалистом в каком-то одном виде труда.

6. Русская монашеская святость дает пример безвозмездного труда, труда — дара, обнаруживает стремление к занижению платы за труд. Достаточно вспомнить эпизод из жития преп. Сергия Радонежского, когда за постройку сеней он попросил только несколько кусков гнилого хлеба. Некоторые формы труда, как, например, врачевание, вообще не должны были оплачиваться больными. Не случайно за преп. Агапитом закрепилось прозвище Врач Безмездный. Вместе с тем, преп. Иосиф Волоцкий считал более справедливым брать с богатых людей как можно больше, “перераспределяя” затем взятые с богатых средства среди неимущих. Он также полагал вполне приемлемым брать плату за молитвы с богатых людей, разрабатывая специальную систему расценок за поминовение усопших.

7. Киновия признавалась на Руси идеальной формой монашеского жительства, и, соответственно, трудническая аскеза была не личным делом, а включалась в систему хозяйственной аскезы. Вместе с тем, созерцательный характер русского монашества предполагал, что предпочтительной формой труда является труд в одиночестве и безмолвии. Что касается совместной трудовой деятельности, то она подразумевала в своем идеале соборность. Важно отметить, что “соборность” означает вовсе не какое-либо произвольное механическое объединение людей во имя исполнения той или иной задачи, не добровольное объединение “для общих действий независимо от имущественного, интеллектуального и сословного неравенства”, но органическое единение, братство во Христе. Соборность не умаляет свободу личности, которая связана с другими свободными личностями не принудительно и не в силу необходимости, а узами любви. Поэтому она может быть определена как само пребывание в общении и любви.

Соборность не равнозначна коллективизму, в известном смысле она противоположна ему. В коллективизме человек перестает быть высшей ценностью. Коллективизм заменяет собой нравственный экзистенциальный центр, совесть,

способность к самостоятельным и независимым суждениям и оценкам, превращается в квази-реальность целого, стоящего над человеком. Не зная “ближнего” в евангельском смысле, он представляет собой, пользуясь выражением Н.Бердяева, “механическое” соединение “дальних”.

Вместе с тем, принцип соборности не является доказательством правоты славянофилов, представлявших общину выразителем идеала соборности и своего рода архетипом русского сознания. Элементы соборности в общине не вытесняют ее коллективизма, который подавлял личность и превращал ее в безвольную часть целого.

8. Принцип соборности оказал большое воздействие на формирование представления о потреблении и распределении произведенных благ. Монашество, представляя собой, в идеале, духовную семью, братство во Христе, исходило в производстве материальных благ из принципа “от каждого — по его возможностям”, а в потреблении и распределении благ ориентировалось на принцип равенства. Для иллюстрации этого можно представить себе некую семью, живущую в мире и любви, где каждый трудится по мере своих сил и возможностей на благо всех своих ближних, а распределение благ соотносится с нуждами каждого и возможностями самой семьи. (Исключение составляют случаи самоограничения потребления в связи со строгостью добровольно взятой на себя аскезы).

9. Характерной чертой русской святости был ее подвиг социального опрощения. “Русские святые, — отмечал Н.О.Лосский, — особенно осуществляют в своем поведении “кеносис” Христа, Его “зрак раба”, бедность, смирение, простоту, самоотверженность, кротость” (50).

Социальное опрощение переворачивало всю социальную пирамиду, опровергало мирское представление о социальной иерархии, престижности и почете. Оно формировало убеждение в том, что существует иная иерархия, высшие ступени которой занимают те, кто наиболее совершенен духовно. И это значительно важнее всех мирских и преходящих ценностей, богатства, почета и славы. Святые подвижники чаще всего представляли как бедняки, одетые в “худые ризы”, как кроткие и смиренные труженики, никогда не остающиеся без работы, которые, забыв о своем некогда высоком социальном статусе, о своем дворянском или боярском происхождении, заняты грубым, тяжелым, “низким” трудом. Интересно, что, судя по житиям, этот подвиг лучше понимался знатными и состоятельными, чем простыми людьми. Не случайно в самом аристократическом — Иосифо-Волоколамском — монастыре князь со своим ближайшим окружением почитает за великую честь таскать бревна и строить церковь вместе с преп. Иосифом и его братией. Крестьянин же, пришедший посмотреть на преп. Сергия, напротив, долго “удостоверяется” в том, что тот “нищий” и “сирота”, который копает грядки, и вправду есть великий святой земли Русской.

Для Католицизма, как мы уже отмечали, подвиг социального опрощения не был характерен. Во всяком случае нельзя сказать, что аскеза бедности сопрягается с аскезой социального опрощения. Монахи “нищенствующих” орденов, и прежде всего францисканцы, доминиканцы и кармелиты, как правило, “помнили”, о своем былом социальном и культурном статусе.

10. Социальное опрощение в Православии сочеталось с идеалом “невежественного мудреца”, который не ищет мирского “рационального” знания, а стремится к высшей духовной мудрости, прорастающей из глубин сердца, открытого слову Божию. Для такой мудрости, неотделимой от личного религиозного опыта, истина

предстает не в виде отвлеченной теоритической картины мира, а в образе Правды Божией, являющей себя в совершенном человеке — святом и в его совершенной жизни.

Совершенно обратное мы видим в католическом монашеском идеале, где образованность и воспитанность приравнивались к высшим добродетелям. Высокообразованный монах никогда не приравнивался к “простому”, не получившему образования монаху. Доминиканские монахи, в целом, тратили более двадцати пяти лет усердной учебы для того, чтобы обрести сан “общего проповедника” и войти благодаря этому в число руководителей ордена. Чтобы быть просто проповедником у доминиканцев, необходимо было учиться шесть — восемь лет, после чего самые способные становились лекторами и магистрами, а пройдя еще ряд лет обучения — бакалаврами. Обладающий высшей степенью обладал, как считалось, и большими добродетелями, был более совершенным духовно.

11. Для православного русского монашества этика собственности основывалась на признании всякой собственности, данной во временное владение человеку даром Божиим. Ответственность, как распорядиться этим даром, лежит на человеке.

В целом, для Православия Правда Божия всегда признавалась выше рациональной истины, выше мирского закона и принятых обществом норм. Также и человек — носитель Правды Божией — выше социальных условностей и принципа собственности.

Признание частной собственности противоречит в монашестве христианскому учению о благодати. По этому учению все, что в нас есть положительного, мы должны считать не своим, а Божиим. Даже кажущиеся нам своими нравственные успехи и духовные подвиги не есть собственно “наши”, но есть дары Бога. Тем более нельзя считать своим личным все внешнее, включая и то, что приобретено собственным трудом. Владение частной собственностью осуждается в монашестве как идолослужение. Имущество и все материальное могут стать благом лишь тогда, когда становятся общим достоянием и по-братски распределяются между всеми. Прикрепление их к одному человеку и эгоистическое владение благами есть не что иное, как проявление демонизма. Русское монашество всегда ориентировалось в этом вопросе на слова из “Учения двенадцати апостолов”: “Не колеблись давать и отдавая не ропщи, ибо ты узнаешь, кто есть Воздаятель заслуги. Не отворачивайся от нуждающегося, но разделяй все с братом твоим и не говори, что это твоя собственность, ибо если вы имеете общение в бессмертном, не тем ли паче и в смертных вещах”.

В целом, ту же линию проводило и католическое монашество, особенно нищенствующие ордена. Во многих орденах личная собственность вообще запрещалась, как запрещалось само произнесение слов “мое” или “твое”, но только — “наше”.

12. Собственность, богатство сами по себе нравственно нейтральны. Однако русское иночество, следуя Христу, принявшему “зрак раба”, Христу умаленному и уничиженному, видело в добровольной бедности одну из высших форм аскезы. В русском религиозном сознании, воспитанном на идеалах монашеской киновии с ее общебратским имуществом, на подвигах социального опрощения русских святых, на особом почитании бедности и аскетического отношения к мирским благам, укоренилось это почитание бедности, а богатство представлялось, напротив, сомнительным в этическом плане. Бедность сама по себе уже как бы предполагала добродетельность, а богатство — порок.

Были ли эти принципы православной трудовой этики, данные в монашеском идеале, усвоены в миру? Ориентировались ли на них в своей практической жизни русские люди?

На этот вопрос нельзя ответить однозначно. Прежде всего потому, что должное всегда далеко отстоит от сущего, идеальное — от реального. Множество самых разнообразных факторов оказали влияние на формирование реального, исторического отношения к труду и хозяйствованию, к собственности и богатству, социальному и имущественному неравенству.

87 Среди этих факторов необходимо отметить, в первую очередь, особенности природно-географического и климатического характера. Как отмечал В.О.Ключевский, природа России часто смеется даже над самыми осторожными расчетами русского человека: "Своенравие климата и почвы обманывает самые скромные его ожидания, и, привыкнув к этим обманам, расчетливый великоросс любит подчас, очертя голову выбрать самое что ни на есть безнадежное и нерасчетливое решение, противопоставив капризу погоды каприз собственной отваги. Эта склонность дразнить счастье, играть в удачу и есть великорусский авось. В одном уверен великоросс — что надобно дорожить ясным летним рабочим днем, что природа отпускает ему мало удобного времени для земледельческого труда и что короткое великорусское лето умеет еще укорачиваться безвременным нежданным ненастьем. Это заставляет великорусского крестьянина спешить, усиленно работать, чтобы сделать много в короткое время и вовремя убратъся с поля, а затем оставаться без дела осень и зиму. Так великоросс приучался к чрезмерному кратковременному напряжению своих сил, привык работать скоро, лихорадочно и споро, а потом отдыхать в продолжение вынужденного осеннего и зимнего безделья. Ни один народ в Европе не способен к такому напряжению труда в короткое время, какое может развить великоросс, но и нигде в Европе, кажется, не найдем такой непривычки к ровному, умеренному и размеренному, постоянному труду, как в той же Великой-россии" (51).

Громадность территории России и ее колониционный разлив определяли экстенсивность хозяйствования. Необъятные пространства требовали от русского человека прежде всего терпения, смирения и жертвенности. В отличие от западноевропейского человека, вынужденного концентрировать свою энергию на ограниченном небольшом пространстве, рассчитывать все до мелочей и экономить, искать спасения в собственной организованности и напряженной активности, русский человек привык полагаться на ширь русской земли. Колонизация, необходимость освоения обширных пространств не способствовали укоренению привычки к заботливому, дисциплинированно-размеренному и тщательному труду на земле. Еще менее способствовали этому крепостное право и постоянные войны.

В связи с вопросом об экстенсивности хозяйства и особом "рваном" ритме труда, к которому привык русский человек, важно отметить некоторые особенности православного религиозного сознания.

Мы уже отмечали, что для православного религиозного сознания, в отличие от сознания католического, характерна акцентуация на Воскресении Христовом, на

образе Христа — Бога. Для католического религиозного сознания свойственно сосредоточение на образе Христа — Человека, страдающего и уничиженного. Соответственно этому, в отличие от католицизма, воспринимающего время человеческой жизни прежде всего как время жизни земной, ограниченной, которое необходимо беречь и рационально использовать, православное религиозное сознание как бы теряет ощущение времени, чувствуя безграничность жизни вечной, жизни во Христе. Эсхатологичность, упование на наступление Царства Божиего переливается в ощущение, что все самое главное — впереди. “Сегодня” и “сейчас” оказываются чем-то малоценным, точнее — преустройством к “настоящей” будущей жизни, наступающей вдруг и внезапно.

Такое восприятие времени как вечности в сочетании с восприятием пространства русской земли как той же бесконечной пространственной вечности, бескрайнего простора давало ощущение, что отдавать все силы на временное обустройство — нелепо, что торопиться не надо, как не надо отдавать все силы только на “внешнюю” жизнь. Главное совершается в глубине души и не приметно.

Нельзя не отметить также и то, что необъятная русская земля воспринималась народным религиозным сознанием, сохранявшим множество отголосков дохристианских верований, как Мать-земля. Земля, Россия превращалась в Богородицу. Это во многом определило женственный характер русской религиозности, о котором так много говорил Н.Бердяев. Для нас важно обратить внимание на то, что русскому человеку было свойственно осознавать Мать-землю, Богородицу как заступницу и думать, что не он спасает Россию, а Россия спасает его, полагать, что бескрайняя ширь земли русской, подобно Покрову Пресвятой Богородицы, укроет от всех напастей. Это приводило к тому, что от русского человека требовалась не напряженная активность, а смирение и терпение, способность приспособляться к неблагоприятным условиям.

Сложно сказать, как влиял культ Девы Марии на отношение к земле в Католицизме, но несомненно, что отсутствие почитания Богородицы в Протестантизме, крайнее умаление Ее роли, придавал всем протестантским исповеданиям мужственно-рациональный характер. Та особая душевность, которая свойственна русскому Православию, воспитавшему русского человека в “половодье чувств”, совершенна чужда духу Протестантизма, полагающегося на свой рациональный ум, а не на чувство.

Другим важным фактором, влияющим на формирование отношения русских к труду и хозяйствованию, был фактор политический. Не останавливаясь на нем подробно — его анализ представляет собой самостоятельную задачу, не входящую в наше исследование, — скажем лишь, что логическим следствием нестабильности, вновь и вновь повторяющегося в русской истории “Смутного времени” было запустение и утрата веры в честный труд и законное хозяйствование. Вместе с тем, как верно замечал известный русский религиозный философ И.А.Ильин: “Нет ничего более вредного и даже губительного для страны, для всякой страны, как подрыв этой веры и угасание ее в народе. И не то чтобы крестьянам думалось: “от трудов праведных не наживешь палат каменных”, на каменные палаты расчет вообще невелик и всегда невелик. Здесь настроение гораздо более глубокое и трагическое. Оно может быть выражено словами: “при таких порядках работать на земле не стоит, надо промыслить иначе” (52).

Черезвычайно сложен вопрос о влиянии психологического фактора, связанного с национальным характером русского народа, на формирование отношения к труду, хозяйству, собственности и богатству.

“Русский народ, — писал Н.Бердяев, — быть может, самый духовный народ в мире. Но духовность его плавает в какой-то стихийной душевности, даже в телесности... Сердце преобладало над умом и волей” (53).

Между тем духовность и душевность — вещи разного порядка. Душевность предшествует духовности, хотя и стоит выше “плотского” сознания, знающего одну лишь реальность материального мира и один интерес, направленный на обустройство в этом мире, хотя бы и за счет других людей.

Душевность — тепла, заботлива, привлекательна, но она не рождает воли, ответственности и самодисциплины, твердости характера. Кроме того, духовные лучи, проходя через призму “расплывчатой душевности”, преломлялись и искажались. Так произошло и с принципами отношения к труду, собственности и богатству, данными монашеским идеалом. Как именно они были восприняты народным религиозным сознанием?

Конечно, уже сама ориентация на монашеский идеал определяла многое. Прежде всего то, что “природа русского народа сознается как аскетическая, отрекающаяся от земных дел и земных благ” (54).

Кроме того, монашеский идеал звал к свободе от обустройства в этой жизни, вселяя уверенность в том, что всякое незаслуженное страдание — в том числе бедность и нужда — могут быть свидетельством плодотворности духовной жизни.

Идея гармонического сочетания внутреннего, духовного делания и внешней деятельности — с одной стороны, и принцип главенства внутреннего над внешним — с другой, рождали убежденность в том, что важно содержание, а не форма, что все должно идти от внутреннего, а не от внешнего. Внутренние, духовные качества человека определяют степень его совершенства, а не какие-либо внешние параметры, будь то положение на социальной лестнице, размеры имущества, внешний вид или профессия.

Свобода духа, которую нес в себе монашеский идеал, предполагала растождествление личности человека с выполняемой им функцией, неприкрепленность к определенному социальному или профессиональному положению в обществе. Поэтому на Руси так почитается особый духовный тип человека — “странника”. Не будет преувеличением сказать, что этот тип “странника”, имущество которого уместается в котомке за плечами, есть некий идеальный духовный тип русского человека. Что он собой представляет?

Странник полностью свободен от мирских соблазнов и благ. Он есть вечный путник, ищущий невидимого Небесного Града. Душа его поглощена решением конечных, “проклятых” вопросов о смысле бытия, она не удовлетворяется ничем временным и преходящим, но жаждет выйти за пределы “этого мира”, этой земли, всего местного, мещанского, ограниченного, самодовольного и “бытового”.

С этим связан духовный радикализм русского народа, его устремленность к абсолютному и вечному, его искание абсолютной, божественной правды, спасения для всего мира, всеобщего воскресения к новой жизни, Царства Божия.

Однако оборотной стороной странничества, незафиксированности сознания на определенном социальном и профессиональном положении, стремления “отделить” внутреннюю сущность человека от внешнего статуса, было, в частности, то,

что профессия не связывалась с призванием и служением Христу, как это происходило в католических и протестантских странах.

Не случайно в XIX в. многие православные иерархи и религиозные мыслители враждебно относились ко всякого рода техническим нововведениям, разрушавшим старый уклад, к научно-техническому прогрессу вообще. “Зачем Христу барометры и пароходы?” — так, пользуясь выражением В.В.Розанова, ставился ими вопрос.

Профессионализм в православном сознании не представлялся добродетелью и не входил в число религиозных “заслуг”, в отличие от католического и тем более протестантского религиозного сознания. “Обыкновенно с христианством, — писал В.В.Розанов, — мореплавание, например, “мирилось” через то, что сзади моряку как бы привешивался мешок с добрыми христианскими делами: “Моряк этот был милостив к матросам, обходителен с товарищами, а посему он был христианин”. Мешок этот за спиною слабо привязан и более затушевывает вопрос, чем его разрешает. Ибо вопрос-то состоит в том, что же есть собственного и специального в моряке, а также в художнике, в поэте, в ученом и мыслителе, что связывало бы их с религией? Да само бытие их, — сочное и полное, без отрицания мотивов, страстей, капризов или гения, входит всею полнотою полнот в волю Отца Небесного”, — заключал он (55).

Из принципа определения внешнего внутренним следовало и отсутствие интереса к форме, что проявлялось в самых различных аспектах. Так, например, качество вещи определялось по ее содержанию, по функциональности. (Возможно, с этим представлением связано и пренебрежение русскими упаковкой товара, его эстетическим оформлением, и, напротив, принцип “через внешнее к внутреннему” в католическом и протестантском религиозном сознании повлиял на то, что внешняя эстетика быта была возведена в своего рода культ уже в секулярном сознании).

Обращаясь к усвоению других принципов этики труда монашеского идеала мирянами, можно сказать, что религиозное сознание русского народа целиком и полностью восприняло принцип всеобщей обязанности трудиться, а также принцип универсальности способностей, а не узкой специализации в каком-либо одном деле. Мастер на все руки почитался более хорошего работника в каком-либо одном деле. Дилетантство, связанное со стремлением к универсальности, не так пугало, как узкий профессионализм. Это резко контрастирует с католическими и особенно протестантскими представлениями, ориентирующими на узкую специализацию. Согласно протестантским учениям, трата времени на какую-либо работу помимо избранной профессии является грехом.

Органично вошла в религиозное сознание русского народа также и идея о том, что распределение благ должно быть “по справедливости”, под которой понималась не абстрактная справедливость некоего закона, а справедливость братской любви и правды Божией. Однако в реальности зачастую получалось так, что основное внимание уделялось не производству, а распределению, а на месте братской любви произрастала ее противоположность — зависть, требующая чтобы ближнему не досталось большего и лучшего “куска”, равенства в нищете.

В определенной мере можно говорить и о том, что глубоко религиозному русскому человеку было свойственно стесняться просить адекватную плату за свой труд. Он как бы боялся оценить его выше, проявив тем самым гордыню и жадность. Широта души не позволяла мелочно выискивать свою выгоду. Для спокойной сове-

сти, которая была важнее сиюминутной выгоды, надежнее занизить плату, отдать часть своего труда даром, как бы в подарок.

Это совершенно чуждо западному менталитету, воспитанному на поисках строгой адекватности между затраченным трудом и его вознаграждением. Св. Фома Аквинский, Дунс Скот, Антонин Флорентийский, Бернардин Сиенский и многие другие католические богословы посвящали свои труды именно проблеме справедливого вознаграждения за совершенную работу, вопросам “справедливой” и “законной” цены. Эти труды стали основой развития классической политэкономии Нового времени, а также представлений общества о нормах экономического поведения.

Что касается социального опрощения, данного в православном монашеском идеале, то, преломляясь через призму обыденного сознания, оно понималось на Руси чаще всего как упрощение, в том числе и упрощение бытовой жизни.

Простота и аскетичность во всем, в ряде случаев доходящая до убогости, в большей степени свойственна русскому характеру, чем стремление к изысканности и изощренности, привившееся на Западе.

Материальные богатства никогда не почитались на Руси высшей ценностью, а богатство человека не вселяло в него уверенность в собственном превосходстве. “Европейский буржуа наживаетея и обогащается с сознанием своего большого совершенства и превосходства, с верой в свои буржуазные добродетели. Русский буржуа, наживаясь и обогащаясь, чувствует себя немного грешником и немного презирает буржуазные добродетели” (56).

91

“Буржуазия” и не может, и не должна обладать нравственными качествами, на то она и “буржуазия” — обычно считают русские люди. Совершенно противоположное мы видим в католическом и особенно в протестантском сознании. Это связано не только с тем, что русское религиозное до совсем недавнего времени, а отчасти, и до сих пор, оставалось ориентированным на аграрно-патриархальную, а не индустриальную модель общества. То же недоверие к частной инициативе мы можем найти и в католическом религиозном сознании, но на много веков ранее, когда схоласты употребляли понятия “торговец” и “нечестивец” как вполне синонимичные. (В этом Православие и Католицизм следовали древней традиции, согласно которой: “Как посреди скреплений из камня вбивается гвоздь, так посреди продажи и купли вторгается грех” и “Купец едва ли может избежать погрешности, а корчемник не спасется от греха” (Книга Премудрости Иисуса Сына Сирахова.11,5.)

Отличное от православного отношение к классу предпринимателей связано и с тем, что в западном христианстве издавна было другое, нежели в Православии, отношение к прибыли. В византийском богословии, вообще не очень много уделявшем внимания “мирским” и “экономическим” проблемам, законной считалась лишь прибыль, полученная при продаже излишков произведенных собственным трудом продуктов. Прибыль от торговых операций считалась греховной. Нечто иное мы видим на Западе. До XIII в. спекулятивной и недопустимой считалась всякая прибыль, полученная в результате торговых операций, если “кто-то покупает, чтобы продать то же самое по более высокой цене, то да будет он отлучен от Церкви!”, — наставлял один из крупнейших схоластов-“экономистов” Мастер Гратиан Болонский. Св. Фома Аквинский и его последователи уделяли много внимания этим проблемам, признав, в конце концов, законной прибыль, полученную при оп-

ределенных условиях в результате торговли произведенным, привезенным или купленным у других торговцев.

Важно подчеркнуть, что в их рассуждениях так же, как и в логике православных богословов, на первое место в установлении “справедливой” и “законной” прибыли выдвигалась внутренняя мотивация торговца и предпринимателя. Если торговец или предприниматель трудились не только ради собственной выгоды, но на благо общества, то они “переводились” в другой разряд “третьего сословия”, отличающийся от “нечестивых” торговцев и предпринимателей.

Что касается современной католической социальной доктрины, то, как отмечал папа Иоанн Павел II в одной из своих последних энциклик: “Церковь признает законной функцию прибыли как показателя нормального хода дел..., прибыль — это регулятор жизни предприятия, хотя и не единственный, его следует дополнять рассмотрением других человеческих и нравственных факторов” (57).

Протестантизм, и, в особенности, такое его направление, как кальвинизм, вообще превратили прибыль в своего рода индикатор богоугодности. По учению Ж.Кальвина, угодность той или иной профессии Богу определяется, кроме всего прочего, размерами дохода и прибыли, которые она приносит. В этом отношении кальвинисты вдохновлялись ветхозаветной идеей о том, что праведность вознаграждается хорошими условиями существования и изобилием материальных благ.

Отсутствие интереса к форме, социальное опрощение, любовь к бедным, нищим и странникам — все это дает в своем сочетании удивительную черту русского религиозного сознания. Ее можно определить как тяготение к отрицанию формы, своеобразной эстетике “убожества”.

“Всякое отрицание формы, всякое формоборчество таит в себе два внутренне противоположных и все же часто связанных друг с другом начала: мистического утверждения превыше формы и ни в какой форме полностью не выразимого Абсолюта и начала варварского отрицания всех форм культурного творчества”, — писал русский философ и социолог Ф.А.Степун (58).

В России эти два начала проявляются с одинаковой силой. Глядя на русский деревенский пейзаж, сохраняющий, в целом, свой облик неизменным на протяжении столетий, можно видеть не только единство стиля, “основанное на полном подчинении форм жизненного устройства бесформенности застраиваемой земли, но и варварское отсутствие всякого тяготения к культуре, но и чисто русское упорствование в своем исконном убожестве” (59). Говоря об этом тяготении к “убожеству”, надо, конечно, помнить, что в народном представлении убожество, юродство и святость имеют глубокую связь. Та же связь прослеживается между исторгнутостью из мира и спасенностью в вечности, между видимой оставленностью Богом и таинственной укрытостью в Нем, между варварским, циничным отрицанием форм и законов нормальной жизни и мистическим “духовным деланием” — высшим искусством, какое только доступно человеку.

Мирское, приходское христианство долгое время представлялось на Руси, как и в Византии, своего рода монастырским христианством второго или третьего сорта, не имеющим собственного характера. При наличии святости в монастырях, мирская жизнь оставалась, во многом, во власти языческих стихий. “Почему-то у нас выходит так, что для мира берется патент на ”звериный образ” во имя того, что “лик Христов” хранится и сияет в монастыре”, — говорил один из персонажей диалогов о. С.Булгакова “У стен Херсонеса” (60).

Максимализм православной этики, которая признавала высшим идеалом монашество и применяла единый масштаб морали к инокам и мирянам, приводил зачастую к минимализму предъявляемых к мирянам требований. Воспитывая прежде всего сердце, православная Церковь уделяла основное внимание добродетели смирения. "Нравственная самодисциплина личности никогда у нас не рассматривалась как самостоятельная и высшая задача. Русское Православие, которому русский народ обязан своим нравственным воспитанием, не ставило слишком высоких нравственных задач перед личностью среднего русского человека; в нем была огромная нравственная снисходительность. В награду за добродетель смирения ему все давалось и все разрешалось. Смирение и было единственной формой дисциплины личности. Лучше смиренно грешить, чем гордо совершенствоваться... Святость есть удел немногих. Она не может быть путем для человека... Человек должен жить в органическом коллективе, послушный его строю и ладу, образовываться со своим сословием, своей традиционной профессией, всем традиционным народным укладом", — писал Н.Бердяев, сожалея о том, что "в нашей истории отсутствовало рыцарское начало и это было неблагоприятно для развития и для выработки личности" (61).

Вместе с тем, максимализм православной этики связан с духовным радикализмом Православия и его эсхатологичностью. Искание абсолютного добра, абсолютной правды, всеобщего спасения, чаяние наступления Царства Божия — все это отличало русское религиозное православное сознание. "Русский дух, — писал С.Л.Франк, — насквозь религиозен. Он, собственно, не знает ценностей помимо религиозных... Все относительное, что бы оно собой не представляло — будь то мораль, наука, искусство, право, национальность и пр. — как таковое не является для русских ценностью. Оно обретает свою ценность лишь благодаря своему отношению к абсолютному, лишь как форма выражения абсолютного, абсолютной истины и абсолютного духа... Русский дух не знает середины : либо все, либо ничего — вот его девиз" (62).

С духовным радикализмом, стремлением к абсолютному и совершенному связаны такие особенности в отношении русского человека к труду, как "обломовщина", отсутствие инициативы и потеря инициативы к начатому делу. Эти недостатки проистекают, в большой степени, из-за того, что "цель, увлекающая нас, может быть достигнута не иначе, как после осуществления ряда действий, которые служат только средствами на пути к ценной для нас цели и сами по себе не интересны нам, сами по себе не имеют цены и потому скучны, даже иногда тягостны. Чем выше цель, тем обыкновенно более сложная система средств ведет к ней," — писал Н.О.Лосский, — Русскому человеку свойственно стремление к абсолютно совершенному царству бытия и, вместе с тем, чрезмерная чуткость ко всяким недочетам своей и чужой деятельности. Отсюда часто возникает охлаждение к начатому делу и отвращение к продолжению его; замысел и общий набросок его часто бывает очень ценен, но неполнота его и потому неизбежные несовершенства отталкивают русского человека и он ленится продолжать отделку мелочей" (63).

Таким образом, оборотной стороной высоких качеств русского народа, привитых монашеским идеалом, — стремления к полному совершенству и чуткости к недостаткам действительности, были небрежность, неточность, неряшливость, исполнение работы "кое-как", желание поскорее сбросить ее "с плеч долой", мечтательность и ограничение оригинальным замыслом, планом какой-либо работы, так никогда и не доведенной до осуществления.

Все это привело к тому, что труд, как правило, не превращался в аскезу в мирской жизни. Хозяйствование и профессиональное совершенствование оставались на периферии религиозного сознания; материальная оснащенность, техническое совершенствование труда, экономическое преуспевание оставались вне поля зрения, не освещались светом христианства. Можно вполне согласиться с теми из русских философов, кто говорил о недостатке внимания к средней области культуры в России, о забвении повседневности.

Возможно, именно с тем, что русский человек мало дорожил средней областью культуры, связана его склонность все разрушать до конца и только тогда начинать создавать все новое.

Все это, конечно, не перечеркивает трудолюбие простого народа, его глубокое уважение к трудящемуся человеку. “Все крестьяне, оберегая свою честь, стараются трудиться, чтобы не прослыть лентяем и мотыгой, а также не остаться должником соседей”, — отмечал А.В.Балов в конце XIX в. (64).

Чтобы обрести хорошую репутацию и стать лицом, которое могло официально представлять общину, крестьянину, кроме всего прочего, нужно было доказать, что он и поведения хорошего, и в хозяйстве рачителен, и в хлебопашестве искусен. Трудолюбие было тем качеством, по которому судили о человеке в деревне. Осуждая лень и нерадивость, крестьяне “гласно и колко смеются над теми, кто по своей лености затянул пар, т. е. в надлежащее время не вспахал, или кто зимой не успел окончить молотьбу до талицы” (65).

На посмешище выставлялись и те, кто последним заканчивал свою долю в коллективных работах. “На помочах при вывозке навоза последнего возницу называли “киля”, “бабушка-роженица”, “поскребня”, “помело”, причем прозвище часто оставалось на целый год (66).

Если понимать под культурой целостность мирозерцания, определенный жизненный стиль и уклад, то можно заключить со всей определенностью, что глубоко веровавший, стремившийся жить “по-правде”, “тонко чувствующий традиционный чин жизни и всегда знавший что пристойно и что непристойно, старый, русский дореволюционный хлебороб-хозяин был высококультурным человеком в самом подлинном и строгом смысле этого слова” (67).

* * *

Таким образом, православная этика труда, собственности и богатства дает нам определенные ориентиры, исполненные высокой духовности. Именно они и могут помочь нам выработать по-настоящему нравственную мотивацию труда и вдохнуть жизнь в профессиональное творчество. Обращаясь к ним, мы лучше сможем понять и наше русское своеобразие, а на этой основе выработать свои, российские формы рынка, адекватные нашим традициям. Поэтому сейчас мы просто не в праве пренебрегать тем великим наследием, которое дает нам выработанный веками православный идеал.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Эразм Роттердамский. Философские произведения. М., 1986. С.227.
2. Буддизм и платонизм искали спасения в “инобытии”. И какой бы смысл ни вкладывался в это понятие — будь то мир идеальных сущностей Платона или прекращение вообще всякого бытия, как у Будды, — и в том, и в другом случае было важно “не столько положить конец по возможности самой жизни, сколько искоренить в нас саму волю к жизни”, — отмечал А.Швейцер. Идеал антиэкономизма,

возникавший на основе такого отношения к миру, предполагал не спасение мира, а спасение от мира, в котором виделась угроза ирреальному и внемирному состоянию ощущения своей личной спасенности. См. об этом: Восток-Запад. Исследования, переводы, публикации. М., 1988. С.215.

3. "Первым благовестием труда" называет эти слова из Книги Бытия папа Иоанн Павел II в своей энциклике "Совершая труд", где, в частности, подчеркивает, что "Через труд человек способен уподобиться Богу, своему Творцу, потому что человек и только он один в своем творчестве заключает в себе нечто особое, что делает его подобным Богу". — *Laborem Exercens* // Иоанн Павел II. Искупитель человека. Бог, богатый милосердием. Совершая труд. Идите по всему миру. (Сборник энциклик). Париж: "Символ", 1991.

4. Демустье А. Монашеская жизнь. Притча ее истории // "Символ". Париж, 1991. N 25. С.25.

5. Булгаков С.Н. Философия хозяйства. М., 1990. С.126.

6. St. Thomas Aquinas. *Summa Theologica*. I, q.40, art.1, C;I-II, q.39, art.2, ad.1.

7. Фиолетов Н.Н. Очерки христианской апологетики. М., 1992. С.149.

8. Булгаков С.Н. Указ.раб. С.186.

9. Апостолы обличали праздную жизнь, называя ее "бесчинством". Необходимо иметь в виду, что в первые века христианства многие верующие, исполненные ожидания скорого второго пришествия Иисуса и наступления Царства Божия, бросали свои обычные занятия. Апостолы призывали их к возвращению к нормальной трудовой жизни, подавая собою пример. Апостол Павел, хотя и происходил из состоятельной семьи и получил прекрасное образование, гордился своим умением делать палатки, чем и зарабатывал себе на пропитание, не желая быть в тягость христианским общинам: "...мы не бесчинствовали у вас, ни у кого не ели хлеба даром, но занимались трудом и работою ночь и день, чтобы не обременять никого из вас... Ибо, когда мы были у вас, то завещевали вам сие: если кто не хочет трудиться, тот и не ешь. Но слышим, что некоторые у вас поступают бесчинно, ничего не делают, а суетятся. Таковых увещеваем Господом нашим Иисусом Христом, чтобы они, работая в безмолвии, ели свой хлеб" (2 Фес., 3, 6-12).

10. Скурат К.Е. Святоотеческое учение о спасении // О вере и нравственности по учению Православной Церкви. М., 1991. С.191.

11. Каждан А.П. Византийская культура. М., 1968. С.53.

12. Novele de Angel. *La quiniela de tu vida*. Sugerencias para meditar. Valencia, 1986. P.150.

13. Булгаков С.Н. Православие. Очерки учения Православной Церкви. Киев, 1991. С.135.

14. См.: Франк С.Л. Смысл жизни. Брюссель, 1976. С.146.

15. Монашеское делание. М., 1991. С.14.

95 16. См.: Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма // Избранные произведения. М., 1990. С.190.

17. Попов И.В. Идея обожения в древне-восточной Церкви // Цит.по: О вере и нравственности по учению Православной Церкви. М., 1992. С.192.

18. Мистическое богословие. Киев, 1991. С.382-384.

19. Монашеское делание. М., 1991. С.189,14.

20. См.: Игумен Иоанн Экономцев. Православие. Византия. Россия. М., 1992. С.181.

21. Леонтьев К. Византизм и славянство // Избранное. М., 1993. С.22, 36.

22. Федотов Г.П. Святые древней Руси. М., 1990. С.55.

23. Избранные жития русских святых. X-XV вв. М., 1992. С.70.

24. Киево-Печерский патерик. Киев, 1893. С.10

25. Федотов Г.П. Указ.раб. С.7.

26. Киево-Печерский патерик. С.46-47.

27. Там же. С.79.

28. Хрущов И. Исследование о сочинениях Иосифа Санина преподобного игумена Волоцкого. 1868. С.2.

29. Ключевский В.О. Благодатный воспитатель народного духа. М., 1892. С.7.

30. Житие преподобного Сергия Радонежского // Памятники литературы Древней Руси. XVI — сер.XV в. М., 1981. С.263.

31. Там же. С.323.

32. Там же. С.345.

33. Там же. С.355.

34. Федотов Г.П. Указ.раб. С.186.

35. Русская Православная Церковь. 988-1988. Очерки истории. Вып.1. М., 1988. С.27.

36. Прот.Г.Флоровский. Пути русского богословия. С.22.

37. Цит.по: Костомаров Н.И. Русская история в жизнеописаниях ее главнейших деятелей. М., 1993. С.224.

38. Кологривов И. Очерки по истории русской святости. Брюссель, 1961. С.172-173.

39. Прот. Г.Флоровский. Указ.раб. С.21.
40. История русской Церкви. Изд. Спасо-Преображенского Валаамского монастыря. М., 1991. С.322.
41. Хрущов И. Указ.раб. С.59.
42. Там же. С.74.
43. Соловьев С.М. История России с древнейших времен. М., 1989. Т.7. С.166.
44. Федотов Г.В. Указ.раб. С.161.
45. Цит.по: Кологривов И. Указ.раб. С.290.
46. Там же. С.291.
47. Там же.
48. Там же. С.385.
49. Наставления Отца нашего Преподобного Серафима Саровского чудотворца. Издание Курско-Белгородской епархии. 1990. С.25-26.
50. Лосский Н.О. Характер русского народа //Условия абсолютного добра. М., 1991. С.243.
51. Ключевский В.О. Курс русской истории. Т.1. Лекция 17.
52. Ильин И.А. Русский крестьянин и собственность // Наши задачи. М., 1992. С.220.
53. Бердяев Н. Указ.раб. С.85.
54. Там же. С.12.
55. Розанов В.В. Аскоченский и архимандрит Феодор Бухарев //Русские духовные писатели.Архимандрит Феодор (А.М.Бухарев). М., 1991. С.36.)
56. Бердяев Н. Указ.раб. С.76.
57. Окружн. Посл. Иоанна Павла II "Сентессимус Аннос" (Сотый год). Ватикан, 1991. С.83.
58. Степун Ф.А. Мысли о России //Русская философия собственности. СПб., 1993. С.334.
59. Там же.
60. Булгаков С.Н. У стен Херсонеса.//Символ, Париж, N 25, 1991. С.230.
61. Бердяев Н. Указ.раб. С.76.
62. Франк С.Л. Русское мировоззрение//Духовные основы общества. М., 1992. С.491.
63. Лосский Н.О. Характер русского народа//Условия абсолютного добра. М., 1991. С.270-271.
64. Цит. по: Громыко М.М. Мир русской деревни. М., 1991. С.95.
65. Там же. С.107.
66. Там же. С.109.
67. Степун Ф.А. Указ.раб. С.340.