

ЭКОНОМИЧЕСКАЯ НАУКА СОВРЕМЕННОЙ РОССИИ

Серия основана в 2000 году

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ СЕРИИ:

академик Д.С. ЛЬВОВ (председатель)
академик Л.И. АБАЛКИН
д.э.н. Л.А. АНОСОВА
академик О.Т. БОГОМОЛОВ
д.э.н. О.В. ИНШАКОВ
д.э.н. Р.М. КАЧАЛОВ (ученый секретарь)
чл.-корр. РАН Г.Б. КЛЕЙНЕР (зам. председателя)
академик В.Л. МАКАРОВ
академик А.Д. НЕКИПЕЛОВ
академик Н.Я. ПЕТРАКОВ
академик С.А. СИТАРЯН
чл.-корр. РАН А.И. ТАТАРКИН
академик Н.П. ФЕДОРЕНКО

RUSSIAN ACADEMY OF SCIENCES
DIVISION OF SOCIAL SCIENCES
SECTION OF ECONOMY

V. V. Simonov

CHURCH-SOCIETY-ECONOMY

Ed. by Academician
D.S. L'VOV



MOSCOW NAUKA 2005

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
ОТДЕЛЕНИЕ ОБЩЕСТВЕННЫХ НАУК
СЕКЦИЯ ЭКОНОМИКИ

В. В. Симонов

Церковь–общество–хозяйство

Ответственный редактор
академик Д.С. ЛЬВОВ



МОСКВА НАУКА 2005

УДК 27:338
ББК 86.37+65.49
С37

Печатается по благословению архиепископа Белгородского и Старооскольского ИОАННА

Рецензенты:
член-корреспондент РАН *Г.В. Мальцев*,
доктор экономических наук *Н.К. Фигуровская*,
доктор экономических наук *С.Д. Валентей*

Симонов В.В. (игумен Филипп)

Церковь – общество – хозяйство / В.В. Симонов; отв. ред. Д.С. Львов. – М.: Наука, 2005. – 702 с. – (Экономическая наука современной России). – ISBN 5-02-033835-4 (в пер.).

Новое исследование д.э.н., профессора, заслуженного экономиста Российской Федерации В.В. Симонова (игумена Филиппа) посвящено актуальным проблемам взаимодействия Церкви, общества и государства в хозяйственной и правовой сферах. Автор впервые в современной отечественной научной литературе предлагает основанное на анализе новозаветной письменности и широкого круга творений святых Отцов и Учителей Церкви исследование канонических и богословских основ церковно-государственного и церковно-общественного диалога, изучает богословское восприятие хозяйственных процессов внутри и вне церковного организма, прослеживает эволюцию взглядов на общественное хозяйство в российском богословии от его зарождения до наших дней. Большое внимание уделено позиционированию Церкви в глобализирующемся мире, а также вопросам правового статуса Церкви в современном российском светском государстве.

Для широкого круга читателей, а также может быть использована в качестве учебного пособия по истории экономических и правовых учений.

По сети "Академкнига"

ISBN 5-02-033835-4

© Симонов В.В., 2005
© Львов Д.С. Предисловие, 2005
© Российская академия наук и издательство "Наука", серия "Экономическая наука современной России" (разработка, редакционно-издательское оформление), 2000 (год основания), 2005

Предисловие

Ситуация, в которой оказалась сегодня Россия, обусловлена не только политико-экономическими причинами. Один из важных структурных элементов системы, который оказывает негативное воздействие на социально-экономические процессы не только у нас, но и во всем мире, — это кризис мировой экономической мысли.

Последние десятилетия XX века и начало века XXI явственно показали: ни количество нобелевских лауреатов по экономике, ни «достижения» в навязывании «развивающимся экономикам» определенных идеологических и хозяйственных стереотипов, стремительно ведущие к становлению монополярного мира, не могут решить основной проблемы современности — радикального изменения общественного хозяйства в целях формирования социально эффективной экономики в преобладающем большинстве стран мира, а не в интересах повышения потребительского стандарта пресловутого «золотого миллиарда».

По всей видимости, речь идет о необходимости радикального изменения базовых основ экономического дискурса, о пересмотре критериального аппарата, об изменении не только существа понятия эффективности общественного воспроизводства, но и его восприятия обществом в целом.

При этом мы говорим о таком пересмотре, который имел бы в виду не воспроизводственный процесс, взятый сам по себе, замкнутый на себя и имеющий себя же в качестве абсолютного критерия эффективности. Смысл этого пересмотра в том, чтобы общество перешло к системе самоорганизации, в основу которой были бы положены те нравственные задачи, которые призвано решать человечество с самого своего возникновения. Это — не абстрактные, практически не поддающиеся определению liberté, égalité, fraternité, занимающие прогрессивные умы со времен Французской революции. Это — весьма конкретные вопросы, которые в наиболее общем плане можно объединить простой евангельской фразой: «возлюби ближнего своего, как самого себя».

Однако мы должны сказать, что современное российское общество, даже искренне пытаясь вернуться к своим нравственным истокам, имеет о них, в том числе и о Православии как неотъемлемой системообразующей их составляющей, весьма смутное представление.

Свидетельств тому великое множество. Достаточно вспомнить хотя бы систему действующего законодательного регулирования деятельности религиозных организаций в Российской Федерации, чтобы понять, что даже законодатель руководствуется в своей работе скорее собственными представлениями о церковной организации, чем теми каноническими основаниями, которые веками определяют организационную структуру Церкви и принципы ее взаимодействия со светским государством.

Экономическая сфера церковно-общественных взаимоотношений не менее подвержена этого рода субъективизму. Практически все области, в которых Церковь взаимодействует с обществом, — будь то благотворительность и социальное служение, земельные отношения и отношения собственности, организация производственного процесса на базе церковных общин — все они несут на себе налет субъективного восприятия Церкви обществом, причем настолько активного, что общество предпринимает попытки своеобразной реорганизации внутрицерковных отношений на базе собственных представлений о них. А ведь эти представления далеко не всегда можно примирить с богословием и церковными канонами.

Имея в виду эти посылки, мы должны сказать, что автор предлагаемой книги ставит перед собой очень серьезные задачи и выполняет одновременно целый ряд функций.

Она может рассматриваться, например, как своеобразное «Введение в экономическое богословие», продолжая тем самым линию, заданную единичными трудами дореволюционных богословов, пытавшихся выделить экономическую проблематику из рамок основного и нравственного богословия. Причем, расширяя изложение, дополняя его правовой проблематикой, автор придает предмету своего исследования более системный вид, объединяя в нем основной комплекс общественных отношений (экономические и правовые), определяющих положение Церкви в современном мире и отношение к ней со стороны воплощающих волю общества структур государственной власти.

Она может рассматриваться и как первая в современной отечественной историко-экономической литературе попытка систематически изложить экономические идеи христианства и тем не только ввести их в научный и педагогический оборот, но и привлечь к ним внимание законодателя, исполнительной власти и общества в целом, имеющего, надо сказать, вполне смутные представления об экономической части учения, принадлежность к которому оно декларирует в 80—85 случаях из 100 (по крайней мере, так говорят социологи).

И в то же время она — публицистична и может рассматриваться как эссе, вобравшее в себя тревогу за современное состояние российского общества, теряющего, подчас, уверенность в тех методах, которыми оно пытается себя реформировать, что не может не накладывать печати неопределенности на его взаимоотношения с той структурой, к которой оно в течение 70 лет своей истории относилось, мягко говоря, с сильной подозрительностью, а сейчас пытается опереться на нее в деле фундаментальных социальных преобразований. Рассматриваемая с этих позиций книга о. Филиппа — это уникальная попытка сформулировать, находясь в среде церковного клира, те постулаты, которые составляют базис эффективного сосуществования и взаимодействия Церкви, общества и государства, и задать в то же время теоретические граничные рамки развития церковно-общественного диалога, воспринимаемого изнутри государственно-властных структур.

Хочется надеяться, что эти три задачи будут выполнены.

Академик *Д.С. Львов*

Сила Божия в немощи совершается[1]
(вместо введения)

Списуемых убо словес, по великому Максиму, суть три различнии образы, незазорные же ниже осуждения достойны. Первый, памяти ради своея; вторый, пользы ради других; третий, послушания ради пишемый, имже и премногая от писаний сложишася ради смиренне взыскующих слово.

Григорий Синаит[2]

Счастлив тот, чьи слова достигают ушей слушателей.

Климент Александрийский[3]

Народ, доведенный до вздыхания, — какого еще идеала можно требовать!

М.Е. Салтыков-Щедрин.
История одного города

Приступая к попыткам систематизации практически безбрежного богословского наследия, затрагивающего различные аспекты экономической жизни общества и христианской общины как его вот уже 2000 лет неслиянно-нераздельной составляющей, мы поставили перед собой несколько вопросов, ответы на которые и стараемся найти в предлагаемой работе.

Почему христианство, вот уже более 2000 лет зовущее (как представляется[4]) покинуть эту временную жизнь и еще здесь, на земле, стать гражданином «града Божьего»; почему учение, сделавшее своим жизненным идеалом аскезу[5], бытие принципиально а-экономическое и к обстоятельствам повседневной жизни явно не приспособленное (или — приспосабливаться не желающее), — почему оно, тем не менее, не просто сосуществует с этим миром во всех его проявлениях (экономическом, социально-политическом, гражданственном и др.), но и успешно развивается[6], конституируя себя не только как

---

[1] Ср.: 2 Кор. 12, 9.

[2] *Григорий Синаит.* Главы, 137 // Добротолюбие. М., 2001. Т. 1. С. 210.

[3] *Климент Александрийский.* Строматы. В 3 т. СПб., 2003 (Strom. V, 2, 1).

[4] «Большинство движется вперед наобум, не задумываясь даже, какому началу следовать, и кто должен быть носителем его, и как идти за ним» (Strom. VII, 100, 2); так что «многие так или иначе причастны истине, точнее, слову об истине, однако рассуждают они не о Боге, но скорее выражают свои собственные соображения и проводят жизнь в поисках убедительного, а не достоверного» (Strom. VI, 149, 3–4).

[5] *Шпидлик Ф.* Духовная традиция Восточного христианства: систематическое изложение. М., 2000. С. 286, 332–333.

[6] Как отметил еще Ориген (De princip. IV, 2), мир знает, «как в короткое время возросла эта религия, как она преуспевала, несмотря на наказания и умерщвление своих последователей, несмотря на расхищение имуществ и перенесение (христианами) истязаний. И еще более удивительно то, что сами учителя, как известно, не были ни достаточно способны, ни

специфическую религиозно-идеологическую, но и как социально-хозяйственную систему, создающую определенную альтернативу (экономическую, гражданскую) привычным ценностям мира сего, а, подчас, и формирующую специфический общественный уклад, имеющий тенденцию к развитию как типологически новый социально-экономический идеал, который должен включать в себя все составляющие этого мира?

В чем заключена жизненность в этом мире внемирного (казалось бы) христианского идеала, дающего миру антитезу его самого, предлагающего ему отказаться от его собственной идентичности?

Ведь нельзя же, право, объяснить феномен христианства, исходя из простого житейского смысла, невозможно относиться к нему просто как к «идеологической реверсии», как это делали, например, представители «научного атеизма», тьму страниц посвятившие доказательству того, что религия (воспользуемся иронией Андрея Платонова) есть «предрассудок Карла Маркса и народный самогон»[7], — невозможно хотя бы потому, что, как говорил А. Линкольн, «нельзя все время обманывать весь народ», и потому, что рассуждения подобного рода есть рассуждения внешние, не ставящие перед собой задачи проникнуть внутрь религиозного учения и мировосприятия[8] (хотя религия «представляет собой внутренний акт, который не исчерпывается внешним наблюдением»[9]), а потому и не могут быть, мягко говоря, соответствующими объекту своего изучения.

Кроме того, не менее важным для нас является вопрос о том, какой должна быть позиция Церкви на современной стадии развития мира сего — мира убыстряющейся социально-экономической динамики, мира, стремящегося подчинить своим законам все без исключения сферы человеческой активности.

достаточно многочисленны, между тем слово это проповедуется во всей вселенной, так что христианскую религию принимают греки и варвары, мудрые и неразумные. Отсюда несомненно, что не человеческими силами или средствами производится то, что слово Иисуса Христа внушает полное доверие и действует со властью на умы и души всех (людей)». — *Ориген.* О началах. Рига, 1936. С. 267.

[7] *Платонов А.П.* Сокровенный человек // *Платонов А.П.* Государственный житель. М., 1988. С. 48.

[8] Такой подход был известен еще в древности. На сей счет можно привести три соображения Климента Александрийского: с одной стороны, он говорит о том, что «наше предание не предназначено для всех подряд» (Strom. I, 55, 1); с другой — отмечает, что «некоторые люди читают Писание, подстраивая его под тон своего голоса, дабы оно служило их удовольствию» (Strom. III, 39, 2); а в конце концов, замечает, что с таковыми взаимопонимания найти невозможно, ибо «трудно говорить об истинном свете в выражениях искренних и ясных людям, подобным свиньям в своем невежестве» (Strom. I, 55, 4). Поэтому «истинного гностика нисколько не задевают суждения людей никчемных, равно как и мнения и лесть толпы» (Strom. VII, 18, 1). Тому же, кто хочет исследовать и истинно уразуметь Писание и Предание и добиться познания о Божьем Слове «в какой только мере естеству человеческому возможно», нужно «довести себя почти до одинаковой чистоты с тем, что желает видеть», а для этого «потребны хорошая жизнь, чистая душа и христоподражательная добродетель», ибо «без чистого ума и без подражания жизни святых никто не возможет уразумевать словеса святых»; «желающему постигнуть мысль богословов должно предочистить и убелить душу жизнью и уподоблением в делах святым приблизиться к ним, чтобы ведя одинаковый с ними образ жизни, уразумевать и откровенное им Богом» (*Афанасий Вел.* О воплощении, 57).

[9] *Михаил (Грибановский), епископ.* Лекции по введению в круг богословских наук. Киев, 2003. С. 211.

Для того чтобы найти сколь можно более адекватные ответы на поставленные вопросы, мы должны подойти к изучению церковных взаимоотношений с миром сим и его хозяйством не столько с традиционных для светской науки квантитативных оценок, сколько с задачей понять, насколько сами дискурсивные посылы богословия соотносят общину с земными, временными обстоятельствами ее существования, посмотреть на общину и ее идеи не в привычной нам прямой (снаружи — внутрь), а в обратной (изнутри — вовне), более свойственной христианской организации религиозного сознания перспективе[10].

Эта попытка представляется вполне оправданной, если рассматривать историю (в том числе и историю экономической мысли) как науку, которая «схватывает движение жизни к духу, индивидов — к коллективному предназначению», указывая «человечеству призвание, которое разнообразные миссии людей ставит в зависимость от конечного единства, единства абстрактного императива или коллективной работы»[11].

Пытаясь определить взаимоотношения Церкви с экономикой мира, мы будем обращаться только к разворачивающимся в ходе исторического процесса богословским конструкциям, сохраняя «представление о классических христианских текстах как о единой религиозной литературе»[12] и абстрагируясь от уровня христианизации общества. При этом мы сразу должны выявить определенный дефицит специального концептуального обеспечения[13]: основные

---

[10] Об обратной перспективе как мистическом преобразовании восприятия пространства см.: *Аверинцев С.С.* Византийский культурный тип и православная духовность: некоторые наблюдения // *Аверинцев С.С.* Поэтика ранневизантийской литературы. СПб., 2004. С. 434; ср.: *Раушенбах Б.В.* Пространственные построения в живописи. М., 1980. Гл. V–VII.

[11] *Арон Р.* Избранное: Введение в философию истории. М.; СПб., 2000. С. 279, 282.

[12] *Пруст М.* Памяти убитых церквей. М., 1999. С. 65 (цит. из Рёскина). Это замечание имеет важное методологическое значение. Христианин, уверенный в том, что у Бога «все живы» (Лк. 20, 38), является современником не только своих сограждан по граду земному, но и тех, кто уже переселился в град Божий (в какой бы момент исторического времени это ни произошло), и тех, кому только предстоит увидеть свет земной жизни, и даже тех событий, которым надлежит произойти в тот всегда помышляемый «день страшный» (Иоил. 2, 31; Триодь постная, в неделю мясопустную на утрени: канон господина Феодора Студита, гл. 6, седален, гл. 6; тропарь 1-й на 1-й песни; ексапостиларий Триоди 1-й), когда скроется небо, «свившись как свиток» (Апок. 6, 14), когда прозвучат слова «се, творю все новое» (Апок. 21, 5) и, как бабочка из куколки, возникнут «новая земля» и «новое небо» (Ис. 65, 17; 66, 22; Апок. 21, 1). История мира для него не столько диахронична (хотя порядок, последовательность времен формально и не отвергается), сколько синхронистична, причем этот синхронизм относится ко всей временно́й протяженности седьмого дня Творения, когда Бог *почи от всех дел своих, яже сотвори* (Быт. 2, 2), оставив человеку возможность свободного социально-исторического творчества. И это вполне естественно, если сравнивать краткое время бытия тварного мира с божественной вечностью, для которой «тысяча лет — как один день» (2 Пет. 3, 8; ср.: Пс. 89, 5).

Речь идет о своеобразном *ахронологизме* мышления, который является в некоторой степени общим культурным феноменом восточного мировосприятия.

[13] В этой связи до некоторой степени прав западный исследователь, который утверждает, что «было бы большим заблуждением отождествлять "восточную духовность" с упорядоченной системой общих принципов»: «отцы ... представляют только элементы некоего синтеза, но при этом самый синтез отсутствует» (*Шпидлик Ф.* Духовная традиция Восточного христианства. С. 31, 68).

принципы хозяйственной деятельности Церкви заложены новозаветной письменностью в виде идеала своеобразного «духовно-эффективного хозяйства», и в этой связи как будто не возникает необходимости разрабатывать специальную богословскую теорию эффективного хозяйствования, так как оно не является основной целью для общины, а в мирские проблемы община не вникает по принципиальным соображениям.

Экономика проникает в церковное сознание не как проблема учения, а как проблема Церкви в земной ее жизни — как проблема внешних условий ее существования[14]. Хотя экономика, в отличие, скажем, от истории[15], и не имманентна человечеству, она (хотя бы потому, что является следствием грехопадения прародителей) не может быть отнесена к категории случайных явлений. Сама Церковь оказывается погруженной в условия разворачивающейся вокруг нее хозяйственной деятельности, которые находятся в постоянной исторической динамике и требуют от нее не только нравственных оценок, но и соответствующей деятельности — ведь «христианская религия — это не только философско-этическая система, это принцип жизни, способ бытия и твердое его основание»[16]. И в ходе своего развития Церковь конституируется как социально-экономическая подсистема с тенденцией к развитию в целостную всеобъемлющую систему, охватывающую все стороны развития общества, что становится почти реальным в феодальную эпоху.

Только в процессе осмысления этой деятельности экономика входит в круг вероучительных вопросов — постольку, поскольку эта деятельность требует определенных оценок на предмет ее соответствия/несоответствия доктрине.

Хозяйственная деятельность оказывается, в определенном смысле, в промежуточном положении между материальным и духовным: с одной стороны, она связана с этим миром и потому, казалось бы, не подлежит специальному изучению с богословских позиций; с другой стороны, коль скоро христиане оказываются в нее втянутыми, ее необходимо оценить, а это — предмет самостоятельного богословского дискурса[17].

В этой связи возникает вопрос: где, в какой части богословия место этой проблематики? Насколько мы можем говорить о самостоятельном бытии экономического богословия? Или же более логично рассматривать хозяйственные проблемы в их воздействии на христиан как индивидуумов и на христианскую общину как единый организм в системе сотериологии, эсхатологии или нравственного богословия?

---

[14] «Богословие есть реакция на некоторую проблему. Оно имеет место тогда, когда в ходе церковной истории возникает недоумение или вопрос для верующего разума. Функция богословия — не только осмыслить церковный опыт, но и ответить на вопросы, касающиеся соотношения "церковного" и того, что находится вне этого опыта» (*Филарет, митрополит Минский и Слуцкий.* Богословие добрососедства. Киев, 2002. С. 93–94).

[15] «История для человека не есть нечто внешнее, а представляет сущность его бытия. ... Человек не только находится в истории, но носит в себе историю» (*Арон Р.* Введение в философию истории. С. 217).

[16] *Кирилл, митрополит Смоленский и Калининградский.* Слово пастыря. М., 2004. С. 179.

[17] Как отмечают теоретики, «богословие является общей дисциплиной, рассматривающей в совокупности божественное откровение и отвечающую ему веру» (*Шпидлик Ф.* Духовная традиция Восточного христианства. С. 37).



Страшный Суд
(икона XI–XII вв., из монастыря св. Екатерины на Синае)

Вплоть до настоящего времени богословская мысль (по крайней мере, православная) склоняется к тому, чтобы поместить экономику в систему нравственного богословия.

Однако сложность и многоаспектность экономических проблем может дать основание рассмотреть их в несколько другой плоскости — постольку, поскольку они явно имеют, помимо нравственных, также сотериологическое, эсхатологическое и даже, отчасти, екклезиологическое измерения.

В тех областях, например, где мы сталкиваемся с конкретными проявлениями реальной хозяйственной деятельности, с отношениями труда и возмещения за труд, собственности, богатства/бедности, благотворительности, которые христианская доктрина абсорбирует и включает в общую систему воззрений (постулат о сакрализации хозяйственной деятельности в целом и ее со-

ставляющих, о котором мы еще будем говорить подробнее), там мы можем говорить о *сотериологическом измерении экономики*. Христианину надлежит не только найти свое место в хозяйственных процессах мира сего, проникающих и в общину, определить меру и цели своего в них участия, но и понять, насколько и как они могут способствовать достижению конечной цели христианского бытия — спасения. В современных условиях, когда религиозное мировоззрение в общем секулярном окружении, десакрализующем все проявления человеческой активности, становится лишь одним из субстратов общего секулярного фона[18], сотериологический аспект осмысления экономики в богословии становится одним из доминирующих.

С сотериологическим измерением пересекается *измерение эсхатологическое*. Христианское учение о Страшном суде, утверждающее — еще до возникновения теории прогресса как движения «в никуда»[19] — идею конечности исторического прогресса данного нам *проходящего* «образа мира сего» (1 Кор. 7, 31), заставляет серьезно уточнить телеологические аспекты участи христиан в хозяйственных процессах, определить цели производственного процесса (да и само значение его) в соотношении с Божьей волей о мире и человеке и в перспективе целей Страшного суда. И с этих позиций выходит, что значимыми обстоятельствами являются не столько экономика и ее эффективность, сколько результат ее воздействия на мир, то есть смысл его преобразования и итоги этого преобразования в соотношении с той частью Вечности, началом которой послужит Страшный суд.

Таким образом, из необходимости позиционирования Церкви в мире сем вытекает необходимость сотериологического осмысления экономики, из идеи конечности исторического прогресса — необходимость эсхатологических выводов.

Современные условия экономической глобализации особо высвечивают *екклезиологический аспект* богословских воззрений на хозяйство — прежде всего, с позиций определения взаимоотношений глобализующегося мира и Вселенской Церкви, как в плане возможного воздействия формирующейся мировой конструкции на существующую организационную дискретность христианских деноминаций, так и в плане осмысления воздействия на церковный

---

[18] Отметим сразу же: в современной специальной литературе есть позиция, полагающая, что мир XX столетия секулярен в принципе, поскольку именно секуляризм является итогом эволюции общественного сознания и первой предпосылкой современной демократии с ее борьбой политических партий и прочими атрибутами. Последняя становится возможной только после того, как разрушается «органическая связь страны и общества с церковью, с христианскими ценностями». В целом «эволюция мировой культуры монархии, авторитаризма и теократии» идет строго в направлении «к демократии, плюрализму и секуляризму» (*Поспеловский Д.В.* Тоталитаризм и вероисповедание. М., 2003. С. 251 — цит. из *Дж. Тэйлора* «The Rise and Fall of Totalitarianism in the Twentieth Century»; 294, 302, 323, 350). В этой связи единственное, что нам осталось не ясным после прочтения монографии Д.В. Поспеловского, — в чем же, в плане отношения к религии и Церкви, сущностно различаются современная секулярная демократия и тоталитаризм, следовавший, как считает автор, идее Маркса о том, что «коммунизм начинается ... с атеизма» (Там же. С. 350): ведь хоть так, хоть эдак, но религии в общественном сознании места попросту не остается.

[19] «Прогресс как таковой указывает только направление движения, и ему безразлично, что ожидает в конце этого пути — благо или зло» (*Хёйзинга Й.* В тени завтрашнего дня // *Хёйзинга Й.* Homo Ludens. В тени завтрашнего дня. М., 1992. С. 267).

организм существа той экономической деятельности, в которую оказывается втянутой Церковь в условиях формирующегося глобального рынка, явно довлеющего над церковным хозяйством в плане его практически принудительного конституирования на тех же лэссеферистских принципах, что и хозяйство чисто лаическое[20].

И, несомненно, к компетенции *нравственного богословия* относятся вопросы отражения хозяйства в сознании людей (оценка экономических отношений и процессов с позиций христианской нравственности).

Но если оставить экономику только в сфере нравственного богословия, мы рискуем оказаться в ситуации «двойного зеркала»: если мы предположим, что в процессе Творения Бог положил определенные цели, которые хозяйственный процесс (в его исторических модификациях) так или иначе отражает, то оценки этого отражения в нравственно-богословских категориях могут оказаться уже «вторым отражением», которое не только не оказывает практического влияния на ход отражаемого процесса, но может привести к ситуативным выводам, которые искажают самое его существо. Этот феномен, который в зарубежной богословской мысли принято выражать термином resistance, означает некое констатирующее смирение (понимаемое в вульгарном духе не как стяжание мира, а как непротивление, «безактивное» переживание невзгод окружающего мира), оценивающую *социальную пассивность*.

Если же попытаться рассмотреть экономику как фундамент для формирования самостоятельной отрасли богословской науки — экономического богословия, основанного на комплексном подходе к поименованным аспектам научно-богословского отражения хозяйственной деятельности, — то мы должны констатировать существование весьма обширного круга вопросов, которые могут иметь отношение к ее предмету, целям и задачам. Из этого круга вопросов мы выделили бы два основных:

1) *формирование ее категориального аппарата*, которое невозможно без синтеза теоретических основ экономической теории и богословской науки; этот категориальный аппарат должен включать в себя все основные категории экономики (труд, собственность, общественное воспроизводство, возникающие в процессе производства отношения между людьми, богатство/бедность, капитал, земельные отношения, государство, общество, милосердие и т.д.), которые должны быть не только восприняты в их историческом генезисе (с учетом выделения из системы этических взглядов в самостоятельную систему), но и оценены с позиций различных отраслей богословской науки;

2) постановку *позитивной* задачи выработки *граничных параметров макромодели* экономического развития (с позиций богословских — сотериологиче-

---

[20] Это очень важно: человеческая психология существует некоторым образом рядом с благодатью, и поэтому такого рода внешние экономические искушения, вводящие в церковную ограду, например чисто светские критерии оценки эффективности хозяйствования, могут оказаться — особенно в современную эпоху радикализации общественного сознания, проникающей и в церковные круги, — весьма сильным деструктивным фактором для христианского бытия. «У нас часто не умеют (или не хотят) делать различия между правилом и исключением, и нередко то, что Церковь, при известных обстоятельствах, допускает как исключение, ревнующие не по разуму выводят во всеобдержное правило» [*Афанасий (Сахаров), епископ.* О поминовении усопших по Уставу Православной Церкви. СПб., 1999. С. 214].

ских, эсхатологических, нравственных — оценок ее общественной эффективности) при безусловном отказе от претензий на разработку любого рода самостоятельной модели эффективной экономики ввиду того, что данная задача не может и не должна быть задачей богословского дискурса[21]; при этом необходимо отметить, что данный вывод не означает отказа Церкви от участия в выработке позитивной программы развития эффективной экономики — в ту меру, в какую она может и должна предложить обществу упомянутые граничные параметры, основанные на позиционировании Церкви в мире как богочеловеческого организма, имеющего целью охватить собою все общество и привести его к спасению, в том числе — и через обеспечение достойных условий его земного бытия[22].

В современных условиях переходной экономики в России, осложненной процессом формирования зависимого типа развития[23], переходящего в процесс «догоняющего развития», миссия Русской Православной Церкви — понятие многогранное. Ее основные особенности определяются современным социально-экономическим и политическим состоянием российского общества (общая неустойчивость переходной экономики; влияние глобальных процессов на социальные и моральные основы общества; провоцируемая внешними обстоятельствами секуляризация религиозного мышления; стремление Церкви шире открыть свои двери всем входящим, «чтобы спасти, по крайней мере, некоторых»[24]); велика роль в системе этих особенностей и общемировых глобалистских тенденций.

Основной характеристикой современного общества (причем мы имеем в виду не только общества, оказавшиеся на острие глобализации, — развивающиеся страны и так называемые страны с переходной экономикой или «развивающиеся рынки», но и те государства, которые продуцируют глобализационные тенденции) является его структурная противоречивость. Причем проявляется она не только по традиционным осям противоречий «Север—Юг» (проблема «богатого Севера» и «бедного Юга», уже не одно десятилетие поднимаемая развивающимися странами) и «Запад—Восток» (проблема «догоняющего» развития стран бывшего социалистического блока).

---

[21] В том смысле, что христианский станок, например, вряд ли будет чем-то отличаться от станка мусульманского; вопрос в том, какие отношения между людьми возникнут вокруг этого станка, что́ необходимо от общества для того, чтобы он заработал, какие цели будет преследовать его использование и к каким результатам для людей приведет. Хозяйственная деятельность — тот же «станок»: это механизм, призванный достигать неких общественно значимых целей; в этой связи основной богословски значимый вопрос не в том, какие сырьевые потоки в него входят и как строятся технологические цепочки их переработки, а в том, *кто и каким образом задает цели переработки и определяет систему общественных отношений*, которые возникают в процессе этой деятельности.

[22] «Богословие всегда в той или иной мере, скрыто или открыто находится в конфликте с самодовольной обыденностью, суть которой — в нежелании что-либо ставить под сомнение в "мирном течении" повседневности» (*Филарет, митрополит Минский и Слуцкий*. Указ. соч. С. 95).

[23] Наши соображения по данному вопросу изложены в ст.: *Симонов В.В.* Внешняя задолженность и экономическая дестабилизация // Трансформация цивилизационно-культурного пространства бывшего СССР (тенденции, прогнозы): Сб. статей. М., 1994; *его же*. Православно-христианская социально-экономическая мысль в России // Очерки истории российской экономической мысли. М., 2003.

[24] 1 Кор. 9, 22.

Центром противоречий становится общество, взятое в своей единичности. Причем развиваются эти противоречия на двух уровнях: на уровне общества и на уровне конкретных личностей, формирующих это общество.

Общество перестало быть социумом в классическом понимании. С времен классической древности, с времен, когда сформировалось общество в современном его понимании, социум определялся сочетанием материальных и духовных систем мировосприятия[25]. Центром этого мировосприятия был человек καλός καί αγαθός, прекрасный и благородный, — человек, стремящийся мобилизовать лучшие свои качества для служения обществу.

Однако историческое развитие породило два фактора, кардинально изменивших ситуацию.

Материализм, со времен эпохи Просвещения формирующийся в качестве *доминирующей «прогрессивной» идеологии, вывел духовную составляющую из* мировоззренческой системы, чем положил начало *десоциализации общества*[26].

---

[25] Древние боги были в мире, участвовали в его движении, в движении общества и производства. Христианские времена, вместо этого иллюзорного восприятия духовной действительности, возвестили реальное пришествие Вочеловечившегося Бога, субъективно вступившего в исторический процесс.

[26] Уже упоминавшийся Д.В. Поспеловский, выполняя задачу обоснования абсолютного превосходства современной американской демократии как общественной конструкции, готов представить даже псевдобогословские обоснования необходимости этой десоциализации: он настаивает на том, например, что «Христос обращается не к коллективам, а к личности и к свободному решению каждой личности», и те коллективные/корпоративные церковные образования, с которыми нам приходится сталкиваться в обыденной жизни (начиная, видимо, с прихода как некоего социального образования) часто представляют собой не что иное, как «заимствование» Церковью «коллективистско-тоталитаристских моделей» (*Поспеловский Д.В.* Тоталитаризм и вероисповедание. С. 9). Автор не хочет видеть лишь того, что *Христос создавал на земле не дискретное сообщество конкурирующих между собой личностей*, а «Церковь Свою» (см.: Мф. 16, 18), *Церковь* же — *это не механическая сумма индивидуумов* (так ее воспринимают только протестанты), а *целокупность*, единый организм, Тело Христово — в некотором смысле *Сверхличность*, в которой исчезают, сливаясь со Христом, отдельные личности!

Но автору это словно бы и невдомек: он специально цитирует инвективу Тальмона («The Origins of Totalitarian Democracy») о «несовместимости идеи всеобъемлющей и всеобщей веры со свободой» (*Поспеловский Д.В.* Тоталитаризм и вероисповедание. С. 50). Уверяя при этом, что «основа свободы — это право быть в оппозиции» (Там же. С. 46), проф. Поспеловский путает (сознательно или наивно) понимание свободы интеллигенцией и понимание ее всеми иными слоями общества; фактически он генерализирует конституирующий признак интеллигенции — оппозиционность режиму, навязчиво — вполне в духе критикуемого им за тоталитаризм Платона, постулировавшего необходимость «власти кучки мудрецов над невежественными массами» (Там же. С. 41), — распространяя его на все общество в целом, в котором интеллигенция составляет очень небольшую часть.

При этом автор, отвлекаясь от своего ангажемента, весьма сочувственно анализирует сборник «Вехи» с его «безжалостной критикой интеллигенции, неисторичности ее мышления, оторванности от жизни страны и беспочвенности», определяя, попутно, вместе с «веховцами», интеллигента «как более-менее образованного человека, настроенного оппозиционно к существующему государственному строю и озабоченного общественными проблемами» (Там же. С. 114–116). Ссылается он также и на П.Б. Струве, который был «решительно не согласен с теми, кто ставит знак равенства между интеллигенцией и образованным классом», и специально указывал, что «идейной формой русской интеллигенции является ее отщепенство, ее отчуждение от государства и враждебность к нему» (Там же. С. 122).

Капитализм утратил равновесие духовного и материального[27], он принципиально изменил критерии общественной полезности — решающей ценностью стало материальное богатство (и богатство личности, и богатство общества, определяющее, в частности, силовую составляющую государства), а не античная калокагатия. Каждая общественная группа «стремится к своему собственному благу, без того, чтобы эти частные, групповые стремления к благу сливались в единый, превосходящий всё и вся идеал»[28].

Человек — сложное духовно-культурное и экономико-социальное явление, в котором духовная сторона пронизывает как объективные, так и субъективные характеристики (христианство выражает это обстоятельство учением о трихотомии, трисоставности человека, включающей дух, душу и тело — 1 Фес. 5, 23[29]) — стал рассматриваться только как капитал.

И хотя многие теоретики постулируют перерастание современным капитализмом постиндустриальной стадии и переход его в качественно новую, постэкономическую стадию[30], складывается впечатление, что этот переход во многих случаях приводит к рецидивам «дикого» капитализма, выливающегося в глобализационные процессы, следствием которых являются прогрессирующее социально-экономическое разделение (распад коллективных форм сознания и экономического поведения) на фоне нарастающей социальной неста-

---

Что это: логическая оплошность? некомпетентность? или «забывчивость» специалиста, да просто порядочного человека, отрабатывающего «социальный заказ», но в душе не могущего идти вразрез с исторической правдой?

Кстати сказать, все, что излагает автор, имеет очень мало отношения к «вероисповеданию», упоминающемуся в заглавии; ангажемент книги совсем другой. По существу, книга Поспеловского представляет собой оду демократии в ее американском понимании, которую автор долго наблюдал из сопредельной Штатам Канады, и неолиберализму. И ради пущей торжественности этой оды допускаются любые алогизмы, натяжки и тенденциозность. Поэтому основная тема книги — тоталитаризм, который находится автором везде, даже в Ветхом Завете — в Египте во времена Иосифа (Там же. С. 37–38); автор не видит только международного тоталитаризма США.

[27] «Культура требует известного равновесия духовных и материальных ценностей» (*Хёйзинга Й.* В тени завтрашнего дня. С. 258).

[28] Там же. С. 263.

[29] См. также.: *Шпидлик Ф.* Духовная традиция Восточного христианства. С. 107–111, 114.

[30] Субъектом этой эпохи становится не «социум как таковой, не общность людей, спаянных однопорядковыми интересами, а совокупность индивидов» с индивидуальной мотивацией поступков. «Новая эпоха в развитии цивилизации, эпоха, лежащая фактически за гранью человеческого общества в собственном смысле слова, начинается там и тогда, где и когда ориентация на достижение согласия в рамках социума сменяется ориентацией на достижение внутренней гармонии личности. Экономические законы с неизбежностью отторгаются изменениями во внутренней структуре человеческой деятельности, системе ее мотивов и предпосылок. ... Покидая экономическую эпоху, человечество вступает в эру абсолютной субъективности, где действия каждой отдельной личности обусловлены ее внутренними потребностями, продиктованы законами морали, имманентными каждому человеку новой эпохи» (см.: *Иноземцев В.Л.* За пределами экономического общества. М., 1998. С. 173). Надо понимать, этих законов морали будет множество — столько, сколько будет личностей, поскольку каждая личность — неповторима. Причем генезис этого нового общества, основанного на новой системе производственных отношений, связан с постепенным упразднением всяческих регуляторов — даже рыночных (Там же. С. 187).

бильности, в особенности в странах «третьего мира» и «новых рыночных экономиках», и деградация человеческой личности[31].

В новых исторических условиях принципиально изменяются взаимоотношения личности и общества с государством. *Государство* — несмотря на то что в целом ряде официальных публикаций содержатся серьезные разработки касательно значения государства на современном этапе развития[32] — фактически *постулирует собственную безответственность в отношении общества* и тем более личности: оно снимает с себя (под предлогом перекладывания на рынок) ответственность за формирование базовых тенденций развития, максимально сокращает свои социальные функции (перекладывая их, при любой возможности, на бизнес или на самих граждан, — за примерами далеко ходить не надо, достаточно взять доминирующие в большинстве «развитых экономик» системы накопительных пенсий, медицинского страхования, платного образования и т.д.).

Так называемое «демократическое» государство перестает отражать интересы *демоса*, т.е. большинства общества (перестает даже его защищать — деградация армии и милиции), перестает быть *кратией*, т.е. властью — в данном случае властью этого большинства, которой оно должно бы являться, перестает обеспечивать научно-технический прогресс (попытки переложить финансирование фундаментальных и особенно прикладных исследований на коммерческие структуры через самофинансирование научных учреждений).

Теряя функции «аппарата насилия и подавления одного класса другим», государство теряет в то же время и функции реального регулятора социально-экономических процессов (причем этот фактор не компенсируется даже активной законодательной деятельностью — развитая система лоббирования и невозможность обеспечения правоприменительной практики сводят на нет эффективность законотворчества), а в ряде случаев, под давлением глобалистских тенденций (давление извне, проводимое «международным сообществом», все

---

[31] Суицидальные тенденции, психические болезни, активизация деятельности психоаналитиков, спрос на услуги которых на рынке постоянно растет, — это лишь некоторые из показателей того, что личность пытается найти выход из подавляющей ее внешней ситуации. В религиозной сфере христианской цивилизации эти поиски выливаются: 1) в концентрацию на духовности первых веков христианства в деноминациях, претендующих на максимальное сохранение этой традиции; 2) в выход за рамки христианского учения — либо в сферу так называемых нетрадиционных культов, либо в область культов зла, имеющих, в конечном итоге, сатанинские корни (вплоть до прямого сатанизма, открыто распространяющегося в промышленно развитых государствах) и ведущих к дальнейшему углублению деградации личности.

[32] См., напр., весьма четко сформулированные идеи о «дееспособном эффективном государстве», *необходимом для создания такой экономической системы, в которой «рынок и* правительство взаимно дополняют друг друга», — государстве, в задачи которого, помимо прочего, должны входить контроль за общественными отношениями и обеспечение справедливого распределения плодов рыночного развития, а также, в случае необходимости, проведение важных корректирующих мероприятий стратегического характера («эффективное государство строит свою деятельность на основе четких и явных правил, но при этом готово воспользоваться благоприятными возможностями, а также изменить курс, когда этого требуют обстоятельства»), в: Государство в меняющемся мире. (Всемирный банк. Отчет о мировом развитии — 1997. Краткое содержание) // Вопросы экономики. 1997. № 7. С. 4–34; Государство в меняющемся мире. Отчет о мировом развитии 1997 / Международный банк реконструкции и развития; Всемирный банк. М., 1997, особ. с. 181 сл.

более зависящим от одного центра силы), отказывается даже от защиты внешних интересов национальной экономики и внутреннего рынка от воздействия экзогенных тенденций (потеря контрольных функций). Возникает новый идеологический императив («новая рыночная парадигма» как единственно возможный вариант и самоцель развития), фактически постулирующий развитие рынка ради рынка, а не ради человека и его жизненных интересов.

Человеческая личность десоциализируется. Человек, созданный как существо общественное, постепенно выталкивается из общества, как только он заканчивает выполнять свою производственную функцию[33], — вне пределов производственного процесса личность обществу уже как бы не интересна.

Но выталкивается человек «в никуда» — об этом говорит и современный кризис семейных отношений, переживаемый всеми развитыми обществами, и мимолетность иных межличностных связей (дружеских, любовных), зачастую подменяемых поверхностными сексуальными отношениями[34], сознательно стимулируемая пуерилизация (как добровольное жертвование духовной зрелостью)[35] и, наконец, прогрессирующая деполитизация личности, все чаще вытесняемой из политического процесса насущной необходимостью материальной заботы о собственном завтрашнем дне.

Будучи предоставленной самой себе, личность становится удобным объектом для любого рода духовных и идеологических спекуляций. В итоге человек ощущает свою потерянность в окружающем ее мире.

Ситуация очень часто усугубляется средствами массовой информации, свобода деятельности которых всегда считалась одним из основных достижений современной демократии.

Под давлением интенсивного потока информации (в значительной степени негативной или, по крайней мере, не нейтральной в силу повышенной эмоциональной нагрузки) человек, особенно в кризисные исторические периоды, минимизирует духовно-интеллектуальную работу (по большей части — просто не успевает ее осуществлять). Он перестает читать, минимизирует время самоанализа (пример — стремительное сокращение времени, уделяемого подготовке к исповеди), собственный анализ событий подменяет точкой зрения, высказываемой в СМИ, которые, со своей стороны, подменяют функцию фиксации факта и доведения его в этом виде до читателя (то есть функцию передачи объективной информации) функцией передачи информации аналитической, навязывающей потребителю точку зрения некоего автора или того, кто стоит за этим автором или изданием в целом. В условиях же отсутствия контроля со стороны общества (своего рода общественной цензуры) эта информация далеко не всегда совпадает с интересами государства и/или общества.

---

[33] Феномен нарастания отчуждения человека от общества отметил еще в начале 90-х годов А. Турен (см.: *Touraine A.* Critique de la modernité. P., 1992. P. 199; *idem.* Pourrons-nous vivre ensemble? Egaux et différents. P., 1997. P. 36).

[34] Некоторыми исследователями она выводится из беккеровского (чикагская школа) закона экономии усилий — см.: *Панарин А.С.* Православная цивилизация в глобальном мире. М., 2002. С. 479–480.

[35] *Хёйзинга Й.* Homo ludens // *Хёйзинга Й.* Homo ludens; В тени завтрашнего дня. С. 230–233.

Тенденциозность становится правилом СМИ[36]. Свобода личности, подразумевающая в качестве своей составной части не только свободу слова, но и право на получение достоверной информации (проверенных фактов, а не их трактовки), подменяется свободой трансляции той или иной точки зрения, тенденциозного комментария. То, что было правилом для научной литературы и аналитических колонок, становится нормой для информационных сообщений (причем читатель об этом специально не уведомляется и под видом информации получает готовую концепцию).

В результате на откуп СМИ, не контролируемых ни государством, ни обществом (но, в то же время, подконтрольных владельцам), отдается процесс формирования массового сознания и общественного мнения, фактически — контроль над духовной и интеллектуальной жизнью общества[37]. При этом общество и государство сами (через отмену цензуры и приватизацию СМИ) лишают себя возможности воздействовать на формирование тенденции, выражаемой в СМИ, притом что цензура государства фактически заменяется цензурой владельца.

Возникает феномен олигархических СМИ в квазидемократическом государстве.

В то же время современное общество, по существу своему более экономичное, чем социальное, требует формального акцентирования общественных обязанностей человека (трудовой процесс, общественная, т.е церковная, храмовая молитва; значительное внимание — в особенности в протестантских деноминациях — уделяется формально общественному характеру церковной жизни и спасения), притом что объективно частная жизнь прогрессивно индивидуализируется. В то же время возможности сознательной индивидуализации (по типу отшельничества, например) в ее сотериологическом понимании сводятся к минимуму. А те стереотипы общественной жизни, которые внедряются в массовое сознание, стимулируют духовно негативные индивидуалистические устремления (например, гордыню), в то время как внеобщественная жизнь даже не дает оснований для осознания пагубности этого процесса и в сотериологическом, и в социальном смысле.

Особое преломление эти тенденции нашли в новейшей истории России. Российский капитализм начал новый этап развития (после модифицированного переходного периода 1917—1991 гг.[38]) в период, когда мировой капитализм из производящего стал в большей мере финансовым, основанным не на движении реальной стоимости, а на движении титулов стоимости (феномен виртуальной экономики).

---

[36] На эту тему написано уже множество работ, одни из которых подвергают данную тенденцию критике, а другие, — напротив, являются своеобразными пособиями по профобразованию в соответствующей сфере общественной деятельности; упомянем лишь одну из них — с очень характерным названием: *Гусев Д.Г., Матвейчев О.А., Хазеев Р.Р., Чернаков С.Ю.* «Уши машут ослом»: Современное социальное программирование. Пермь, 2002. См. также: *Оруэлл Дж.* 1984 // *Оруэлл Дж.* «1984» и эссе разных лет. М., 1989. С. 107—108, 127 и др.

[37] *Оруэлл Дж.* 1984. С. 41 сл.

[38] Об этой модификации переходного периода см.: *Симонов В.В.* Проблемы управления экономикой (макроуровень) в наследии Н.Д. Кондратьева. Доклад. М.: ИЭ РАН, 1992 (препринт); *его же.* Макроэкономические аспекты переходного хозяйства в отечественной экономической мысли в конце 10-х—20-е годы. Автореферат дис. ... докт. экон. наук. М., 1992.

На воздействие этого фактора наложилась потеря (за время модифицированного переходного периода) политических традиций многопартийности и профсоюзной деятельности, которые были бы ориентированы не на симулирование активности, а на реальную деятельность по защите прав трудящихся.

Эти факторы во многом обусловили и особенности современной российской социально-экономической системы — формирование финансового капитала как отправной точки развития (со всеми издержками периода первоначального накопления: образованием фиктивных капиталов; становлением системы бегства капиталов, не связанных с национальным производством и не включенных в систему общественного воспроизводства, не имеющих национальных традиций и привязанностей[39]; ограблением трудящихся и социальными издержками и проч.); становление «титульной» демократии, фактически представляющей собой олигархию[40], не имеющей реальной поддержки масс, с

---

[39] Под денационализацию социального самосознания подводятся и «теоретические» основы. России, например, отказывается (теми, кто полагает, что русская историография не может написать ничего верного об истории собственного народа и изучать последнюю лучше всего по-английски и вне российской территории — оттуда, надо полагать, виднее) в праве на ее историческое прошлое, а русскому народу разрешается использовать слово «русский» как этноним только с рубежа XIX—XX вв. См. об этом: *Ранкур-Лаферьер Д.* Россия и русские глазами американского психоаналитика. М., 2000. С. 13—25.

[40] Олигархический режим Ельцина, имевший тенденцию к монархичности (в деструктивные эпохи, по всей видимости, объективно требуется единоначалие, чтобы попытаться удержать стабильность разваливающейся системы, коль скоро ею невозможно управлять на иных основаниях). Не можем не привести одного описания некоей политической системы, очень схожей с тем, что формировалось в России в 90-е годы. Причем в начале цитирования не будем определять тип государственной системы, описываемой автором; назовем ее просто «государство типа N».

«"Государство типа N" есть не только и даже не столько внешняя, сколько внутренняя реальность. Не столько строй, сколько стиль жизни. Не только политическая теория, но и религиозная установка. "N-изм" есть ***замысел*** *построить* и "регулярно сочинить" *всю жизнь страны и народа*, всю жизнь каждого отдельного обывателя, *ради его собственной и ради "общей пользы" или "общего блага"*. "N-ский" пафос есть пафос учредительный и попечительный. И *учредить предлагается* не меньшее что, как *всеобщее благоденствие и благополучие*, даже попросту "блаженство". И попечительство обычно слишком скоро обращается в опеку... В своем попечительном вдохновении "государство типа N" неизбежно оборачивается против Церкви. Государство не только ее опекает. *Государство берет* от Церкви, отбирает на себя, берет на себя ее собственные задачи. Берет *на себя безраздельную заботу о религиозном и духовном благополучии народа*. И если затем доверяет или поручает эту заботу снова духовному чину, то уже в порядке и по титулу государственной делегации (vicario nomine), и *только в пределах этой делегации и поручения Церкви отводится в системе народно-государственной жизни свое место, но только в меру и по мотиву государственной полезности и нужды*. Не столько ценится или учитывается истина, сколько годность, — *пригодность для политико-технических задач и целей*. Потому что само государство определяет объем и пределы обязательного и допустимого даже в вероучении». При этом «"N-ское" мировоззрение развивается исторически из духа Реформации, когда тускнеет и выветривается мистическое чувство церковности, когда *в Церкви привыкают видеть только эмпирическое учреждение, в котором организуется религиозная жизнь народа*» (*Флоровский Г., прот.* Пути русского богословия. Вильнюс, 1991. С. 83—84; курсив везде наш. — *Иг.Ф.*).

Невооруженным глазом видно, что именно такая модель была близка псевдодемократии первой половины 90-х годов: она пыталась организовать на заранее заданных Международным

«верхушечными» политическими партиями и вытеснением народа из политической жизни, в том числе путем его переориентации на борьбу за выживание; деградация государственности как следствие стимулированной, во многом извне, экономической деградации, сопровождаемой разрывом сложившихся географических производственных связей.

К сожалению, эта ситуация не нова — история, как известно, повторяется, но в первом акте — как трагедия, а во втором, к сожалению, — как фарс. Современный нам фарс вполне четко описал Платон словами восточного мудреца, обращенными к древним грекам: «Все вы юны умом, ибо умы ваши не сохраняют никакого предания, искони переходившего из рода в род, и никакого учения, поседевшего от времени. ... И вы снова начинаете все сначала, словно только что родились, ничего не ведая о том, что было в древние времена или у вас самих» (*Платон*. Тимей. 22 В – 23 В).

Но есть и другая проблема, связанная с состоянием развития отечественного общества, которая затрудняет восприятие им религиозных посылок. Мы говорим о массовой утере того догматического чутья, которое было настолько характерно для раннехристианского общества. В результате в массовом сознании могут возникать самые причудливые представления о Боге[41], о религии, о Церкви и ее месте в обществе.

Церковь не может не осмысливать эти процессы и должна предложить собственные формы и методы миссионерского делания, соответствующие принципиально изменившейся исторической ситуации, которые, однако, ввиду

валютным фондом (и на его, кстати, кредитные деньги) параметрах, на основе экзогенной модели жизнь целого общества (включая трансформацию на заданных государством принципах его менталитета, т.е. духовной структуры), невзирая на индивидуальные особенности его членов, которые далеко не всегда хотели понять суть своего нового и окончательного счастья; на законодательном уровне установить (под видом отделения Церкви от государства) систему отделения Церкви от общества, различными образами (массированный допуск так называемых нетрадиционных, в том числе тоталитарных, культов из-за рубежа под видом свободы религии; определенные законодательные ограничения, включая вопросы налогообложения и систему собственности, и т.д.) ограничивая ее общественную активность; исключить любого рода специфическое отношение к Церкви и законодательно поставить ее в один ряд с иными общественными организациями (подчас с определенными ограничениями, не затрагивающими другие типы общественных организаций).

Добавим лишь, что тип организации политической структуры общества, названный нами «государством типа N», о. Георгий Флоровский именует «*полицейским государством*».

[41] Из последних экзерсисов на эту тему необходимо отметить лаконичное сочинение В. Клименко «Второе пришествие Христа», разосланное в декабре 2004 г. как материал для обсуждения на очередном заседании СВОП. В этой записке автор уверенно (и вполне кощунственно, добавим!) утверждает, что «Бог — объективная материальная реальность, данная нам в ощущениях», и представляет собой «фотонное состояние материи, локализованное в том пространстве, которое в модели Лоренца–Эйнштейна называется временем». Кратко сказать, Бог, по Клименко, — *локализованная* (!) *материя* (!), а человек (и всё сущее) — его «проявленное вещественное воплощение»! И автор настоятельно советует, исходя из своих посылок, «сделать божественное сознание объектом фундаментальных научных исследований»!.. Чтобы не оставлять этих кощунственных упражнений без комментария, напомним богословскую истину, гласящую, что и материя, «и время, и пространство суть формы существования тварного, видимого мира и на Бога, Творца этого мира, заведомо не распространяются». См.: *Михаил (Мудьюгин), архиепископ*. Введение в основное богословие. М., 1995. С. 103.

ду специфики Церкви как Богочеловеческой структуры вряд ли будет возможно, как это иногда поверхностно представляется[42], вписать в чисто политический процесс.

Эти исторические задачи ставят проблему подхода к формированию православного экономического богословия в круг необходимых проблем развития богословской мысли, что особо важно, если мы будем учитывать сотворческую Богу сущность человека и, исходя из нее, посмотрим на будущее не только как на «нечто взыскуемое и чаемое», но как на «*нечто творимое*»[43].

Причем первая задача, которую с необходимостью нужно решать, — это задача объяснения обществу невозможности существования некоей абстрактной духовности. «Духовность есть не что иное, как пережитая на опыте догма»[44], и она всегда качественна, ибо не всякий дух — позитивен, ведь и сатана в сути своей духовен и может приобретать вид Ангела света (2 Кор. 11, 14), почему Церковь от начала советовала своим членам различать духов (1 Ин. 4, 1).

Ситуация требует от христианства, кроме того, формулирования позитивного социального учения, которое включало бы (в том числе и на уровне сотериологии) положительное учение об экономике как одном из возможных путей достижения спасения. Для этого, однако, необходимо преодолеть часто высказываемую точку зрения о том, что христианство даже в потенциале не может рассматриваться как учение, которое может дать сколько-нибудь целостное позитивное представление о хозяйственной системе и перспективах ее развития.

Эта традиция, надо сказать, имеет глубокие исторические корни — их можно проследить с начала в определенной степени насильственной глобализации (если под глобальным уровнем понимать расширяющуюся в ходе истории ойкумену) различных идеологических конструкций, так или иначе противостоящих христианству (гуманистические идеи эпохи Возрождения; материалистические идеи эпохи Просвещения и Великой Французской революции; социо-коммунистические идеи, начиная с рубежа XIX—XX вв.; модель общественного устройства, предлагаемая под названием «демократии» в период неолиберальной глобализации).

Несмотря на все идеологические покровы, смысл вопроса практически всегда состоит (за исключением, может быть, ренессансного гуманизма) в распространении верхушечно разработанной модели государственного

---

[42] Мы имеем в виду несколько загадочную фразу, сказанную Президентом России 18 ноября 2004 г. в интервью российским телеканалам «Первый», «Россия» и НТВ: «У нас развитого гражданского общества и реально функционирующей многопартийной системы, *где бы все* этнические, экономические, *религиозные отношения перемалывались бы в одном котле и переплавлялись бы в одном котле*, к сожалению, до сих пор нет» (курсив наш. — *Иг.Ф.*). Загадочность этой фразы подчеркивается еще и тем, что 15 декабря 2004 г. Конституционный суд Российской Федерации признал не противоречащим Конституции пункт 3 статьи 9 Федерального закона «О политических партиях». По мнению суда, наличие в названии политической партии слов, обычно употребляемых для обозначения национальностей и религий, само по себе еще не свидетельствует о наличии национальной или религиозной направленности, но в то же время вызывает определенные ассоциации и привлекает граждан, ориентированных на определенную национальность или религию, из чего следует возвышение одних граждан над другими, а это, по мнению Конституционного суда, противоречит Конституции России.

[43] *Флоровский Г., прот.* Пути русского богословия, с. 519.

[44] *Шпидлик Ф.* Духовная традиция Восточного христианства. С. 51.

устройства, причем смена концепций не изменяет существа этого последнего: государство не перестает оставаться инструментом организации масс, их жизнеустройства таким образом, чтобы они в минимальной степени противодействовали деятельности управляющего слоя и обеспечивали самую возможность этой деятельности (воспроизводя объект управления и давая управляющему слою материальную базу с целью упрочения субъективной возможности осуществления своих задач). Причем очень часто за идеологическими конструкциями (нередко отдающими «двойным стандартом», когда «дома» применяются одни принципы и идеи, а «на экспорт» отправляются другие) стоят чисто практические политико-военные интересы[45].

В рамках этой модели *стандартизируется потребление* масс (в конечном счете — в целях минимизации общественно необходимых расходов на производство потребляемых товаров и роста эффективности их производства и прибылей[46]) на фоне роста и диверсификации потребления крупных собственников; поддерживаются не только *приемлемые* для крупных собственников *стоимость рабочей силы* (желательно — минимально низкая) *и ее качество*[47], но *и оптимальные ее количественные характеристики* (отсюда — меры по «планированию семьи»), в том числе и в целях повышения уровня управляемости общества; максимально используется *игровой потенциал* масс — и в политической, и в экономической сферах[48]. И все это — во имя ма-

---

[45] Например, внешнеполитические цели: ослабление потенциального противника методами «холодной войны» или новое политическое переустройство мира в интересах одной из мировых держав (см. об этом очень ясно в кн.: *Бжезинский З.* Великая шахматная доска. М., 2002, где можно найти массу ценной информации касательно, скажем, американской политики в Грузии и на Украине, результаты которой в 2003–2004 гг. стали вполне наглядными, и о перспективах работы США со среднеазиатскими республиками СНГ, о политике в «нефтяных» регионах, включая Ирак, и многое другое).

[46] При этом даже та часть необходимого потребления, которая, казалось бы, не поддается кардинальной минимизации, минимизируется по затратам за счет развития генной инженерии (генетически модифицированные продукты питания).

[47] Отсюда — стандартизация образования и некоторая сегрегация за счет платности ряда образовательных услуг, а также попытки минимизировать расходы общества и увеличить индивидуальные расходы на здравоохранение и пенсионное обеспечение (переложив попутно на население и просчеты менеджмента, распоряжавшегося ранее накопленными средствами пенсионных фондов и фондов медицинского страхования). При этом увеличение расходов работника на данные услуги приводит, в конечном итоге, к минимизации его личного потребления.

[48] Как это делается в политике (выборная система, например) — вполне понятно. В экономике же игровой потенциал (в виде ожидания, часто азартного, экономического эффекта вне производственного процесса, в котором участвовал бы сам индивид, что, в принципе, и составляет психологию рантье) активно используется в деятельности, направленной на широкое развитие фондового рынка, за счет которого в настоящее время мобилизуется основная часть инвестиционных ресурсов в мире.

Ценные бумаги, то есть титул собственности, активно используются как прикрытие реальных отношений собственности (миноритарные акционеры, как правило, отстранены от принятия серьезных решений) и их политических последствий (формирование олигархических моделей государственного устройства), минимизируя при этом усилия по вовлечению реальных денежных средств масс в производственный процесс, результатами которого пользуются прежде всего реальные собственники.

В дополнение к этому азарту для максимизации возможностей использования игрового потенциала используется и собственно игорный бизнес, и валютные операции, совершенно

ксимизации прибылей истинных собственников и максимально возможного вовлечения в процесс общественного воспроизводства (который постепенно превращается в производство ради производства) всех возможных средств общества — через присвоение не только прибавочного труда, но и необходимого, причем в постоянно возрастающей части.

В этой связи в современном обществе уже очень громко звучат слова о том, что основным реальным итогом глобализационной демократии является рост степени эксплуатации трудящегося населения, а также стран, не относящихся к группе промышленно развитых. Но эти взгляды сразу же объявляются антидемократическими и подвергаются обструкции, поскольку механизм пропаганды усиленно формирует в головах людей формулу, которая утверждает демократические свободы как исключительную высшую ценность, стоящую превыше всех иных человеческих ценностей.

В этих условиях позитивное социальное учение должно стать фактически внешним проявлением участия Церкви в общественном воспроизводстве человека не только как социально-экономической, но и как духовно-культурной единицы общества — *человека, понимаемого Церковью как микрокосм, в его соотношении с обществом* (как мезоструктурой) *и макрокосмом.*

Механизмом такого участия и должна стать позитивная социально-экономическая концепция, а критерием его эффективности — воспроизводство и накопление человеческого духовного и интеллектуального потенциала.

Основными составляющими такого учения могли бы стать:

1) принципиальное *переосмысление всей системы трудовых отношений в обществе.* Труду должно быть возвращено его святоотеческое понимание как процесса экзистенциального, имманентного человеку (а не только как процесса, формирующего важнейшие добродетели — смирение и послушание), как его основной качественной характеристики, которая включает в себя не только умственно-физические (в современной экономике практически невозможно отделить в чистом виде умственный труд от физического), но также и духовные усилия (молитвенный труд и молитвенная жизнь). Сочетание умственно-физического труда и труда духовного должно одухотворить умственно-физический труд, включить его в орбиту социальной мотивации (преодоление чисто личностных мотивов трудовой деятельности) как на макро- (на благо общества), так и на микроуровне (на благо конкретного ближнего). Причем речь идет отнюдь не о распространении на все общество трудового идеала монашеской общины (хотя русская практика личного

непредсказуемые в своей динамике, и механизмы банковских депозитов (с серьезным потенциалом образования «пирамидальных» структур) и кредитов, и механизмы малого предпринимательства, наиболее подверженного конъюнктурным колебаниям, и т.д. — в общем все то, что может вовлечь в игровой процесс сколь можно большее число субъектов. При этом сам общественный регулирующий механизм, находящийся в руках властей, выталкивает (через механизмы инфляции и налогообложения) средства физических лиц в любой сектор финансового рынка, где они обещают принести доход, превышающий темпы инфляции.

На межстрановом уровне этот механизм используется в виде размещения золотовалютных резервов национальных государств в системе мирового финансового рынка (соответственно, те, кто получает эти средства — как временно свободные — во временное владение, имеют возможность их эффективного использования, в том числе для развития производства), а также путем воздействия на эволюции валютных курсов.

благочестия и церковный устав отражают стремление ввести монастырский идеал в повседневную религиозную жизнь, этот идеал не может быть общим правилом уже в силу того, что он является условием религиозной жизни только тех, кто может его понести. См.: 1 Кор. 7, 7);

2) *ресоциализация личности* как ступень к ее одухотворению (по второй заповеди Христовой — «возлюби ближнего как самого себя», Мф. 22, 39 пар.) — ресоциализация, понимаемая отнюдь не в оруэлловском смысле тотального вмешательства в частную жизнь личности[49], а как формирование социально ориентированной системы ценностей, изменение понимания общественного богатства (перенос акцента с материального богатства на человека как элемент духовно-материальной структуры мира), преодоление внутриличностного противоречия и достижение целостности личности — того целомудрия, которое является необходимой предпосылкой для достижения конечной цели христианства, стяжания Духа[50];

3) *ресоциализация общества* как ступень к его одухотворению, началом чего могло бы стать изменение телеологии и критериев общественной эффективности воспроизводственных процессов.

Однако необходимо иметь в виду, что церковное понимание социальности, «древний дух христианского церковного общежития», серьезно отличается от духа «внешнего и правового общежития (politismos)», который так часто вырождается в «противное духу Христову чувство бессознательной и бессовестной *стадности*»[51]. Это различие (возможно, незаметное для «внешнего человека», которому Церковь представляется как «видимый агломерат и только»[52]) состоит в том, что воцерковленный социум есть *тесное единение* людей *во Христе — с Богом*, продуктом которого является единение людей *между собой* и *внутреннее единство* человека[53].

Церковь Христова — не в числе, а в истине[54]. Количественный аспект в данном случае абсолютно непринципиален — «где двое или трое собраны во имя Мое, там Я посреди них» (Мф. 18, 20). Именно так определил Он Сам, говоря: «Не бойся, малое стадо! ибо Отец ваш благоволил дать вам Царство» (Лк. 12, 32). Церковь знает это — как и то, что Бог и ради десяти праведников помилует народ Свой (см.: Быт. 18, 32).

Даже «когда язычники, не имеющие закона, по природе законное делают, то, не имея закона, они сами себе закон; ... дело закона у них написано в сердцах, о чем свидетельствует совесть их и мысли их» (Рим. 2, 14—15). Поэтому Церковь с любовью относится ко всем, кто стремится жить по Христовым заповедям, независимо от их ментального статуса — даже если некоторые из них не во всем умеют вести себя так, как привычно общине. Когда-нибудь и

---

[49] *Оруэлл Дж.* 1984. Гл. 1, passim.

[50] По часто цитируемому ныне слову преп. Серафима Саровского, «стяжи Дух мирен, и тысячи спасутся вокруг тебя».

[51] *Антоний (Храповицкий), митрополит.* Слова, беседы и речи: (О жизни по внутреннему человеку). СПб., 2002. С. 389, 433.

[52] *Михаил (Грибановский), епископ.* Указ. соч. С. 211.

[53] См.: Там же. С. 219.

[54] Это для заблуждений «обыкновенная защита — во множестве заблуждающихся», как писал Минуций Феликс (*Марк Минуций Феликс.* Октавий // Сочинения древних христианских апологетов. СПб., 1999. С. 253).

эти последние займут свое место в церкви — им, если закон Христов «по природе» есть в них, это будет, по всей видимости, легче, чем народу церковному — преодолеть свои предрассудки. «*То* обрезание, *которое* в сердце, по духу, *а* не по букве: ему и похвала не от людей, но от Бога» (Рим. 2, 29)[55].

И именно этот процесс постепенного обретения своего церковного места каждым человеком и есть то объективное основание, которое делает возможной реализацию экзистенциального потенциала, который могут дать миру сему социальное учение и социально-экономическая модель развития, основанные на истинных христианских ценностях.

При этом сразу следует подчеркнуть, что, несмотря на многочисленные попытки выстроить своеобразное «светское экономическое богословие», которое периодически вырождалось в теоретические спекуляции касательно «христианского социализма», социо-коммунистический идеал как всеобъемлющая система ведения хозяйства не находит оснований в новозаветной письменности.

Говоря о строго моноукладном обществе, основанном на обобществлении основных средств производства — будь то социализм или коммунизм, — следует с самого начала подчеркнуть, что данного рода общественная конструкция — в принципе субъективная, «отголовная» и явно не вписывающаяся даже в теорию общественного прогресса в том виде, как она была сформулирована в эпоху Просвещения и развивается по настоящее время.

Более того, эта общественная фигура скорее ретроградна, она ориентирована ретроспективно, поскольку имеет отправной точкой теоретизирования состояние общества, характерное для начальных стадий его развития, ведь единственная естественно возникшая форма коммунизма как тотального обобществления, которую знало человеческое общество, это — первобытный коммунизм.

Социализм же конкретно — еще более «отголовная» конструкция, о времени и причинах рождения которой в советской историографии сказано немало. Ни один из утопистов (начиная от древности и заканчивая утопистами нового и новейшего времени, включая сюда и Маркса — на основании того факта, что, говоря о коммунизме, он описывал общественную конструкцию, нигде в его время не существовавшую и потому вполне подходящую под понятие «u-topia», — место, которого нет) не задумывался над состоянием общества будущего в системе многоукладности, что характерно для социализма, а излагал свои воззрения относительно строго моноукладного — коммунистического — общественного идеала.

От религиозного сознания, основанного на библейском тексте, такого рода конструкция весьма далека как в силу того, что оно оперирует в рамках, определенных декалогом, в котором частная собственность защищена двумя за-

---

[55] Воцерковление — личное дело каждого, ибо церковь — место, куда ходят не по разнарядке, а по потребности (обратим внимание: те, кто привели в церковь нас — наши бабушки, — ходили именно в церковь, переведем — *в общину*, экклесию; теперь же ходят, к сожалению, по большей мере, в храм, то есть в здание, хотя, как известно, Господь «не в рукотворенных храмах живет» — Деян. 7, 48; 17, 24). Те, у кого эта потребность пробуждается, кто чувствует в душе зов Божий — «по мере веры, какую каждому Бог уделил» (Рим. 12, 3), — те знают слова апостола: «Ты имеешь веру? имей ее сам в себе, пред Богом» (Рим. 14, 22). Остальные, видимо, упрощенно понимают Павлов завет: «хвалящийся хвались Господом» (1 Кор. 1, 31), но это — не повод для отторжения их от стада Христова. Церковь в данном случае, как и во многих других жизненных обстоятельствах, помнит желание Божье: «Не укоряй человека, обращающегося от греха» (Сирах. 8, 6).

поведями из десяти, так и в силу того, что ему чужда сама идея бесконечного общественного прогресса.

Систему координат, в которой исторически существовала церковная экономика, можно в общем виде описать как систему дихотомий, до некоторой степени отражающих антиномичность истин духовного мира[56], являющих собой «*сочетание противуположностей*»[57]; при этом первая дихотомия связана с отношениями Церкви (христианской общины) и ее внешнего окружения, а остальные три — с отношениями внутри общины:

- дихотомия 1: «*община* ↔ *мір*[58]»;
- дихотомия 2: «*церковное хозяйство* ↔ *светское хозяйство* (или "*клирики* ↔ *лаики*")»;
- дихотомия 3: «*клир* ↔ *епископат*»;
- дихотомия 4: «*экономика епархии* ↔ *экономика монастырей* (или "*священные* ↔ *несвященные*"[59])».

Попытка графически описать указанные дихотомические системы выглядит следующим образом (рис. 1):

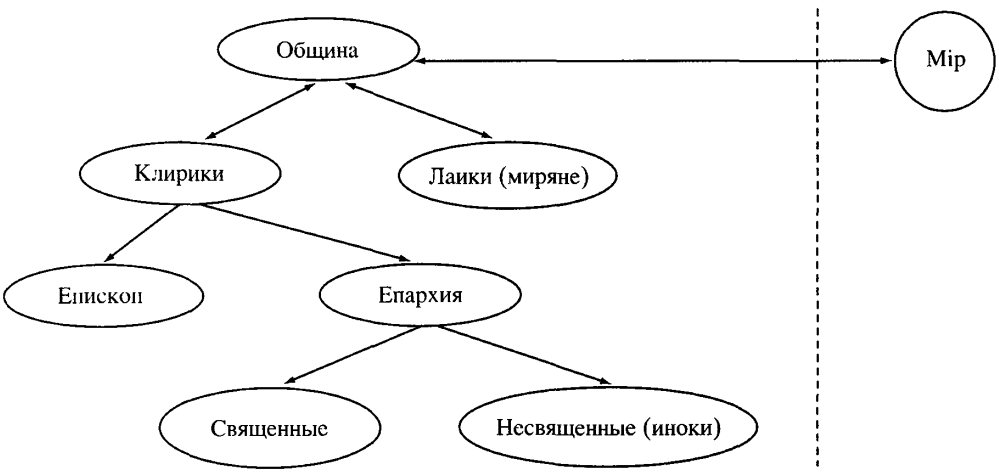


Рис. 1. Основные дихотомии церковной экономики

---

[56] Посылки об этой антиномичности неоднократно высказывались в работах по догматическому богословию. См., напр.: *Флоренский П., свящ.* Столп и утверждение Истины. М., 1990. Т. 1 (1). С. 147–165 сл. («истина есть *антиномия* и не может не быть таковою»); Т. 1 (2). С. 686–687 (прим. 208 к с. 147). Отражением антиномичности духовного мира является «антиномичность нашего богопознания, не вмещающегося в обычные логические рамки» [*Василий (Кривошеин), архиепископ.* Богословские труды 1952–1983 гг. Н. Новгород, 1996. С. 155].

[57] *Флоренский П., свящ.* Столп и утверждение Истины. Т. 1 (1). С. 153.

[58] Здесь и далее мы применяем «і десятеричное», когда хотим подчеркнуть, что речь идет не о мире как о состоянии без войны или как о состоянии покоя, а о міре как таковом (тварь, то есть внешнее окружение человечества в его совокупности).

[59] Раннее монашество, в том числе и русское, очень щепетильно относилось к священному сану, и во многих житиях преподобных отцов мы встречаем случаи решительного отказа монахов от принятия священства [см., напр.: *Никон (Рождественский), архиепископ.* Житие, чудеса и подвиги преподобного и Богоносного отца нашего Сергия, игумена Радонежского и всея России чудотворца. М., 1998. С. 148–160].

При этом граница между экономикой общины и экономикой внешнего мира отнюдь не такова, как в притче о богатом и Лазаре (Лк. 16, 26); она вполне проницаема в обоих направлениях (хотя богословская мысль в целом относится к внешнему миру индифферентно, по принципу «кесарю кесарево», по крайней мере до тех пор, пока оно не мешает отдавать «Богу Богово», но и тогда противостояние выливается в основном в пассивные формы протеста, вплоть до добровольного мученичества, которое, кстати сказать, по канонам совсем не обязательно[60]).

Историческая динамика этой экономической подсистемы — от тенденции к превращению ее в целостную экономическую систему, которая охватывала бы всю тварь, до тенденции к поглощению ее (пусть не de iure, так хотя бы на уровне социальной психологии в ее сопряжении со способами ведения хозяйства) внешней для Церкви экономической системой міра сего — это та основа, на которую мы будем опираться в наших попытках обобщить более с историко-экономических, чем с богословских позиций тот социально-экономический опыт, который дан нам церковной письменностью и отечественной исторической практикой (как хозяйственной, так и правовой).

И последняя оговорка, которую мы обязаны сделать, предваряя наше изложение: мы должны просить у читателя прощения за неумеренное, как может показаться, цитирование, которое мы сделали одним из элементов метода нашего исследования. Но мы делаем этот шаг вполне сознательно — потому, что считаем себя обязанными следовать той методе, которую предписали всякому, принимающемуся за изучение вопросов, так или иначе связанных с богословием, св. Отцы, сами обладавшие опытным богословским знанием[61].

Еще свт. Кирилл, сороковой преемник ап. Иакова, брата Господня, на Иерусалимской кафедре (350–386), обращаясь к своим слушателям, сказал: «О Божественных и святых тайнах веры должно преподавать не как ни есть без Божественных Писаний и не увлекаться просто вероятностью и доводами разума. Даже не просто верь и мне, который говорю тебе это, если на то, о чем возвещаю, не получишь доказательства из Божественных Писаний. Ибо самая спасительность веры нашей не на высказанных словах основана, но на доказательствах из Божественных Писаний» (*Кирилл Иерус.* IV, 17) — уже потому, что «о Боге должен говорить тот, кто удостоился Бога благодаря своей добродетели»[62].

Так что мы, хотя и понимаем, что «часто случается, что подробное, но не ко времени приведенное изложение оказывается совершенно бесполезным» (Strom. VII, 1, 5), однако знаем и ту посылку, согласно которой «в сих видимь есть кто непрелестен сый, егда свидетельствовано от божественных Писаний имать и деяние и мудрование, смиренномудрствуя, в нихже подобает мудрствовати»[63], так что «непрелестность сего да будет в том, чтобы представляти

---

[60] См.: *Петр. Алекс.* 9, 12, 13; ср. у Лествичника: «Иногда можно по немощи предпочесть и бегство, чтобы не умереть душевно» ([*Иоанн Лествичник, преп.*] Лествица, возводящая на небо, преподобного отца нашего Иоанна, игумена Синайской горы. М., 1997, степень 26, гл. 181).

[61] «Все утверждаемое нами не на словах только опирается, но имеет свидетельство истины в самом опыте» (*Афанасий Великий.* Творения. Т. 1. М., 1994. С. 252–253).

[62] *Исаак Сирин, преп.* О божественных тайнах и о духовной жизни. 2-е изд. М., 2003. С. 225.

[63] *Григорий Синаит.* О безмолвии и о дву образех молитвы, 7 // Добротолюбие. М., 2001. Т. 1. С. 242.

свидетельство о нихже глаголет, от Священных Писаний»[64]; и «если мы не следуем Святым Отцам, то выпадаем из Предания и покидаем Церковь»[65]. А кроме того, мы искренне уверены в том, что «христианской скромности и достоинству свойственно не свое передавать потомкам, но хранить принятое от предков» (*Викентий Лирин*. Commonitorium, I, 6)[66].

Именно такой подход нам представляется особенно важным и наиболее оправданным в сфере истории экономической мысли, методология которой в нашей стране долгие годы грешила излишним субъективизмом. Причем грешила, во многом, объективно: с одной стороны, в силу того, что формирование историка и метода его мышления представляет собой некую функцию состояния социальной среды[67]; с другой — в силу самих особенностей метода исторической науки, которая «всегда является концептуальной реконструкцией, но никогда возрождением», постольку, поскольку «историк открывает сознания только через воззрения, изложенные в трудах, которые он пытается переосмыслить через воззрения, которые исходят от нас и которыми он заменяет пережитый опыт, чтобы сделать его понятным»[68].

Так что для того, чтобы сделать свои оценки и реконструкции в минимальной степени субъективными и замкнутыми исключительно на текущие обстоятельства, историку подчас императивно надлежит предоставить слово источнику. Исторический источник обладает сущностной особенностью: он может говорить сам за себя, и в этом случае историк может оказаться современникам более полезным в роли чтеца, чем в роли субъективного и ангажированного интерпретатора, способного лишь на то, чтобы назойливо навязывать читателю свои собственные соображения о предмете исследования.

Это хорошо понимали древние.

---

[64] *Каллист и Игнатий Ксанфопулы*. Художество и правило о изволяющих безмолвно и иночески пожити ... в 100 главах, 14 // Там же. С. 366.

[65] *Филарет, митрополит Минский и Слуцкий*. Указ. соч. С. 89.

[66] Нам очень не хотелось бы вдруг воспроизвести что-нибудь типа «православие поступилось в известном смысле строгостью древнеиудейского монотеизма, актуализировав в образе Бога вторую ипостась, несущую материнские черты... Подобно матери, Христос более предрасположен» и т.п., включая «смешение отцовского и материнского начал в самом образе Бога», либо типа «за носителями православной миссии стоит особая цивилизация — не та, что созидает себя в пространстве, а та, что противопоставляет себя настоящему и трансцендирует во времени — от земного к небесному» (см.: *Панарин А.С.* Указ. соч. С. 154–155, 407), и впасть тем самым в явную ересь (ведь то, что процитировано, под умиленными словами о Православной цивилизации скрывает явный неогностицизм, исходящий из трактовки библейского термина ruah, применяемого к Духу Святому!), будучи всецело поглощенными сознанием значимости и красоты собственных идей и выводов вместо того, чтобы озаботиться проверкой этих конструкций на соответствие Православной догматике.

[67] Как верно замечает так долго критиковавшийся в отечественной литературе Р. Арон, именно социальная общность делает человека тем, кем он является, — вплоть до того, что индивид, являющийся «прежде всего тем, кем его сформировала окружающая среда», подчас «стихийно не в состоянии различать полученные представления от своих собственных представлений»; это происходит уже потому, что все «мы несем в самих себе один и тот же объективный дух ... получили одни и те же ценности, разделяем одни и те же очевидности» (*Арон Р.* Введение в философию истории. С. 282).

[68] Там же. С. 278–279.

В завершение вводной части нашего исследования мы считаем своим непременным долгом выразить почтительную признательность Преосвященным митрополитам Сурожскому Антонию (Блуму), Смоленскому и Калининградскому Кириллу (Гундяеву), Крутицкому и Коломенскому Ювеналию (Пояркову), архиепископам Белгородскому и Старооскольскому Иоанну (Попову), Верейскому Евгению (Решетникову), епископу Василию (Родзянко), а также поблагодарить протоиереев Иоанна Сауку (Швейцария), Бориса Даниленко и Бориса Лаврушина, д.э.н., профессора А.Г. Грязнову, д.филос.н. Г.Г. Майорова, к.э.н. И.А. Егорова, к.пед.н. С.Ф. Иванову, которые в разное время и разными путями дали первичные импульсы к написанию предлагаемой работы.

Мы сердечно благодарим академиков Л.И. Абалкина, В.В. Ивантера и Д.С. Львова, членов-корреспондентов РАН С.П. Карпова, И.С. Королева и Г.В. Мальцева, д.э.н., профессоров С.Д. Валентея, Л.Н. Красавину, А.Я. Лившица, И.В. Подпорину, Д.Е. Сорокина и Н.К. Фигуровскую, докторов экономических наук Л.Н. Вдовиченко и В.П. Горегляда, д.и.н. И.В. Поздееву, д.социол.н. А.А. Нещадина, профессоров Дж. Биггарта (Великобритания) и В.А.Корецкого, а также Г.В.Боголюбову, Л.В.Бурмистрову, А.В.Мельника, Н.Н.Сурикова, в содержательных беседах и совместной работе с которыми формировались и оформлялись различные аспекты настоящего издания.

Особую признательность хотелось бы выразить также блаженной памяти схимонахиням Евдокии (Графовой) и Соломонии (Деевой), а также монахине Синклитикии (Бурановой), молитвенной поддержкой и самоотверженной практической помощью которых работа была подготовлена к публикации.

Автор благодарит также студентов и аспирантов Высшей школы бизнеса при Экономическом факультете МГУ им. М.В. Ломоносова, Физического факультета МГУ им. М.В. Ломоносова и Финансовой академии при Правительстве Российской Федерации, терпение которых послужило апробации некоторых важных для нас посылок и выводов предлагаемого издания.

Раздел 1

Церковь и экономика

(историческая динамика богословских взглядов на хозяйство)



«Отечество»
(икона 1680 г., мастерская Оружейной палаты)

Глава 1

Начало истории христианской экономики

(экономические проблемы в Евангельских текстах)

Прежде всего произошла Премудрость, и разумение мудрости — от века. Источник премудрости — слово Бога Всевышнего.

Сирах. 1, 4–6

Историографические замечания. Вопрос об экономических взглядах, переданных в Новом Завете, был одним из центральных уже для его современников и ближайших по времени последующих поколений. Начиная со II в. целый ряд хозяйственных проблем, возникавших перед христианскими общинами, требовал адекватной оценки с точки зрения новозаветных писаний, трактовался и решался на соборном уровне[1]. Трактовка этих проблем в раннехристианской литературе — деяниях соборов, трудах святых отцов — со временем принимает вид более или менее стройного канонического права.

Ренессанс и особенно эпоха Просвещения привнесли взрывной потенциал в развитие христианской экономической мысли. К этому времени можно отнести возникновение — как научного течения — совершенно светского (по способу мировосприятия) теоретизирования по сугубо религиозным вопросам, финалом которого стала марксистская историография.

Последняя в полном соответствии с формулировками ее основателей относительно религии вообще и христианства в частности («опиум народа», «род духовной сивухи», «религия рабов и хозяев» и проч.) сосредоточила свои основные усилия на критике учения в духе «пятилетки безбожия» и «трудов» Ем. Ярославского. Позитивный анализ Нового Завета и обстоятельств его происхождения совершенно не входил в круг ее интересов, и, например, при сегодняшнем переиздании одного из основных трудов А.Б. Рановича, ведущего специалиста в своей области, потребовалась серьезная редакторская работа, очищающая ценный источниковый материал от всякого рода комментирующих «разоблачений»[2].

Прямым следствием упомянутых методологических установок стали поверхностное отношение к тексту Нового Завета и основанные на нем прямолинейные выводы, кочующие из работы в работу вплоть до наших дней: хри-

---

[1] *Николай (Ярушевич), митрополит.* Роль мирян в управлении церковным имуществом с точки зрения канонов Древней Вселенской Церкви (историко-канонический очерк) // Журнал Московской Патриархии. 1992. № 11/12. С. 78 и далее.

[2] Ср.: *Ранович А.* Первоисточники по истории раннего христианства: материалы и документы. М., 1933; *его же.* Первоисточники по истории раннего христианства: античная критика христианства. М., 1990.



Символическое изображение Христа в виде Орфея (IV в.)

стианство есть «религия отверженных и угнетенных», обращенная в то же время «ко всем людям», внутренне противоречивая, так как она выражала интересы «различных классов и социальных групп», отрицающая богатство и частную собственность, но оправдывающая при этом рабство и существующую политическую власть[3], и т.п.

Как ни странно, весьма близкой к марксистской теории — по смыслу формулируемых относительно новозаветных взглядов на экономику выводов — оказалась весьма доброжелательно настроенная по отношению к христианству «историческая» школа[4]. (Для Ренана, например, суть экономических взглядов Евангелия — «презрение к труду, которое чрезвычайно возвышает душу, когда в его основе не лежит леность», и прокламирование «царства бедных», нацеленного против «царства богатых»; теоретический финал евангельской проповеди — «детство во всем его божественном самодовольстве, со всем его наивным упоением радостью», которое «вступало во владение землей»[5].)

Отечественная православная историография, затрагивающая экономические взгляды христианства, своим возникновением во многом обязана марксизму — в том смысле, что она возникла как реакция на марксизм, как попытка преодолеть ограниченность экономической теории последнего.

Но и современные нам работы этого направления не ставят в центр исследования собственно евангельские посылки христианской экономической теории и опираются преимущественно, на Св. Предание и историю народного хозяйства, вращаясь главным образом в сфере поисков «русского духа».

---

[3] Всемирная история экономической мысли. В 6 т. Т. 1. М., 1987. С. 155–157.

[4] Так называемая «историческая» школа в критике Нового Завета в противовес своим оппонентам доказывала историчность личности Иисуса Христа.

[5] *Ренан Э.* Жизнь Иисуса. М., 1990. С. 142, 153–154.

Авторы ожидают от «максималистской русской культуры» некоей «облагороженной» социально-экономической «модели», умиленно, но на не вполне понятных основаниях настаивая на том, что «хозяйственная деятельность дореволюционной России» целиком и полностью «в нравственной основе своей определялась требованиями православного вероисповедания», и делая выводы в том смысле, что «лишь в лоне христианской культуры... частная собственность из природно-инстинктивной неизбежности сублимируется в духовную ценность, превосходящую свое экономическое значение»[6].

Но и дореволюционная специальная литература может быть охарактеризована во многих аспектах аналогичным образом. Один из лучших ее представителей, практически единственный в отечественной историографии теоретик православной экономики, С.Н. Булгаков создает свое фундаментальное исследование (ориентированное, кстати, в своей сверхзадаче также против марксизма) на границе философии и богословия[7]. Основная цель работы — создание «софиологии хозяйства», философии хозяйства, построенной вне материализма и вне идеализма «как мировоззрения». Его занимают скорее не евангельские экономические сюжеты, а «София небесная, вневременная» и «София эмпирическая» — «метафизическое и историческое человечество».

Для Булгакова важен поиск «логоса вещей, вселенской связи мира», которая «обосновывает собой и хозяйство»; он захвачен Шеллингом, предлагающим «центральную метафизическую идею — о человечестве как трансцендентальном субъекте хозяйства» (вообще дух Шеллинга слишком зримо витает над «Философией хозяйства»), Марксом (в плане развенчания «научно-философского догмата о примате хозяйства»)[8] и в лучшем случае стремится опереться на Ветхий Завет и святых отцов.

Новый Завет для него — по преимуществу система «социально-экономической этики», с одной стороны, призывающая человека «к независимости от забот земных и хозяйственных» и, с другой стороны, включающая «труд в христианскую жизнь»[9]. Это система, выводящая «принципиальную возможность потребления» из «метафизического коммунизма мироздания», «изначального тождества всего сущего», из того, что «вся вселенная есть живое тело», в конце концов — из Воплощенного Бога, Который «воплотился в мир», чтобы «воздействовать изнутри как сила внутримировая и перерождающая», созидающая «новую, духовную плоть» и дающая последней «потенциированную», «питающую в жизнь бессмертную» пищу — таинство «причащения плоти мира», предваряющее собой великое Таинство Евхаристии[10].

---

[6] См., напр.: *Назаров М.* О религиозном оправдании частной собственности // Вестник РХД. 1991. № 161. С. 108–120, особ. с. 114, 117, 118; *Писемский В. и др.* Православие и экономика // Журнал Московской Патриархии. 1992. № 9. Особ. с. 44.

[7] *Булгаков С.Н.* Философия хозяйства. М., 1990.

[8] Там же. С. 258, 121, 122, 257 и др., 252; *Булгаков С., прот.* Христианская социология // Вестник РХД. 1991. № 161. С. 36.

[9] *Булгаков С., прот.* Христианская социология. С. 37–38.

[10] *Булгаков С.Н.* Философия хозяйства. С. 72–73.

Так же, как Вебер, например, был занят «*духом протестантизма*»[11], Булгаков погружается в *дух* Нового Завета более, чем в *конкретные* евангельские тезисы. Такой подход, видимо, представлялся вполне логичным: по ряду мнений, Христос не дал «определенной системы теоретического и практического учения» и лишь «начертал в существенных чертах учение веры и нравственности»[12], а раз так, то поиск в евангельском тексте конкретной экономической теории становится излишним и изложение переходит на уровень высокой абстракции.

Экономика в Евангельском тексте

Необходимые методологические оговорки. Анализ новозаветных текстов как исторического источника возможен с различных методологических позиций. Мы не ставим перед собой задач, свойственных библейской критике, и будем подходить к анализируемым текстам как к единой системе, предлагающей читателю относительно законченный комплекс воззрений на экономические процессы. Это потребует соблюдения следующих методологических принципов.

1. Тексты Евангелий будут рассматриваться с позиций их богодухновенности, которая, с одной стороны, стала основой выделения Церковью в каче-

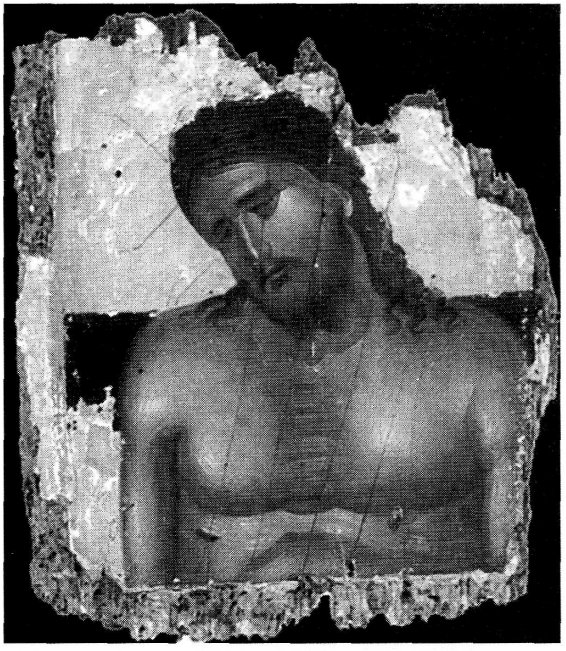
---

[11] «Ветхий Завет... строго проводит вполне традиционалистскую религиозную идею: каждый пусть остается при "пище" своей, предоставляя безбожникам погоню за прибылью... Что касается отношения *Иисуса* к этому вопросу, то оно с классической ясностью выражено в типичной для Востока той эпохи молитве: "Хлеб наш насущный даждь нам днесь". Оттенок же радикального неприятия мира, выраженного в словах "μαμωνα της αδικιας" (богатство неправедное [Лк. 16, 9]. – *Иг. Ф.*), полностью исключает всякую прямую связь современной идеи профессионального призвания с учением Иисуса» (*Вебер М.* Избранные произведения. М., 1990. С. 100). Веберу интересны главным образом «психологические *стимулы*», «созданные религиозной верой и практикой религиозной жизни» (Там же. С. 138). При этом результаты его поисков связаны не с евангельской мыслью, а с практикой христиан, которая понимается как фактически независимая от текста и даже контекста Евангелия, почти не цитируемого автором при обосновании своих выводов (см.: Там же. С. 146, 149–159 и др.).

Конечно, «Православие (как и христианство вообще. – *Иг.Ф.*) узнается не из его теоретического учения» [*Сергий (Старогородский), архиепископ.* Православное учение о спасении: Опыт раскрытия нравственно-субъективной стороны спасения на основании Св. Писания и творений святоотеческих. М., 1991 (репринт). С. 7]. Но «как выражение именно объективно данной истины, православие всего более и глубже познается там, где оно всего непосредственнее соприкасается с этой объективной истиной, с областью действительного бытия: в своем описании действительной жизни человека, в своем определении жизнецели и основанном на этом последнем учении о личном спасении» (Там же). Поэтому основывать выводы о христианском понимании экономики только на реальностях нового и/или новейшего времени, абстрагируясь от практики времен евангельских, отраженной в текстах Нового Завета и подкрепленной в нем определенными теоретическими соображениями, явно указывающими на упомянутую «жизнецель» и конкретизирующими ее понимание, все же не вполне правомерно.

[12] *Поснов М.Э.* История Христианской Церкви (до разделения Церквей – 1054 г.). Брюссель, 1964. С. 57.

стве канонических книг только Четвероевангелия и, с другой стороны, подразумевает вневременность и концептуальное единство изложенного в них материала. Поэтому хронологические проблемы, например, останутся вне рамок наших интересов.



Спаситель
(икона XIV в.
из Спасо-Преображенского монастыря,
Метеоры, Греция)

2. Особенности аудитории, воспринимавшей проповедь Христа, приводили к тому, что из дидактических соображений в сам метод изложения вневременного учения вносится момент временности: изложение ведется так, чтобы его могли «вместить» слушающие, и соответственно излагается то, что они «теперь» могут «вместить» (Ин. 8, 37; 16, 12; 21, 25). Поэтому евангельские тексты изобилуют ссылками на хозяйственную практику, обычную и естественную для своего времени. Именно таким образом мы их и воспринимаем, обращаясь к ним как к достоверным иллюстрациям определенных теоретических представлений, отраженных в тексте.

3. Основы экономических взглядов, изложенных в Евангелиях, до определенной степени выходят из общего контекста книг. Поэтому в ряде случаев необходимо особое внимание уделять той методологии изучения новозаветных текстов, которую предлагают их традиционные толкования[13].

Христос послан в мир «послужить» (Мф. 20, 28), «чтобы мир спасен был через Него» (Ин. 3, 17); тем самым «свет пришел в мир» (Ин. 3, 19). Встретил же Он «сущих от земли», которые «земные и есть» и говорят «*как сущие* от земли» (Ин. 3, 31), которые «более возлюбили тьму, нежели свет»

---

[13] Как пример, приведем методологию подхода к смыслу приточного текста, предложенную бл. Феофилактом Болгарским в толковании на Лк. 16: «Всякая притча прикровенно и образно объясняет сущность какого-нибудь предмета, но она не во всем подобна тому предмету, для объяснения которого берется. Посему не должно все части притчи изъяснять до тонкости, но, воспользовавшись предметом, насколько прилично, прочие части нужно опускать без внимания, как прибавленные для целости притчи, а с предметом не имеющие никакого соответствия. ... Поэтому притчей должно воспользоваться столько, сколько можно». (Здесь и далее по тексту книги на Феофилактовы толкования книг Нового Завета ссылаемся — с указанием комментируемых мест — по переводам, опубликованным в изданиях, указанных в библиографическом списке, без указания томов и страниц.)



Христос и самарянка
(Ин. 4, 6–29; икона)

(Ин. 3, 19). Он видит, что Его ищут «не потому, что видели чудеса, но потому, что ели хлеб и насытились» (Ин. 6, 26).

Поэтому для понимания причин проявления в евангельском тексте элементов экономической теории определяющую роль могут сыграть эпизод с Самарянкой у колодца Иаковлева и последующие за ним события. «Если бы ты знала дар Божий, и Кто говорит тебе: "дай Мне пить", то ты *сама* просила бы у Него, и Он дал бы тебе воду живую, — говорит Христос Самарянке. — Всякий, пьющий воду сию, возжаждет опять; а кто будет пить воду, которую Я дам ему, тот не будет жаждать вовек; но вода, которую Я дам ему, сделается в нем источником воды, текущей в жизнь вечную» (Ин. 4, 10, 13–14). Женщина, не вникая в высокие духовные проблемы, простодушно просит в ответ: «Господин! дай

мне этой воды, *чтобы мне не иметь жажды и не приходить сюда черпать*» (Ин. 4, 15; выделено нами. — *Иг.Ф.*). Появившиеся вслед за тем ученики предлагают Христу поесть, а когда Он отказывается со словами: «У Меня есть пища, которой вы не знаете» (Ин. 4, 31–32), они недоумевают: «разве кто принес Ему есть?» (Ин. 4, 33)[14].



Апостол и евангелист Иоанн Богослов (икона)

Учения Христа[15] не понимает не только скромная Самарянка, но и ближайшие ученики, сердце которых «окаменено» (Мк. 6, 52). Христос обещает им Духа-Утешителя, «Духа истины, Которого мир не может принять, потому что не видит Его и не знает Его», и Который «научит вас всему», «обличит мир о грехе и о правде и о суде» (Ин. 14, 17, 26; 16, 8). В ответ же от Него ожидают немедленного Царствия Божия на земле («мы надеялись было, что Он есть Тот, Который должен избавить Израиля» [Лк. 24, 21, с толкованием бл. Феофилакта]). Его воспринимают — даже после Крестной Смерти — как Спасителя материального, который прославится и прославит близких своих уже в этой жизни, и учение Его приемлют скорее в материальном, чем в духовном смысле. Христово «Я победил мир» (Ин. 16, 33) не может быть понято адекватно, ибо зримых результатов этой победы в мире сем не наблюдается.

Поэтому возникает необходимость формулирования *экономического учения* (ученикам, «гражданам небесным», у коих «нет ничего общего с землею»[16] — как бы они ни реагировали на проповедь Иисуса — придется остаться в мире сем: «не о том молю, чтобы Ты взял их из мира, но чтобы сохранил их от зла», ибо Сам Христос уже не сможет этого сделать зримо и непосредственно [Ин. 17, 15, 12]), которое *тесно соприкасается с сотериологией*.

---

[14] То же самое мы видим и в рассказе о насыщении пяти тысяч (см.: Мф. 14, 15–16; Мк. 6, 36–37; Ин. 6, 7).

[15] См.: «Моя пища есть творить волю Пославшего Меня и совершать дело Его» (Ин. 4, 34); «Я есмь хлеб жизни» (Ин. 6, 35, 48); «Я есмь путь и истина и жизнь» (Ин. 14, 6); «настанет время, и настало уже, когда истинные поклонники будут поклоняться Отцу в духе и истине, ибо таких поклонников Отец ищет Себе» (Ин. 4, 23); «дух животворит, плоть не пользует ни мало» (Ин. 6, 63); «всякий, делающий грех, есть раб греха; но раб не пребывает в доме вечно: Сын пребывает вечно; итак, если Сын освободит вас, то истинно свободны будете» (Ин. 8, 34–36).

[16] *Иоанн Златоуст*. Беседа LXXXII (на Ин. 17, 14), 1, 442 (здесь и далее по тексту книги на библейские толкования св. Златоуста ссылаемся — с указанием комментируемых мест — по переводам, опубликованным в изданиях, указанных в библиографическом списке, без указания томов и страниц); *Феофилакт Болгарский*, на Ин. 17, 15.



Евангелист Лука
(икона)

Экономика в евангельском тексте — *это текущее состояние міра, будущее же его — спасение, когда хозяйственная деятельность как таковая в принципе станет ненужной.*

Таким образом, состояние міра, уподобленного Самарянке у колодца, и является первопричиной развития в Евангелии экономических взглядов.

Предварительные замечания. Христос, несомненно, отнюдь не теоретик хозяйства. От начала и до конца Своей проповеди Он настаивает на неотмирности Своего учения и на том, что вникать в житейские проблемы — отнюдь не Его предназначение. «Я не от сего мира», — говорит Он ученикам (Ин. 8, 23), — «кто поставил меня судить или делить вас?» (Лк. 12, 14). Думать о том, что не Божие, а человеческое, для Него — сатанинский соблазн (Мф. 16, 23; Мк; 8, 33). Его задача — научить Царствию Божию, коль скоро ему научают и научаются (Мф. 13, 52), бросить в землю то зерно горчичное, оставить ту закваску, рост которых охватит собой всю вселенную (Мф. 13, 31–33). «Царство Мое не от мира сего», — говорит Он на суде у Пилата (Ин. 18, 36), за что мир и возненавидел Его: Он свидетельствует о мире, «что дела его злы» (Ин. 7, 7).

Собственно, Он не хочет прямо вмешиваться в чисто мирские дела («отдавайте кесарево кесарю, а Божие Богу» [Лк. 20, 25, см. тж.: Мф. 17, 25]; внешняя, мирская система — «до жатвы» [Мф. 13, 26–30] — может оставаться неизменной, тем более что все царства мира «и слава их» переданы Сатане, который кому хочет дает их [Лк. 4, 6], — а первое пришествие Христово лишь предваряет собой конечное падение антихриста). Даже круг «избранных» Им весьма ограничен — настолько, что один из учеников Его осмелился задать вопрос: «Господи! что это, что Ты хочешь явить Себя нам, а не миру?» (Ин, 14, 22).

Однако вожделения учеников («они думали, что скоро должно открыться Царствие Божие» [Лк. 19, 11]), а также чисто дидактические цели потребовали от Иисуса изложения основных начал экономической мысли, метафизические корни которых заключены в Его собственном вневременном бытии и изначальном участии в истории человечества («в начале было Слово... Все через Него начало быть, и без Него ничто не начало быть, что начало быть» [Ин. 1, 1, 3]).

Собственность. Исходным пунктом традиционной для историографии посылки о безоговорочном осуждении Евангелием богатства и собственности[17] являются, как правило, известные слова Христа: «Горе вам, богатые! ибо вы уже получили свое утешение. Горе вам, пресыщенные ныне! ибо взалчете» (Лк. 6, 24–25).

В то же время евангельский текст дает примеры иного, неосуждаемого богатства. Среди учеников и последователей Христовых есть люди не просто имущие, но и достаточно состоятельные (настолько, что это специально отмечается в тексте). При Нем, помимо «двенадцати», были некие женщины, которые «служили Ему имением своим» (Лк. 8, 3, с толкованием бл. Феофилакта). «Богатым человеком» был Иосиф Аримафейский (Мф. 27, 57), «знаменитый член совета» (Мк. 15, 43), который «также учился у Иисуса» и «сам ожидал Царствия», хотя и тайно — «из страха от Иудеев» (Мф. 27, 57; Мк. 15, 43; Ин. 19, 38), причем богатство его помогло ему, в частности, дать достойное погребение Телу Иисуса — купить плащаницу для совершения обряда (Мк. 15, 46). Не последнюю роль в продолжение погребального обряда сыграли чисто материальные средства и позже, когда Мария Магдалина, Мария Иаковлева и Саломия «купили ароматы, чтобы идти — помазать Его» (Мк. 16, 1).

Известная состоятельность подразумевается и в случае с женщиной, которая помазала миром ноги Христу и тем самым «доброе дело сделала» для Него, ибо это миро оценивается Евангелием немалой суммой в 300 динариев (Мк. 14, 5–6), а ведь на 200 динариев, по-видимому, было можно накормить хлебом пять тысяч человек (Мк. 6, 37; Ин. 6, 7). Да и милосердному Самарянину именно определенный уровень его материального благосостояния позволил проявить действенную заботу о страждущем (см.: Лк. 10, 35).

Более того, вполне нормальной представляется и забота об охране собственности, о «безопасности имения» (Лк. 11, 21; 12, 39).

Да и само богатство в физическом объеме своем весьма относительно, как свидетельствует известный евангельский рассказ о двух лептах вдовицы (Мк. 12, 41–43), — по крайней мере, значительную роль в этом вопросе играет субъективное его восприятие и окачествование.

Так что Евангелие, вопреки бытующему мнению, отнюдь не содержит осуждения богатства как такового. Оно дает и критерий оценки: «Добрый человек из доброго сокровища выносит доброе; а злой человек из злого сокровища выносит злое» (Мф. 12, 35).

---

[17] См., например: Словарь библейского богословия / Под ред. К. Леон-Дюфура и др. Брюссель, 1990. Стлб. 91. Однако другие авторы, имея в виду и текст Евангелий, все же отмечают, что «в Священном Писании представляются многочисленные примеры людей, обладавших иногда большим богатством, но в то же время людей благочестивых и праведных, таковы, например: ...Иосиф Аримафейский, Закхей и др». (*Никифор, архим.* Библейская энциклопедия. Кн. 1. М., 1891 (репринт 1990). С. 95, s. v. *богатый, богатство*). В то же время авторы ППБЭС свои выводы относительно оценки богатства в Новом Завете иллюстрируют только примерами из апостольской письменности (Полный православный богословский энциклопедический словарь. М., 1992 (репринт). Т. 1. Стлб. 350, s. v. *богатство*).

Безусловному осуждению подлежит лишь богатство неправедное, основанное на нарушении общих нравственных принципов взаимоотношений между людьми. Неправедны «поядающие домы вдов» (Мф. 23, 14; Мк. 12, 40). Неправедны те, «кто собирает сокровища для себя, а не в Бога богатеет» (Лк. 12, 21[18]). К ним обращает Христос слова о том, что «никто не может служить двум господам: ибо... одному станет усердствовать, а другому нерадеть. Не можете служить Богу и мамоне» (Мф. 6, 24[19]); положение таких людей в определенной степени соответствует положению царства, «разделившегося в самом себе», — оно не может устоять (Мф. 12, 25; Лк. 11, 17).

Классический пример неправедного богатства дает притча о богатом и Лазаре: богач, использовавший свою собственность расточительно, только для личного потребления, презревший нужды общества, данного в притче в лице нищего Лазаря («некоторый человек был богат, одевался в порфиру и виссон и каждый день пиршествовал блистательно» [Лк. 16, 19]), получает загробное наказание, усугубляемое еще и тем, что он должен видеть «на лоне Авраамовом» Лазаря, в земной жизни человека совершенно незначительного (Лк. 16, 22–31).

Неправедны те безумные богатые, которые «возлюбили больше славу человеческую, нежели славу Божию» (Ин. 12, 43), и концентрируются скорее на тленных «сокровищах на земле», чем на вечных «сокровищах на небесах» (Мф. 6, 19–20; Лк. 12, 33), те, кто надеются на эти сокровища более, чем на милость Божью (этот мотив известен уже в Ветхом Завете: Бог «исторгнет... из земли живых» того, кто «не в Боге полагал крепость свою, а надеялся на множество богатства своего» [Пс. 51, 7, 9]), и в такой надежде своей уподобляются тем неразумным, которые основывают дом свой не на камне, а на песке (Мф. 7, 24, 26).

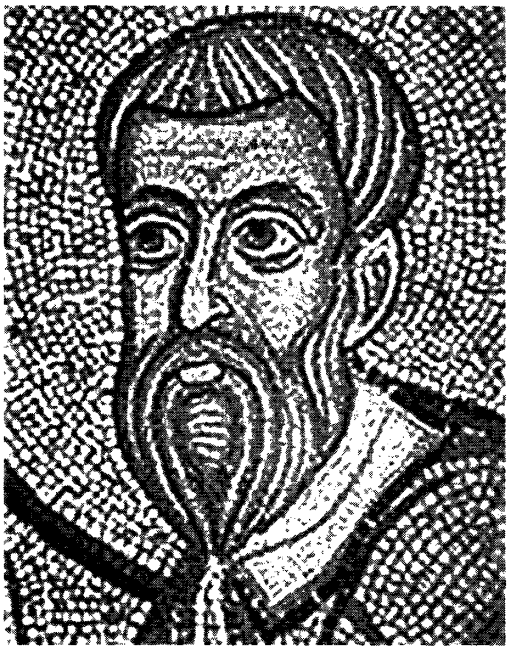
Последний тезис полностью подтверждает притча о богатом юноше (в прямолинейном своем прочтении всегда служившая только для оправдания

---

[18] «Кто собирает сокровища для себя, тот по справедливости называется безумным и не успевает привести в исполнение свои намерения, но в самое время составления планов решительно исторгается из среды живых. Но если бы он собирал для бедных и для Бога, с ним не было бы так поступлено. Посему будем стараться "богатеть в Бога", то есть на Него уповать, Его считать нашим богатством и хранилищем богатства. Не будем говорить: блага "мои", но: блага Божии. Если же блага Божии, то не будем отчуждать Бога от Его благ. Богатеть в Бога значит веровать, что если я и все (свое) отдам и истощу, то и тогда ни в чем необходимом у меня не будет недостатка. Ибо сокровищница моих благ есть Бог; я отворяю и беру, что нужно» (*Феофилакт Болгарский*, на Лк. 12, 21).

[19] *Феофилакт Болгарский* на Мф. 6, 23–24 говорит: «Не можем мы работать Богу, когда работаем мамоне. Мамона есть всякая неправда, неправда же — диавол. ... Для богатого и неправедного невозможно служить Богу: ибо алчность к приобретению имения отвлекает его от Бога». А святой Златоуст специально подчеркивает, рассуждая о том же месте: «Не о богатых упоминай мне, но о тех, которые раболепствовали богатству. Иов был богат, но не служил мамоне; имел богатство и обладал им, был господином его, а не рабом» [*Иоанн Златоуст*. Беседа XXI (на Мф. 6, 24), 1, 295]. Оба святителя, таким образом, настаивают не на квантитативной характеристике объекта собственности, а на его качестве — тот, кто имеет, неправеден не потому, что имеет, а потому, что испытывает страстные греховные поползновения в отношении того, чем обладает; качество явлению придает человеческая субъективность.

идеи полного отрицания собственности в Евангелии). «Трудно богатому войти в Царство Небесное, — читаем у Матфея. — Удобнее верблюду пройти сквозь игольные уши, нежели богатому войти в Царство Божие» (Мф. 19, 23–24[20]). Марков текст (в данном случае, кстати, более мягкий: он, в отличие от Матфея и Луки, подчеркивает не столько дидактический момент в рассуждениях Христа, сколько искреннее сокрушение Его о богатых [см.: Мк. 10, 23], сокрушение вполне понятное, ибо и они «дети Авраамовы», а Сын Человеческий «пришел взыскать и спасти погибшее» — о последнем см. также: Лк. 19, 9–10) вносит в рассматриваемый сюжет существенное дополнение: «Ученики ужаснулись от слов Его. Но Иисус опять говорит им: дети! трудно *надеющимся на*



Евангелист Матфей
(мозаика)

[20] Ср.: «Богатый не войдет в царство небесное, пока богат и имеет у себя лишнее, между тем как другие не имеют и необходимого. А когда откажется от всего, тогда он уже не богат, и впоследствии войдет в царство небесное; имеющему же много невозможно войти в него так же, как верблюду пройти сквозь игольные уши. Смотри же, выше сказал, что трудно войти, а здесь — что невозможно» (*Феофилакт Болгарский*, на Мф. 19, 23–24). «Итак, человеку, пока он богат, невозможно спастись. Но от Бога это возможно. Христос сказал: *сотворите себе други от мамоны неправды*. Видишь ли, как все становится возможным, когда слышим слово Божие! *От человек же невозможно*, то есть, невозможно тогда, когда рассуждаем по-человечески» (*Он же*. На Мк. 10, 26–27). «Не сказал Он, что им (богатым) невозможно войти, но трудно. Ибо таковым не невозможно спастись. Раздав богатство, они могут получить небесные блага. Но сделать первое нелегко, потому что богатство связывает крепче клея, и тому, кем оно возобладало, трудно отказаться от него. ... Что же нужно сказать? Прежде всего то, что богатому действительно невозможно спастись. Не говори мне, пожалуй, что такой-то, будучи богат, роздал все, что у него было, и спасся. Ибо он спасся не в богатстве, но когда сделался бедным, или спасся как домоправитель, но не как богатый. А иное дело домоправитель, иное богач. Богач сберегает богатство для себя, а домоправителю вверено богатство для других. Посему и тот, на которого указываешь, если спасся, то спасся не богатством, но, как мы сказали, или тем, что отказался от всего, что он имел, или хорошо распоряжался имением, как домоправитель. Поэтому заметь, что *богатому* невозможно спастись, а *имеющему богатство* трудно. Господь как бы так говорит: кто одержим богатством, кто находится у него в рабстве и подданстве, тот не спасется; но кто имеет богатство и держит его в своей власти, а не сам у него находится под властью, тому трудно спастись по немощи человеческой. Ибо невозможно не злоупотребить тем, что мы имеем. Поелику, доколе мы имеем богатство, диавол старается уловить нас, чтоб мы употребляли оное вопреки правилам и закону домоправления, — и трудно бывает избегнуть его сетей. Посему бедность доброе дело, и она почти неискусима. ... Кто имеет человеческий образ мыслей, то

богатство войти в Царствие Божие!» (Мк. 10, 23; выделено нами. — *Иг. Ф.*).

Именно в этом — в надежде на богатство[21] — корень проблемы[22]. И если это препятствие окажется преодоленным, то спасение богатого собственника становится вполне реальным, ибо «невозможное человекам возможно Богу» (Лк. 18, 27; Мф. 19, 25–26; Мк. 10, 26–27)[23].

Однако возможность этого спасения обусловлена рядом обстоятельств, которые делают богатство бескачественное богатством праведным. «Сотворите... достойные плоды покаяния», как говорил еще Иоанн Креститель, дай неимущему от избытка своего, не присваивай чужого, если имеешь дело с деньгами, довольствуйся своим жалованием (Лк. 3, 8, 11–14). Христос добавляет: «подавайте милостыню», и «тогда все будет у вас чисто» (Лк. 11, 41, с толко-

---

есть увлекается дольним и пристрастен к земному, тому, как сказано, спастись невозможно, а для Бога это возможно; то есть, когда кто будет иметь советником своим Бога и в учители себе возьмет оправдания Божии и заповеди о нищете, и будет призывать Его в помощь, тому возможно будет спастись. Ибо наше дело желать добра, а совершать оное дело Божие. И иначе: если мы, возвысившись над всяким человеческим малодушием относительно богатства, пожелаем даже друзей приобрести себе неправедным богатством, то мы спасемся и провождены будем ими в вечные обители. Ибо лучше, если мы откажемся от всего, или, если *не откажемся от всего, по крайней мере сделаем бедных соучастниками, и тогда невозможное сделается возможным.* Хотя не отказавшись от всего, нельзя спастись, но *по человеколюбию Божию возможно бывает спастись и в том случае, если несколько частей уделить на действительную пользу*» (*Он же.* На Лк. 18, 27; здесь выделено везде нами. — *Иг. Ф.*). И Иоанн Лествичник также пишет, что «богатство нисколько не препятствовало оному юноше приступить ко крещению» (*Лест*в. 2, 5).

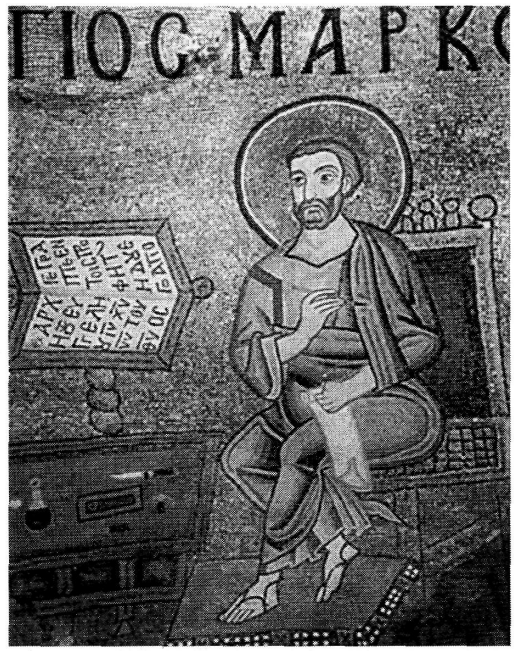
Как рассуждает св. Златоуст, «не будем думать, что заповедей (Божиих) невозможно исполнить; и ныне многие исполняют их». А что не видно этого — так это происходит от качества смотрящих: «те люди, которые каждодневно изнуряют себя бесчисленными заботами, не скоро примут учение о том, что можно быть свободным от житейских забот. А что многие исполнили это учение, мы можем доказать примером тех, которые так любомудрствуют и в наше время. Но на первый раз для нас достаточно будет, если вы научитесь не лихоимствовать, почитать добром милостыню и узнаете, что должно уделять от своих имуществ неимущим. Если, возлюбленный, ты исполнишь это, то скоро будешь в состоянии исполнить и то. Итак, прежде оставим ненужную пышность, станем держаться умеренности, и все, что думаем получать, научимся приобретать праведными трудами» [*Иоанн Златоуст.* Беседа XXI (на Ин. 6, 24), 4, 208–209].

[21] Как пишет св. Златоуст, нынешние богатые, «будучи несчастнее всякого пленника, платят дань мамоне, как некоему жесткому тирану. Любовь к богатству, овладев их сердцем, как бы некоторою крепостью, непрестанно дает им оттуда свои повеления, дышащие беззаконием, и ни один из них не противится этим повелениям» [*Иоанн Златоуст.* Беседа XXI (на Мф. 6, 24), 1, 296].

[22] «Не богатство — само по себе есть зло, а берегущие его — злы и достойны осуждения: ибо должно не *иметь* его, то есть держать у себя, а употреблять на пользу. Оно потому и называется богатством, что назначено для полезного употребления, а не для сбережения» (*Феофилакт Болгарский*, на Мр. 10).

[23] «Некоторые недоумевают, как Христос говорит: *вся возможна суть от Бога.* Ужели Он может и погрешить? На это мы отвечаем, что когда Христос говорит: *вся*, то разумеет все существенное; но грех не есть что-либо существенное, грех есть нечто несущественное, недеятельное; или, иначе сказать, грех есть принадлежность не силы, а немощи. ... Значит, грех, как немощь, невозможен для Бога» (*Феофилакт Болгарский*, на Мр. 10).

ванием бл. Феофилакта), продавая для этого имение свое (Лк. 12, 33; 18, 22; Мф. 19, 21) и во всем надеясь на Промыслителя[24]; «просящему у тебя дай», «от хотящего занять у тебя не отвращайся» «и от взявшего твое не требуй назад» (Мф. 5, 42; Лк. 6, 30); твори милостыню тайно, чтобы получить за нее награду не в этой кратковременной жизни, а в жизни будущего века (Мф. 6, 2). Делайте так, потому что «блаженны милостивые, ибо они помилованы будут» (Мф. 5, 7[25]) и «мзда» их будет «многа на небесах» (Мф. 5, 12), «изыдут творившие добро в воскресение жизни, а делавшие зло в воскресение осуждения» (Ин. 5, 29). Делайте так и очищайте при этом сердца свои, потому что «исходящее из человека оскверняет человека; ибо извнутрь, из сердца человеческого, исходят злые помыслы... кражи, лихоимства... завистливое око» и проч. (Мк. 7, 20–22).



Евангелист Марк
(мозаика)

Видимо, в этом и есть корень правильного понимания очень темного для всех комментаторов места в Евангелии от Луки — притчи о неверном управителе с ее выводом: «приобретайте себе друзей богатством неправедным, чтобы они, когда обнищаете, приняли вас в вечные обители» (Лк. 16, 9).

---

[24] *Феофилакт Болгарский*, на Лк. 12, 33. При этом, однако, «слово "раздай" выражает ту мысль, что расточать имение нужно с рассуждением, а не как попало» (*Он же*. На Лк. 18, 22). «Раздай, но только нищим, а не ласкателям и не развратникам» (*Он же*. На Мр. 10, 17).

[25] Обратим внимание на пассивный залог, который употреблен в данном случае в русском переводе — греческий оригинал дает в обоих случаях одинаковую форму будущего времени: *милостивые будут помилованы*; выше, например, где речь идет об алчущих и жаждущих правды (Мф. 5, 6), употреблена возвратная форма глагола: они «насытятся», насытят себя, найдут утешение в себе самих, что в принципе не противоречит доктрине, ибо «Царствие Божие внутрь вас есть» (Лк. 17, 21) — оно «не имеет определенного времени, но для желающего присуще во всякую пору, ибо Царствие Божие, без сомнения, составляет жизнь и устроение себя по образу ангелов. Тогда, говорится, поистине Бог царствует, когда в душах наших не находится ничего мирского, но когда мы во всем ведем себя выше міра. А такой образ жизни мы имеем внутрь себя, то есть, когда захотим. Ибо для веры не нужно ни продолжительного времени, ни путешествий, но вера, и вслед за верою жизнь богоугодная, близки к нам. ... Ибо чтобы уверовать и, уверовав, ходить достойно звания, это внутрь нас» (*Феофилакт Болгарский*, на Лк. 17, 21).

Перед похвалой, которую получил от господина неверный управитель («похвалил господин управителя неверного, что догадливо поступил; ибо сыны века сего догадливее сынов света в своем роде» [Лк. 16, 8]), оказались бессильны очень многие исследователи[26].

Однако святоотеческая мысль толкует эту притчу вполне уверенно (воспользуемся толкованием бл. Феофилакта Болгарского): «Господь желает здесь научить нас хорошо распоряжаться вверенным нам богатством. И, во-первых, мы научаемся тому, что мы не господа имения, ибо ничего собственного не имеем, но что мы управители чужого, вверенного нам Владыкою с тем, чтобы мы располагали имением хорошо и так, как Он повелевает. Потом научаемся тому, что если мы поступаем в управлении богатством не по мысли Владыки, но вверенное нам расточаем на свои прихоти, то мы такие управители, на которых сделан донос. Ибо воля Владыки такова, чтобы вверенное нам мы употребляли на нужды сослужителей, а не на собственные удовольствия. Когда же на нас доносят и мы имеем быть отставленными от управления имением, то есть исторгнутыми из здешней жизни, когда именно мы будем давать отчет в управлении после представления отселе, тогда мы поздно примечаем, что нужно делать, и приобретаем себе друзей богатством неправедным.

"Неправедным" называется то богатство, которое Господь вручил нам для употребления на нужды братьев и сослужителей, а мы удерживаем оное для самих себя. Но поздно мы ощутим, куда нам обратиться, и что в этот день мы не можем ни трудиться, ибо тогда не время делать, ни милостыни просить, ибо неблагопристойно, так как девы просившие (милостыни) названы глупыми (Мф. 25, 8).

Что же остается делать? Разделить с братьями это имение, дабы, когда прейдем отселе, то есть переселимся из здешней жизни, бедные приняли нас в вечные обители. ...

Итак, предварительно нужно было все раздать этим добрым должникам, которые уплачивают во сто крат. Впрочем, когда мы оказываемся управителями неверными, несправедливо удерживая за собою то, что назначено для других, нам не должно навсегда оставаться в этом бесчеловечии, но должно раздавать бедным, дабы они приняли нас в вечные обители. Когда мы так будем изъяснять эту притчу, то в объяснении не встретится ничего ни лишнего, ни изысканного, ни сногадательного.

Впрочем, выражение "сыны века сего догадливее" и далее, кажется, означает нечто другое и не неудобопонятное или странное. "Сынами века сего" называет тех, кои придумывают все, что на земле полезно для них, а "сынами света" тех, кои из любви к Богу должны преподавать другим духовное богатство. Итак, здесь говорится, что люди, поставляемые в управители человеческим имением, всячески стараются о том, чтобы после отставки от управления иметь утешение, а сыны света, поставляемые, то есть получающие в доверие

---

[26] Так, ничего вразумительного не говорит «Толковая Библия» (Т. 9. СПб., 1912 [репринт в 3-х т. Стокгольм, 1987. Т. 3]. С. 2, 28); совершенно гадательно к этому месту подходит Гладков (*Гладков Б.И.* Толкование Евангелия. 2-е изд., испр. и доп. СПб., 1907 [репринт – М., 1991]. С. 467); мало что дает и брюссельский комментатор (Библия. Брюссель, 1989. С. 2125 – на Лк. 16, 1–9).

управление духовным имением, нисколько не думают о том, чтобы после сего получить себе пользу.

Итак, сыны века сего суть те, коим вверено управление человеческими делами и кои "в своем роде", то есть в жизни сей, умно ведут свои дела, а сыны света те, кои приняли имение с тем, чтобы управлять им богоугодно. Оказывается, что управляя человеческим имением, мы умно ведем свои дела и стараемся, чтоб иметь какое-нибудь убежище жизни и тогда, когда будем отставлены от сего управления. А когда управляем имением, коим должно распоряжаться по воле Божией, мы, кажется, не заботимся о том, чтоб нам по преставлении из здешней жизни не подпасть ответственности за управление и не остаться без всякого утешения. Потому мы и называемся неразумными, что не думаем о том, что будет полезно для нас после века сего».

Финал же притчи относительно удовлетворительно (именно относительно, потому что совершенно конкретная евангельская формулировка подвергается не вполне обоснованной генерализации; в данном случае брюссельский комментатор, видимо, более точен) объясняют Э. Олотт (?) и Ж. Гийе: «приобретая друзей "богатством неправедным", — а какое богатство в мире сем чисто от всякой неправды? — богатые также могут надеяться, что Бог откроет и им трудный путь ко спасению»[27].

Но наиболее ответствен в толковании данных слов бл. Феофилакт: «Будем приобретать себе друзей в нищих, употребляя на них неправедное богатство, *данное нам от Бога в оружие правды, но нами удержанное в свою пользу и потому превратившееся в неправду*. Если же богатство, праведным путем доставшееся, когда им управляют нехорошо и не раздают нищим, вменяется в неправду и мамону, то тем более богатство неправедное. Будем же сим последним приобретать себе друзей, дабы, когда умрем и переселимся из здешней жизни или и в другом случае будем малодушествовать от осуждения, они приняли нас там в вечные обители» (курсив наш. — *Иг. Ф.*).

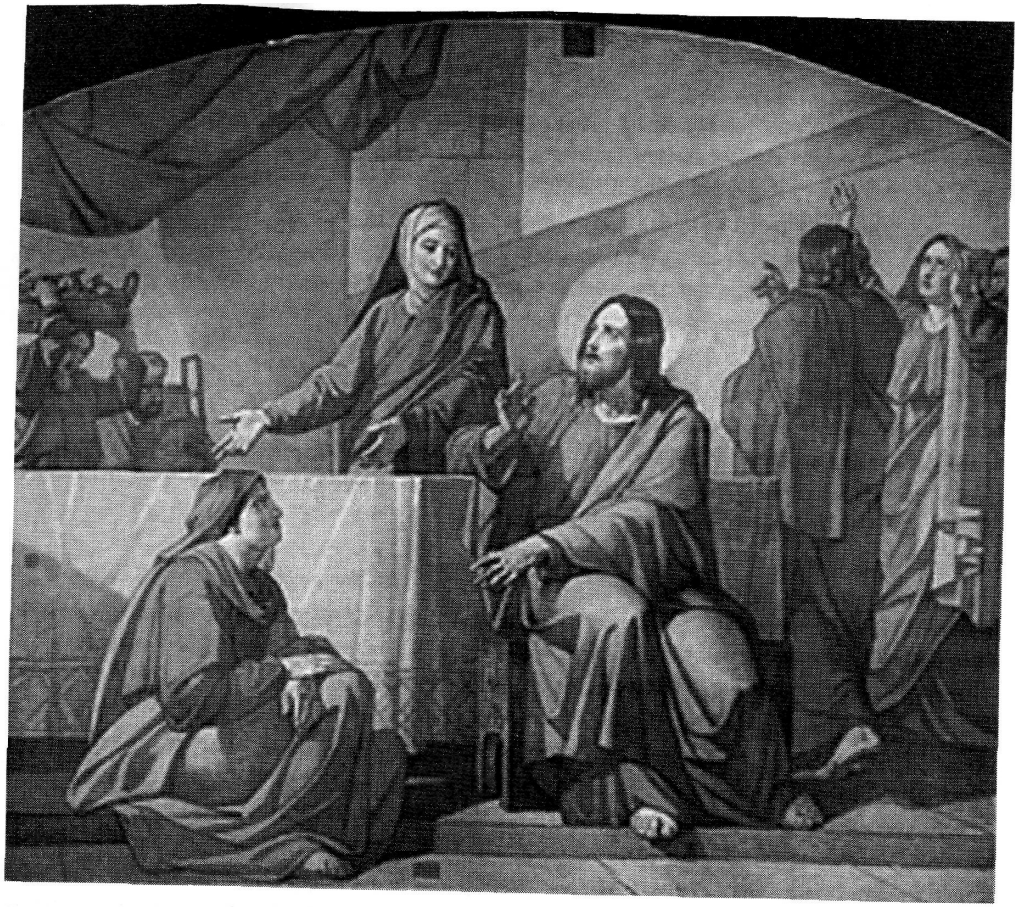
Тот имущий, кто, как мытарь Закхей («грешный человек» [Лк. 19, 7], грешный по определению, как все мытари[28]), воспримет проповедь Христову буквально и безусловно («Господи! половину имения моего я отдам нищим и, если кого чем обидел, воздам вчетверо» [Лк. 19, 8]), получит безусловное же прощение («ныне пришло спасение дому сему» [Лк. 19, 9; см. также толкование бл. Феофилакта Болгарского на цитируемые стихи]).

Однако для членов общины, непосредственных учеников Христовых, единственным и естественным способом вхождения в круг избранных остается отвержение собственности (Мф. 19, 29; Мк. 10, 29–30; Лк. 14, 26–27, 33) — как явления для человека внешнего, — для того, чтобы стяжать нечто истинно

---

[27] Словарь библейского богословия. Стлб. 92.

[28] Как пишет бл. Феофилакт Болгарский в толковании на Лк. 19, «что мытарь существо низкое, а старший между мытарями, как начальствующий в злобе, еще более гнусен, в том никто не сомневается. Ибо средства к жизни мытари приобретают не иначе, как от слез бедных».



В.К. Шебуев. Христос в доме Марии и Марфы
(Лк. 10, 38–42; роспись Исаакиевского собора в Санкт-Петербурге)

свое, собственное, единственно ценное, что может быть только внутри[29]: «отвергнись себя и возьми крест свой и следуй за Мною» (Мф. 16, 24[30]).

Хозяйственная деятельность. Целый ряд евангельских мест свидетельствует как будто бы о резком неприятии хозяйственной деятельности как та-

---

[29] Об этом учит св. Златоуст: «Так как ученики, смущаясь словами Иисуса, по-видимому, наедине много роптали, то Он говорит: ... Я не заставляю, не принуждаю; но кто желает последовать, того призываю. Не считайте последованием Мне то, что теперь делаете, ходя за Мною. Если *хотите за Мною идти*, то вам надобно будет перенести много трудов, много опасностей. ... Я, как Сын Божий, могу сделать, что ты не подвергнешься бедствиям, но не хочу того для тебя, *чтобы было нечто и твое собственное* и чтобы ты заслужил больше похвалы. Какой распорядитель игр на поприще, будучи другом борцу, захочет его увенчать только по милости, без всякой его заслуги и единственно потому, что любит его? Так и Христос тем, которых особенно любит, желает, чтобы они *приобретали* славу и *сами по себе*, а не при Его только помощи» [*Иоанн Златоуст.* Беседа LV (на Мф. 16, 24), 1, 541; курсив наш. – *Иг. Ф.*].

[30] «Итак, всякому нужно оставить любовь к телу» и ко всему, что с ней связано, «чтоб взять крест» и показать «всякую другую добродетель» (*Феофилакт Болгарский*, на Мф. 16).

ковой. Но и здесь следует различать последнюю с точки зрения целеполагания. Помимо этого, в данном вопросе особенно четко проводится разделение между общиной и внешним миром: то, что в общине не приветствуется, для «мира сего» вполне нормально (ибо Евангелие не забывает о том, что «человек будет жить» и «всяким словом Божиим», и «хлебом» земным [Мф. 4, 4; Лк. 4, 4]).

Для членов общины вопрос практически решен: «знает Отец ваш, в чем вы имеете нужду, прежде вашего прошения у Него» (Мф. 6, 8), а поэтому «не заботьтесь и не говорите: "что нам есть?" или: "что пить?" или: "во что одеться?"» — всего этого ищут язычники и вообще «люди мира сего» (Мф. 6, 31–32; Лк. 12, 30) — и в путь с собой ничего не берите (Мф. 10, 8–10; Мк. 6, 8–9; Лк. 10, 7; 22, 35), так как «трудящийся достоин пропитания» и «награды за труды свои» (Мф. 10, 10; Лк. 10, 7). «Ищите прежде Царства Божиего и правды Его, и это все приложится вам» (Мф. 6, 33; Лк. 12, 31).

Отсюда и молитвенное прошение о хлебе насущном лишь на сегодняшний день (Мф. 6, 11; Лк. 11, 3) и призыв не заботиться о завтрашнем дне, «ибо завтрашний *сам* будет заботиться о своем: довольно для *каждого* дня своей заботы» (Мф. 6, 34).

Притча о сеятеле говорит о бесплодности слова Божия для тех, в ком оно «подавляется» заботами «века сего», кто «обольщается богатством» и «наслаждениями» (Мф. 13, 22; Мк. 4, 19; Лк. 8, 14). Евангельская проповедь для них — это «сеяние в тернии», когда посеянное заглушается сорняками и не приносит плода. О том же, о неуместности забот житейских внутри общины[31], говорит, кажется, и рассказ о Марии и Марфе (Лк. 10, 41–42: «Марфа! Марфа! ты заботишься и суетишься о многом, а одно

---

[31] «Довольно для тебя, что ты беспокоился о нынешнем дне; если же станешь еще заботиться о завтрашнем, то, постоянно заботясь о телесном, когда будешь трудиться для Бога?» (*Феофилакт Болгарский*, на Мф. 6, 34). «Дело лучшего законодательства, — говорит св. Златоуст, — не в том только состоит, чтобы предписывать полезное, но особенно в том, чтобы сделать его удобоисполнимым. Поэтому Спаситель и присовокупляет: *не пецытеся душею вашею, что ясте* (Мф. 6, 25). Но, может быть, сказали бы: что же, неужели всё бросать? Тогда как же будем жить? На эти возражения Спаситель отвечает заранее. Если бы Он с самого начала сказал: *не пецытеся*, то Его заповедь показалась бы тяжкою; но как скоро Он показал вред от сребролюбия, то тем самым уже сделал настоящее увещание Свое удобоприемлемым. Потому теперь не просто сказал: *не пецытеся*, но присоединил к заповеди и причину. После того, как сказал: *не можете Богу работати и мамоне*, — говорит: *сего ради глаголю вам, не пецытеся*, — т.е. по причине великого вреда. Не только попечение о снискании богатств для вас вредно, но даже вредна *и з л и ш н я я з а б о т л и в о с т ь* о самонужнейших вещах, поскольку ею подрывается ваше спасение; она удаляет вас от сотворившего, промышляющего и любящего вас Бога. ... Итак, ужели не должно сеять, скажет кто-либо? Нет, Он не сказал, что не должно сеять, но что не должно заботиться; и не сказал, что не должно работать, но что не должно быть малодушным и изнурять себя заботами. Он велел и кормиться, но не заботиться о пище. ... Если же, слыша такие слова, не хочешь освободиться от тяжких житейских уз, то, по крайней мере, помыслив о бесполезности своей заботы, оставь ее», ибо «не наше старание, но Божий промысел приводит все то в исполнение, что, по-видимому, совершаем мы сами, так что если Бог оставит нас, то ни попечение, ни заботливость, ни труд, словом — ничто не поможет нам, но все будет тщетно» [*Иоанн Златоуст*. Беседа XXI (на Мф. 6, 24), 2–3, 296, 298; разрядка курсивом наша. — *Иг. Ф.*].

только нужно. Мария же избрала благую часть, которая не отнимется от нее»[32]).

Но у Иоанна мы читаем, что «Иисус любил Марфу и сестру ее и Лазаря», брата их (Ин. 11, 5)[33], что в то время как Мария помазала Христу ноги миром, Марфа служила Ему на вечере в Вифании (Ин. 12, 2—3), и служба ее не была отвергнута. Да и в цитировавшемся тексте Луки нет ригоризма: это скорее добрый совет члену общины, чем анафема.

В то же время эта исключительность общины в плане хозяйственной деятельности связана только с личным присутствием в ней Христа, и когда Он в преддверии Голгофы говорит ученикам: «То, что о Мне, приходит к концу», Он добавляет: «Теперь, кто имеет мешок, тот возьми его, также и суму» (Лк. 22, 36)[34]. Но и при Христе община не была полностью исключена из хозяйственной жизни: имелся ящик для сбора пожертвований, находившийся в ведении Иуды Искариота (Ин. 12, 6[35]), в нем были определенные средства, по всей видимости, достаточные, по крайней мере, для дел милосердия, а возможно, и для существования общины (Мк. 6, 37; Ин. 13, 29).

А слова Христа «сие надлежало делать, и того не оставлять» (Мф. 23, 23; Лк 11, 42 — оба места с толкованием бл. Феофилакта), обращенные вовне общины, к книжникам и фарисеям (слишком занятым сбором десятины и нерадевшим о суде, милости, вере и любви Божией), явственно свидетельст-

---

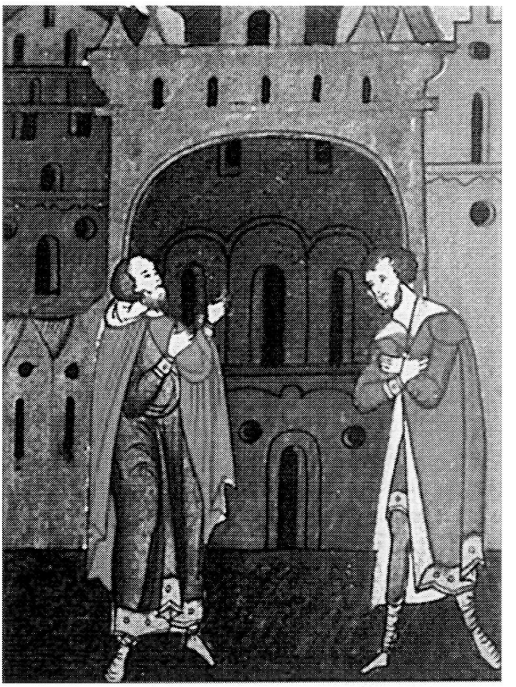
[32] «Подвизающийся в делах имеет нечто такое, что отнимается от него, то есть заботы и развлечение. Ибо, достигши до созерцания, он освобождается от развлечения и суетности, и таким образом у него нечто отнимается. А подвизающийся в созерцании никогда не лишается сей благой части, то есть созерцания. Ибо в чем больше он будет успевать, когда достиг самого высшего, разумею, созерцания Бога, что равно обожению? Ибо кто удостоился зреть Бога, тот становится богом, так как подобное объемлется подобным» (*Феофилакт Болгарский*, на цитируемое место).

[33] Толкователь добавляет: «Сестры эти были так чудны и достопочтенны, что и Лазарь сделался известным более из-за них» (*Феофилакт Болгарский*, на Ин. 11).

[34] Бл. Феофилакт дает этому месту принципиально важное толкование: «Господь, в начале проповеди посылая учеников по селениям и городам, повелел им не брать лишнего, не носить с собою ничего даже нужного и ни о чем не заботиться. И в этом случае они должны были познать Его силу. Ибо Сам заботясь о них, как о слабых, Он устроил так, что и без их заботы в обилии текло к ним все нужное. А теперь Он повелевает противное, не противореча, впрочем, Себе, но объявляя им, что доселе Он ухаживал за ними, как за детьми, и не заставлял их ни о чем заботиться, а отселе они должны считать себя возмужалыми и заботиться сами о себе. ... И действительно, ты найдешь, что апостолы, и особенно Павел, удачно исполняли многие и из человеческих искусств (прочти Деяния 18, 3; 20, 34); разве только в них не отсутствовала и помощь Божия. Вместе с тем *это полезно было и для скромности апостолов. Ибо если бы, не заботясь сами ни о чем, всего ожидали от Бога и им все давалось бы, то они могли бы возгордиться*, как получившие в удел нечто высшее человеческой природы. *Сверх того, природа стала бы недеятельною и растлилась бы*, если б они ничего не *изобретали сами от себя*, а ожидали всего именно, как говорится, в измолотом виде. Почему Господь говорит им: отселе носите "сумы", то есть так располагайтесь и заботьтесь, как имеющие испытать голод» (курсив наш. — *Иг. Ф.*).

[35] Христос «много заботился о нищих, и хотя прочих убеждал не иметь ни сумы, ни меди, но Сам позволял носить при Себе ящик, показывая тем, что и нестяжательный, и распявшийся для мира должен иметь большое попечение об этой части людей — бедных» (*Феофилакт Болгарский*, на Ин. 13, 29).

вуют о том, что дело не в хозяйственной деятельности как таковой, а в ее направленности — концентрация только на ней, экономический детерминизм финалом своим могут иметь только упомянутое выше служение двум господам, когда возникает жесткая морально-психологическая зависимость от «мира сего», деформируется система ценностей и личность оказывается полностью захваченной решением сиюминутных проблем, теряет перспективу и сводит в себе элемент вечного лишь (в лучшем случае) к формальному выполнению обряда. Это вполне закономерно и вполне закономерно же осуждаемо («где сокровище ваше, там и сердце ваше будет» [Мф. 6, 21; Лк. 12, 34]).



Притча о мытаре и фарисее
(клеймо иконы)

При отсутствии такого рода деформаций нормальная деловая активность считается вполне естественной: это основа трудового домохозяйства[36], в котором заняты все трудоспособные члены семьи (Мф. 21, 28) и для которого характерны все основные элементы собственности, вплоть до возможности родственных разделов хозяйства (см. притчу о блудном сыне [Лк. 15, 12]). Предусматриваются даже отношения, подобные кредитным (Мф. 6, 12; Лк. 11, 4; 7, 41–42; 16, 5–7), причем объемы заимствований могут быть весьма велики (Лк. 7, 41; 16, 6–7), хотя вопрос о ссудном проценте даже не поднимается, а в основу деловых отношений полагается принцип: «как хотите, чтобы с вами поступали люди, так и вы поступайте с ними» (Лк. 6, 31).

Однако эта активность не может быть единственной и достаточной жизненной целью христианина (последняя очень хорошо определена в одном из прошений просительной ектении: «добраго ответа на страшнем судищи Христове просим»). «Какая польза человеку, — спрашивает Иисус, — если он приобретет весь мир, а душе своей повредит?» (Мф. 16, 26). Поэтому христианину необходимо, чтобы сердце его «не отягощалось... заботами житей-

[36] Попутно отметим важную мысль: «Пришествие Иисуса Христа вскрывает в свете Евангелия парадоксы труда. В Новом завете труд одновременно и прославляется и как бы игнорируется как нечто не имеющее значения»: с одной стороны, «перед главнейшей задачей обретения Бога отступают все остальные», с другой — для Христа «весь мир — это мир работающий», так что устанавливается «иерархия ценностей для оценки труда и отношения к нему» (Словарь библейского богословия. Брюссель, 1990, s.v. *труд*. Стлб. 1178–1179).

скими», то есть не было бы захвачено лишь ими одними, и «день тот (судный. — *Иг. Ф.*) не постиг» его «внезапно» (Лк. 21, 34).

Говоря же о грядущем втором Своем пришествии и Страшном суде (притча о брачном пире), Христос специально обращает внимание слушателей на печальную участь тех, кто, пренебрегая зовом Господним в Судный день, «пошли кто на поле свое, а кто на торговлю свою» (Мф. 22, 5 сл.), а в другом месте предупреждает, что в день тот всякое хозяйственное занятие должно быть оставлено («кто на поле, тот да не обращается назад взять одежды свои, и кто на кровле, тот да не сходит взять что-нибудь из дома своего» [Мф. 24, 17–18, с толкованием бл. Феофилакта]), — в день Суда, завершающий собой историю человеческую в модификации «мира *сего*», оканчивается и экономика последнего, начинается же «жизнь вечная века грядущего» (Мк. 10, 30), в которой «Сын Человеческий... воздаст каждому по делам его» (Мф. 16, 27).

Эффективность хозяйства. Евангельский текст, по меньшей мере, дважды даёт прямые ссылки на чисто житейское понятие эффективности. Это эпизод с поучением о строительстве башни и известнейшая притча о талантах.

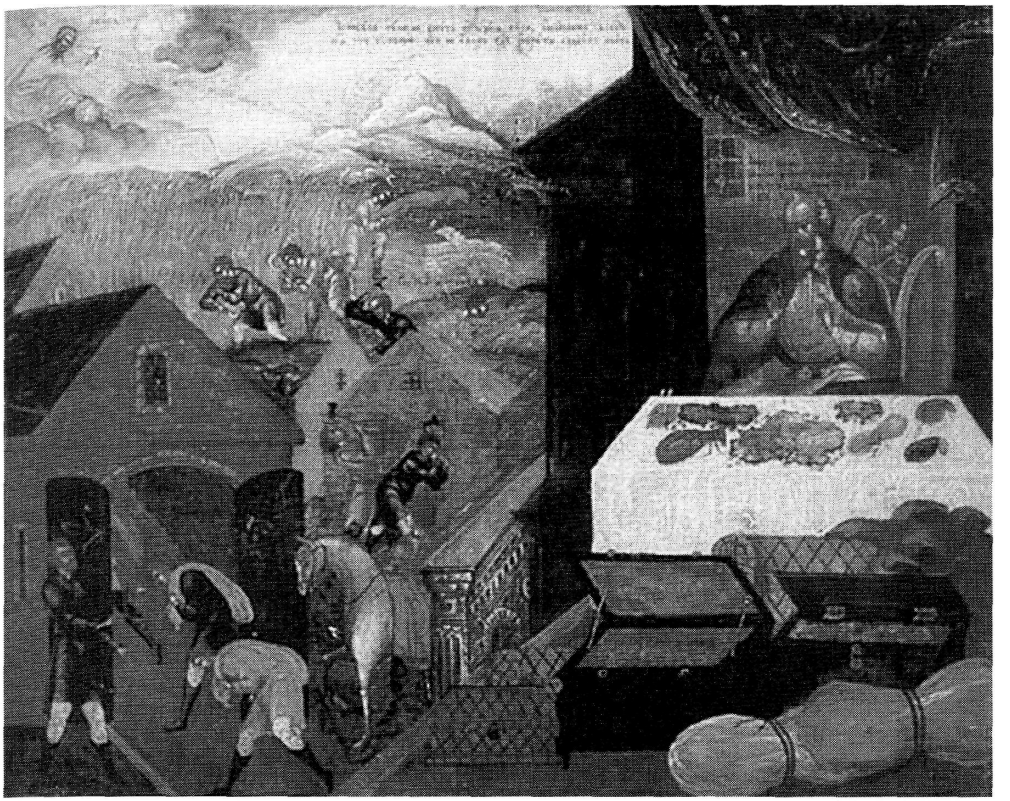
Расчет эффективности хозяйственной деятельности — явление для Евангелия вполне нормальное («кто из вас, желая построить башню, не сядет прежде и не вычислит издержек» и т.д. [Лк. 14, 28]). Более того, нормально и получение торговой или иной (при вложении «в дело», «в оборот») прибыли на вложенный капитал (Мф. 25, 14–30; Ин. 19, 12–27), причем норма прибыли может быть весьма высока. Торговля как таковая не приемлется только в случае, когда она связана с оскорблением святыни (эпизод с изгнанием торгующих из храма: «дома Отца Моего не делайте домом торговли» [Мф. 21, 13; Ин. 2, 16]). В нормальных обстоятельствах община и сама могла продать что-либо из принадлежавших ей материальных ценностей в целях милосердия (Мк. 14, 5; Ин. 12, 5).

Но есть и косвенные моменты, которые вполне можно связать с понятием эффективности. Эффективность хозяйственной деятельности обеспечивается только в случае прямого участия собственника в производстве (ибо «наемник нерадив» [Ин. 10, 13], «раб не знает, что делает господин его» [Ин. 15, 15], а управитель может оказаться неверным и расточить хозяйское имение [Лк. 16, 1]). Во всех иных обстоятельствах применение наемной рабочей силы (а «работники» были явлением вполне естественным, они были даже в семействах учеников Христа [Мк. 1, 20]) требует контроля (Мф. 24, 45; Лк. 12, 42, 44; отчасти — Мк. 13, 34; особенно — Лк. 16, 2). Но в любом случае обеспечение единства хозяйственного процесса, единого руководства им (хозяин «властен в своем» [Мф. 20, 15]) — главное условие успешного ведения хозяйства («дом, разделившийся сам в себе, не устоит» [Мф. 12, 25; Мк. 3, 25; Лк. 11, 17]).

* * *

Евангельская концепция развития экономики может быть, таким образом, сформулирована в следующих тезисах:

1. Основная цель христианина в земной его жизни — попечение о спасении души, о стяжании «Пути, Истины и Жизни» вечной. Практическая хозяйственная деятельность представляет собой главным образом прерогативу



Притча о богатом
(«Разорю житница моя» — Лк. 12, 16—21; икона)

«мира сего». Но коль скоро мир этот конечен, имеет свой закономерный финал и экономика. Собственно, поэтому чисто хозяйственные проблемы специально — в плане изложения законченной концепции — Христа не занимают.

2. Это, однако, не означает, что христианская позиция в отношении хозяйственных проблем «мира сего» абсолютно индифферентна. Хозяйству и хозяйственной деятельности дается весьма определенная оценка с позиций общественной телеологии. Основные экономические категории (собственность, богатство, хозяйственный процесс, его эффективность, прибыль и др.) рассматриваются с точки зрения праведности/неправедности их возникновения и использования.

3. Экономическая деятельность для общины ближайших учеников и последователей Христа, тех, кто «не от мира сего», не принципиальна (в особенности до тех пор, пока сам Христос среди них), но и радикального отрицания ее Евангельские тексты не содержат; более того, после Вознесения Его она может и, видимо, должна стать одной из составляющих жизни общины в мире сем.

4. Для «земных» же, тех, кто «от мира сего», хозяйственный процесс — явление вполне нормативное, но он должен подчиняться определенным законам, чтобы не стать препятствием к спасению души. Одним из основных этих

законов является *необходимость общественной полезности* хозяйственной активности; непроизводительное использование богатства, нацеленность только на личное потребление, роскошь и тезаврация, вообще всякий экономический детерминизм в поведении хозяйствующего субъекта однозначно осуждаются. Еще один закон — *праведность источников собственности*: богатство трудовое, не основанное на присвоении чужой собственности, в принципе неосуждаемо. Третий из основных законов, регулирующих отношения собственности, тесно связанный с первым из названных нами, — это *благотворительность как показатель общественной эффективности хозяйства* и как одно из основных условий спасения души вообще и богатых в особенности.

5. Экономическая деятельность праведно хозяйствующего субъекта мыслится главным образом в товарно-денежной системе координат (хотя вполне приемлемым может быть и натуральное хозяйство) и организуется в соответствии с законами как простого, так и расширенного воспроизводства, подчиняясь принципу эффективного хозяйствования, в качестве критерия эффективности использующего прибыль.

Глава 2

Экономические воззрения апостольского времени

Бóльшую часть своих благ Бог нам посылает при посредстве людей.

Климент Александрийский[1]

Методические замечания. Апостольское время (то время, которое исследователь назвал «первым христианским поколением»[2]) — период формирования первохристианской общины, время, когда закладываются организационные и экономические основы существования и функционирования церковного организма, время, когда евангельские воззрения на хозяйственный процесс внутри и вне общины получают практическое воплощение и определенное развитие — как с точки зрения богословской, так и с позиций чисто практических.

Хотя ряд богословов и относится к этому периоду христианской истории в достаточной мере критически[3], мы обязаны сказать о том, что это было время своеобразной *динамической фиксации* (того, что мы, применительно к современным условиям, назвали бы интерпретацией и развитием) Христова учения в экономической сфере, данного в Евангелии, — фиксации для конкретно-исторических условий и перспективы, в которых пребывает община христиан, коей невозможно «выйти из мира сего»[4]. Итогом этой работы стало преломление учения с позиций конкретных жизненных обстоятельств, до определенной степени рецептировавшее эти обстоятельства и сформулировавшее линию поведения общины в них.

Пытаясь определить основные векторы экономических воззрений апостольского времени, мы не ограничиваемся только канонической литературой, которая вся «богодухновенна и полезна» (2 Тим. 3, 16), но привлекаем и апокрифические произведения, в канон не вошедшие, но по большей части используемые Церковью в дидактических целях[5]. Хотя древняя

---

[1] Strom. I, 16, 3.

[2] *Кассиан (Безобразов), епископ.* Христос и первое христианское поколение. 4-е изд. М., 2001.

[3] См., напр.: «В апостольских Деяниях мы находим человеческое общество верующих, которое уже начинает ставить перед собой вопросы узкие, мелкие, общество, где поднимаются всякого рода человеческие переживания», где мысль в определенной степени становится пленницей некоей системы мышления, где «Церковь рождается, но в ней присутствует не только правда, есть и грех» (*Антоний, митрополит Сурожский.* Труды. М., 2002. С. 197, 521).

[4] «Я писал вам в послании — не сообщаться с блудниками; впрочем не вообще с блудниками мира сего, или лихоимцами, или хищниками, или идолослужителями, ибо иначе надлежало бы вам выйти из мира *сего*» (1 Кор. 5, 9–10).

[5] Отсылки на писания ап. Варнавы, Климента Римского, Игнатия Антиохийского, Поликарпа Смирнского и «Пастырь» Ермы даны по изд.: Писания мужей апостольских. Рига, 1994 (переводы прот. П. Преображенского, свящ. В. Асмуса, А.Г. Дунаева); на «Каноны

Церковь относилась к этим книгам очень сурово[6], мы используем их в силу того, что они не в меньшей степени, чем канонические апостольские писания, учитывают внешние обстоятельства существования общины, ее «внешнюю среду», а также и постольку, поскольку они могут отражать взгляды на хозяйственные процессы изнутри христианской общины во времена, так или иначе соотносящиеся с «апостольским веком» (преломление ортодоксального учения в восприятии членов развивающейся христианской общины).

При этом мы не пытаемся подключить к изложению догматические пассажи апокрифической литературы, подчас не имеющие отношения к христианской ортодоксии, полагая, что догматические расхождения могут не приниматься в расчет, поскольку они не оказывают существенного влияния на предмет нашего исследования — взгляды на хозяйственную деятельность, то, что в отдаленной перспективе оформится как православная экономическая мысль (имея в виду всю ограниченность данного понятия, проистекающую из того факта, что экономика не является сущностным элементом христианской жизни, она временна и «скоропреходяща»[7], а потому и не занимает центрального места в учении, является до определенной степени производной от нравственного богословия и антропологии, почему

святых Апостолов» и «Слово против эллинов» Ипполита Римского (оба — в пер. А. Фокина) — по изд.: Патристика: новые переводы, статьи. Н. Новгород, 2001; на апокрифические евангелия евреев, детства, Фомы, Филиппа, протоевангелие Иакова и апокриф Иоанна — по изд.: Апокрифы древних христиан. М., 1989 (переводы И.С. Свенцицкой и М.К. Трофимовой); на апокрифические деяния апостолов (Учение Аддая, Деяния Иуды Фомы, Деяния Иоанна, Успение Иоанна, Учение Симона Кифы, История Филиппа, История Феклы) — по изд.: *Мещерская Е.* Апокрифические деяния апостолов. М., 1997 (цит. с указанием страниц данного издания ввиду отсутствия разбиения на главы); на апокрифические апокалипсисы (Завещание Авраама, Откровения Петра, Ездры, Павла, Пресвятой Богородицы, Седраха, Иоанна Богослова) — по изд.: Апокрифические апокалипсисы. СПб., 2001 (в переводах М.Г. и В.Е. Витковских); на апокрифические Евангелие младенчества и Книгу Иосифа Плотника — по изд.: Новозаветные апокрифы. СПб., 2001 (переводчики не указаны).

[6] «Книг, не признаваемых церковью (των αποκρυφων), не читай!» (*Кирилл Иерусалимский.* Слова огласительные. М., 1855. С. 69; ср. с. 104).

[7] Как начало мира привело к возникновению хозяйственной практики, так конец мира будет и ее концом. Апокрифическое «Откровение Иоанна Богослова» так трактует эту мысль: «И снова спросил я, Иоанн: Господи, будут ли там помыслы о виноградниках, о полях и об ином, что есть на земле? И услышал я голос, говоривший мне: Слушай, праведный Иоанн. Говорит пророк Давид: Вспомнил я, что мы — персть; дни человека — как трава; как цвет полевой, так отцветет он, ибо пройдет ветер над ним, и нет его, и не узнает более места своего. И еще сказал он: выйдет дух его, и он возвращается в землю свою: в тот день исчезают все помышления его» (Откр. Ин. 12 — с отсылкой на Пс. 102, 14–16; 145, 4; Ис. 40, 6–8); поэтому «с того времени ... не будет забот жизненных ... не будет страданий ради золота ... не будет дьявола, не будет смерти, не будет ночи, но все — сплошной день» (Откр. Ин. 27). В этой новой реальности, в которой «отрет Бог всякую слезу ... и смерти не будет уже; ни плача, ни вопля, ни болезни уже не будет; ибо прежнее прошло» (Апок. 21, 4), в реальности, которая возникнет, когда «прежнее небо и прежняя земля минуют» (Апок. 21, 1) и «целый мир ... обратится в ничто» (Откр. Павл. 13), когда «Сидящий на престоле» уже скажет: «се, творю все новое» (Апок. 21, 5), «новое небо и новую землю» (Апок. 21, 1) — все праведники «успокоятся от трудов своих» (Апок. 14, 13; ср. толкование данного стиха свт. Андреем Кесарийским в его «Толковании на Апокалипсис» [М., 2000. С. 154]).

и знание о ней вполне может быть формулировано не столь четко и стройно, как иные отрасли христианского богословия или светская экономическая теория).

Кроме того, в ряде случаев нас интересует не столько фактологическая достоверность источников, их прямое соответствие исторической реальности, сколько *ее преломление в мышлении современников событий* или их относительно близких потомков — со всеми его особенностями, определяемыми тем, что позднейший исследователь назовет «древней слепой верой», «религиозной наивностью» и «непоколебимой преданностью Церкви»[8].

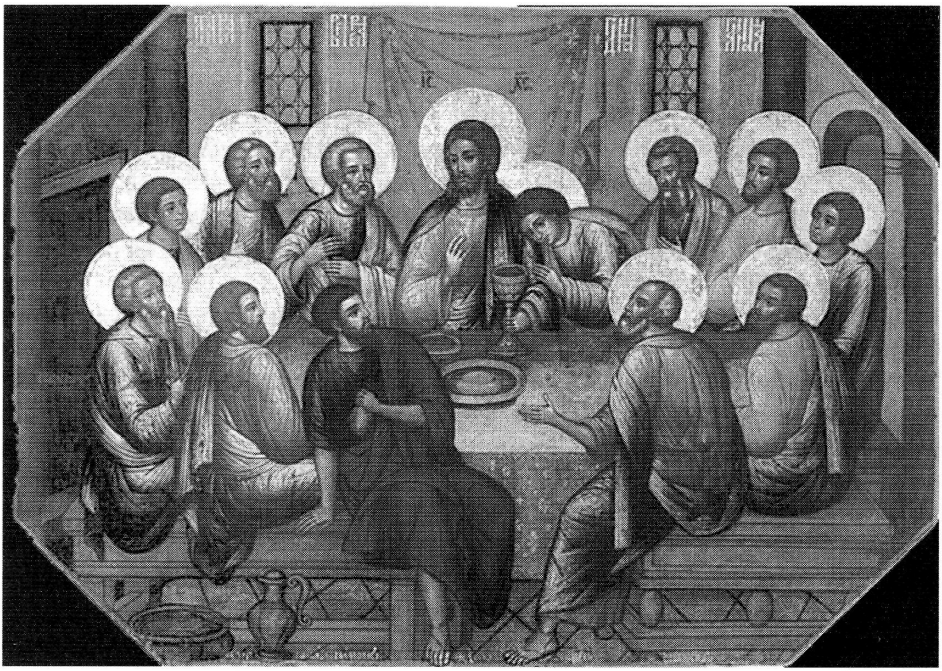
Как бы то ни было, указанный комплекс литературы (канонической и апокрифической) может рассматриваться как фундамент, на котором начало созидаться основание христианской экономической теории — первоначально в виде разобщенных комплексов (конгломерата) воззрений на отдельные стороны хозяйственного процесса, из которых с течением весьма длительного времени выкристаллизовалось относительно законченное представление об экономике, лишь в XX в. (для Православной Церкви — в самом конце его) начавшее (во многом, под влиянием светских экономических теорий и в ответ на чисто практические запросы внешней среды) оформляться в относительно стройную богословскую систему (варианты «социального богословия» или «теологии освобождения»), воздействующую как косвенно, так и непосредственно на формирование мировоззрения и выработку модели поведения определенной (вернее даже — не вполне поддающейся точному определению) части современного общества.

Организационные основы апостольской общины. Первоначальная апостольская община существовала весьма ограниченное время: после Пятидесятницы апостолы, следуя заповеди Христа, разошлись на проповедь в те «пределы и страны», которые каждому из них «переданы были благодатью» (Деян. Ин. С. 311): Павел проповедовал «языкам»; Иоанн ушел в Эфес, где к нему вскоре на некоторое время присоединились Петр и Павел — после того, как апостолы «обошли пределы, и насадили крест, и охватили пастбищем четыре стороны тварного *мира*» (Деян. Ин. С. 351); Филиппа Бог «в видении» отправил в Карфаген (Ист. Филип. С. 388), Фома был продан в Индию (Деян. Иуд.), Фаддей трудился в Междуречье (Уч. Адд. С. 103, 109) и т.д. Иерусалимская община, оставшаяся в управлении Иакова (Уч. Адд. С. 84, 88), служила для других апостолов лишь местом для собраний (известный Иерусалимский апостольский собор).

Миссионерские путешествия апостолов происходили вне экономической среды. Они исполняли те правила, которые заповедал им Христос: «познавше Бога, паче же познани бывше от Бога» (Гал. 4, 9), они не нуждались ни в чем земном, кроме разве что хлеба насущного на сей день (Деян. Иуд. С. 220), и путешествовали «без мошны и без сумы», «не имея ничего» и «неся кресты на плечах» своих (Уч. Адд. С. 82; Деян. Иуд. С. 215; ср.: Мф. 10, 9; Лк. 9, 3; 10, 4), не только не принимая «того, что не наше», в виде платы

---

[8] *Филипсон.* Религиозная контрреволюция в XVI веке. СПб., 1902 (цит. по: *Андреев А.Р.* Монашеские ордена. М., 2003. С. 269).



Симон Ушаков. Тайная вечеря
(икона)

или подарков и не приобретая ничего в мире этом[9] (Уч. Адд. С. 82, 108; Деян. Иуд. С. 157, 215, 245), но и «свое» оставивши потому, что Учитель велел ничего в этом мире не почитать своим (Деян. 4, 32) — «кроме Иисуса Христа, да и Того распятого» (Ист. Филип. С. 389; ср.: 1 Кор. 2, 2), и лишь благодарили Бога за то, что Его ради они становились «заключенными, и нуждающимися, и бедняками, и нищими», чтобы получить «благословение бедности» (Деян. Иуд. С. 221). И последователи, «наследники» апостолов «серебра и золота» не брали «от людей, также и к дарам, принесенным вельможами», не прикасались, почитая за праведность «вместо золота и даров душами верующих обогащать храм Христа» (Уч. Адд. С. 109).

А поскольку отношение первых христиан к времени было вполне общевосточным, в силу чего время представлялось понятием вполне неопределенным[10],

---

[9] «Ни золота, ни серебра, ни богатства, ни имений, ни добра, ни одежд, ничего из земных вещей, что в мире этом и приходит из него и возвращается в него, не ищем мы» (Деян. Иуд. С. 189–190).

[10] Например, Петр и Варнава вполне уверены в том, что «у Господа один день, как тысяча лет, и тысяча лет, как один день» (2 Пет. 3, 8; Варнав. 15), а автор апокрифического Откровения Иоанна Богослова развивает своеобразную теорию сжатия времени в эсхатологической перспективе: «три года продлятся те времена, и сделаю Я три года как три месяца, а три месяца — как три недели, а три недели — как три дня, а три дня — как три часа, а три часа — как три мгновения, по слову пророка Давида: Престол его наземь низверг Ты, сократил дни времени его» (Откр. Ин. 8).

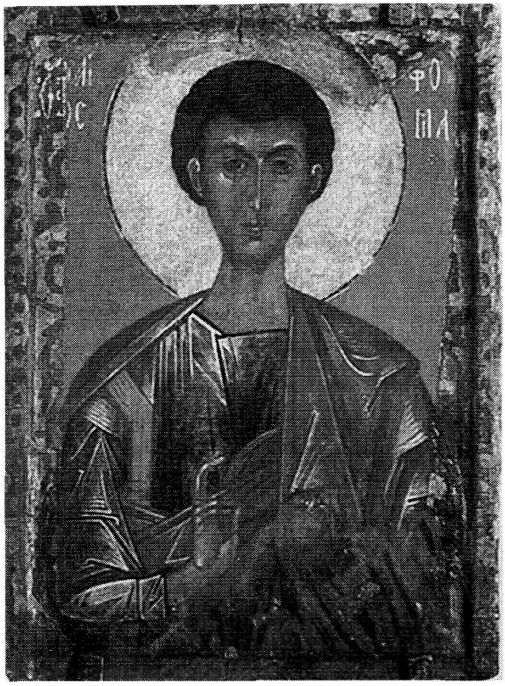


Собор 12 апостолов
(икона начала XIV в., Константинополь)

то начало конца для них было уже почти современным событием[11], а раз так, то дело было уж и совсем не до экономики («доколе имеем время покаяния», «пока имеем время для врачевания, предадим себя врачующему Богу» — Клим. Рим. 2 Кор. 8–9). Видимо, именно поэтому «наставники ... жили уединенно и скромно, незапятнанно, в прилежном служении достойно, в попечении о бедных, в посещении больных», чтобы «их свобода не была порабощена алчностью» (Уч. Адд. С. 109–110).

---

[11] Иак. 5, 7; 1 Пет. 1, 5, 20; 1 Пет. 4, 5; Филип. 4, 5; Апок. 1, 3; 22, 6–7, 10, 12, 20. См. также толкование бл. Феофилакта Болгарского на Филип. 4, 5.



Апостол Фома
(икона Новгородской школы, XIV в.)

Организационно устраивая на время своего отсутствия вновь возникающие Церкви[12], апостолы следовали завету Христа, Который «приказал: "Вы должны распределить епархии по жребию ... определить достоинства епископов, места пресвитеров, прислуживание диаконов, рассудительность чтецов, беспорочность вдовиц и все, что было бы необходимо для основания Церкви, чтобы эти лица, зная небесный прообраз, уберегшись от всякого уклонения, и зная, что им предстоит дать отчет в Великий День Суда о том, что они, услышав, не соблюли"» (Каноны св. Апост. 1).

В соответствии с этим указанием апостолы во время своих миссионерских путешествий поставляют клириков разного чина (епископов, пресвитеров и диаконов[13]), основывают кафедры, которые занимают сами и для которых, оставляя их по различным причинам, избирают и поставляют преемников, каковые, в свою очередь, продолжают преемственность хиротоний[14].

---

[12] Апостольскую общину «часто противопоставляли поздней "организованной" Церкви ... как некое расплавленное, экстатическое братство ... не имеющее другого авторитета, кроме "дыхания Духа". ... На деле же в самом понятии "церковь" уже заключена была идея организованного общества и нет ничего более чуждого раннехристианскому сознанию, чем какое бы то ни было противопоставление духа — форме или свободы — организации» (*Шмеман А., прот.* Исторический путь Православия. М., 1993. С. 20–21).

[13] См.: Филип. 1, 1 (с уточнением согласно толкованию бл. Феофилакта Болгарского); 1 Тим., гл. 3 (с разъяснениями из толкования того же бл. Феофилакта); Клим. Рим. 1 Кор. 42, 44. Иоанн «рукополагал по одному из чинов церковных», поставлял епископов (Деян. Ин. С. 348–350); Фаддей построил храм в Урхе и других селениях «и диаконов и священников поставил в них», а «Палмута, который был диаконом, сделал пресвитером» (Уч. Адд. С. 103); Фома «сделал Сифура священником и Визана диаконом на горе» (Деян. Иуд. С. 265).

[14] Так, Аггай, согласно апокрифу — «наследник кафедры» Фаддея, полученной от него властью «поставил священников и наставников» в Междуречье (Уч. Адд. С. 109). Место Аггая унаследовал Палут, рукоположенный Серапионом Антиохийским, который сам был рукоположен Зефирином Римским, получившим власть от ап. Петра, епископствовавшего в Риме 25 лет (Уч. Адд. С. 110–111; Учен. Симон. С. 377–378; согласно официальной хронологии, понтификат пятнадцатого папы Зеферина приходился на 199–217 гг. — см.: *Ковальский Я.В.* Папы и папство. М., 1991; *Лозинский С.Г.* История папства. Смоленск, 2004. С. 448; свт. Серапион, девятый патриарх Антиохийский, возглавлял Антиохийскую Церковь в период до 202–после 211 гг. — см.: Православная энциклопедия. Т. 2. М., 2001.

Причем от начала основными организационными принципами системы стали: строгая иерархичность (с некоторыми элементами демократии[15]), основанная на подчинении низших степеней высшим[16] и обязательности решения последних для Церкви[17]; эффективное и бескорыст-

---

С. 528; некоторые авторы датируют его епископство 192–212 гг. — см. в изд.: *Евсевий Памфил.* Церковная история. М., 1993. С. 417 — комм. С.Л. Кравца на Euseb. V, 19, 1; рукоположение Серапионом около 202 г. Палута первым епископом Эдессы, столицы Осроены, упомянуто в: Православная энциклопедия. Т. 2. С. 504). Фома оставляет своим преемником «диакона своего» Ксантиппа («Ксантиппа диакона оставляю я вам вместо себя», который «будет проповедовать Иисуса Христа»), и с того времени община именуется уже «паствой Ксантиппа» (Деян. Иуд. С. 197–199); и т.д.

[15] К таковым можно отнести поставление епископов «с согласия всей Церкви» (Клим. Рим. 1 Кор. 44), выражаемого посредством одобрения, συνευδόκησις (Писания мужей апостольских, с. 139–140, прим. 6).

[16] Нужно отметить, что система «епископ → пресвитеры → диаконы» функционально оформилась не сразу (по крайней мере, Тит. 1, 5 и Тит 1, 7 дают основание для соображения об определенной терминологической неустойчивости — «пресвитера» из первого фрагмента можно соотнести с «епископом» из второго [см. также толкование бл. Феофилакта Болгарского на указанные стихи и на Филипп. 1, 1], а комментатор Климента Римского [на: Клим. Рим. 1 Кор. 57] вообще считает, что под «пресвитерами» в комментируемом фрагменте «разумеются представители церкви вообще, без различения степеней» — см.: Писания мужей апостольских, с. 147, прим. 3; ср. также: Деян. 20, 17 и 1 Пет. 5, 1 с толкованиями бл. Феофилакта; можно полагать, что такая терминологическая неустойчивость служит отражением отсутствия четкой функциональной определенности).

[17] Члены общины обязываются при этом воздавать должное почтение всем, кто входит в чины церковные. «Верующие» должны быть «в единении с епископом и его пресвитерами и диаконами, поставленными изволением Иисуса Христа», — пишет Игнатий Антиохийский (Филадельф. Приветствие), развивая это указание так: «Все почитайте диаконов, как заповедь Иисуса Христа. А епископа, как Иисуса Христа, Сына *Бога* Отца, пресвитеров же, как собрание Божие, как сонм апостолов. Без них нет Церкви» (Игнат. Антиох. Тралл. 3). При этом основа уважения к клиру — в его сакральности, а не в любых иных функциях: «Диаконам, служителям таинств Иисуса Христа, все должны всячески угождать, ибо они не служители яств и питий, но слуги Церкви Божией, поэтому-то и им нужно беречься от нареканий, как от огня» (Игнат. Антиох. Тралл. 2).

При этом епископский чин, как высший, требует особого к себе отношения. Тот же Игнатий Антиохийский указывает: «Постараемся же не противиться епископу, чтобы нам быть покорными Богу», ведь «всякого, кого посылает домовладыка для управления своим домом, нам должно принимать так же, как самого пославшего. Поэтому ясно, что и на епископа должно смотреть, как на Самого Господа» (Игнат. Антиох. Ефес. 5–6); именно поэтому «должно ... покоряться пресвитерам и епископам, как Богу и Христу» (Поликарп Смирн. Филип. 5). Покорность же эта состоит из двух обязательств паствы по отношению к епископам. С одной стороны, «каждому из вас, особенно же пресвитерам, следует покоить епископа в честь Отца, Иисуса Христа и апостолов» (Игнат. Антиох. Тралл. 12), а «если будет [кто] почитать себя больше епископа, то пропал совершенно» (Игнат. Антиох. Поликарп. 5). С другой стороны, епископ является главой всего церковного делания, и поэтому церковным людям указано: «Без епископа ничего не делайте» (Игнат. Антиох. Филадельф. 7), прежде всего — в том, что относится «к Церкви. ... Где будет епископ, там должен быть и народ, так же, как где Иисус Христос, там и кафолическая Церковь» (Игнат. Антиох. Смирн. 8). Прямая обязанность не делать ничего «без епископа и пресвитеров» имеет трансцендентальные корни: «Един Иисус Христос, и лучше Его нет ничего» (Игнат. Антиох. Магнез. 7), и поэтому «почитающий епископа, почтен Богом, делающий что-нибудь без ведома епископа, служит диаволу» (Игнат. Антиох. Смирн. 9). При этом достоинство

ное[18] использование благодатных личных способностей всех членов общины на ее благо[19]; ответственность за исполнение всего комплекса властных функций — и в современном мире, и преимущественно в мире будущем[20], в представлениях ранних христиан — не столь уж и отдаленном.

епископов в некоторой степени проецируется и на низший клир: «Кто делает что-нибудь без епископа, пресвитера и диакона, тот нечист совестию» (Игнат. Антиох. Тралл. 7).

Особо формулируются обязанности низшего клира по отношению к епископату: пресвитеры должны повиноваться епископу, хотя, «впрочем, не ему, но Отцу Иисуса Христа, епископу всех» (Игнат. Антиох. Магнез. 3).

[18] «Пасите Божие стадо ... не для гнусной корысти, но из усердия, и не господствуя над наследием *Божиим*» (1 Пет. 5, 2–3). В этой связи, однако, остается весьма острый вопрос, который не имел, возможно, серьезного практического значения для первохристианской общины — ввиду обостренных апокалиптических настроений, — но который приобрел значимость в перспективе. Это вопрос о содержании клира. С одной стороны, ап. Павел, основываясь на ветхозаветном принципе «не заграждай рта у вола молотящего» (1 Кор. 9, 9; 1 Тим. 5, 18), вполне резонно спрашивает: «Какой воин служит когда-либо на своем содержании? кто, насадив виноград, не ест плодов его? кто, пася стадо, не ест молока от стада? ... Разве не знаете, что священнодействующие питаются от святилища? что служащие жертвеннику берут долю от жертвенника?» (1 Кор. 9, 7, 13 и толкование бл. Феофилакта Болгарского на указанные стихи). С другой стороны, апокрифы сулят страшные кары за применение этого принципа: «И узрела Пресвятая в другом месте человека, подвешенного за руки и за ноги, и из-под ногтей его исходило много крови, а язык его скован был пламенем огненным, и не мог он стенать и сказать: Господи, помилуй меня! ... И сказал архистратиг: Это, Пресвятая, слуга [диакон?], не творивший волю Божию, но поедавший имение церкви и говоривший: Служащий в храме, от храма пропитается. ... И сказала Пресвятая: По вере его да будет ему. И вновь скован был его язык» (Откр. Богор. 15).

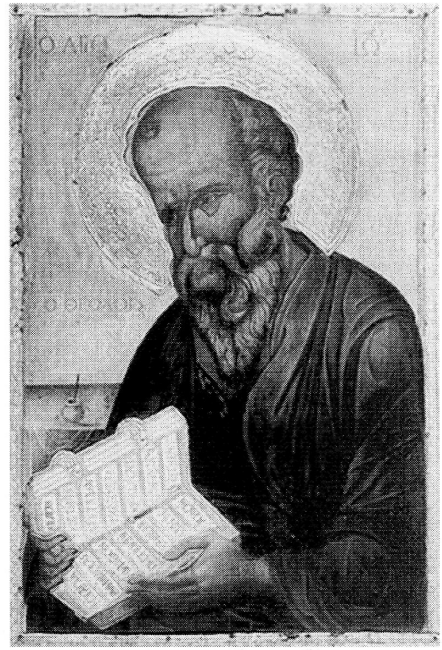
[19] «Служите друг другу, каждый тем даром, который получил, как добрые строители многоразличной благодати Божией» (1 Пет. 4, 10); бл. Феофилакт толкует это место следующим образом: «Не делать должного употребления из того, что принадлежит нам и чему мы господа, есть дело крайне несправедливое. Ибо не тот только должен делиться с не имеющим, кто имеет деньги, но и тот, кто имеет и прочие естественные дары; ибо сам тот, кто не имел их, получил их от Бога для того, чтобы делился с не имеющим».

[20] «Каждый из вас, братья, благодари Бога за свое собственное положение, храня добрую совесть и с благоговением не преступая определенного правила служения своего», — пишет Климент Римский (1 Кор. 41). «Блюди место свое со всяким тщанием — плотским и духовным», — добавляет Игнатий Антиохийский (Поликарп. 1), так как «власть проходит с наказанием в соответствии с тем, как вел себя каждый человек в ней» (Деян. Иуд. С. 211). «Диаконы, которые худо проходили служение, расхищая блага вдов и сирот и сами наживаясь от своего служения», — «если пребудут в своем пороке, то они мертвы и нет в них никакой надежды жизни; если же обратятся и будут непорочно исполнять свое служение, то могут жить» (Ерм. 3, 9, 26). Тягостные и изощренные огненные муки ожидают по смерти диаконов и пресвитеров, нарушавших предписания относительно совершения богослужения и не должным образом относившихся к Тайнам (Откр. Павл. 34; 36; Откр. Богор. 16), епископа, который «был епископом, но имя это не пристало ему», потому что «в благости Божией не ходил он, судом праведным не судил, над вдовой и сиротой не смилостивился, не был ни добр, ни гостеприимен» (Откр. Павл. 35), тех, «кто носил архангельский и апостольский чин. ... на земле патриархами и епископами назывались, но имени своего достойны не были; на земле слышали: Благословите, святые! — а на небе святыми не нареклись, ибо творили они не по чину архангельскому» (Откр. Богор. 18), — все «патриархи, иереи и левиты согрешившие» «разделены будут в наказаниях по образу согрешения каждого из них: одним — огненная река, другим — червь неусыпный, иным же — семиустый кладезь мучений» (Откр. Ин. 24).

Именно так организованная система воспринималась сознанием первохристианского общества как наиболее устойчивая и эффективная в плане достижения общей пользы[21].

Устойчивость системы обеспечивается и личными качествами клира, к которым также существовали определенные требования, выявляющиеся в ходе «достойного испытания» (Каноны св. Апост. 16, 1):

к *епископам*: богословская безупречность[22]; высокие моральные качества[23], управленческие способности (в том числе — и в сфере экономической деятельности)[24], хозяйственная непорочность[25] — и это особенно важно, поскольку в их распоряжении находилось церковное имущество, включая деньги (Деян. Ин. С. 349), из которых епископ должен «непрестанно покровительствовать бедным и вдовицам», чтобы и ему «покровительствовал Сам Господь» и был он «почтенным у Бога



Апостол и евангелист Иоанн Богослов (икона XII в., о. Патмос, Греция)

[21] «Представим себе воинствующих под начальством вождей наших; как стройно, как усердно, как покорно выполняют они приказания. Не все эпархи, не все тысяченачальники, или стоначальники, или пятидесятиначальники и так далее, но каждый в своем чине исполняет приказания царя и полководцев. Ни великие без малых, ни малые без великих не могут существовать. Все они как бы связаны вместе, и это доставляет пользу» (Клим. Рим. 1 Кор. 37).

[22] «Вам теперь говорю, которые начальствуете в церкви и председательствуете: не будьте подобны злодеям. Злодеи, по крайней мере, яд свой носят в сосудах, а вы отраву свою и яд держите в сердце: не хотите очистить сердец ваших и чистым сердцем сойтись в единомыслие, чтобы иметь милость от великого царя. Смотрите, дети, чтобы такие разделения ваши не лишили вас жизни. Как хотите вы воспитывать избранных Божиих, когда сами не имеете научения? Поэтому вразумляйте себя взаимно и будьте в мире между собою» (Ерм. 1, 3, 9); «умоляем вас, чтобы благодать Божия не тщетно была принята вами» (2 Кор. 6, 1).

[23] Епископ должен быть «непорочен, одной жены муж, трезв, целомудрен, благочинен, честен, страннолюбив, учителен, не пьяница, не бийца, не сварлив ... но тих, миролюбив» (1 Тим. 3, 2–4, с толкованием бл. Феофилакта; Тит. 1, 7, с толкованием того же Феофилакта; Ерм. 3, 9, 27), «безупречен, нищелюбив, целомудрен ... не блудник ... не злоречив, не лицеприятен и тому подобное» (Каноны св. Апост. 16, 1–2).

[24] По апостолу, епископ должен быть «хорошо управляющий домом своим ... ибо, кто не умеет управлять собственным домом, тот будет ли печись о Церкви Божией?» (1 Тим. 3, 4–5). Бл. Феофилакт Болгарский пишет на этот счет в толковании на упомянутые стихи: «Об этом говорят также и внешние писатели, что хороший домоправитель в скором времени может сделаться и хорошим правителем государства. ... Дом есть не что иное, как малая церковь. Поэтому, если он не может быть хорошим правителем того, что не велико, и удобоопределимо, и удобоведомо, то где ему управить стольких душ нравы и помыслы, недомыслимые?»

[25] Епископ должен быть не корыстолюбив и не сребролюбив (1 Тим. 3, 3; Тит. 1, 7; Каноны св. Апост. 16, 2; Дидахи. 15, 1), чтобы не возникало ситуации, которую описал Павел Филиппийцам, когда сетовал, что не может найти им пастыря, кроме Тимофея: «Все ищут



Апостол Фаддей и царь Авгарь с избранными святыми
(икона из монастыря св. Екатерины на Синае)

и имел место серди ангелов, если пребудет до конца в служении Господу» (Ерм. 3, 9, 27); кандидат во епископа, кроме того, должен пользоваться «доброй славой среди язычников» (Каноны св. Апост. 16, 1) и «иметь доброе свидетельство от внешних, чтобы не впасть в нарекание и сеть диавольскую» (1 Тим. 3, 7); он не может быть также из новообращенных, «чтобы не возгордился и не подпал осуждению с диаволом» (1 Тим. 3, 6); вполне возможно, что после принятия сана епископ должен был совершенно упраздниться от какой-либо иной деятельности, кроме тайнодействия и

своего, а не того, что *угодно* Иисусу Христу» (Филип. 2, 21); именно о таких он говорит: «Берегитесь псов, берегитесь злых делателей» (Филип. 3, 2).

совершения церковных дел[26], «как домостроитель Божий» (Тит. 1, 7)[27]; симония при поставлении епископа, как грех погибельный, — недопустима (Деян. 8, 18–24);

к *пресвитерам*: «необходимо, чтобы пресвитеры уже прожили в миру [достаточное] время, некоторым образом удерживались от схождения с женщинами, были щедрыми к братству, не взирали на лица людей, были сотаинниками и соратниками епископа, вместе с ним собирали народ, усердно служили пастырю» (Каноны св. Апост. 18, 2);

к *диаконам*: «они должны быть испытаны во всяком служении, засвидетельствованы всем верующим народом, должны иметь одну жену, воспитывать детей, быть целомудренными, кроткими, тихими, не ропщущими, не двуязычными, не гневливыми... быть нелицеприятными к ближнему, не притеснять бедного, не быть пристрастными к вину, быть скоропоспешными [к исполнению обязанностей], быть добрыми поощрителями [добрых] дел, совершаемых втайне, понуждать тех из братьев, кто может протянуть руку [помощи], и самим быть щедрыми» (Каноны св. Апост. 20, 1–3; 1 Тим. 3, 8; Дидахи. 15, 1); кроме того, диакон должен быть «хорошо управляющим детьми и домом своим» (1 Тим. 3, 12); эти обязательства предопределялись самой историей возникновения института диаконского служения в Церкви, благодать которого связана с несением попечений о материальных нуждах общины[28].

к *чтецам*: «чтец пусть будет поставлен в первую очередь испытанный, неболтливый, не пьяница, не насмешник, благообразный, послушный, благоразумный, приходящий первым на собрания Господни, покорный, имеющий способность излагать, осознающий, что он занимает место Евангелистов» (Каноны св. Апост. 19);

к *старицам* и *вдовам*: они должны быть не молоды (молодым следует вступать в брак, см.: 1 Тим. 5, 14) и «попечительны о доме» (Тит. 2, 5). Довольствие же их относилось на счет верных или Церкви в целом[29].

---

[26] Так, Аггай, преемник Фаддея, который был «мастером царских повязок» (Уч. Адд. С. 108), уже будучи епископом, отказался сделать повязку наследнику Авгаря, сказав: «Не оставлю я служение Христу, которое было вверено мне учеником Христа, и не сделаю тиару» (Уч. Адд. С. 110). А еще ранее царь Авгарь, при котором подвизался сам Фаддей, сказал последнему: «Тем, кто станет с тобой учителями благовестия этого, я готов поднести большие дары, чтобы не приходилось им заниматься другой работой, кроме службы» (Уч. Адд. С. 98), что и было сделано: «И снабжались они царем и вельможами его. Часть этого расходовали они на дом Бога, а часть — на пищу для бедных» (Уч. Адд. С. 100).

[27] Бл. Феофилакт Болгарский в толковании поясняет: «Бог поставил его над домом Своим, Божие занимает он место; поэтому во всех отношениях должен быть точным исполнителем воли Его».

[28] Решение апостолов о поставлении диаконов было связано прежде всего с необходимостью упразднить самим от материальных забот для служения Богу: «не хорошо нам, оставивши слово Божие, пещись о столах ... выберем из среды себя семь человек изведанных, исполненных Святого Духа и мудрости: их поставим на эту службу» (Деян. 6, 2–3); избранных для этой цели «поставили перед Апостолами, и сии помолившись возложили на них руки» (Деян. 6, 6), а «чрез возложение рук апостольских подается Дух Святый» (Деян. 8, 18). Таким образом, изначально диаконы получили специальную *благодать для исполнения чисто материального служения*.

[29] «Если какой верный или верная имеет вдов, то должны их довольствовать и не обременять Церкви, чтобы она могла довольствовать истинных вдовиц» (1 Тим. 5, 16,

Содержание клира ложилось на общину. Исходным и основным принципом в этой сфере был принцип «священнодействующие питаются от святилища» и «служащие жертвеннику берут долю от жертвенника» (1 Кор. 9, 13), поскольку, как подчеркивает апостол, «Господь повелел проповедующим Евангелие жить от благовествования» (1 Кор. 9, 14). Ведь известно, что «трудящемуся земледельцу первому должно вкусить от плодов» (2 Тим. 2, 6), — а «если мы посеяли в вас духовное, велико ли то, если пожнем у вас телесное?» (1 Кор. 9, 11). Поэтому «всякий пророк истинный, желающий остаться у вас, достоин пропитания своего. Так же и учитель истинный, достоин и он как трудящийся пропитания своего» (Дидахи. 13, 1–2), — «достойно начальствующим пресвитерам должно оказывать сугубую честь, особенно тем, которые трудятся в слове и учении. Ибо Писание говорит: не заграждай рта у вола молотящего; и: трудящийся достоин награды своей» (1 Тим. 5, 17–18).

Учение двенадцати апостолов приводит систему, которая определяет порядок формирования фонда содержания клира: «Всякий начаток произведенного в точиле и на току, коров и овец возьми и дай начаток пророкам, ибо они архиереи ваши. Если же нет у вас пророка, дайте нищим. Если изготовляешь хлеб, возьми начаток и дай по заповеди. Также и распечатав сосуд вина или масла, возьми начаток и дай пророкам. Возьми и начаток денег и одежды и всякого имущества, по твоему разумению, и дай по заповеди» (Дидахи. 13, 3–7); кстати сказать, уже здесь зафиксирован принцип, который впоследствии соборно был отнесен ко всему имуществу Церкви — «церковное богатство есть убогих богатство», так что церковное должно быть передано либо клиру, либо нищим.

Цель хозяйственной деятельности. Главная задача христиан в мире сем вполне конкретна и имеет исключительно сотериологическую направленность[30]. В канонической формулировке апостола она выглядит следующим образом: «Облечься в нового человека, созданного по Богу, в праведности и святости истины» (Ефес. 4, 24), что, кратко говоря, можно свести к двум основным позициям — «поступать достойно Бога» (1 Фес. 2, 12), делая «все, относящееся к святости» (Клим. Рим. 1 Кор. 30), «принося плод во всяком деле благом» (Кол. 1, 10)[31] и ища при этом «общей пользы, а не своей» (Клим. Рим. 1 Кор. 48).

Цель этой жизни — «стяжать себе воскресение», стать «духовными людьми», *находясь еще в этом мире*[32], а основной путь к достижению этой цели — подра-

---

с толкованием бл. Феофилакта); «если же кто о своих и особенно о домашних не печется, тот отрекся от веры и хуже неверного» (1 Тим. 5, 8).

[30] Бог «хочет, чтобы все люди спаслись и достигли познания истины» (1 Тим. 2, 4); ср.: «Он ... спас (и) хороших в мире, и плохих» (Ев. Филип. 9).

[31] На сей счет бл. Феофилакт отмечает в толковании: выше апостол «сказал, что нужно познание (Бога) для того, чтобы ходить достойно Господа; теперь же опять требует, чтобы они возрастали в добрых делах, с тем чтобы вместе познавать Бога, потому что *одно с другим тесно соединено*» (курсив наш. — *Иг. Ф.*).

[32] «Пока мы в этом мире, нам следует приобрести себе воскресение, чтобы, если мы снимем с себя плоть, мы оказались бы в покое и не бродили в середине. Ибо многие сбиваются с пути. Ибо хорошо уйти из мира прежде, чем человек сотворит грех»; «*следует*, чтобы стали мы *духовными людьми*, пока мы не вышли *из мира*. Тот, кто получил все, *не будучи господином* в этих местах, не сможет быть *господином* в том месте!» (Ев. Филип. 63; 107).

жание Христу, его жизни, терпению и страданиям[33].



Преп. Симеон Столпник,
апп. Иоанн Богослов и Филипп

Внешняя экономика. Апостольская община, как и община времени земной жизни Христа, продолжает существовать в мире, ведущем активную хозяйственную деятельность, в основе которой лежат товарно-денежные отношения. Это был мир, в котором «одни люди пашут, другие правят волами, в одном месте пасут скот, в другом — танцуют и веселятся, поют и играют, где-то дерутся и ведут тяжбу, в другом месте, плача, справляют поминки по мертвым», — мир, в котором происходит одновременно много «хорошего и дурного» (Завещ. Авраам. 10).

В этом мире растут сады и виноградники[34], крестьяне возделывают поля и собирают урожаи пшеницы, проса, ячменя и других сельскохозяйственных культур[35], дети собирают хворост (Ев. млад. 41—42), а женщины занимаются «по очереди в продолжение недели» работами по домашнему хозяйству и «управляют домом» (Ев. млад. 29; 1 Тим. 5, 14).

В этом мире красят ткани, мастера производят шелка, стекло, керамику, кованые медные и серебряные изделия и даже «царские головные повязки» и очень дорожат своим ремеслом — вплоть до того, что готовы презреть истинное учение, если оно грозит ему упадком, потому что «от этого ремесла зависит благосостояние»[36].

В нем существуют поденная работа и отхожие промыслы: плотники, столяры, архитекторы и строители делают «двери, решета и сундуки», «сохи, хомуты, бодила, весла для лодок, корабельные мачты, каменные надгробия, монументы, храмы, дворцы»[37]. При этом условия найма вполне четко регламен-

---

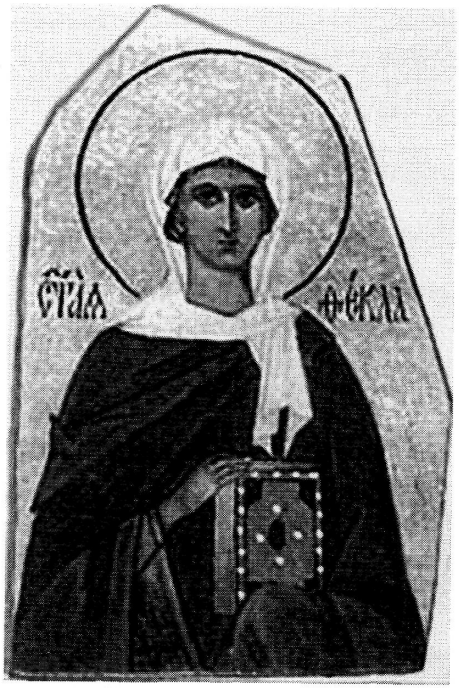
[33] 1 Кор. 4, 16; 11, 1; Ефес. 5, 1 (см. также толкования бл. Феофилакта Болгарского на указ. места Павловых посланий); Игнат. Антиох. Ефес. 10; Игнат. Антиох. Тралл. 1; Игнат. Антиох. Рим. 6; Поликарп Смирн. Филип. 8.

[34] Ерм. 3, 2; Откр. Петр. II; Ев. Филип. 91; Ист. Филип. С. 398.

[35] Деян. 27, 38; Апок. 6, 6; Протоев. Иак. 18; Ев. дет. 12; Откр. Ездр. 9; Ев. Филип. 7; 116; Деян. Иуд. С. 253; Уч. Адд. С. 97; Ист. Филип. С. 397—398.

[36] Ев. Филип. 43; 51; 54; Ев. млад. 36; Уч. Адд. С. 99; Ист. Фекл. С. 415, 420; Деян. 19, 24—25, 27.

[37] Деян. Ин. С. 315—316, 320; Протоев. Иак. 13; Ев. млад. 37; Ев. Филип. 91; Деян. Иуд. С. 157, 169.



Св. первомученица Фекла (икона)

тируются законами, и принципы найма свободных людей принципиально отличаются от принципов найма людей несвободных (Деян. Ин. С. 316).

Наряду с производительным существует труд управленческий, который считается более квалифицированным и даже более тяжелым, чем труд физический (Деян. Ин. С. 320).

Экономика этого мира вполне технологична, и необходимость различного рода технологических приемов не только никем не отрицается (Откр. Петр. II; Уч. Адд. С. 106; Деян. Иуд. С. 166, 253), но и сами они используются как пример эффективности общественных отношений.

В этом мире люди обладают различной квалификацией (Ев. млад. 37), но все они ежедневно, обыденно «делают свое дело» (Ев. дет. 18), зарабатывая тем самым себе на жизнь, причем те из них, кто привержен праведности, стремятся «кормиться от трудов рук своих, как предписывал им Закон Моисеев» (Кн. Иосиф. 9), и даже священники, мудрые и сведущие в законе, занимаются ремеслом, чтобы «не получать пропитание от чужих трудов» (Кн. Иосиф. 2; 9).

В нем живут люди очень богатые и родовитые[38], имение которых измеряется «золотом, серебром, халцедонами, жемчугом, алмазами, дорогой одеждой, шелком, бериллами, рубинами, агатами, сардониксами, гравировкой, сапфирами» (Деян. Иуд. С. 222, 225–226), «и даром, и медью, и железом, и металлом, и всякого рода вещами» (Апокр. Иоан. 29, 30–31), — и люди совершенно незначительные. В нем живут цари и правители, тысяченачальники и «сильные», вельможи и мытари, сборщики налогов, свободные и рабы, люди «худородные и злые»[39], философы, «ученые по астрономии» (Ев. млад. 50) и другие философы, «очень сведущие во врачебной науке» (Ев. млад. 51).

В нем живут люди честные и грабители (Деян. Иуд. С. 253), живут взяточники — мелкие и крупные, от солдата до императора, готовые за «благодеяния» нарушить закон[40].

---

[38] Как сказал о себе один из персонажей этой эпохи, «у меня больше богатства, чем я могу использовать, и имений, числа коих не могу я исчислить ... ни у кого нет такой родословной, как у меня» (Деян. Иуд. С. 233–234).

[39] Апок. 19, 18; 13, 16; 18, 3; 18, 15; 18, 11; 18, 19; Деян. Иуд. С. 254.

[40] Игнат. Антиох. Рим. 5; Уч. Адд. С. 100; Деян. Иуд. С. 235–236, 256; Ист. Фекл. С. 418, 420; Деян. Ин. С. 346; Учен. Симон. С. 376.

Здесь существуют развитые отношения трансфертов[41], купли-продажи, объектом которых является практически весь спектр вещного мира — недвижимая и движимая (включая скот и рабов) собственность[42], ремесленные изделия и продукция сельского хозяйства, даже и сами деньги (в плане кредитных отношений, см.: Деян. Иуд. С. 171, хотя для самих христиан давать деньги в рост — занятие не приветствуемое, см.: Ев. Фом. 99), а субъектами — профессионалы-купцы[43] и их «компаньоны» (Деян. Иуд. С. 223), торгующие весьма широкой номенклатурой товаров (включая рабов — Апок. 18, 12–13), а также практически все остальные люди. Денежная система этого мира весьма запутана, и одновременно на одной рыночной площади могут ходить и греческие драхмы, и римские динарии (Ев. млад. 5; 23), однако цена как мера стоимости даже предметов, относимых к интеллектуальной сфере (см.: Деян. 19, 19; ср.: Апок. 6, 6), получает в этой системе координат свое точное денежное выражение.

Это мир развитого, в основном каботажного, мореплавания, больших кораблей (до 3–5 сотен «душ», см.: Деян. 27, 37; Ист. Филип. С. 392), далеких морских путешествий (напр., из Иудеи в Италию или Карфаген), морской торговли и купеческих гаваней[44].

Наличие собственности прямо подразумевает развитие различных сфер юриспруденции — права наследования[45], торгового права и нотариата[46].

В товарно-денежные и товарообменные отношения втягиваются поневоле и члены общины — просто потому, что дневной рацион, даже самый простой (напр.: Ев. Филип. 119), нужно покупать на городском рынке[47]; даже разветвленная система мздоимства, обычная для экономики мира сего, не обходит стороной членов общины — ведь часто по-другому невозможно решить целый ряд насущных вопросов (например, попасть в узилище, где содержится учитель[48]). Не в меньшей степени община входит и во взаимоотношения государства с его подданными — прежде всего, через систему налогов и податей (Деян. Иуд. С. 251).

Это — мир прибыли (Деян. 19, 24; 16, 16), получение которой оправдывает любые методы, даже прямой обман[49], и убытков, в терминах которых рассматриваются даже духовные вопросы[50].

---

[41] Так, область Тирян и Сидонян «питалась от *области* царской» (Деян. 12, 20).

[42] Апок. 13, 16–17; 18, 12–13; Ев. Фом. 67–69; Ев. Филип. 119; Уч. Адд. С. 99; Деян. Иуд. С. 223.

[43] Апок. 18, 3; 18, 11; 18, 15; 18, 19; Уч. Адд. С. 101; Деян. Иуд. С. 156–157, 167, 223 и др.

[44] Деян. 21, 3; 27, 1–13, 38; Деян. Иуд. С. 157, 225; Деян. Ин. С. 347; Ист. Филип. С. 389, 397; Апок. 18, 17.

[45] Ев. Фом. 76; Ев. млад. 20; Ев. Филип. 2–3 и 37; Уч. Адд. С. 110; Гал. 4, 1–2.

[46] См.: Уч. Адд. С. 111, где речь идет об архиве, в котором собраны законы и торговые контракты, а также: Деян. Иуд. С. 156–157, где говорится о «заверенной купчей».

[47] 1 Кор. 10, 25; Деян. Ин. С. 313; Ист. Фекл. С. 422.

[48] См.: Деян. Иуд. С. 235–236, 256; Ист. Фекл. С. 420; Игнат. Антиох. Рим. 5 Деян. Ин. С. 346.

[49] См. интересное замечание из «Деяний Иуды Фомы» (с. 247): «Ты обманул меня и сам никакой прибыли не получил».

[50] Так, рассуждая о своем идолопоклонстве, язычники говорят: «Растрачены имения наши в излияниях ошибочных, и мы получили убыток для душ наших» (Деян. Ин. С. 339–340).

Это — мир в значительной степени иллюзорный, кажущийся, потому что он покорен внешнему, а не внутреннему, и это лишает его знания Истины[51].

И судьба этого мира печальна: «царствие Отца распространяется по земле, и люди не видят его» (Ев. Фом. 117).

Государство и право. Позиционируя себя в системе координат этого мира, в принципе по телеологии своей не совпадающей с жизненными установками Нового завета[52], мира, в котором сосуществуют «бедные и богатые, рабы и свободные, пришельцы и граждане» (Деян. Иуд. С. 157), и в каждой из этих социальных прослоек — даже и в «кесаревом доме» (Филип. 4, 22) — есть последователи Истины, первые христиане развивают весьма целостное учение о государстве, основанное на следующих базовых установлениях:

1) *принципиальное равенство всех людей*[53] и проистекающие из него *внесоциальность*[54] *христиан* и *условность социальных границ*[55], что в принципе предопределяет *отсутствие насущной необходимости в социальной динамике* — она, несомненно, возможна и даже приветствуется, но не имеет сущностного значения, не изменяя ничего в самой телеологии человеческого бытия[56];

2) глубокая убежденность *в принципиальной отличности Церкви от любого рода внешних отношений* (экономических, политических, социальных), *в ее первичности и примате интересов церковных* над всеми иными,

---

[51] Иллюзорность, кажимость этого мира предопределяется даже теми системами, которые опосредуют его функционирование, например — языком: ведь все, «что бы ты ни сказал, — ты ничего не говоришь помимо плоти» (Ев. Филип. 23), а именно плоть и стала первопричиной первородного греха, лишившего человека Рая и Истины. С того времени познание сути вещей (которое происходит в их именовании, в «обладании именем», в присвоении им имени, которое должно отражать внутренние связи и закономерности вещей) для всех народов происходит только «согласно языку каждого из них» (Ев. Филип. 19). Поэтому «имена, которые даны вещам земным, заключают великое заблуждение, ибо они отвлекают сердце от того, что прочно, к тому, что не прочно, и тот, кто слышит (слово) "Бог", не постигает того, что прочно, но постигает то, что не прочно» (Ев. Филип. 11). В этой связи и Логос «открылся так, как *можно было* видеть его. Так *им всем* Он открылся: Он *открылся* великим — как великий, Он открылся малым — как малый, Он *открылся* ангелам — как ангел и людям — как человек. Поэтому Логос скрыт от каждого. ... Когда Он открылся своим ученикам в славе на горе, Он не был малым, Он стал великим. Но Он сделал великими учеников, чтобы они могли видеть Его, великого» (Ев. Филип. 26). Но мір не познал — и не мог познать — этого величия, потому что не достиг того состояния величия, которое было даровано апостолам.

[52] Как сказал ап. Павел, мы проповедуем «не мудрость века сего и не властей века сего преходящих. Но проповедуем премудрость Божию ... которой никто из властей века сего не познал» (1 Кор. 2, 6–8).

[53] «Все люди перед Богом равны, рабы они или свободные они» (Деян. Иуд. С. 208); «пред Господом ни богатство не имеет никакой силы, ни положение *в обществе* ничего не добавляет ... но пред Ним все равны» (Каноны св. Апост. 13, 1).

[54] «Вы — род избранный, царственное священство, народ святый, люди, *взятые* в удел» (1 Пет. 2, 9), «некогда не народ, а ныне народ Божий» (1 Пет. 2, 10; Ерм. 3, 9, 18), «новая тварь» (Гал. 6, 15; ср.: Ефес. 2, 15) — «ибо создание Божие — все, а удел Божий — одни только те, которые удостоились этого за свою добродетель» (*Феофилакт Болг.* на 1 Пет. 2, 9–10).

[55] «Раб, призванный в Господе, есть свободный Господа; равно и призванный свободным есть раб Христов» (1 Кор. 7, 22, с толкованием бл. Феофилакта).

[56] «Каждый оставайся в том звании, в котором призван. Рабом ли ты призван, не смущайся; но если и можешь сделаться свободным, то лучшим воспользуйся» (1 Кор. 7, 20–21).

поскольку Церковь Божия «сотворена прежде всего ... и для нее сотворен мір» (Ерм. 1, 2, 4);

3) *богоустановленность внешней власти*, преследующей задачи обеспечения заданного порядка существования общества[57], и следующая из нее[58] *потребность*[59] в подчинении этой власти[60], включая выполнение экономических обязательств перед государством[61], потребность настолько глубокая, что даже отношения внутри общины могут в определенных ситуациях зависеть от внешнего міра[62]; именно поэтому на любого рода искусительные вопро-

---

[57] «Всякая душа да будет покорна высшим властям; ибо нет власти не от Бога, существующие же власти от Бога установлены», — пишет апостол (Рим. 13, 1). «Начальствующие страшны не для добрых дел, но для злых ... начальник есть Божий слуга, тебе на добро. Если же делаешь зло, бойся, ибо он не напрасно носит меч: он Божий слуга, отмститель в наказание делающему злое» (Рим. 13, 4, с толкованием бл. Феофилакта) — «для сего вы и подати платите; ибо они Божии служители, сим самым постоянно занятые» (Рим. 13, 6; бл. Феофилакт толкует данное место, исходя из той идеи, которая европейским Просвещением будет названа «теорией общественного договора»: «Ты сам свидетельствуешь, что начальник благодетельствует тебе, потому что даешь ему вознаграждение, очевидно, как промышляющему о тебе. Мы не стали бы платить подати изначала, если бы не знали, что получаем пользу от начальства, проходящие которое неутомимо бодрствуют вместо нас, а мы свободны от хлопот по сему»). «Молитесь также за царей, за власти и князей, даже за преследующих и ненавидящих вас и за врагов креста, чтоб плод вашей веры был явен для всех, и сами вы были совершенны» (Поликарп Смирн. Филип. 12).

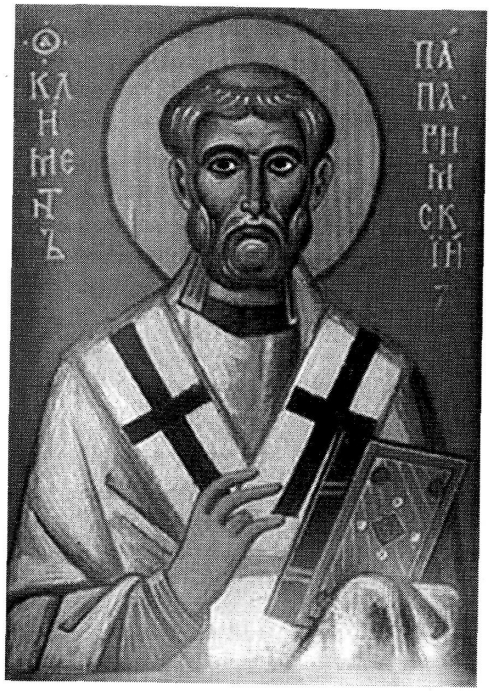
[58] «Непокорный непокорен не человеку, но Богу» (1 Фес. 4, 8).

[59] «Надобно повиноваться не только из страха наказания, но и по совести», — пишет апостол (Рим. 13, 5; бл. Феофилакт, разъясняя данное место, вновь апеллирует к «общественному договору»: «Великие благодеяния доставляют начальства государствам. Ими поддерживается благосостояние наше, а если бы не было их, давно уже все испроверглось бы от того, что сильнейшие поглотили бы слабейших. Итак, собственная совесть твоя пусть убедит тебя почитать тех, кто доставляет тебе столько благ»). «Будьте покорны всякому человеческому начальству, для Господа: царю ли, как верховной власти, правителям ли, от него посылаемым для наказания преступников и для поощрения делающих добро ... как свободные, не как употребляющие свободу для прикрытия зла, но как рабы Божии. Всех почитайте, братство любите, Бога бойтесь, царя чтите. Слуги, со всяким страхом повинуйтесь господам, не только добрым и кротким, но и суровым. Ибо то угодно (Богу), если кто, помышляя о Боге, переносит скорби, страдая несправедливо» (1 Пет. 2, 13–19; ср.: 2 Пет. 2, 10; Тит. 3, 1; Иуд. 8; Муч. Поликарп. 10, 2). *Рабство Богу* — «закон совершенный, *закон* свободы» (Иак. 1, 25, с толкованием бл. Феофилакта) — *делает человека свободным от формального рабства царям и иным внешним властям.*

[60] «Противящийся власти противится Божию установлению; а противящиеся сами навлекут на себя осуждение» (Рим. 13, 2, с толкованием бл. Феофилакта).

[61] «Отдавайте всякому должное: кому подать, подать, кому оброк, оброк (τω τον φορον τον φορον, τω το τέλος το τέλος); кому страх, страх; кому честь, честь» (Рим. 13, 7) (касательно «подати» и «оброка» см. в словаре Вейсмана: φόρος — подать; дань, *особенно* с подчиненных стран; τέλος — 2) высшая власть; 3) подать, налог, пошлина; *вообще* приношение, жертва; расход; таким образом, под «податью» следует понимать, по всей видимости, отношения, связанные с взиманием дани с покоренных государств, а под «оброком» — собственно налогово-податные отношения, связанные, возможно, и с гражданскими правами; блаженный же Феофилакт в толковании на данный стих под «податью» понимает «подать поголовную», а под «оброком» — «взнос за землю», поясняя при этом, что такая «благодарность к начальствующим есть неизбежный долг»).

[62] Так, кандидату во епископы «надлежит ... иметь доброе свидетельство от внешних, чтобы не впасть в нарекание и сеть диавольскую» (1 Тим. 3, 7, с толкованием бл. Феофилакта).



Свт. Климент Римский
(икона)

сы типа: «Допустимо ли давать царям то, что положено их власти?» (Par. Egerton)[63], — неизменно следовал положительный ответ — в том числе и потому, что такое поведение (в сочетании с возможностью использовать *преимущества, предоставляемые внешней властью*[64]) обеспечивает общине внутреннюю свободу[65], которая, несомненно, важнее любых привременных обстоятельств, не имеющих отношения к спасению и жизни вечной[66];

4) осмысление *отношений социального неравенства как значимых более в сотериологической*[67], *чем в нравственно-богословской и антропологической перспективе*[68], а потому — безразличие к потенциально социально-конфликтным ситуациям и особое внимание к значимости взаимоотношений полярных социальных слоев для стяжания путей в Царство Небесное[69];

---

[63] Анокрифы древних христиан. С. 48.

[64] Для примера приведем отношение ап. Павла к институту римского гражданства, о своей принадлежности к которому он никогда не медлил упоминать («тысяченачальник, подошед к нему, сказал: скажи мне, ты Римский гражданин? Он сказал: да. Тысяченачальник отвечал: я за большие деньги приобрел это гражданство. Павел же сказал: а я и родился в нем» — см.: Деян. 22, 27–28), поскольку оно давало возможность требовать справедливости, в частности — суда (Деян. 16, 37; 22, 25; см. также толкование бл. Феофилакта).

[65] «Прежде всего прошу совершать молитвы ... за всех человеков, за царей и за всех начальствующих, дабы проводить нам жизнь тихую и безмятежную во всяком благочестии и чистоте» (1 Тим. 2, 1–2, с толкованием бл. Феофилакта), «чтобы вы поступали благопристойно пред внешними и ни в чем не нуждались» (1 Фес. 4, 12), «то есть, чтобы вы не вели себя непристойно, прося милостыню у неверных ... ибо если верные соблазняются, когда видят, что человек здоровый просит милостыню (за что таких и называют христопродавцами), то тем более (соблазняются) неверные» (толкование того же Феофилакта на 1 Фес. 4, 12).

[66] «Вы куплены *дорогою* ценою; не делайтесь рабами человеков», — пишет Павел (1 Кор. 7, 23). Причину такой постановки вопроса поясняют апокрифы: «Тот, кто раб против своей воли, — он может быть свободным. Но тот, кто стал свободным по милости своего господина и сам отдал себя в рабство, — он более не сможет быть свободным» (Ев. Филип. 114). Христиане же имеют высшую свободу — знание Истины: «Истина ... дает свободу. Логос сказал: Если вы познаете истину, истина сделает вас свободными. Незнание — это рабство. Знание — это свобода. Если мы познаем истину, мы найдем плоды истины в нас самих» (Ев. Филип. 123). «Тот, кто обладает знанием истины, — свободен. Свободный не творит греха, ибо тот, кто творит грех, — раб греха. ... Тех, кому не дано творить грех, мир называет свободными. ... тот, кто стал свободным из-за знания, — из-за любви раб тех, кто еще не смог подняться до свободы знания» (Ев. Филип. 110). Именно поэтому ап. Павел настаивает на том, что «все вы, во Христа крестившиеся, во Христа облеклись. Нет *уже* Иудея,

5) *внешний*, по отношению к общине, *характер государственного законодательства и судебной системы*[70], установлениям и решениям которых, впрочем, следовало подчиняться, и *превалирование внутренних узаконений общины и внутриобщинного судопроизводства*[71] при доказательном харак-

---

ни язычника; нет раба, ни свободного ... ибо все вы одно во Христе Иисусе» (Гал. 3, 27–28), потому что «всё и во всем Христос» (Кол. 3, 11: αλλα [τα] παντα και εν πασιν Χριστος). Как толкует бл. Феофилакт (на 1 Кор. 7, 23), Павел увещевает «всех христиан ничего не делать для угождения людям не повиноваться им, если их повеления противозаконны — вот что значит: купленным от Бога быть рабами человеков».

[67] С одной стороны, сами отношения рабства, воспринимаемые с позиций сотериологии, могут стать путем ко спасению: «Рабов и рабынь не презирай: но и они пусть не надмеваются, напротив, пусть во славу Божию еще более поработят себя, чтобы получить им от Бога лучшую свободу. Пусть не домогаются получить свободу на общий счет, чтобы не сделаться им рабами страсти» (Игнат. Антиох. Поликарп. 4). С другой стороны, социальная свобода и владение рабами могут поставить человека в систему координат, не совпадающую с истинной свободой и спасением души: «Вот, множеством рабов ты гордишься, и душу твою собственную от рабства ты не отделила» (Деян. Иуд. С. 245).

[68] «Рабы, повинуйтесь господам своим по плоти со страхом и трепетом, в простоте сердца вашего, как Христу, не с видимою только услужливостью, как человекоугодники, но как рабы Христовы, исполняя волю Божию от души, служа с усердием, как Господу, а не как человекам, зная, что каждый получит от Господа по мере добра, которое он сделал, раб ли, или свободный. И вы, господа, поступайте с ними так же, умеряя строгость, зная, что и над вами самими и над ними есть на небесах Господь, у Которого нет лицеприятия», — пишет Павел в Эфес (Ефес. 6, 5–9), преследуя, как толкует бл. Феофилакт Болгарский, главным образом цели «благоустройства дома», а затем повторяет почти то же самое и Тимофею: «Рабы, под игом находящиеся, должны почитать господ своих достойными всякой чести, дабы не было хулы на имя Божие и учение. Те, которые имеют господами верных, не должны обращаться с ними небрежно, потому что они братья; но тем более должны служить им, что они верные и возлюбленные и благодетельствуют [им]. ... Кто учит иному и не следует здравым словам Господа нашего Иисуса Христа и учению о благочестии, тот горд, ничего не знает, но заражен [страстью] к состязаниям и словопрениям, от которых происходят зависть, распри, злоречия, лукавые подозрения» (1 Тим. 6, 1–4). Поэтому он и советует ближайшему ученику: «Рабов *увещавай* повиноваться своим господам, угождать им во всем, не прекословить, не красть, но оказывать всю добрую верность, дабы они во всем были украшением учению Спасителя нашего Бога» (Тит. 2, 9–10).

[69] «В этом мире рабы служат свободным. В Царствии Небесном свободные будут прислуживать рабам. Сыновья чертога брачного будут прислуживать сыновьям брака. ... Покой же есть с одними и с другими» (Ев. Филип. 87). «И вот другие мужи и женщины, которые беспрестанно откусывают себе языки и в то же время терпят муку от огня вечного. Это рабы, которые не были покорны своим господам. Такова казнь их навек» (Откр. Петр. XI).

[70] Эта система неоднократно упоминается в виде суда игемона (Ист. Филип. С. 400, 419, 421–422, 424, 426–427, 433), а также законов и суда кесаря (Деян. 15, 8; 25, 10–12, 21; 27, 24; 28, 19).

[71] В принципе, в общине не должно быть поводов для судебных разбирательств по житейским вопросам. «Всякая нечистота и любостяжание не должны даже именоваться у вас, как прилично святым», — говорит апостол (Ефес. 5, 3), а если таковое все же произошло, то надлежит начинать с себя и судить себя судом своей совести — «если бы мы судили сами себя, то не были бы судимы; будучи же судимы, наказываемся от Господа, чтобы не быть осужденными с миром» (1 Кор. 11, 31–32, с толкованием бл. Феофилакта). Поэтому «и то уже унизительно для вас, что вы имеете тяжбы между собою» (1 Кор. 6, 7). Когда же подобного рода «житейские тяжбы» возникают, решать их должно судом Церкви, приглашая для этого людей «разумных» и «значащих в Церкви» (1 Кор. 6, 4–5) и воздерживаясь от посредства государственной судебной системы (1 Кор. 6, 6; см. также толкование бл.

тере процесса[72]; теологическая основа этой посылки весьма естественна: основа организационной конструкции общины — Бог, и именно Его должно бояться (Клим. Рим. 2 Кор. 4), а не людей, и Ему, а не людям, угождать (Игнат. Антиох. Рим. 2).

Христиане и мір[73]. Христиане в этом мире занимают особое положение: они как бы уже не в нем. Апостол говорит им: «Вы уже не чужие (ξενοι) и не пришельцы (παροικοι), но сограждане (συμπολιται) святым и свои (οικειοι) Богу» (Еф. 2, 19)[74]. Их гражданство — вне этого мира, тем более что мир и сам выталкивает их из себя, воспринимая лишь как «всесветных возмутителей» (Деян. 17, 6). Их дом (οικος), в «ведéнии» (οικονομια, «домоводство» или в традиционном православном переводе — «домостроительство») которого они участвуют, — у Бога.

«Будьте прохожими» (Ев. Фом. 47); «как путники и странники, которые, переночевав, возвращаются в дома свои, так и сами вы знайте в мире этом, что отсюда будете вы уведены к местам, в которые ушел Сын, чтобы приготовить каждому то, что тот заслуживает» (Уч. Адд. С. 106), — этот завет определял стиль жизни первохристианской общины[75]. «Мы покинули дома наши и дома близких наших и ради Тебя стали странниками без принуждения.

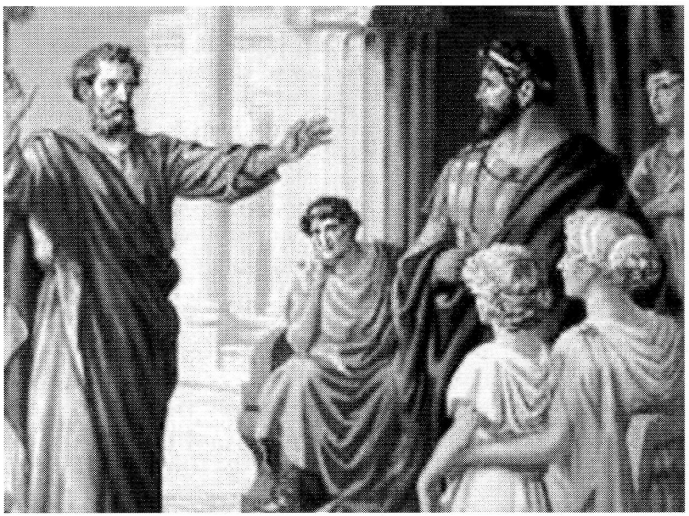
Феофилакта на указанные по тексту сноски стихи). При этом «не пекущиеся посредством праведного суда о вдовице и сироте ... притеснители угнетаемого, защитники богатых, беззаконные судии бедных» (Варнав. 20), безусловно, осуждаются складывающейся традицией. В то же время подразумевается, что суд в этом мире не может в принципе обеспечить истинной справедливости: «справедлив тот суд Бога, на который придут все души на земле, и никто не избежит его — ни рабы, ни свободные, ни богатые, ни бедные. Те, кто имел, пользы им никакой, а те, кто нуждался, освободит их бедность их от этого суда» (Деян. Иуд. С. 208).

[72] Об этом говорит, например, *Евангелие младенчества* (43): «Не обвиняйте Меня в преступлении, которого вы не можете ничем доказать», — а также Павел (2 Кор. 13, 1).

[73] Здесь и далее употребляем «і десятеричное» в слове «мір» в тех случаях, когда нужно специально подчеркнуть различие мира *как состояния* и міра *как явления*.

[74] Как поясняет *Феофилакт Болгарский* (на Еф. 2, 19), мы, как сограждане святых, «приписаны к тому же самому граду, граду (находящемуся) на небе, вечному» и стали «своими (домашними) Богу». Таким образом, добавим от себя, у нас возникают не только права гражданства в Граде Божьем, но и некие родственно-семейные узы, объединяющие нас с Богом, делающие нас членами Его фамилии (напомним, что в классическую фамилию, как социальную ячейку, входили не только чада, но и домочадцы; даже рабы рассматривались как субординированные члены этого объединения).

[75] «Вы, рабы Божии, находитесь в странствии. Ваш город находится далеко от этого города. Итак, если знаете ваше отечество, в котором имеете жить: то зачем здесь покупаете поместья, строите великолепные здания и ненужные жилища? Ибо кто приготовляет такие вещи в этом городе, тот не помышляет о возвращении в свое отечество. Несмысленный, двоедушный и жалкий человек, не понимаешь ли, что все это чужое и под властью другого. Ибо господин этого города говорит: или следуй моим законам, или выходи вон из моей области. Что же поэтому сделаешь ты, который имеешь собственный закон в твоем отечестве? Уже ли ради полей или других стяжаний своих откажешься от отечественного закона? Если же бы отказался и потом пожелал возвратиться в свое отечество, то не будешь принят, но изгнан оттуда. Итак, смотри, подобно страннику на чужой стороне, не приготовляй себе ничего более, как сколько тебе необходимо для жизни; и будь готов к тому, чтобы, когда господин этого города захочет изгнать тебя из него за то, что не повинуешься закону его, — выйти тебе в свое отечество и жить по твоему закону беспечально и радостно» (Ерм. 3, 1).



Апостол Петр в доме Корнилия-сотника

... мы оставили имения наши ради Тебя, чтобы у Тебя приобрести имение жизни, которое не может быть отнято; ... мы оставили ... плоды земные, дабы соединиться в единстве Твоем истинном и получить плодов небесных, которые никто не отберет у нас» (Деян. Иуд. С. 194–195).

Так они и определяли себя — как «Церковь Божию, странствующую» в этом мире (Клим. Рим. 1 Кор. 1)[76], «мало и кратковременно», в ожидании будущих благ[77]. Для того же, кто живет практически в будущем веке, блага мира — ничто, прежде всего, потому, что мір — нечто внешнее по отношению к Христу[78] и Его последователям, не имеющее к ним сущностного отношения.

Поэтому и отношение к вещественным благам, как и к самому міру (поскольку «противник имеет власть над этим веком» — Варнав. 2),

---

[76] «Буквально с греческого, *странствующая*, живущая на чужой стороне (παροικουσα). В этом выражалось сознание христиан, что они странники и пришельцы на земле (1 Пет. 2, 11), которые здесь не имеют постоянного местопребывания и права гражданства, но живут в определенном месте этого мира, как временно поселившиеся чужестранцы. Писатель послания к Диогнету (гл. 5) говорит, что христиане живут в своих отечествах, но как временные поселенцы (παροικοι)» (Писания мужей апостольских. С. 111, прим. 1).

[77] «Странствование плоти вашей в мире этом мало и кратковременно, а обещание Христово велико и дивно, именно: покой будущего царства и вечной жизни» (Клим. Рим. 2 Кор. 5). Как было указано в видении *Пастырю*, «черный цвет означает мир, в котором вы живете; огненный и кровавый — то, что этому миру должно погибнуть посредством крови и огня; а золотистая часть, это — вы, которые избегаете этого мира. Ибо как золото испытывается посредством огня и делается годным, так испытываетесь и вы, которые живете среди них. Те, которые пребудут тверды и будут искушены ими, очистятся» (Ерм. 1, 4, 3).

[78] «Ученик спросил однажды Господа о некоей вещи, относящейся к міру. Тот сказал ему: Спроси свою мать, и она даст тебе от чужого» (Ев. Филип. 34).

соответствующим образом негативное[79], прежде всего потому, что «мір проходит... а исполняющий волю Божию пребывает во век» (1 Ин. 2, 17).

С одной стороны, «этот век и будущий — два врага. Этот век проповедует прелюбодеяние, разврат, сребролюбие и обман, а будущий отрицает их. Следовательно, нам невозможно быть друзьями обоих, а должно этот *век* оставить и прилепиться к тому» (Клим. Рим. 2 Кор. 6).

Век настоящий «лукав» (Гал. 1, 4) и «ненавидит вас» (1 Ин. 3, 13) — последователей Истины. И эта ненависть имеет трансцендентальные корни. «Наша брань не против крови и плоти, но против начальств, против властей, против мироправителей тьмы века сего, против духов злобы поднебесных» (Ефес. 6, 12). Сатана — «начальник времени беззакония» (Варнав. 18) — «ведет борьбу против тебя, и затуманил он мысли твои, и блага мира сего одолевают тебя», — так предупреждают учителя христиан (Откр. Петр. XVI).

С другой стороны, «никакой воин не связывает себя делами житейскими, чтоб угодить военачальнику» (2 Тим. 2, 4).

В то же время существует и уверенность в том, что «если кто становится сыном чертога брачного, он получит свет ... и никто не сможет мучить такого *человека*, даже если он обитает в мире» (Ев. Филип. 127).

Эта уверенность покоится не на человеческих слабых силах, а на том, что позднейшее богословие назовет «Божественным домостроительством спасения»: «явилась благодать Божия, спасительная для всех человеков» (Тит. 2, 12), принесенная в мір Христом, Который всех тех, кто, ранее живя по законам мира сего[80], принял истинное учение и уверовал, спас «не по делам праведности», а по Своей воле и милости (Тит. 3, 5; Клим. Рим. 1 Кор. 32) «благодатию чрез веру» (Ефес. 2, 5, 8) — и «сие не от вас, Божий дар: не от дел, чтобы никто не хвалился» (Ефес. 2, 8—9).

От прихода Христа «Царствие Отца распространяется по земле» (Ев. Фом. 117). Но *мір — дурная форма, не вмещающая истинного содержания*, и поэтому «люди не видят его» (Ев. Фом. 117), не осознают того, что «Царствие Божие ***внутрь*** вас есть» (Лк. 17, 21; выделено нами. — *Ит. Ф.*), η βασιλεια του θεου εντος υμων εστιν — ***εντός***, то есть «(*при глаголе движения:*) внутрь, в середину», по Вейсману, либо — «по сю сторону».

---

[79] «Не любите мира, ни того, что в мире», — учит апостол любви (1 Ин. 2, 15; бл. Феофилакт толкует следующим образом: «во-первых, под міром разумеет порочных людей, которые не имеют в себе любви Отчей; во-вторых, под находящимся в міре разумеет то, что совершается по похоти плотской, что́, действуя через чувства, возбуждает похоть; под похотью же ... вообще разумеется все, враждебное Богу»); «не любите блага мира сего», — повторяет автор апокрифа (Уч. Адд. С. 100); «вы, которые пребываете с сыном Бога, не связывайтесь с миром» (Ев. Филип. 112); «не знаете ли, что дружба с миром есть вражда против Бога! ... кто хочет быть другом миру, тот становится врагом Богу», — утверждает Иаков (Иак. 4, 4, с толкованием бл. Феофилакта); «возненавидим заблуждение настоящего времени», — настаивает Варнава (Варнав 4).

[80] «Вас, мертвых по преступлениям и грехам вашим, в которых вы некогда жили, по обычаю мира сего, по воле князя, господствующего в воздухе, духа, действующего ныне в сынах противления, между которыми и мы все жили некогда по нашим плотским похотям ... и были по природе чадами гнева» (Ефес. 2, 1—3).

Но форма — не значима, значимо лишь содержание, Царствие, которое существует в міре и параллельно міру, открываясь лишь путем познания: «Царствие внутри вас и вне вас ... Когда вы познаете себя, тогда вы будете познаны и вы узнаете, что вы — дети Отца живого. Если же вы не познаете себя, тогда вы в бедности и вы — бедность. ... Познай то, что перед лицом твоим, и то, что скрыто от тебя, — откроется тебе» (Ев. Фом. 1; 3; 5).

Однако «не всем тем, кто всем обладает, положено познать себя», и «те, кто не познает себя, не будут наслаждаться тем, чем они обладают» (Ев. Филип. 105).



Свт. Игнатий Богоносец,
епископ Антиохийский
(икона)

Те же, кто принял Христову благодать, научающую, «чтобы мы, отвергнувши нечестие и мирские похоти, целомудренно, праведно и благочестиво жили в нынешнем веке» (Тит. 2, 12), — те призваны «отложить прежний образ ветхого человека, истлевающего в обольстительных похотях» (Ефес. 4, 22), и «убегать» «коварств и ухищрений князя века сего» (Игнат. Антиох. Филадельф. 6), ослепляющего умы людей, «чтобы для них не воссиял свет благовествования о славе Христа» (2 Кор. 4, 4), и верой[81] и кротостью низложить последнего (Игнат. Антиох. Тралл. 4).

Они должны «поступать достойно звания, в которое призваны» (Ефес. 3, 1), «достойно благовествования Христова» (Филип. 1, 27), не только зная, что они — «от Бога и что весь мир лежит во зле» (1 Ин. 5, 19), но и понимая, что они «приняли не духа мира сего, а Духа от Бога» (1 Кор. 2, 12), а потому должны действовать — даже если они будут казаться безумными для міра[82], — «соображая духовное с духовным» (1 Кор. 2, 13), и верить, что Тот, Кто в них, «больше того, кто в мире» (1 Ин. 4, 4), по каковой причине «всякий, рожденный от Бога, побеждает мир» (1 Ин. 5, 4).

---

[81] «В неверии — отдохновение сатаны» (Уч. Адд. С. 18); следовательно, вера сильна разрушить это «отдохновение».

[82] «Живущие по плоти о плотском помышляют, а *живущие* по духу — о духовном» (Рим. 8, 5). Поэтому не следует потакать плоти: «Не бойся плоти и не люби ее. Если ты боишься ее, она будет господствовать над тобой. Если ты полюбишь ее, она поглотит тебя, она подавит тебя» (Ев. Филип. 62), что очень опасно для христианина, ибо «душевный человек не принимает того, что от Духа Божия, потому что он почитает это безумием; и не может разуметь, потому что о сем *надобно* судить духовно. Но духовный судит о всем, а о нем судить никто не может» (1 Кор. 2, 14–15).

Их главная задача — со страхом и трепетом «совершать свое спасение» (Филип. 2, 12), потому что «жить со Христом» — несравнимо лучше (Филип. 1, 23) любого состояния в міре[83]. Описывая собственный опыт, Павел так говорит о сути этого пути: «Для меня жизнь — Христос, и смерть — приобретение» (Филип. 1, 21); «все почитаю тщетою ради превосходства познания Христа ... для Него я от всего отказался, и все почитаю за сор, чтобы приобресть Христа» (Филип. 3, 8), и «стремлюсь, не достигну ли я, как достиг меня Христос Иисус» (Филип. 3, 12).

Однако не уничтожаются полностью и опасения касательно возможных тягостных последствий общения с міром, и поэтому первохристиане призываются к осторожности: «Вы, которые пребываете с Сыном Бога, не связывайтесь с миром» (Ев. Филип. 112), ибо весь этот «век — в борьбе» (Клим. Рим. 2 Кор. 7), и тот, кто не очистит «сердце свое от всех сует настоящего века» (Ерм. 2, 9), кто «не постится от міра», не найдет Царствия (Ев. Фом. 32). Тот же, «кто вышел из мира, не может более быть схвачен, как бывший в мире. Он являет, что он выше страсти ⟨...⟩ и страха. Он — господин *природы*» (Ев. Филип. 61).

«Все имеет конец... одно из двух принадлежит нам, смерть или жизнь, и каждый пойдет в свое место. Ибо как есть как бы две монеты, одна Божия, другая мирская, и каждый из них имеет на себе собственный образ, неверующие — образ мира сего, а верующие в любви — образ Бога Отца чрез Иисуса Христа. Если мы чрез Него не готовы добровольно умереть по образу страдания Его, то жизни Его нет в нас» (Игнат. Антиох. Магнез. 5).

В то же время (хотя подчас и апостолы удалялись от мира, «дабы не общаться с язычниками», — см.: Деян. Ин. С. 313), учитывая как динамичность взаимоотношений человека и міра[84], так и дидактическое значение самой христианской жизни, апостол призывает христиан: «Прошу *вас*, как пришельцев и странников» (1 Пет. 2, 11), «провождать добродетельную жизнь между язычников, дабы они ... увидя добрые дела *ваши*, прославили Бога в день посещения» (1 Пет. 2, 12).

Жизнь христиан в мире сем не может и не должна стать «притчей во языцех», поводом для похуления Имени Божьего[85]. «Вы не должны отделяться от других, как будто вы оправданы; но, собираясь в одно место, исследуйте, что прилично и полезно всем возлюбленным вообще» (Варнав. 4), — в частности, «не ищите преходящей почести, ибо если пастырь ищет почестей от стада своего, то весьма плохим становится его стадо» (Уч. Адд. С. 104). «Ес-

---

[83] «Лучше возненавидеть здешние *блага*, потому что они малы, кратковременны и тленны, — и возлюбить те *блага*, как прекрасные и нетленные» (Клим. Рим. 2 Кор. 6).

[84] Становясь христианином, человек освобождается от вещественного рабства міру («мы, доколе были в детстве, были порабощены вещественным началам мира» — см.: Гал. 4, 3), но воля его остается свободной, и в этой связи устойчивость освобождения от міра — непостоянна, ибо зависит от влечения человека («Димас оставил меня, возлюбив нынешний век» — 2 Тим. 4, 10).

[85] «Да не будем человекоугодливыми, и да возжелаем угождать не только себе, но и внешним людям по справедливости, дабы Имя [Божие] не хулилось чрез нас» (Клим. Рим. 2 Кор. 13, 1).

ли же страдаете за правду, то вы блаженны; а страха их не бойтесь и не смущайтесь» (1 Пет. 3, 14), — ведь «страдающий плотию перестает грешить ... чтобы остальное по плоти время жить уже не по человеческим похотям, но по воле Божией» (1 Пет. 4, 1–2).

В то же время указывается, что такую жизнь необходимо провождать с великим опасением: «Вникай в обстоятельства времени. Ожидай Того, Кто выше времени» (Игнат. Антиох. Поликарп. 3), «дабы уйти ... из мира этого» в век будущий «и пойти ... *туда, где* ... нет богатства, и бедности ... ни рабов, ни свободных» (Деян. Иуд. С. 242).

Путь осуждаемый. Безусловному осуждению с точки зрения первохристианской общины подлежит путь тех, кто погрузился «в дела этого века» (Ерм. 2, 12, 1), совершенно отказавшись от жизни в согласии с истинным учением, забыв о той жизни, которая «никогда не проходит и не меняется» (Деян. Иуд. С. 241), и об «имениях, что всегда существуют» (Деян. Иуд. С. 243).

Их побеждает «*господствующее* в мире растление похотью» (2 Пет. 1, 4), той смертоносной «злой похотью», которая есть «дочь диавола» (Ерм. 2, 12, 1–2) и «состоит в том, чтобы желать ... великого богатства, множества роскошных яств и питий и других наслаждений»; внутри этих людей происходит *реверсия ценностей*, они перестают отличать существенное от несущественного, понимать, что «всякое наслаждение бессмысленно и суетно для рабов Божиих» (Ерм. 2, 21, 2).

Уделом таковых становятся «дела тьмы» (Рим. 13, 12) — «пированье и пьянство, сладострастие и распутство»[86], алчность, стяжание и расхищение, «татьба», «которая Иуду Искариота к повешению привела», «и мотовство, и чревоугодие» с обжорством, «которое Исава от первородства отторгло»[87], ложь, сребролюбие и тщеславие, от которых «происходит воровство»[88], — в общем, все то, от чего христианину надлежит «убегать» (Клим. Рим. 1 Кор. 30).

Их совратили «в великие заботы» — заботы бессмысленные![89] — «ангелы первого архонта»[90] и «сбили их с пути многими обманами», их похищает «ангел наслаждения и лжи» (Ерм. 3, 6, 2) и делает добычей четырех демонов, производящих страсти — заботу, жадность, зависть (Апокр. Ин. 18, 19–31).

---

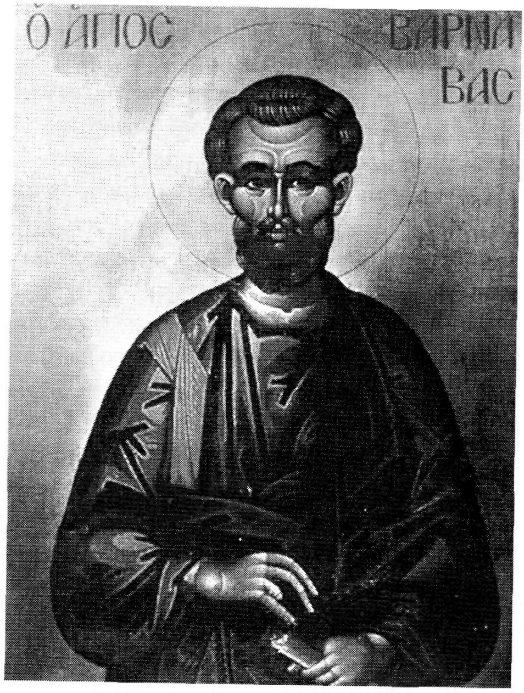
[86] Рим. 13, 13; Гал. 5, 21; Ефес. 5, 18; 1 Пет. 4, 3; Клим. Рим. 1 Кор. 30.

[87] Дидахи. 2, 6; Варнав. 20; Деян. Иуд. С. 208, 241.

[88] Дидахи. 3, 5; Каноны св. Апост. 11, 1; Клим. Рим. 2 Кор. 4.

[89] «Осел, ходя вокруг жернова, сделал сто миль, шагая. Когда его отвязали, он находился все на том же месте. Есть люди, которые много ходят и никуда не продвигаются. Когда вечер настал для них, они не увидели ни города, ни села, ни творения, ни природы, ни силы, ни ангела. Напрасно несчастные трудились» (Ев. Филип. 52).

[90] Как понимали дело гностики, первый архонт, по имени Иалтабаоф, был «выведен наружу» Софией Эпинойей (один из эонов, «представших» перед великим божественным Аутогеном — Христом и, по всей видимости, каким-то образом появившихся из его четырех светов) «без воли Духа и знания своего согласия»; он «взял большую силу от своей матери», «стал сильным и создал для себя другие эоны», где и «соединился со своим безумием, которое есть в нем, и породил власти для себя» (Апокр. Ин. 7, 10; 7, 30 – 8, 20–25; 9, 25 – 10, 29). Этот трехименный Иалтабаоф есть «тьма незнания», «архонт, который болен» и «нечестив в своем *безумии*, которое есть в нем» (Апокр. Ин. 11, 10–20).



Апостол Варнава
(икона)

«Они старели, не имея досуга. Они умирали, не найдя истины и не познав Бога истины. И так все творение было порабощено навеки, от сотворения мира и доныне» (Апокр. Ин. 29; 31– 30, 6).

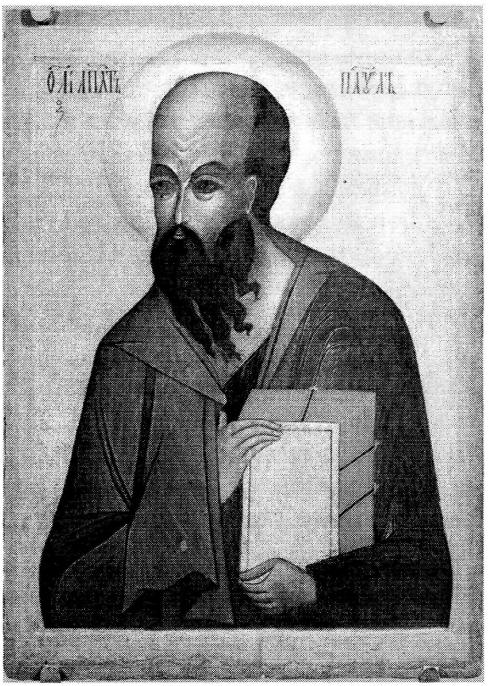
Сердце их приучается к любостяжанию и негостеприимности (2 Пет. 2, 14; Клим. Рим. 1 Кор. 35; Варнав. 20), а «любостяжание душу приводит в движение внутри тела, когда кто-то берет то, что не принадлежит ему; она боится, что, когда он вернет вещь хозяевам ее, она будет испытывать стыд. Служение же чреву в заботе и печали заставляет жить душу, которая боится того, что приведет к нужде, и всего, что далеко от нее, достигнет» (Деян. Иуд. С. 171). Они «дают деньги в рост и требуют проценты за проценты» (Откр. Петр. 31), «полагаются на богатство свое и не жалеют сирот и вдов, но презирают заповедь Божию» (Откр. Петр. 30) и «суть воры, хулители и клеветники, которые не полагаются на Бога как на заступника своего, а понадеялись на тщету богатства своего» (Откр. Павл. 32), — люди, «берущие лихву и нечестивые», «наживающиеся на золоте своем» (Откр. Богор. 9; 21).

Они не понимают, что все, что имеют они — «земное оно и в земле останется», что «богатство их преходяще», и в конце времен останутся они одни — «с преступлениями своими и грехами своими»; ведь если не освободиться от этих последних — они «прилипнут к тебе» (Деян. Иуд. С. 234), и лишь освободившись «от этих вещей», смогут они стать «беззаботными и беспечальными» (Деян. Иуд. С. 171).

Смысл существования людей, живущих духом века сего, сосредоточивается «в жизни этой краткой, в которой не существуют люди» (Деян. Иуд. С. 248). Они не видят, что «эта жизнь временная — призрачна, и остановка эта временная, и эти имения не существуют», «и это время проходит и меняется», а богатство века сего в конце концов губит того, кто владеет им, ибо никакой пользы он не находит в нем, поелику он оставляет в земле то, что было у него» (Деян. Иуд. С. 198, 241, 243).

Эти люди, «гоняющиеся за вознаграждениями, не милосердные к бедному, не трудящиеся за утружденного ... отвращающиеся от неимущего, притеснители угнетаемого, защитники богатых» (Варнав. 20), «имея жизнь, сами себя продали смерти» (Ерм. 3, 6, 5). «Жизнь таких людей есть смерть» (Ерм. 3, 6, 2), потому что «навлекают на себя смерть и плен ... те, которые любят настоящий век,

роскошествуют в богатстве своем и не ожидают благ будущих: гибнут души их ... двоедушные, которые не имеют надежды в Господе, нерадят и небрегут о своей жизни» (Ерм. 1, 1, 1). По смерти же ожидает их «яма, залитая кровью», — «место, куда ввергнуты убийцы и обманщики, блудники и прелюбодеи, мучители вдов и сирот» (Откр. Павл. 38).



Апостол Павел
(икона)

В их числе — и те, «которые иначе учат о пришедшей к нам благодати Иисуса Христа» («как они противны воле Божией!»): «У них нет попечения о любви, ни о вдовице, ни о сироте, ни о притесняемом, ни об узнике, или освобожденном от уз, ни об алчущем или жаждущем» (Игнат. Антиох. Смирн. 6).

В их числе могут оказаться и верные христиане — тогда, когда «дела наши недостойны произносимых нами слов, обращаются, напротив, к хуле» (Клим. Рим. 2 Кор. 13, 3).

Люди этого рода — плотские, а «плоть желает противного духу» (Гал. 5, 17). Потому они и «не знают, какую муку имеет в себе здешнее наслаждение» (Клим. Рим. 2 Кор. 10) — ведь «плотские не могут делать духовного, ни духовные плотского» (Игнат. Антиох. Ефес. 8). Они «вдались в дела этого мира, лишаются своего смысла и, думая о богатствах, совершенно ничего не понимают; и когда слышат что-либо о Господе, разум их занят делами их» (Ерм. 2, 10, 1).

Это — люди последних времен (ср.: 2 Тим. 3, 1—2), «за грехи и беззакония» подавленные «мирскими делами» (Ерм. 1, 1, 3), ибо «впали в беспечность и не возложили попечений своих на Господа» (Ерм. 1, 3, 11), — а ведь только тот, кто «заботу свою возложил на Господа», «счастливо спасается» (Ерм. 1, 4, 2).

Это — «сыны проклятия» (2 Пет. 2, 14), которые, «произнося надутое пустословие, уловляют в плотские похоти и разврат тех, которые едва отстали от находящихся в заблуждении; обещают им свободу, будучи сами рабы тления; ибо кто кем побежден, тот тому и раб» (2 Пет. 2, 18—19). Но «делающие это ненавистны Богу, и не только делающие, но и одобряющие это» (Клим. Рим. 1 Кор. 35). Поэтому «поступающие так Царствия Божия не наследуют», — говорит апостол (Гал. 5, 21), а наследуют «огненную реку», «пылающие кремни, острее мечей и всяких копий», «червей и зверей пожирающих», лохмотья и муки[91].

Видя таковых, христианин восклицает: «Хочу быть Божиим: не отдавайте меня миру» (Игнат. Антиох. Рим. 6). Им дается добрый совет: «Если мо-

---

[91] Откр. Богор. 9, 21; Откр. Павл. 32; Откр. Петр. 30—31.

жешь ты верить, уверуй, что Один Бог, Господь на небе. Если же имение, и золото, и серебро, все бренное любишь ты, вот дано тебе с этого часа. Если же уверуешь ты, что Один Бог в небе и что, кроме Него, бога другого нет, сможешь ты жить и соблюдать то, что я говорю тебе» (Ист. Фекл. С. 432). Им говорят: «Возложите на Господа печали ваши, и Он Сам уврачует их. Вы, двоедушные, веруйте в Бога, что Он все может» (Ерм. 1, 4, 2).

Их зовут оставить «мертвость прежней жизни» (Ерм. 3, 9, 16) и «убегать всякого дела неправедного» (Варнав. 4), потому что «полна страданий жизнь и тяжела для покаяния» (Откр. Седрах. 15), и «время нашей жизни и веры не доставит нам никакой пользы, если не будем ненавидеть неправды» (Варнав. 4), а «те, кто наследует мертвое, мертвы сами» (Ев. Филип. 3).

Им говорится: «Укрепи себя перед ангелами бедности и демонами хаоса и всеми, кто опутал тебя» (Апокр. Иоанн. 31, 18–19).

К ним взывает апостол: «Ненавидь лукавого до конца» (Варнав. 19), потому что «если человек преступает предписания Бога и исполняет дела диавола, совершая грех, — его дни исполнились; ему сохраняется жизнь, чтобы он мог покаяться и убежать рук смерти. Если он упражняется в добрых делах, время жизни его продолжается ... дабы праведные подражали ему» (Кн. Иосиф. 31).

Богатство истинное. Живя среди жестко поляризованного мира, на одном полюсе которого наличествовало изобилие богатства и власти, а на другом — нищета и несвобода, община не могла не задаваться вопросом, как и почему это возможно.

Почему вне общины — блага мира сего, а на долю праведников остаются лишь «крохи, которые падают со стола господ их» (Мф. 15, 17; Мр. 7, 28)?

И так ли ценны эти крохи, чтобы придавать им решающее значение?

Как сказала Богородица прокаженной, «какой помощи ты просишь? золота или серебра, или хочешь исцелиться от проказы своей?» (Ев. млад. 31).

Эти размышления порождают две концепции, которые окажут влияние на все христианское экономическое мышление в исторической перспективе.

С одной стороны, это — *концепция божественной педагогики*, воспитательного значения нищеты и прочих бедствий мира сего, которые выпадают на долю праведников не «за что-то», а *для того*, чтобы обучить их истинной вере и истинному пути. «Никто из праведных не получил скорого плода, но ожидает его, потому что если бы Бог воздавал скоро награду праведным, то мы тотчас же возревновали бы о корысти, а не о богочестии; казались бы праведными, ища не благочестия, а выгоды» (Клим. Рим. 2 Кор. 20, 4).

С другой стороны, это — *концепция истинного богатства*, которое дарует Богом, а раз Он «не в рукотворенных храмах живет» (Деян. 7, 48; 17, 24), то истинное богатство Его, даруемое праведным, не от рукотворенной части и происходит. «Одна чаша воды, если человек обретет ее в будущем веке, драгоценнее всех сокровищ мира сего, и пядь, которую займет нога в доме Отца Моего, превосходнее и ценнее всех богатств земных» (Кн. Иосиф. 1).

Это — «богатство благости, кротости и долготерпения Божия» (Рим. 2, 4).

Писатели первохристианских времен видят это истинное богатство в Том, Кто есть «Путь и Истина и Жизнь» (Ин. 14, 6). Об этом богатстве пишет Павел: «Мы нищи, но многих обогащаем; мы ничего не имеем, но всем обладаем»

(2 Кор. 6, 10). О нем говорит Фаддей: «Мне достаточно было слова Его, чтобы я разбогател. И я сделал богатыми многих посредством этого слова» (Уч. Адд. С. 107). О том, кто имеет его, люди скажут: «У него есть имение, которое цари и вельможи отнять у него не могут и которое неразрушимо и не может быть ограблено, — Иисус Христос — Податель жизни всему человечеству» (Деян. Иуд. С. 245), и «в Нем вы обогатились всем» (1 Кор. 1, 5).

При наличии этого богатства не важны уже жизненные обстоятельства и обстояния. Поэтому прославляются Христовы ученики «бедностью и аскетизмом» (Деян. Иуд. С. 248), и каждый из них готов стать «бедным, и нищим, и странником, и рабом ... и трудящимся» Христа ради (Деян. Иуд. С. 252), потому что Он, «Податель награды работникам» Своим всем, приводит душу «наконец в соответствие с природой ее собственной, без какой-либо связи вредной» (Деян. Иуд. С. 249), а «бедность мира» выполняет роль приуготовления к принятию этого богатства[92], и существенна она лишь до тех пор, пока это истинное богатство не будет явлено[93].

Судьба тех, кто обретает это истинное богатство, поистине прекрасна: «И освободитесь от геенны огненной, и возрадуетесь в Рае земном», — обращается к ним Филипп (Ист. Филип. С. 396). Для таковых будет «и жизнь — Христос, и смерть — приобретение» (Фил. 1, 21), ибо будет «не смерть, но освобождение от мира ... дабы найти и получить Его» (Деян. Иуд. С. 261). Поэтому и говорит апокриф: «Искоренил я житницы мои и разрушил их на земле, да возьму от сокровища Твоего, которое не иссякает» (Деян. Иуд. С. 254).

Тех, кто ищет этого богатства, апостол призывает: «Не сообразуйтесь с веком сим, но преобразуйтесь обновлением ума вашего, чтобы вам познавать, что (есть) воля Божия, благая, угодная и совершенная» (Рим. 12, 2), потому что даже «немощное Божие сильнее человеков» (1 Кор. 1, 25).

Имея в виду перспективу этого истинного богатства и пути, которые ведут к нему, первохристианские писатели учат: «надобно не только называться, но и быть христианами» на самом деле, научиться «жить по-христиански», потому что «христианство — не в молчаливом убеждении, но в величии дела, особенно когда ненавидит его мир»[94].

Истинная жизнь — не в этом мире, и уж тем более она не сводится к экономике. Настоящая жизнь — вечная, та, «которая была у Отца и явилась нам» (1 Ин. 1, 2): «Бог даровал нам жизнь вечную, и сия жизнь в Сыне Его» (1 Ин. 5, 11; ср.: Рим. 6, 23). «Ныне ... явилась правда Божия», «независимо от закона», и явилась она как «дар Божий» (Рим. 3, 21–22; 6, 23). Поэтому «имеющий Сына Божия имеет жизнь; не имеющий Сына Божия не имеет жизни» (1 Ин. 5, 12).

Истинная жизнь изменяет *смысл общественных отношений*. На первый план вместо производственных отношений выходят сущностно иные связи:

---

[92] «Ты, кто к бедности мира привел меня и к богатству Твоему истинному приготовил меня» (Деян. Иуд. С. 252).

[93] «В бедности вечной пребываю, до тех пор пока Ты богатство истинное явишь мне и тех, кто достоин Тебя, от богатства Твоего истинного наполнишь, и от нужды, и от заботы, и от скупости освободишь их Ты» (Деян. Иуд. С. 252).

[94] Игнат. Антиох. Магнез. 4; 10; Игнат. Антиох. Рим. 3.

«Мы погреблись с Ним крещением в смерть, дабы, как Христос воскрес из мертвых славою Отца, так и нам ходить в обновленной жизни» (Рим. 6, 4), — пишет апостол, — и «если ходим во свете, подобно как Он во свете, то имеем общение друг с другом» (1 Ин. 1, 7).

Для тех, кто имеет вечную жизнь, *истинным трудом* становится «дело веры и труд любви» (1 Фес. 1, 3), и суть его апостол формулирует так: «Никто из нас не живет для себя и никто не умирает для себя. А живем ли — для Господа живем, умираем ли — для Господа умираем. И потому, живем ли, или умираем, — всегда Господни» (Рим. 14, 7—8), потому что «Христос за всех умер, чтобы живущие уже не для себя жили, а для умершего за них и воскресшего» (2 Кор. 5, 15).

Смысл труда кардинальным образом изменяется, как бы «выявляется»[95]: он сводится уже не к производству[96], а к жизни внутренней, к «разумному служению» (Рим. 12, 1), к «наблюдению за собой», «чтобы нам не потерять того, над чем мы трудились» (3 Ин. 8).

Основой истинного труда становится «служение Христу» и домоправление (Усп. Ин. С. 369), то есть участие в домостроительстве (οἰκονομία — управление домом или управление вообще) благодати и таин Божиих (1 Кор. 4, 1; Ефес. 3, 2; 3, 9), откуда и проистекает главное требование, применяемое к каждому домостроителю (οἰκονόμους — управляющий домом, хозяин, эконом; в Новом завете — казначей, quaestor; в переносном значении — θεῦ οἰκονόμους, слуга Божий) — «чтобы он оказался верным» (1 Кор. 4, 2). Поэтому апостол и обращается к первохристианам с увещеванием: «Служите друг другу ... как добрые домостроители многоразличной благодати Божией» (1 Пет. 4, 10).

С точки же зрения внешней, не сущностной, важно добросовестно исполнять свои обязанности — «*имеешь ли* служение, *пребывай* в служении ... раздаватель ли, *раздавай* в простоте; начальник ли, *начальствуй* с усердием; благотворитель ли, *благотвори* с радушием» (Рим. 12, 7—8), — потому что «каждый получит награду по своему труду» (1 Кор. 3, 8). Как сказано в *Пастыре*, «делай свое дело и спасешься» (Ерм. 3, 1).

Богатство праведное. Для обладающего истинным богатством система экономики мiра становится поистине внешней, не затрагивающей его внутренней сути. Как писал ап. Павел, «я научился быть довольным тем, что у меня есть: умею жить в скудости, умею жить и в изобилии; научился всему и во всем, насыщаться и терпеть голод, быть и в обилии и в недостатке; все могу в укрепляющем меня (Иисусе) Христе» (Филип. 4, 11—13).

Конечно, для христиан бедность более почтенна: «Благословенны вы, бедные, ибо вы удовольствуетесь, насладитесь теми духовными вещами, которые не проходят и не разрушаются и вкушающие которых не голодают.

---

[95] «Внутреннее я сделал внешним и внешнее внутренним» (Деян. Иуд. С. 254).

[96] «Те, на кого Дух жизни спустится и будет с силой, — будут спасены, и станут совершенными, и будут очищены в этом месте от всего злодеяния и заботы испорченности. ... без зависти, или желания, или алчности ко всему. Они не заботятся ни о чем, кроме существования одной плоти, которую они несут, ожидая время, когда они будут встречены принимающими» (Апокр. Ин. 25, 24—36 — 26, 1).

Благословенны вы, бедные, ибо вы от греха отдалены» (Деян. Иуд. С. 214). Поэтому апокрифы настойчиво советуют: «Соединитесь ... с бедностью, ибо это перевешивает каждую добродетель, и утяжеляет, и завоевывает их, и приносит венец» (Деян. Иуд. С. 209).

В то же время, однако, бедность бывает разная: она может быть и источником гордости[97], а может восприниматься и как наказание[98].

Богатство же, со своей стороны, для того, кто адекватно его воспринимает, — не путь к искушению и греху, потому что «любящим Бога, призванным по Его изволению, все содействует ко благу» (Рим. 8, 28), ведь «для чистых все чисто» (Тит. 1, 15) и «нет ничего в себе самом нечистого; только почитающему что-либо нечистым, тому нечисто» (Рим. 14, 14). Таким образом, «всякое творение Божие хорошо и ничто не предосудительно, если принимается с благодарением» (1 Тим. 4, 4), ибо, как толкует бл. Феофилакт Болгарский, «благодарение все очищает».

В этом случае богатство может быть даже инструментом, дающим возможность стяжать праведность[99]. Ведь иметь материальный достаток — само по себе не грех[100], но достаток этот должен быть праведным и по источнику[101], и по употреблению[102]. Поэтому, стяжав материальное богатство, его лучше не пустить в оборот, а, скорее, раздать нуждающимся, чтобы оно не вызывало излишних искушений[103].

Однако для осуществления такого сценария необходимо соблюдать одно правило: «бойся Бога, и будешь жить» (Ерм. 2, 7), «помни всегда о Господе, во все часы, и никогда не согрешишь» (Ерм. 2, 4, 1), потому что только «если будешь соблюдать истину, можешь получить себе жизнь» (Ерм. 2, 3).

Особенно же «со святостью надлежит вам соединиться, ибо она избрана Богом и это то, что дает нам войти в жизнь вечную, ибо она вершина всех добродетелей и ею творятся все дела прекрасные ... ибо все добродетели — после этой святости. Ибо от Бога явилась святость и зло разрушает» (Деян. Иуд. С. 209).

---

[97] Отсюда — вывод и рекомендация: «Если же кто и подвизается, не увенчивается, если незаконно будет подвизаться» (2 Тим. 2, 5).

[98] «Не унижайте бедных перед богатыми, ибо достаточно для них суровое наказание бедности их» (Уч. Адд. С. 104).

[99] Вот лишь один пример подобного рода интуиции из апокрифа: «Был некто Иоаким, очень богатый человек, который приносил двойные дары Богу, говоря: Пусть будет от богатства моего всему народу, а мне в отпущение в умилостивление Господу» (Протоев. Иак. 1; ср.: там же, 4).

[100] И апостол пишет: «Я получил все и избыточествую» (Филип. 4, 18).

[101] Пути приобретения богатства в мире ограничиваются заповедями Декалога, формулирующего требования справедливости (напр.: Рим. 2, 22; 13, 9; Ефес. 6, 1–3; Дидахи. 2, 1–3; Деян. Иуд. С. 208), и некоторыми другими требованиями, из Декалога же, по сути, проистекающими (типа «не делайте фальшивой монеты, не касайтесь и не желайте чужого» — см.: Ерм. 3, 1).

[102] «Кто имеет достаток в мире, но, видя брата своего в нужде, затворяет от него сердце свое, — как пребывает в том любовь Божия?» (1 Ин. 3, 17, с толкованием бл. Феофилакта).

[103] «Вред бывает у многих от богатства и от имений» (Деян. Иуд. С. 252).



Свт. Ипполит Римский (икона)

Экономика общины. По существу, христианская община, с точки зрения ее создателей, в экономике как таковой не нуждалась. Она жила вне мира, и закономерности его существования, в том числе хозяйственные, на нее не должны были распространяться по той причине, что глава общины — Господь — принимает на Себя все попечения о земном странствовании Церкви. Поэтому апостол советует: «Все заботы ваши возложите на Него, ибо Он печется о вас» (1 Пет. 5, 7).

Время, непосредственно следовавшее за Вознесением Христовым, для первохристианской общины было особым. Это было время, когда труду в самой недалекой перспективе полагалось упразднитьсяⁱ¹¹⁸ — ведь так близка была новая земляⁱ¹¹⁹, двери Раяⁱ¹²⁰, новое времяⁱ¹²¹, новое бытие в новом телеⁱ¹²².

---

[118] «Земля не будет необработанной, но не будет и сопряжена с тяжелым трудом, ибо она сама собой будет приносить плоды ради красоты» (Иппол. Рим. Против эллинов, 3), и все праведники, которые войдут в Небесный Иерусалим (Апок. 21, 27), — в отличие от тех, «имена которых не написаны в книге жизни» (Апок. 13, 8; 17, 8), кто «не раскаялись в делах рук своих» (Апок. 9, 20–21), — «успокоятся от трудов своих» (Апок. 14, 13, с толкованием свт. Андрея Кесарийского). «Они не будут уже ни алкать, ни жаждать, и не будет палить их солнце и никакой зной: ибо Агнец, Который среди престола, будет пасти их и водить их на живые источники вод, и отрет Бог всякую слезу с очей их» (Апок. 7, 16–17).

[119] Как сказал апостол, «ожидаем нового неба и новой земли, на которых обитает правда» (2 Пет. 3, 13, с толкованием бл. Феофилакта), о которых, по словам одного из древних визионеров, сказал Господь: «Пошлю Я ангелов Моих по лицу всей земли, и сожгут они всю землю на 8500 локтей, и сгорят горы высокие, и все скалы рассыплются и сделаются как пыль, и сожжены будут всякое древо, и всякий скот, и всякий гад, ползущий по земле, и все влекущиеся по лицу земли, и всякая птица, летящая в воздухе, и не будет более на лице земли ничего, что шевелилось бы, и станет земля неподвижной» (Откр. Ин. 14). «Тогда отворю Я четыре страны света, и изыдут четыре ветра великие, и выметут все лицо земли от края до края. И выметет Господь грех с земли, и побелеет земля, словно снег ... будет лицо земли ... гладким как стол ... и выжжены будут огнем недра земные, и возопит земля ко Мне, говоря: Девственна я пред Тобою, Господи, и нет на мне греха» (Откр. Ин. 15). Причем «время уже коротко, так что ... покупающие» должны быть «как не приобретающие; и пользующиеся миром сим, как не пользующиеся; ибо проходит образ мира сего» (1 Кор. 7, 29, 31) — «чрезвычайно легкого» и не имеющего в своей вещественности «ничего твердого и существенного» (*Феофилакт Болгарский*, на 1 Кор. 7, 31).

[120] «Тогда раскроется Рай, и будут весь мир и Рай — одно, и пребудут праведники по всему лицу земли с ангелами Моими» (Откр. Ин. 25).

[121] Ибо в Царстве Небесном «нет ни ночей, ни дня, который измерялся бы временем, ни солнца, которое с необходимостью совершает свой бег по кругу небес, устанавливающих меры времен или точки отсчета... там нет луны, которая убывает, возрастает или производит смену времени» (Иппол. Рим. Против эллин. 3).

Предчувствие наступающего Царства Небесного[123] делало ненужной всякую деятельность, которая отвлекала бы от стяжания добродетели. «Земля была уже небом, по (их) жизни, по дерзновению, по чудесам и по всему; и они, как ангелы, были предметом удивления, потому что нисколько не взирали ни на насмешки, ни на угрозы, ни на опасности. И не поэтому только, но и потому, что, как весьма человеколюбивые и почтительные, они помогали одним деньгами, а другим — врачеванием тел»[124].

Воодушевленные предчувствием скорого Второго пришествия, «все верующие были вместе» (Деян. 2, 44), у всего их множества «было одно сердце и одна душа, и никто ничего из имения своего не называл своим, но все у них было общее» (Деян. 4, 32)[125]. «И продавали имения и всякую собственность, и разделяли всем, смотря по нужде каждого ... в веселии и простоте сердца» (Деян. 2, 44–46). «Не было между ними никого нуждающегося; ибо все, которые владели землями или домами, продавая *их*, приносили цену проданного и полагали к ногам Апостолов; и каждому давалось, в чем кто имел нужду» (Деян. 4, 34–35)[126]. «Господами и распорядителями» всего приносимого были апостолы, и каждый член общины получал от них «как бы из общего»[127].

Делалось все это без принуждения, по порыву души и по собственной свободной воле[128] (Деян. 5, 4), причем поступавшее в общину имущество сакрифицировалось, и поэтому любая ложь в этом деле рассматривалась — и каралась свыше! — как святотатство[129] и богохульство[130].

---

[122] Христос «уничиженное тело наше преобразит так, что оно будет сообразно славному телу Его» (Филип. 3, 21), — «оставаясь тем же самым», оно «облечется в нетление; потому что под преображением нужно разуметь освобождение от тления» (толкование бл. Феофилакта на цитируемый стих).

[123] Причем — на вполне чувственном уровне: явившегося по Воскресении Христа апостолы спрашивают: «Не в сие ли время, Господи, восстановляешь Ты царство Израилю?» (Деян. 1, 6), и лишь строгий Его ответ («Он же сказал им: не ваше дело знать времена или сроки, которые Отец положил в Своей власти» — Деян. 1, 7) до некоторой степени останавливает надежды общины на сиюминутное и посюстороннее наступление Царства.

[124] *Иоанн Златоуст.* Беседа XII (на Деян. 4, 36, 37), 3, 103.

[125] «В первое время сравнительная малочисленность христиан в Иерусалиме дала возможность радикально осуществить единство жизни в общении имуществ» (*Шмеман А., прот.* Исторический путь Православия. М., 1993. С. 26).

[126] Так поступили, например, землевладелец Иосия, прозванный Варнавой (Деян. 4, 36–37), а также Анания и Сапфира (Деян. 5, 1–11).

[127] *Феофилакт Болгарский*, на Деян. 4, 32–35.

[128] Чем ты владел, не твое ли было, и приобретенное продажею не в твоей ли власти находилось?» (Деян. 5, 4).

[129] «Святотатство — очень тяжко и исполнено великого неразумия. Мы, говорит [ап. Петр Анании. — *Иг.Ф.*], не принуждали тебя ни продавать, ни отдавать деньги после продажи; ты решился на это по собственной воле. Для чего же ты украл из священных денег? *Почто*, говорит, *исполни сатана сердце твое*? А если сатана сделал это, то почему осуждается он? Он виноват в том, что воспринял действие сатаны и исполнил. ... Теперь, взяв после посвящения Богу, ты сделал тяжкое святотатство. Кто берет принадлежащее другим, тот берет, может быть, из желания чужого; но тебе можно было удержать свое. Для чего же ты сделал их священными и потом взял? Ты сделал это по великому неразумию. Это непростительно, неизвинительно» [*Иоанн Златоуст.* Беседа XII (на Деян. 4, 36–37), 2, 101–102].

[130] «Ты солгал не человекам, а Богу» (Деян. 5, 4). См. также у бл. *Феофилакта*, на Деян. 5, 1–11.

Однако такого рода существование было делом обусловленным, и основным условием его была вера.

Вера — основа спасения. Вера — основное условие познания тайн истины, в том числе — закономерностей функционирования творения Божьего, сокрытых от разума непосвященных[131].

Вера — и основной инструмент постижения этих тайн, для рационального умозрения принципиально непознаваемых[132].

Вера, и это главное, есть условие жизни в мире: «праведный верою жив будет» (Гал. 3, 11).

Однако вера не берется из воздуха и не есть только следствие индивидуальной воли. Она дается как «проявление Духа на пользу» (1 Кор. 12, 11), и для стяжания ее необходима предызбранность[133], ведь «вера есть свыше от Бога» (Ерм. 2, 9), «Божий дар» (Еф. 2, 8), и «Сердцеведец Бог» верою очищает сердца избранных Своих (Деян. 15, 8—9), «чтобы составить из них народ во имя Свое» (Деян. 15, 14).

Как и все в этом мире (по крайней мере, то, что касается творения), вера — понятие, имеющее определенные границы. Человек может уверовать настолько, насколько позволяет ему «мера веры, какую каждому Бог уделил» (Рим. 12, 3), «по скольку каждому дал Господь» (1 Кор. 3, 5). Это — данная каждому «благодать по мере дара Христова» (Ефес. 4, 7).

И именно эта мера определяет возможности индивидуума[134], а следовательно, — существо жизни христианина, его место в Церкви и в обществе: «до чего мы достигли, так и *должны* мыслить *и* по тому правилу жить» (Филип. 3, 16; ср.: 2 Кор. 10, 13). «Если же кто и подвизается, не увенчивается, если незаконно будет подвизаться» (2 Тим. 2, 5), то есть не в свою меру, а «если всем нельзя быть увенчанными, по крайней мере, будем близки к венцу» (Клим. Рим. 2 Кор. 7).

Помимо иррационального способа познания бытия, определяющего существо самоопределения человека в системе тварного мира, человек обладает и способностью рационального восприятия. Но этот разум — не житейский, а производный от разума высшего. «Где обитает Господь, там много разума; поэтому прилепись к Господу и все поймешь и уразумеешь» (Ерм. 2, 10, 1).

---

[131] «Тайны истины сокрыты в символах и образах», и «завеса утаивала сначала, как Бог правит творением» (Ев. Филип. 124—125).

[132] «Верующий в Сына Божия имеет свидетельство в себе самом; не верующий Богу представляет Его лживым, потому что не верует в свидетельство, которым Бог свидетельствовал о Сыне Своем» (1 Ин. 5, 10).

[133] Слова Нового завета адресованы, прежде всего, «свидетелям, предызбранным от Бога» (Деян. 10, 41), и эта посылка ап. Петра в апостольских писаниях используется очень часто и в различных вариациях.

[134] «Сколько может зависеть от нас, будем ... подвизаться в соблюдении заповедей Господа», — говорит Варнава и добавляет: «сколько можешь, храни чистоту души своей» (Варнав. 4; 19).

Разум христианина — не сродни обыденному. «Мы имеем ум Христов», — говорит апостол (1 Кор. 2, 16), ум, имеющий особую телеологию, рождающий «от знания любовь» (Ерм. 1, 3, 8). В этой сфере разум — сродни вере, «которая через любовь восходит к гнозису», ибо «веры не может быть без знания, равно как и знания без веры». Как напишет более поздний богослов, вера, проникая в душу, «разрастается в ней до такой степени, что уже и сам разум покоится на ее основании»[135].

Основная цель разума охватывает область богословия: «мудрость есть знание Божественного и человеческого» (Strom. IV, 163, 4). Поэтому, «поелику мы не без разума, то должны понимать благую волю Отца нашего» и «вернее исследовать то, что относится к нашему спасению» (Варнав. 2).

Исследовав этот аспект бытия, разум распространяет свои возможности на человеческую сферу, руководствуясь основным принципом: «не будьте дети умом: на злое будьте младенцы, а по уму будьте совершеннолетни» (1 Кор. 14, 20). Совершеннолетний умом призван «со страхом и трепетом совершать свое спасение» (Филип. 2, 12), поступая «по удостоверению своего ума» (Рим. 14, 5).

Руководствуясь этими принципами, истинный христианин не должен просить себе никакого иного вознаграждения, «кроме веры и также святости» (Деян. Иуд. С. 220).

На этих же основаниях учителя апостольских времен — с учетом явного отдаления во времени апокалиптической перспективы — заложили *общие принципы функционирования общины* первохристиан. К их числу относились:

• богоугодность всего человеческого делания[136] и всяческое избегание греха[137] — в силу общего призвания человечества к Истине, которая

---

[135] Strom. IV, 136, 5; V, 1, 3; V, 3, 1.

[136] «Испытывайте, что благоугодно Богу, и не участвуйте в бесплодных делах тьмы» (Ефес. 5, 10—11), «чтобы вам быть ... чадами Божиими непорочными среди строптивого и развращенного рода, в котором вы сияете, как светила в мире» (Филип. 2, 15).

[137] Грех, по апостолам, есть незнание Бога (1 Кор. 15, 34), «всякая неправда» (1 Ин. 5, 17) и вообще «все, что не по вере» (Рим. 14, 23). Существо греха, хитрость его — в *его реверсивности*: грех оказывается грехом «потому, что посредством доброго причиняет смерть» (Рим. 7, 13). Бог же призывает человека, прежде всего христианина, «не к нечистоте, но к святости» (1 Фес. 4, 7). Поэтому «грех не должен над вами господствовать, ибо вы не под законом, но под благодатью», — пишет апостол (Рим. 6, 14). Всем известно: «кому вы отдаете себя в рабы для послушания, того вы *и* рабы» (Рим. 6, 16). Но крещение упразднило «тело греховное, дабы нам не быть уже рабами греху» (Рим. 6, 6) — «да не царствует грех в смертном вашем теле, чтобы вам повиноваться ему» (Рим. 6, 12). «Освободившись же от греха, вы стали рабами праведности» (Рим. 6, 18), «рабами Богу» (Рим. 6, 22). И «если Христос в вас, то тело мертво для греха, но дух жив для праведности» (Рим. 8, 10). Общая посылка формулируется апостолом в терминах нравственности: «Не будь побежден злом, но побеждай зло добром» (Рим. 12, 21; ср.: 1 Пет. 3, 11; 2, 13), ибо «кто делает добро, тот от Бога; а делающий зло не видел Бога» (3 Ин. 11; ср.: Рим. 12, 9), а «на всякое нечестие и неправду человеков, подавляющих истину неправдою ... открывается гнев Божий с неба» (Рим. 1, 18).



Свт. Климент Римский
(икона)

является восстановлением первообраза в образе[138], то есть к восстановлению образа и подобия Божьего в человеке, к Богоподобию[139];

• подчинение плотского и душевного — духовному[140];

• сакрификация всех сторон жизни общины, включая материальную (как было отмечено выше);

• всеохватывающая доброжелательность[141] без страха и лицеприятия[142];

• отвержение базовых принципов, лежащих в основе экономики міра[143] — погони за прибылью, богатством и роскошью[144], корыстолюбия[145], несправедливости и осуждения[146], постольку, поскольку они продуцируются силой, противящейся Божественным установлениям[147];

---

[138] Человеку надлежит «войти в истину, которая — восстановление»; однако «Истина не пришла в мир обнаженной, но она пришла в символах и образах», и мир «не получит ее подругому» (Ев. Филип. 67).

[139] «Невозможно, чтобы некто видел что-либо из вечного, если он не станет подобным этому. В истине не так, как с человеком, который в мире: этот видит солнце, хотя он не солнце, и он видит небо, землю, и другие предметы, не будучи всем этим. Но ты увидел нечто в том месте — ты стал им» (Ев. Филип. 44).

[140] «Помышления плотские суть смерть, а помышления духовные — жизнь и мир, потому что плотские помышления... закону Божию не покоряются, да и не могут» (Рим. 8, 6—7). «Если живете по плоти, то умрете, а если духом умерщвляете дела плотские, то живы будете» (Рим. 8, 13). Поэтому «никто не обольщай самого себя: если кто из вас думает быть мудрым в веке сем, тот будь безумным, чтоб быть мудрым. Ибо мудрость мира сего есть безумие пред Богом» (1 Кор. 3, 18—19).

[141] «Всегда ищите добра и друг другу и всем» (1 Фес. 5, 15); «станем любить не словом или языком, но делом и истиною» (1 Ин. 3, 18), — учат апостолы, — будем «исполнители слова, а не слышатели только, обманывающие самих себя» (Иак. 1, 22).

[142] «Не должно нам бояться людей более, нежели Бога» (Клим. Рим. 2 Кор. 4); «желаю, чтобы вы угождали не людям, но Богу» (Игнат. Антиох. Рим. 2).

[143] Причина явственна. Как говорит *Пастырь*, «диавола не бойся; ибо, боясь Господа, ты будешь господствовать над диаволом, потому что в нем нет никакой силы. А в ком нет силы, того не должно бояться. ... Бойся, впрочем, дел диавола, потому что они злы» (Ерм. 2, 7). А именно эти-то дела и господствуют во внешнем мире. Поэтому христианам, как стремящимся к искуплению своих грехов, надлежит отложить от себя «погубляющее» их «лукавство этого века» (Ерм. 3, 6, 1).

[144] «Просите и не получаете, потому что просите не на добро, а чтобы употребить для ваших вожделений» (Иак. 4, 3), — ибо «Бог не подает худого» (*Феофилакт Болгарский*, на цит. стих). Отсюда и предупреждение: «Когда взойдет на сердце твое пожелание многих дел, разных и роскошных яств и питий ... и тому подобное, знай, что с тобою злой ангел» (Ерм. 2, 6, 2).

• высокие моральные устои[148], исключительная честность[149] и сердечная приверженность существу заповедей[150];

• взаимное уважение и почтительность (в значительной степени — с соблюдением иерархического принципа)[151], в особенности — к трудящимся и клирикам[152];

• соответствие деяний принципу духовной полезности[153];

• собственный труд как основа общинного благосостояния и спасения[154];

• довольство достаточным для жизни, без излишнего[155], и справедливость в распределении[156];

---

[145] Апостол учит, чтобы христиане «ни в чем не поступали с братом своим противозаконно и корыстолюбиво: потому что Господь — мститель за все это» (1 Фес. 4, 6).

[146] «Каждый из нас за себя даст отчет Богу» (Рим. 14, 12), — учит Павел и спрашивает: «Кто ты, осуждающий чужого раба? Пред своим Господом стоит он или падает; и будет восставлен, ибо силен Бог восставить его» (Рим. 14, 4); «что ты осуждаешь брата твоего? ... Все мы предстанем на суд Христов» (Рим. 14, 10).

[147] «Не любите мира, ни того, что в мире», — говорит апостол (1 Ин. 2, 15). «Не знаете ли, что дружба с миром есть вражда против Бога! ... кто хочет быть другом миру, тот становится врагом Богу» (Иак. 4, 4), потому что «противник имеет власть над этим веком» (Варнав. 2). Отсюда — призыв: «возненавидим заблуждение настоящего времени» (Варнав. 4), ибо «мир [то есть, согласно толкованию бл. Феофилакта, сообщество "порочных людей". — *Иг.Ф.*] проходит ... а исполняющий волю Божию пребывает во век» (1 Ин. 2, 17).

[148] «Удалите от себя лицемерие лжеца, и подкупы, и дары, которыми бывают сражены доблестные» (Уч. Адд. С. 100).

[149] «Не давайте места диаволу» (Ефес. 4, 27), «остерегайтесь, чтобы нам не подвергнуться от кого нареканию при таком обилии приношений, вверяемых нашему служению; ибо мы стараемся о добром не только пред Господом, но и пред людьми» (2 Кор. 8, 20–21).

[150] Апостол призывает «хранить себя неосквернённым от мира» (Иак. 1, 27), а Игнатий Антиохийский специально подчеркивает: «Не будьте такими, которые призывают Иисуса Христа, а любят мир» (Игнат. Антиох. Рим. 7), поскольку их ожидает страшное наказание: «и узрела Пресвятая человека и зверя крылатого, имеющего три головы, словно пламя огненное. Две головы были у глаз человека, а третья — у рта его. ... И сказал Ей архистратиг: Это, Пресвятая, тот, кто читал Святое Евангелие, но не делал того, что предписано им» (Откр. Богор. 17).

[151] «Так пусть будет здраво и все тело наше во Иисусе Христе, и каждый повинуется ближнему своему сообразно со степенью, на которой он поставлен дарованием Его. Сильный не пренебрегай слабого, и слабый почитай сильного; богатый подавай бедному и бедный благодари Бога, что Он даровал ему, чрез кого может быть восполнена его скудость» (Клим. Рим. 1 Кор. 38).

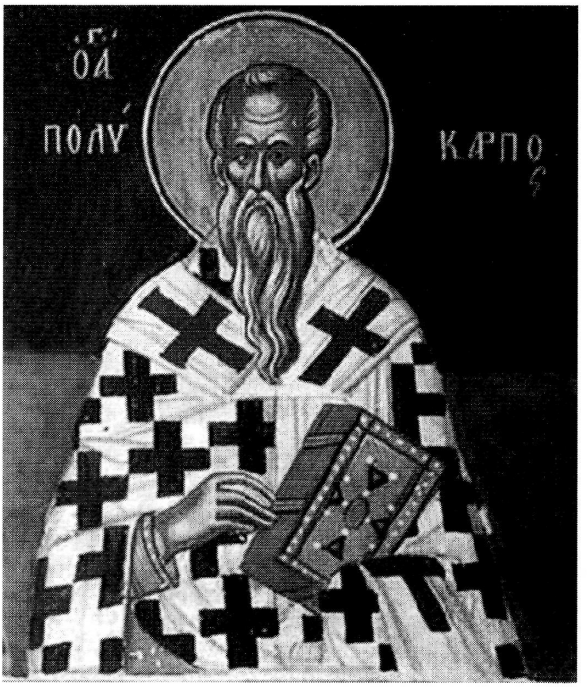
[152] «Будьте и вы почтительны ... ко всякому содействующему и трудящемуся» (1 Кор. 16, 16), ибо следует «уважать трудящихся у вас, и предстоятелей ваших в Господе, и вразумляющих вас» (1 Фес. 5, 12).

[153] «Никакой пользы не принесут мне удовольствия мира, ни царства века сего» (Игнат. Антиох. Рим. 6).

[154] «Взносом вашим пусть будут дела ваши, чтобы после получить вам следующую вам прибыль» (Игнат. Антиох. Поликарп. 6).

[155] Уже потому, что «не тленным серебром или золотом искуплены вы от суетной жизни» (1 Пет. 1, 18). Поэтому Павел пишет: «Облекитесь в Господа (нашего) Иисуса Христа, и попечения о плоти не превращайте в похоти» (Рим. 13, 14); и еще: «К свободе призваны вы, братия, только бы свобода (ваша) не была поводом к *угождению* плоти» (Гал. 5, 13) — «ведь не для того мы освобождены от ига закона, чтобы совершать преступления, но чтоб и без ярма идти в порядке, как свойственно получившим хорошее воспитание; и не для того получили мы свободу, чтобы нарушать закон, но чтоб превзошел даже закон» (*Феофилакт Болгарский*, на цит. стихи).

[156] Например, *Пастырь* в притче о рабе, которого господин захотел сделать сонаследником сыну, в достоинство раба вменяет его справедливость — он «брал себе ... то, что было для него достаточно, остальное же разделял между сорабами своими» (Ерм. 3, 5, 2).



Свт. Поликарп Смирнский (икона)

• уклонение от «худых сообществ», которые «развращают добрые нравы» (1 Кор. 15, 33);

• и главное — постоянное благодарение. «За все благодарите» (1 Фес. 5, 18), — пишет апостол, «зная, что помимо Бога ничто не происходит» (Дидахи. 3, 10; ср.: Варнав. 19).

Меняется самый смысл хозяйственной деятельности: главным становится не эффективность хозяйствования, а *переход самого субъекта в новое качество* — в качество «домочадца» Христа (Деян. Иуд. С. 210).

Дела — критерий оценки истинности пути. Вера — истинно и единственно спасительна[157]. Однако, как пишет апостол, «как тело без духа мертво, так и вера без дел мертва» (Иак. 2, 26). Поэтому для жизни христиан в этом мире «дело веры и труд любви» (1 Фес. 1, 3) становятся истинными критериями верности избранного пути — не только в позиционировании первохристиан в мире сем, но даже и в области вероучения[158], — потому что «вера *не может делать* дел, свойственных неверию, и неверие — дел веры» (Игнат. Антиох. Ефес. 8).

Данные критерии важны в этом веке — в силу его смысловой туманности и сущностной неопределенности: «В этом веке не видны ни праведные, ни нечестивые люди: одни походят на других. Ибо настоящий век есть зима для праведных, которые, живя с грешниками, по-видимому не различаются от них ... в настоящем веке нельзя распознать праведных и грешников, но все похожи одни на других» (Ерм. 3, 3), и лишь видимые плоды дел (Мф. 7, 16) дают возможность высказать некоторое суждение о качестве того или иного человека.

Однако не менее важен критерий дел и для века будущего. Совершенная вера и любовь «суть начало и конец жизни. Вера начало, а любовь конец, обе же в соединении суть дело Божие. ... те, которые исповедуют себя христианами, обнаружатся по делам своим» (Игнат. Антиох. Ефес. 14). Доказательство этого

---

[157] «Человек оправдывается не делами закона, а только верою в Иисуса Христа» (Гал. 2, 16; ср.: Рим. 3, 28; Еф. 2, 8–9; Гал. 6, 4–5); «вы спасены благодатию, не делами, но по воле Божией чрез Иисуса Христа» (Поликарп. Смирн. Филип. 1).

[158] «Всякий же пророк, учащий истине, если не делает того, чему учит, — лжепророк» (Дидахи. 11, 10).

тезиса дают не только святые, но и Сам Господь[159], ибо «никто не может положить другого основания, кроме положенного, которое есть Иисус Христос. Строит ли кто на этом основании из золота, серебра, драгоценных камней, дерева, сена, соломы, — каждого дело обнаружится; ибо день покажет, потому что в огне открывается, и огонь испытает дело каждого, каково оно есть. У кого дело, которое он строил, устоит, тот получит награду. А у кого дело сгорит, тот потерпит урон; впрочем сам спасется, но так, как бы из огня» (1 Кор. 3, 11–15, с уточняющим толкованием бл. Феофилакта).

Сотериологическое значение дел в апокалиптической перспективе[160] налагает на христиан обязанность, «оправдывая себя делами, а не словами» (Клим. Рим. 1 Кор. 30), исповедовать Господа «делами ... милосердием, добротою» (Клим Рим. 2 Кор. 4) и «ни в каком добром деле не быть беспечными или нерадивыми» (Клим. Рим. 1 Кор. 34), потому что «многими скорбями надлежит нам войти в Царствие Божие» (Деян. 14, 22).

Собственный труд — физический, производительный — становится основой жизни общины и ее предстоятелей, хотя в теории не оставляется идея общности имущества, свойственной первоначальной апостольской общине[161].

Павел — как и те, кто сопровождал его в его апостольских путешествиях, — благовествовал Евангелие, живя «в труде и изнурении», «ночью и днем работая, чтобы не отягощать кого» и не есть даром хлеб свой[162].

Он живет «на своем иждивении» (Деян. 28, 30)[163], трудится, «работая своими руками» (1 Кор. 4, 12), стараясь никому не докучать и нико-

---

[159] «Познаем ... что все праведные украсились добрыми делами; и Сам Господь радовался, украсив Себя делами» (Клим. Рим. 1 Кор. 33).

[160] «Никто не избегнет закона смерти, и дела каждого станут явны во время суда, были ли они добрые или злые» (Кн. Иосиф. 1). Дела станут единственным критерием Страшного суда. Когда умрет человек, *все* дела его, «будь то добрые или злые», пойдут впереди него, и «в час нужды» именно они встанут перед ним и будут с ним (Откр. Павл. 14–15, 17). Мертвые судимы будут «сообразно с делами своими» (Апок. 20, 12–13; 14, 13), и каждый получит «*соответственно тому*, что он делал, живя в теле, доброе или худое» (2 Кор. 5, 10): вознаградит Господь «каждого по делам его» (Деян. Иуд. С. 171) и даст «каждому по делам его и муки» (Откр. Петр. XIII). Как было открыто Иоанну Богослову, «неправедный пусть еще делает неправду; нечистый пусть еще сквернится; праведный да творит правду еще, и святый да освящается еще. Се, гряду скоро, и возмездие Мое со Мною, чтобы воздать каждому по делам его» (Апок. 22, 11–12, с толкованием свт. Андрея Кесарийского).

[161] «Не отвращайся от нуждающегося, но имей все общее с братом твоим и *ничего* не называй своим. Ибо если вы общинники в бессмертном, то тем более в бренном!» (Каноны св. Апост. 13, 4; ср. Дидахи. 4, 8).

[162] 2 Кор. 11, 23, 27; 12, 16–18; 1 Фес. 2, 9; 2 Фес. 3, 7.

[163] «Павел действовал не как тот Синопец (Диоген), который одевался в лохмотья и жил в бочке, который многих удивлял тем, в чем они не имели никакой нужды, а пользы не приносил никому. Павел ничего подобного не делал; потому что обращал свои взоры не на честолюбие. Напротив, он (Павел) одевался со всевозможным приличием, жил постоянно в доме и показывал всяческое попечение о приличии, которым упомянутый циник пренебрегал, нарушая его публично, живя невоздержанно и увлекаясь страстью к славе. ... А Павел даже платил за помещение, какое занимал в Риме» (*Феофилакт Болгарский*, на Деян. 28, 30) — «*пребысть же Павел два лета исполнь своею мздою*: так он был умерен, или лучше, так во всем подражал своему Учителю, что имел и жилище не на чужой счет, но на счет того, что сам вырабатывал; это именно означают слова *своею мздою*» [*Иоанн Златоуст*. Беседа LV (на Деян. 28, 17–20), 2, 382].

му не быть в тягость (2 Кор. 11, 8–9; 12, 13). Недостаток свой материальный он восполняет либо от трудов своих (как это было, например, в Коринфе у Акилы и Прискиллы, где он вместе с ними занимался «деланием палаток» — см.: Деян. 18, 3), либо «издерживая свое» (2 Кор. 12, 15), либо от братий (2 Кор. 11, 9).

У истинного благовестника Евангелия нет «видов корысти» (1 Фес. 2, 5), он не просит «ни серебра, ни золота, ни одежды» (Деян. 20, 33), он ищет «не вашего, а вас» (2 Кор. 12, 14) и «плода, умножающегося в пользу вашу» (Филип. 4, 17), не пользуясь той властью, которую дает ему его апостольство[164].

Эта жизнь, в которой «нуждам моим и *нуждам* бывших при мне послужили руки мои сии» (Деян. 20, 34)[165], — пример и образец для всех христиан (Деян. 20, 35; 2 Фес. 3, 8), коему они должны подражать (2 Фес. 3, 7–8), с одной стороны, чтобы «не дать повода ищущим повода» (2 Кор. 11, 12), разного рода лжеапостолам и лжеучителям[166],

---

[164] «Не апостол ли я? Не свободен ли я? — спрашивает Павел. — Или один я и Варнава не имеем власти не работать?» (1 Кор. 9, 1, 6). «Если другие имеют у вас власть, не паче ли мы? Однако мы не пользовались сею властью, но все переносим, дабы не поставить какой преграды благовествованию Христову» (1 Кор. 9, 12). «Я не пользовался ничем таковым» (1 Кор. 9, 15), потому что награда возникает за то, «что, проповедуя Евангелие, благовествую о Христе безмездно, не пользуясь моею властью в благовествовании» (1 Кор. 9, 18).

[165] «Истинная милостыня — в том, чтобы подавать из собственных трудов. Но обрати внимание на то, что трудился человек, который постоянно бедствовал, и днем и ночью» (*Феофилакт Болгарский*, на Деян. 20, 32). «Смотри, как он сам занимался работой, и не легко, а *труждаяся*. ... Это (говорит) для назидания; и смотри, с каким достоинством. Не сказал: надобно быть выше денег, — но что? *Заступати немощныя*. Не всех вообще, но немощных»; а чтобы показать, «что он подает им пример ... присовокупляет изречение Христово: *блаженнее есть паче даяти, нежели приимати*» [*Иоанн Златоуст*. Беседа XLV (на Деян. 20, 32), 1, 313-314].

[166] См. также толкование бл. Феофилакта на 2 Кор. 11, 12. Лжеучители, как предсказывает апостол, «из любостяжания будут уловлять вас льстивыми словами» (2 Пет. 2, 3). О том же пишет и автор апокрифа: «Будет время, когда придут апостолы лживые и пророки лживые, те, конец которых будет подобен делам их; те, кто будут говорить вам: "Остерегайтесь грехов", тогда как они *сами* все время греха исполнены ... для которых недостаточно того, чем они владеют, но которые мечтают, чтобы все вещи им служили ... те, ненавистно пред которыми любодейство, и воровство, и притеснение, и жадность, но которые *сами* тайно все это делают, а учат, что человек не должен *этого* делать» (Деян. Иуд. С. 206).

«О духе земном, суетном, несмысленном и не имеющем силы» предупреждает *Пастырь*, говоря: «Прежде всего человек, кажущийся исполненным духа, высит себя ... живет среди роскоши и многих удовольствий, берет мзду за свое прорицание; если же не получит, то и не пророчествует ... впрочем он говорит и нечто справедливое, потому что он исполняется от диавола его духом, чтобы привлечь кого-либо из праведных» (Ерм. 2, 11).

О таковых предупреждает *Варнава*: «Не прилепляйся к таким людям, которые не умеют доставлять себе пищу трудом и постом, но беззаконно похищают чужое, и ходя, по-видимому, с простотою, строят ковы *другим*» (Варнав. 10). Они презирают наставления Христовы, которые предписывают: «Отправляясь, апостол пусть не берет ничего, кроме хлеба, достаточного до следующей остановки» (Дидахи. 11, 6).

Учение двенадцати апостолов указывает, как отличить таковых от учителей истинных: «Если пришедший к вам проездом *направляется* в другое место, помогите ему, насколько можете, но пусть не остается у вас больше, чем на два или три дня, если есть необходимость. Если же он хочет остаться у вас, будучи ремесленником, путь трудится и ест. Если же не



Часть доски с надписанием «Царь иудейский»,
часть тернового венца Спасителя,
гвоздь от Распятия
(реликвии из церкви S. Croce in Gerusalemme, Рим;
фото Д.В. Комарова)



Ясли Христовы
(реликвия из церкви S. Maria Maggiore, Рим;
фото Д.В. Комарова)

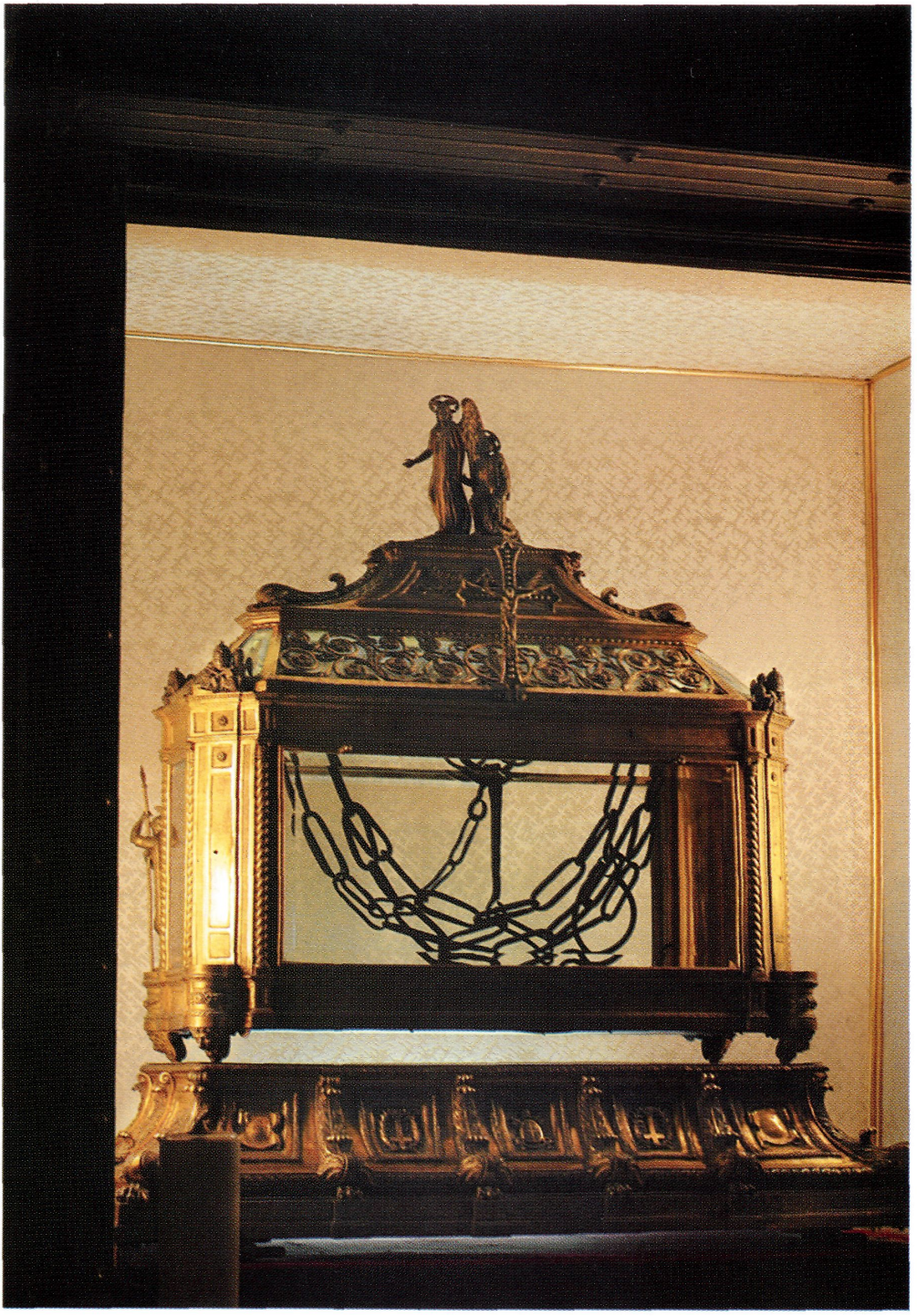
→

Следы ног Христовых
(реликвия из церкви Domine Quo Vadis на Аппиевой дороге, Рим;
фото Д.В. Комарова)



Камень с источником в Мамертинской тюрьме (Рим) на месте крещения апостолом Петром 42 человек
(фото Д.В. Комарова)





Вергии апостола Петра
(реликвия из церкви S. Pietro in Vincoli, Рим;
фото Д.В. Комарова)

с другой — чтобы утвердить в общине принципы существования, исключающие всякую леность и иждивенчество, на основе правила «если кто не хочет трудиться, тот и не ешь» (2 Фес. 3, 10), так, чтобы каждый христианин понимал: «не подобает мне есть, не работая» (Деян. Ин. С. 320). Кроме того, собственный труд был основой милостыни, обязательной для христиан[167].

Так же и истинные христиане «исполняются добрых дел» (Деян. 9, 36), «трудясь, поддерживают слабых» и «творят много милостынь», памятуя «слова Господа Иисуса, ибо Он Сам сказал: блаженнее давать, нежели принимать» (Деян. 20, 35, с толкованием бл. Феофилакта), за что их не оставляет Божья благодать[168].

Труд, в восприятии первохристиан, *становится неотъемлемой частью их свободы*[169] — в отличие от свободы окружавшей их Римской империи, граждане которой оставили для себя лишь требование «хлеба и зрелищ». В основе экономической жизни общины — желание «усердно стараться о том, чтобы жить тихо, делать свое *дело* и работать своими собственными руками» (1 Фес. 4, 11). Поэтому тех, которые «поступают бесчинно, ничего не делают, а суетятся», апостол «увещевает и убеждает» «Господом нашим Иисусом Христом, чтобы они, работая в безмолвии, ели свой хлеб» (2 Фес. 3, 11–12).

По всей видимости, в основе существования общины лежало *простое воспроизводство*, не нацеленное на получение прибыли. Поэтому особым материальным благосостоянием первохристианские общины не отличались[170].

владеет ремеслом, по разумению вашему позаботьтесь, чтобы христианин не жил среди вас праздным. Если же он не хочет так делать, он христопродавец» (Дидахи. 12, 2–5), «если же просит денег, это лжепророк» (Дидахи. 11, 6), и «если кто скажет в духе: дай мне деньги или еще что-нибудь, не слушайте его» (Дидахи. 11, 12).

«Таких берегитесь» (Дидахи. 12, 5), — говорят истинные учителя, потому что «суд им давно готов, и погибель их не дремлет» (2 Пет. 2, 3), и ангелы их плачут и рыдают пред лицом Божиим, говоря: «Пришли мы от призывающих имя Твое, служащих же природе греха. Что пользы служить им?» (Откр. Павл. 10).

Однако для них «есть покаяние потому, что они не хулили Господа своего и не были предателями рабов Божиих; но из желания прибытка они обольщали людей, и каждый учил по похотям грешных» (Ерм. 3, 9, 19), и ангелам их Дух говорит: «Не переставайте служить им, — может быть, они покаются. А если нет, то придут ко Мне — тогда Я сам буду судить их» (Откр. Павл. 10). Покаяние «положил Господь ... ибо Он ... знал Слабость людей и великую злобу диавола, по которой он будет вредить рабам Божиим и коварствовать над ними» (Ерм. 2, 4, 3). Поэтому надлежит, с одной стороны, возвратиться — «пока есть время — к призвавшему нас Богу, покуда Он принимает нас» (Клим. Рим. 2 Кор. 16, 1), а с другой — озаботиться тем, чтобы грешники «исправились от прежних грехов. Они вразумятся от правого учения, если ты не будешь помнить зла на них» (Ерм. 1, 2, 3), так как «праведное слово, ежедневно внушаемое, победит всякое зло» (Ерм. 1, 1, 3).

[167] «Трудись, делая своими руками полезное, чтоб было из чего уделять нуждающемуся» (Ефес. 4, 28).

[168] См., напр., о Тавифе из Иоппии: Деян. 9, 36, 39.

[169] Характерен пример, приведенный в апокрифическом *Евангелии евреев*, где сухорукий каменщик обратился ко Христу с мольбой о помощи такими словами: «Я был каменщиком и зарабатывал на жизнь своими руками, я прошу Тебя, Иисусе, возврати мне здоровье, чтобы я не просил с позором милостыни» (Ев. евр. С. 69–70).

[170] Так, о Македонских церквах апостол говорит: «Глубокая нищета их преизбыточествует в богатстве их радушия» (2 Кор. 8, 2); Смирнской церкви сообщается: «знаю твои дела, и скорбь, и нищету, — впрочем ты богат» (Апок. 2, 9), и т.д.

В определенном смысле их бедность способствовала чистоте жизни: ведь и Христос, «будучи богат, обнищал ради вас, дабы вы обогатились Его нищетою» (2 Кор. 8, 9), и избрал Он «бедных мира ... быть богатыми верою и наследниками Царствия» (Иак. 2, 5). Поэтому бедность общины могла рассматриваться как «искушение не иное, как человеческое», и, как в любом искушении, Бог в этой апостольской бедности не попускает «быть искушаемыми сверх сил», но дает «облегчение, так, чтобы вы смогли перенести» (1 Кор. 10, 13), а по смерти — и соответствующее воздаяние[171].

Бедность — вернее, отсутствие излишнего благосостояния — является уроком, научающим довольствоваться «тем, что Бог дал вам на пути *земной жизни*» (Клим. Рим. 1 Кор. 2). Поэтому апостол увещевает: «имейте нрав несребролюбив, довольствуясь тем, что есть. Ибо Сам сказал: "Не оставлю тебя и не покину тебя"»[172].

Более того, даже в условиях бедности многие общины «весьма убедительно просили принять дар и участие *их* в служении святым» (2 Кор. 8, 4) и были «доброхотны по силе и сверх сил» (2 Кор. 8, 3) — настолько, что апостол должен был указать, что эту добродетель надлежит совершать «по достатку», потому что «если есть усердие, то оно принимается смотря по тому, кто что имеет, а не по тому, чего не имеет» (2 Кор. 8, 7, 11–12), устанавливая, таким образом, *принцип равномерности* во всем[173].

В то же время нельзя не отметить и наличие материального и социального расслоения общины. В ней были и те, кто не был стеснен нуждою и «был властен в своей воле» (1 Кор. 7, 37); были, видимо, и иные. Это расслоение отражалось даже в таких сферах, в которых оно отражаться было не должно, что вызывало справедливые нарекания апостолов[174].

Собственность (ὑπάρχοντα)[175] *и богатство* (πλούτος)[176] — особая тема в системе взглядов первохристианской общины на свою хозяйственную деятельность в мире сем.

---

[171] В апокрифе Иоанн спрашивает: «Все ли христиане одно наказание приимут: цари, первосвященники, священники, патриархи, богатые и бедные, рабы и свободные?» — и слышит в ответ: «Слушай, праведный Иоанн. Как предрекал пророк Давид, терпение бедных не погибнет вконец. Что же до царей, то будут они гонимы как рабы и заплачут как дети» (Откр. Ин. 24).

[172] Евр. 13, 5; ср.: Быт. 28, 15; Иис. Нав. 1, 5.

[173] «Не *требуется*, чтобы другим *было* облегчение, а вам тяжесть, но чтоб во всем была равномерность», — «ныне ваш избыток в *восполнение* их недостатка; а после их избыток в восполнение вашего недостатка, чтоб была равномерность» (2 Кор. 8, 13–14, с толкованием бл. Фсофилакта).

[174] «Вы собираетесь *так, что это* не значит вкушать вечерю Господню; ибо всякий поспешает прежде *других* есть свою пищу, *так что* иной бывает голоден, а иной упивается. Разве нет у вас домов, чтобы есть и пить? Или пренебрегаете церковь Божию и унижаете неимущих?» (1 Кор. 11, 20–22); «если кто голоден, пусть ест дома, чтобы собираться вам не в осуждение» (1 Кор. 11, 34).

[175] «Находящееся на лицо: имущество, состояние, финансовые или военные средства, природные качества или свойства, настоящие обстоятельства и т.п.», по Вейсману; *лат.* omnes facultates meas (1 Кор. 13, 3).

[176] По Вейсману, *богатство* «*и вообще обилие*» (*лат.* divitia).

Дело истинного последователя учения Христова — освободиться «и от поля, и от орала, и от жены» (Деян. Иуд. С. 253), как сказал о себе Иуда Фома, оставить «дом свой и имение свое» (Ист. Фекл. С. 422) и «*ничего* не называть своим« (Дидахи. 4, 8), потому что «человек не сможет жить, пока не отделит себя от всего, что принадлежит ему, и станет аскетом и нищим» (Деян. Иуд. С. 217).

Совет, данный в апостольские времена, прост: «Не заботься ни об украшениях твоих, которые преходящи ... ни о платье твоем, ни об имени и власти в этом мире, что преходяще, и не нисходи до связи этой скверной, и отделись от этой стойкой связи» (Деян. Иуд. С. 211). Человек нагим пришел в мир сей и ничего не вынесет из него[177], тленное же богатство, порожденное любостяжанием и сребролюбием, есть сеть, которая уводит человека от веры и надежды на спасение[178]: «не обманывайтесь: ... ни воры, ни лихоимцы ... ни хищники» (1 Кор. 6, 9–10), «никакой ... любостяжатель, который есть идолослужитель, не имеет наследия в Царстве Христа и Бога» (Ефес. 5, 5). Таковых ожидает лишь наказание[179].

Помимо сотериологического значения, отвержение богатства имеет и нравственный аспект: богатство ожесточает сердце человека и делает его нечувствительным к нуждам ближних[180]. «Не богатые ли притесняют вас, и не они ли влекут вас в суды? Не они ли бесславят доброе имя, которым вы называетесь?», — спрашивает апостол (Иак. 2, 6–7). Они даже не задумываются над тем, что такое поведение богохульно: «если кто разорит храм Божий, того покарает Бог, ибо храм Божий свят; а этот *храм* — вы» (1 Кор. 3, 17).

Поэтому «да хвалится брат униженный высотою своею, а богатый — унижением своим, потому что он прейдет, как цвет на траве; восходит солнце, *настает* зной, и зноем иссушает траву, цвет ее опадает, исчезает красота вида ее; так

---

177 «На кого похожи твои ученики? Он сказал: Они похожи на детей малых, которые расположились на поле, им не принадлежащем. Когда придут хозяева поля, они скажут: Оставьте нам наше поле. Они обнажаются перед ними, чтобы оставить это им и дать им их поле» (Ев. Фом. 24).

178 «Пустые споры между людьми поврежденного ума, чуждыми истины, которые думают, будто благочестие служит для прибытка. Удаляйся от таких. Великое приобретение — быть благочестивым и довольным. Ибо мы ничего не принесли в мир; явно, что ничего не можем и вынести [*из него*]. Имея пропитание и одежду, будем довольны тем. А желающие обогащаться впадают в искушение и в сеть и во многие безрассудные и вредные похоти, которые погружают людей в бедствие и пагубу; ибо корень всех зол есть сребролюбие, которому предавшись, некоторые уклонились от веры и сами себя подвергли многим скорбям. Ты же, человек Божий, убегай сего, а преуспевай в правде, благочестии, вере, любви, терпении, кротости» (1 Тим. 6, 5–11). Об ином пути тайновидец пишет, обращаясь к Лаодикийской церкви: «Ты говоришь: "я богат, разбогател и ни в чем не имею нужды"; а не знаешь, что ты несчастен и жалок, и нищ, и слеп, и наг» (Апок. 3, 17).

179 «И подошла Пресвятая и посмотрела, и одних слышала, а других не замечала. ... И сказал архистратиг: Это, Пресвятая, крестившиеся и принявшие слово Христово, но дела дьявольские творившие; и упустили они время раскаяния своего» (Откр. Богор. 24).

180 «Послушайте вы, богатые: плачьте и рыдайте о бедствиях ваших, находящих (на вас). Богатство ваше сгнило, и одежды ваши изъедены молью. Золото ваше и серебро изоржавело, и ржавчина их будет свидетельством против вас и съест плоть вашу, как огонь: вы собрали себе сокровище на последние дни. Вот, плата, удержанная вами у работников, пожавших поля ваши, вопиет, и вопли жнецов дошли до слуха Господа Саваофа. Вы роскошествовали на земле и наслаждались; напитали сердца ваши, как бы на день заклания» (Иак. 5, 1–5).



Апостол Иаков, брат Господень,
епископ Иерусалимский
(икона XIII в., о. Патмос, Греция)

увянет и богатый в путях своих» (Иак. 1, 9–11).

В то же время первохристианские писания не отрицают ни возможности торговли и получения прибыли (Иак. 4, 13)[181], ни определенного материального благосостояния (Иак. 2, 1–4), ни прав собственности[182] и наследования[183], — «только бы не пострадал кто из вас, как убийца, как вор, или злодей, или как посягающий на чужое» (1 Пет. 4, 15).

Единственное условие неосужденного обладания всеми этими возможностями — праведное обращение с ними: необходимо положиться на волю Божью относительно всех дел своих (Иак. 4, 13, 15), исключить из своей среды всякое лицеприятие потому, что «Бог не взирает на лице человека» (Гал. 2, 6)[184], сформировать определенную систему ценностей, в которой материаль-

---

[181] Бл. Феофилакт, толкуя это место, уточняет: «Не уничтожает произволение, но показывает, что не все зависит от самого человека, но нужна и благодать свыше. Ибо можно бегать и торговать и совершать все нужное для жизни, но не должно приписывать это собственным трудам, а человеколюбию Божию».

[182] *Шмеман А., прот.* Исторический путь Православия. С. 26–27.

[183] Писания апостолов и мужей апостольских рассуждают о наследовании как о деле естественном и используют примеры из сферы наследования материальных благ в разработке ряда богословских проблем. «Не дети должны собирать имение для родителей, но родители для детей» (2 Кор. 12, 14); «то, что есть у отца, принадлежит сыну, и сыну, пока он мал, не доверяют того, что принадлежит ему. Когда он становится человеком, его отец дает ему все то, что принадлежит ему» (Ев. Филип. 37; ср.: Ев. Филип. 2), так что «наследник, доколе в детстве, ничем не отличается от раба, хотя и господин всего: он подчинен попечителям и домоправителям до срока, отцом *назначенного*» (Гал. 4, 1–2).

[184] Однако уже при апостолах в общину «вкрались некоторые люди... нечестивые, обращающие благодать Бога нашего в *повод* к распутству» (Иуд. 4), «душевные, не имеющие духа» (Иуд. 19), «ропотники ... поступающие по своим похотям (нечестиво и беззаконно); ... они оказывают лицеприятие для корысти» (Иуд. 16). Поэтому апостол указывает: «Имейте веру... не взирая на лица. Ибо, если в собрание ваше войдет человек с золотым перстнем, в богатой одежде, войдет же и бедный в скудной одежде, и вы, смотря на одетого в богатую одежду, скажете ему: "тебе хорошо сесть здесь", а бедному скажете: "ты стань там", или "садись здесь, у ног моих", то не пересуживаете ли вы в себе и не становитесь ли судьями с худыми мыслями?» (Иак. 2, 1–4). Главное — «не испортить свой приговор, не сделав наперед никакого исследования о том, рачителен ли бедный или ленив богатый», иначе неразличение приведет «к лицеприятию», заставив «одного похвалить, как богатого, а другого презреть, как бедного» (*Феофилакт Болгарский*, на Иак. 2, 4).

ное благосостояние не играет первенствующей роли[185] и воспринимается с благодарением, не превращаясь «в повод к распутству» (Иуд. 1, 4) и ущемлению сообщинников[186], помнить нищих (Гал. 2, 10) и главное — основывать свою экономическую (как, впрочем, и любую другую) активность на смирении, ибо сказано: «Смиритесь пред Господом, и вознесет вас» (Иак. 4, 10).

Важная черта первохристианской общины — *открытость нуждам и потребностям* всех своих членов. «Будьте братолюбивы друг ко другу с нежностью» (Рим. 12, 10), — учит апостол, — страннолюбивы «ради Бога» (1 Пет. 4, 9; 3 Ин. 6—7), потому что через страннолюбие «некоторые, не зная, оказали гостеприимство Ангелам» (Евр. 13, 2), «в нуждах святых принимайте участие» (Рим. 12, 13) и не подавайте брату своему повода к соблазну, в том числе — и собственным поведением[187].

Поэтому, всюду ожидая братолюбивого приема, апостолы по пути жили у учеников (например, у Лидии из Фиатир — см.: Деян. 16, 14—15 — и у многих других: Деян. 21, 8, 16 и мн. др.), которые были научены «принимать таковых, чтобы сделаться споспешниками истине» (3 Ин. 8), «ибо они ради имени Его пошли, не взявши ничего от язычников» (3 Ин. 7).

Открытость эта распространялась и на «внешних» и даже на врагов: «если враг твой голоден, накорми его; если жаждет, напой его: ибо, делая сие, ты собираешь ему на голову горящие уголья» (Рим. 12, 20)[188].

---

[185] *Пастырь* описывает тех, кто строит свои жизненные установки на превалировании материальных ценностей, таким образом: «Третья гора, покрытая терниями и волчцами, означает верующих, из которых одни богаты, а другие вдались во множество занятий ... предались многим попечениям. Таковые не имеют общения с рабами Божиими, но удаляются от них, увлекаемые делами своими. А богатые с трудом вступают в общение с рабами Божиими, опасаясь, чтобы у них не попросили чего-либо. Таким людям трудно войти в царство Божие» (Ерм. 3, 9, 20). Так ведут себя «враги креста Христова; их конец — погибель, их бог — чрево, и слава их — в сраме: они мыслят о земном» (Филип. 3, 18—19); «наше же жительство — на небесах» (Филип. 3, 20). «Но, — как пишет *Пастырь*, — и им есть покаяние, только они должны немедленно обратиться к нему. ... Покаявшись и делая добрые дела, они будут жить с Богом; если же пребудут в своих делах, то будут преданы тем женщинам, которые лишат их жизни» (Ерм. 3, 9, 20).

[186] Апостол говорит о явно предосудительной ситуации: «Сами обижаете и отнимаете, и притом у братьев» (1 Кор. 6, 8).

[187] «Судите о том, как бы не подавать брату *случая* к преткновению или соблазну» (Рим. 14, 13). Этот предмет апостол объясняет на примере пищи. «Все чисто, — говорит он, — но худо человеку, который ест на соблазн» (Рим. 14, 20). Поэтому «если за пищу огорчается брат твой, то ты уже не по любви поступаешь; не губи твоею пищею того, за кого Христос умер. Да не хулится ваше доброе. Ибо Царствие Божие не пища и питие, но праведность и мир и радость во святом Духе» (Рим. 15—17). Так что «если пища соблазняет брата моего, не буду есть мяса во век, чтобы не соблазнять брата моего» (1 Кор. 8, 13).

[188] Как толкует бл. Феофилакт Болгарский (на Рим. 12, 20), апостол «здесь требует от нас высшей степени любомудрия. Что я говорю, рассуждает, должно жить в мире? Я повелеваю даже благодетельствовать. Сказал *углие огненно собираеши на главу его*, снисходя малодушию оскорбляемых; ибо всего приятнее для человека видеть врага наказанным. Как бы так говорит: ты желаешь отомстить ему? Благотвори ему; в таком случае ты отомстишь ему гораздо сильнее. Поэтому и сказал: *углие огненно собираеши*, обозначая этим сильное наказание. В этом смысле и выше сказал: *дадите место гневу* Божию» (Рим. 12, 19).

Важнейшее проявление открытости христианской общины — *дела милосердия, милостыня*. Принцип милостыни основан на стремлении христиан к Богоподобию — коль скоро «Господь весьма милосерд и сострадателен» (Иак. 5, 11), таковыми же надлежит быть и верным. И если у ветхозаветного народа случалось, что «вдовицы их пренебрегаемы были в ежедневном раздаянии потребностей» (Деян. 6, 1), то для христиан уложен другой закон: «соединитесь ... с ... щедростью к бедным, и поддержанием нужд убогих» (Деян. Иуд. С. 209), ибо «всякое даяние доброе и всякий дар совершенный нисходит свыше, от Отца светов» (Иак. 1, 17). Таким образом, совершая эти даяния и дары, *христиане вступают в сам процесс «нисхождения», становясь в некоторой степени причастными к дарам Отца светов*. В этой связи не осуждаются даже прямые указания на необходимость материальных пожертвований[189], в иных случаях — предосудительные.

Милостыня разделяется на две категории: милостыню *общественную* — «вспоможение святым» (2 Кор. 9, 1), то есть сборы для нужд церквей, которые не могут похвалиться особым благосостоянием[190], исходя из принципа «носите бремена друг друга, и таким образом исполните закон Христов» (Гал. 6, 2), и *индивидуальную* — подаяние нищим и убогим как творение добрых дел[191].

При этом милостыня первого рода имеет не только экономическое, сотериологическое и нравственное, но и екклезиологическое значение, созидая истинно братолюбивое общение между церквами. «Дело служения сего не только восполняет скудость святых, но и производит во многих обильные благодарения Богу; ибо, видя опыт сего служения, они прославляют Бога за покорность исповедуемому вами Евангелию Христову и за искреннее общение с ними и со всеми, молясь за вас, по расположению к вам, за преизбыточествующую в вас благодать Божию» (2 Кор. 9, 12–14).

Милостыня должна быть: скорым[192] и нелицеприятным даром «от трудов

---

[189] «Если же скажет, чтобы дали другим, нуждающимся, никто да не судит его» (Дидахи. 11, 12).

[190] Павел указывает на этот вид милостыни как на обычный способ обеспечения нужд апостолов: «Другим церквам я причинял издержки, получая от них содержание для служения вам» (2 Кор. 11, 8, с толкованием бл. Феофилакта).

[191] «Добрые дела, состоящие в том, чтобы служить вдовам, пещись о сиротах и бедных, избавлять из нужды рабов Божиих, быть гостеприимным (потому что в гостеприимстве является доброе дело) ... не притеснять должников» (Ерм. 2, 8).

[192] «Не отвращайся от нуждающегося» (Каноны св. Апост. 13, 3); «когда можете благотворить, не откладывайте этого, ибо "милостыня избавляет от смерти"» (Поликарп. Смирн. Филип. 10; со ссылкой на Тов. 4, 10; 12, 9); «не будь ... убирающим» руки, «когда нужно дать. Если имеешь *что* от *трудов* рук своих, отдай в искупление грехов твоих. Давай не колеблясь, и давая не ропщи, ибо ты знаешь, Кто есть добрый Воздаятель награды» (Дидахи. 4, 5–7; ср.: Варнав. 19 и почти дословно: Каноны св. Апост. 13, 3–4).

При этом милостыня не обязательно материальна — как сказал Петр хромому у дверей храма (Деян. 3, 2), «серебра и золота нет у меня; а что имею, то даю тебе: во имя Иисуса Христа Назорея встань и ходи» (Деян. 3, 6).

рук своих»[193] и от имения своего[194]; доброхотной[195]; непрестанной[196]; усердной[197] и ревностной, чтобы быть примером для других[198]; системной[199]; щедрой[200];

---

[193] «Кто ... желает спастись, тот взирает не на человека, но на Того, Кто в нем живет» (Варнав. 16). «Делай добро, и от плода трудов твоих, который дает тебе Бог, давай всем бедным просто, ни мало не сомневаясь, кому даешь. Всем давай потому, что Бог хочет, чтобы всем было даруемо из Его даров. Берущие отдадут отчет Богу, почему и на что брали. Берущие по нужде не будут осуждены, а берущие притворно подвергнутся суду. Дающий же не будет виноват; ибо он исполнил служение, какое получил от Бога, не разбирая, кому дать и кому не давать, и исполнил с похвалою пред Богом. Итак, соблюдай эту заповедь ... чтобы покаяние твое и семейства твоего было в простоте, и сердце твое явилось чистым и непорочным пред Богом» (Ерм. 2, 2). Иуда Фома ничего не брал для себя у людей и все, что имел, раздавал бедным, платы никакой не принимал, но для бедных сохранял (Деян. Иуд. С. 195), «скорбящим давал отраду», исцелял безвозмездно (Деян. Иуд. С. 166–167, 195). См. также толкование бл. Феофилакта на Деян. 20, 32–34.

[194] «Богатый имеет много сокровищ, но беден для Господа; развлекаемый своими богатствами, он очень мало молится Господу, и если имеет какую молитву, то слабую и не имеющую силы. Но когда богатый подает бедному то, в чем он нуждается, то бедный молит Господа за богатого, и Бог подает богатому все блага», потому что бедный богат в молитве. «Богатый подает бедному, веруя, что ему внимает Господь, и охотно и без сомнения подает ему все, заботясь, чтобы у него не было в чем-нибудь недостатка. Бедный благодарит Бога за богатого, тот и другой делают дело. ... бедные, моля Господа за богатых, бывают услышаны и умножают богатства их, а богатые, помогая бедным, ободряют их души. Те и другие участвуют в добром деле» (Ерм. 3, 2). То, что милостыня не охватывает всего имения, иллюстрирует история Феклы, ученицы ап. Павла, которая взяла *часть* золота, переданного ей царицей Трифеной, «и послала Павлу для обслуживания вдов и тех, кто нуждался» (Ист. Фекл. С. 431).

[195] «Каждый уделяй по расположению сердца, не с огорчением и не с принуждением; ибо доброхотно дающего любит Бог» (2 Кор. 9, 7), «дабы ... благословение ваше было готово, как благословение, а не как побор» (2 Кор. 9, 5); «не колеблись давать, и давая не ропщи ... знай, кто добрый воздаятель награды» (Варнав. 10), «чтобы доброе дело твое было не вынуждено, а добровольно» (Филим. 14).

[196] «Чтобы не переставали, кто может, благотворить; ибо благотворение полезно им. ... должно всякого человека исхищать из бедствия. ... Кто вырывает из нужды душу человека, тот получает великую радость. Ибо терпящий такое бедствие испытывает такое же мучение, как мучится заключенный в узах. Многие, не вынося бедственного положения, причиняют себе смерть. Кто знает о бедствии такого человека и не избавляет его, тот допускает великий грех и делается виновен в крови его. Итак, благотворите, сколько кто получил от Господа. Не медлите» (Ерм. 3, 10, 4).

[197] «Македония и Ахаия усердствуют некоторым подаянием для бедных между святыми в Иерусалиме» (Рим. 15, 26).

[198] «Ревность ваша поощрила многих» (2 Кор. 9, 2).

[199] Для милостыни общественной Павел указывает: «При сборе для святых поступайте так, как я установил в церквах Галатийских. В первый день недели каждый из вас пусть отлагает у себя и сберегает, сколько позволит ему состояние ... для доставления вашего подаяния в Иерусалим» (1 Кор. 16, 1–3). Для индивидуальной милостыни *Пастырь* советует следующее: «В тот день, в который постишься, не вкушай ничего, кроме хлеба и воды; и исчисливши издержки, которые ты сделал бы в этот день на пищу, по примеру прочих дней, остающееся от этого дня отложи и отдай вдове, сироте или бедному; таким образом ты смиришь душу свою, и получивший от тебя насытит свою душу и будет за тебя молиться Господу» (Ерм. 3, 5, 3).

[200] «Кто сеет скупо, тот скупо и пожнет; а кто сеет щедро, тот щедро и пожнет» (2 Кор. 9, 6); «Зину законника и Аполлоса позаботься отправить так, чтобы у них ни в чем не было недостатка. Пусть и наши учатся упражняться в добрых делах, *в удовлетворении* необходимым нуждам, дабы не были бесплодны» (Тит. 3, 13–14).

не подразумевающей никакого встречного воздаяния[201]; иметь целью жертву[202] и покаяние[203]. Она, кроме того, не должна субъективно восприниматься как средство самооправдания[204], а быть «доказательством любви» (2 Кор. 8, 24).

Совершенная с соблюдением этих принципов милостыня становилась и инструментом достижения спасения[205], и способом достижения благосостояния общины в этом мире — ведь «не неправеден Бог, чтобы забыл дело ваше и труд любви, которую вы оказали во имя Его, послуживши и служа святым» (Евр. 6, 10); Он «силен обогатить вас всякою благодатью, чтобы вы, всегда и во всем имели всякое довольство, были богаты на всякое доброе дело», и «умножит плоды правды вашей, так, чтобы вы всем богаты были на всякую щедрость, которая чрез вас производит благодарение Богу» (2 Кор. 9, 8–11).

Поэтому, пишет апостол, «доколе есть время, будем делать добро всем, наипаче своим по вере» (Гал. 6, 10).

По-особому община воспринимала *отношения заимствования* чужого (соответственно — и кредитные отношения, которых в развитом виде в первохристианской общине не было, но которые существовали во внешнем мире и активно развивались в исторической перспективе). Апостол учит: «Не оставайтесь должными никому ничем, кроме взаимной любви» (Рим. 13, 8). Поэтому в данной сфере хозяйства для общины важными стали три основных принципа: минимизировать заимствования вплоть до полного отказа от них[206]; то, что получено, хранить в неизменном состоянии, не преследуя целей получения прибыли[207]; одалживая, не требовать назад[208] — по Христовой заповеди (Лк. 6, 30) — и возмещать даже чужие долги[209].

---

[201] «Если у вас есть деньги ... дайте *их* ⟨...⟩ от кого вы не возьмете их» (Ев. Фом. 99).

[202] «Не забывайте также благотворения и общительности, ибо таковые жертвы благоугодны Богу» (Евр. 13, 16).

[203] «Благое дело — милостыня как покаяние в грехе. Пост — больше молитвы, но милостыня — выше и поста и молитвы: "любовь покрывает множество грехов"» (Клим. Рим. 2 Кор. 16, 4, со ссылкой на 1 Пет. 4, 8); «употребляй руки свои для милостыни, чтобы получить отпущение грехов твоих» (Варнав. 10). Поэтому Варнава специально обращается к сильным мира сего: «Вас, вельможи ... прошу: имейте при себе тех, которым вы благодетельствовали, не оставляйте их. Ибо близок день, в который все погибнет с нечестивыми. Близок Господь и награда Его» (Варнав. 21). Формулируется и общее правило для всех христиан: «когда будете поститься ... раздери всякую неправедную запись; уничтожь стеснения насильственного торга, отпусти измученных на свободу ... раздробляй алчущим хлеб твой и бедных без крова введи в дом твой; если видишь нагого, одень, и единоплеменников своих не презирай» (Варнав. 3).

[204] Один из апокрифических тайновидцев видел «при некоей казни» «слепых и немых мужей и женщин в белых одеждах», которые «сбивались в одну кучу и падали на угли» огня неугасимого. «Это те, — говорит он, — которые подают милостыню и говорят: "Мы праведны пред Богом", сами же праведности не имели» (Откр. Петр. XII).

[205] Как сказал ангел Корнилию-сотнику, «молитвы твои и милостыни твои пришли на память пред Богом... спасешься ты и весь дом твой» (Деян. 10, 4, 6).

[206] «Не будь простирающим руки, чтобы брать» (Дидахи. 4, 5; ср. почти дословно: Варнав. 19).

[207] «Береги то, что ты получил, не прибавляя и не убавляя» (Варнав. 19).

[208] «Должникам моим простил я мину, да не попросит рука моя то, что я простил им» (Деян. Иуд. С. 253); «всякому просящему у тебя давай и не требуй обратно. Ибо Отец хочет, чтобы всем было дано от Его даров» (Дидахи. 1, 5).

[209] «Если же он ... должен, считай это на мне. Я, Павел, написал моею рукою: я заплачу» (Филим. 18–19).

Экономика общины, рассматриваемая с таких позиций, должна стать тем «малым квасом», который «заквасит все тесто» (1 Кор. 5, 6; Гал. 5, 9), всю мировую хозяйственную жизнь, охватывающую практически все элементы творения[210], — с тем, чтобы она не только соответствовала богоданной человеческой свободе, но и стала основой освобождения всего творения от рабства греху и тлению[211].

* * *

Итак, Новозаветная экономическая доктрина отталкивается от признания не только права собственности, но и системы эффективного хозяйства, и только апостольская община дает важный и исторически единственный пример развития социо-коммунистического идеала. В то же время необходимо отметить, что *эта община — скорее не хозяйствующий субъект, а объединение единомышленников, скрепленное общей идеей* (верой во Христа и ожиданием скорого пришествия Царства Божия, исходя из Христовых слов «приблизилось Царство Небесное» — см.: Мф. 3, 2; 4, 17; 10, 7 и мн. др.) *и отделившее себя от мира* (по принципу «спасайтесь от рода сего развращенного» — Деян. 2, 40).

Существует же это объединение внутри мира, как некий «уклад» (кавычки ставим в связи с тем, что уклад — понятие, относящееся к хозяйственной системе, а в случае с апостольской общиной мы имеем, как представляется, внехозяйственный субстрат), и мир, живущий в системе координат, определяемой собственностью и товарно-денежными отношениями, служит источником обеспечения его повседневных потребностей.

И уже ап. Павел, как бы подчеркивая ограниченность системы, основанной исключительно на идеологической базе и жестко отделяющей себя от внешних обстоятельств, говорит о необходимости эффективного хозяйствования (1 Тим. 5, 8), которое является важным конституирующим признаком церковного клира — и епископов (1 Тим. 3, 4), и диаконов (1 Тим. 3, 12).

С изменением внешних условий существования (отдаление духовного идеала — Царствия Небесного — в сравнении с первохристианскими временами) происходит изменение внутренних принципов хозяйствования общины с определенной десакрализацией части хозяйственного процесса (применение крепостного/наемного труда и возникновение — в потенциале — прибыли ввиду развития производства сверх необходимого продукта), а поскольку Царство Небесное удалилось во времени, ближе стало Божье наказание здесь, на земле.

---

[210] «Хозяйство мира — из четырех видов: из воды, земли, воздуха и света» (Ев. Филип. 115).

[211] Как услышал некий визионер, сказал Господь: «По воле Моей все в мире покорно человеку, ибо Я сотворил его разумным и сделал наследником неба и земли. Я все подчинил ему» и «дал человеку поступать по воле его, ибо возлюбил его», «он же, приняв сие от Меня, сделался чуждым Мне прелюбодеем и грешником» (Откр. Седрах. 6; 8), не только сам покорившись «воле покорившего» (Рим. 8, 20), но и способствуя покорению этой чуждой воле всей твари (так, что некоторые считали даже, что «мир произошел из-за ошибки, ибо тот, кто создал его, желал создать его негибнущим и бессмертным» — см.: Ев. Филип. 99). От того времени тварь «совокупно стенает и мучится доныне» (Рим. 8, 22) и «с надеждой ожидает откровения сынов Божиих, — потому что тварь покорилась суете не добровольно ... — в надежде, что и сама тварь освобождена будет от рабства тлению в свободу славы детей Божиих» (Рим. 8, 19—21), — ожидает того дня, когда придет гнев Господень «и время судить мертвых и дать возмездие рабам» Его, «и погубить губивших землю» (Апок. 11, 18).

Глава 3

«Церковь в міру» об экономических проблемах міра сего

(«Богословские» отцы)

> Недостаточно только заявлять, что Православная Церковь является вместилищем Полноты Откровения. Необходимо еще и самим делом об этом свидетельствовать, давая пример того, как апостольская вера, хранимая Православной Церковью, преобразует умы и сердца людей, изменяет к лучшему окружающий нас мир.
>
> *Святейший Патриарх Алексий II*[1]

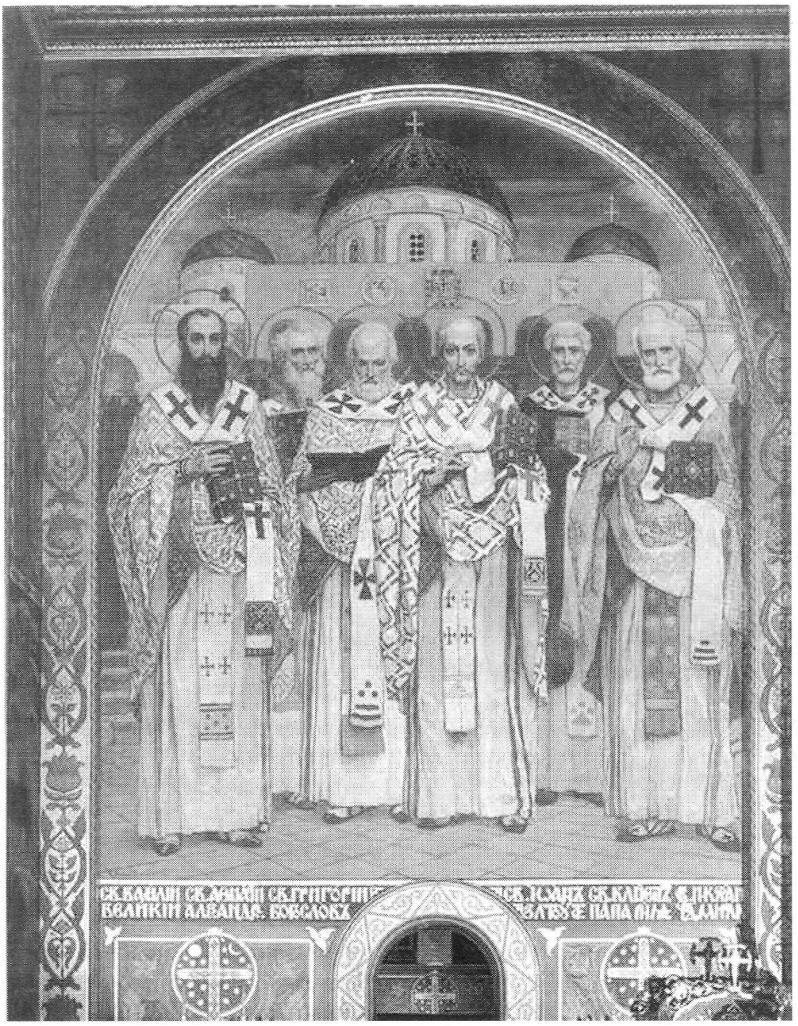
Святоотеческое богословие, взявшее на себя труд объяснить Церкви не только ее эсхатологически-небесное, но и земное предназначение в новых исторических условиях, основываясь на духе новозаветных писаний, мы (для чисто теоретических потребностей) разделили бы на два больших потока, которые, как Тигр и Евфрат, проходя через единые территориально, но как бы разделенные климатически области, не только объединяют их, но и сами, в конце концов, сливаются воедино и приводят общим устьем в один и тот же неисчерпаемый Эдем Отеческой любви, — как образно выразился Климент Александрийский, «путь к истине один, но разные тропы, ведущие из различных мест, соединяются в ней, подобно тому, как различные потоки образуют единую реку жизни, текущую в вечность» (Strom. I, 29, 1; II, 4, 2).

Это — «*Церковь в міру*», та часть Церкви, которая функционирует в среде политических, социально-хозяйственных, идеологических явлений и структур мира (к столпам богословия этой части общины мы отнесли бы, прежде всего, творения святителей — монахов, коих сан и послушание обязывают осуществлять управление церковным кораблем в «житейском море, воздвизаемом напастей бурею»[2]); и, так сказать, «*Церковь вне міра*» — часть общины,

---

[1] Цит. по: *Владимир (Иким), архиепископ Ташкентский и Среднеазиатский.* Слово, растворенное любовью. [М.], 2001. С. 175.

[2] При цитировании используем следующие издания: Блаженный *Августин.* О граде Божием. В 4 т. М., 1994 (цит. как: *Aug.* De civ. Dei, с указ. книг и глав); *его же.* Исповедь / Пер. с лат. М.Е. Сергеенко. М., 1992 (цит. как: *Aug.* Confes., с указ. книг и проч. по нумерации данного изд.); *Амвросий Медиоланский, св.* Об обязанностях священнослужителей (De officiis ministrorum) / Пер. Гр. Прохорова; под ред. проф. Л. Писарева — М.; Рига: Благовест, 1995; *Афанасий Великий.* Творения. В 4 т. М., 1994 (с отсылкой *Афанасий Вел.*); *Василий Великий.* Духовные наставления. М., 1998 (цит. по тексту с указанием страниц данного издания в скобках); *Григорий Палама.* Беседы (омилии) / Пер. с греч. архим. Амвросия (Погодина). В 3 т. М., 1993 (с отсылкой *Палама* и указанием номера омилии — римской цифрой, а также тома и страницы; беседы, опубликованные в т. 3 данного издания, не надписываем и указываем лишь том и страницу); *Кирилл Иерусалимский.* Слова огласительные. М., 1855 (с отсылкой на номер слова римской цифрой и номер главы арабской цифрой); «Строматы» цит. по изд.: *Климент Александрийский.* Строматы. Т. 1–3. СПб., 2003 (по тексту



В.М. Васнецов. Епископы православные
(фреска; слева направо: Василий Великий, Афанасий Великий, Григорий Богослов, Иоанн Златоуст, Климент Римский, Поликарп Смирнский)

принципиально удалившаяся в «тихое пристанище» пустыни от суетных проблем мира сего, посвятившая себя иным видам браней (на этой проблеме мы остановимся в следующей главе), но сохранившая с ним, в силу ряда причин как субъективного, так и объективного свойства, весьма живые

указываем как Strom. и следуем за издателем в разделении на главы и проч.); *Немезий Эмесский*. О природе человека / Пер. с греч. Ф.С. Владимирского. М., 1998; *Феодорит Кирский*. История боголюбцев с прибавлением «О Божественной любви» и «Жития Мар Евгена» / Пер. с греч. А.И. Сидорова. М., 1996; ссылки на «Сокращенное изложение Божественных догматов» (с указанием страниц) и «Толкования на четырнадцать посланий св. апостола Павла» свт. Феодорита Кирского даны по изд.: *Феодорит Кирский*. Творения. М., 2003; толкования бл. *Феофилакта Болгарского* цитируем способом, указанным выше в главе 1.



И.К. Айвазовский. Хаос (Сотворение мира), 1841

контакты (к наследию этой части Церкви мы относим писания преподобных отцов)[3].

В данном разделе мы постараемся представить синтетическую картину христианской экономической мысли на основании духовного опыта кормчих церковного корабля, его епископов и пресвитеров. Причем в качестве той нити, на которую нанизывают бусины монашеских четок — «меча духовного», вооружающего руку святителей Церкви Христовой, мы возьмем произведения двух представителей «золотого» периода святоотеческой словесности, которые могут поистине считаться основой всех последующих воззрений на данный предмет: Климента, пресвитера Александрийского[4], и Немезия Эмесского.

Творение и человек. Среди основных проблем, которые всегда занимали внимание христианских богословов, пожалуй, основополагающей является то, что Климент Александрийский называет «*таинством Творения*» (Strom. III, 102, 1; выделение наше. — *Иг. Ф.*). И это не случайно: только поняв, насколько это возможно, внутренний смысл, сверхзадачу появления из небытия мира и человека, можно верно сориентировать церковный корабль в целом и каждую его отдельную часть на том пути, который ему надлежит пройти для решения этой сверхзадачи, — потому что «каждая добродетель и истина ... действенна только ввиду цели, которой служит» (Strom. I, 98, 1).

Вникая в смысл Творения, осознавая, что «весь этот чувственный мир является как бы каким-то зеркалом того, что находится сверх мира» (*Палама* III, 1, 33; XIX, 1, 205), постигая путем Богопознания, что «именно Он есть

---

[3] Данное разделение — не наше know how; практически аналогично — на творения «богословских» и «аскетических» отцов Церкви — святоотеческое наследие подразделял, напр., митр. Антоний (Блум) — см.: *Антоний, митрополит Сурожский.* Труды. М., 2002. С. 260, 933.

[4] Поскольку Климентово богословие вызывает у ряда серьезных богословов современности определенные претыкания (напр.: «радостное принятие мира, его "оправдание"», попытка «все сделать христианским», которую, по контексту, можно отнести к проявлению «оптимизма первого, но еще не глубокого и часто сомнительного синтеза между христианством и эллинизмом» — см.: *Шмеман А., прот.* Исторический путь Православия. С. 94–95), некоторые принципиальные для нас его посылки мы иллюстрируем соображениями иных свв. Отцов, не подвергающихся столь суровым внушениям со стороны новейшего научного богословия.

тот Единственный, Который движет нас к спасению, чтобы каждый ... достиг в результате подходящего ему счастья» (Strom. II, 126, 3), свв. Отцы выводят ряд принципиальных положений, которые важны для определения и целей человеческого бытия, и тех путей — столь разных, но единых по качеству достигаемого результата[5], — коими человеку надлежит следовать, чтобы этих целей достигнуть:

1) целесообразность[6], необусловленность, своевременность[7], оптимальность[8] и, так сказать, «максимальность», то есть исчерпывающая полнота[9] Творения;

2) отсутствие у процесса Творения иных побудительных мотивов, кроме благоволения[10] и человеколюбия[11];

---

[5] «Много есть способов к приобретению вечной жизни. ... Ибо человеколюбец Господь не одну и не две только, но много отверз перед нами дверей для вшествия в жизнь вечную, чтобы, сколько зависит от Него, всем невозбранно было можно насладиться ею» (*Кирилл Иерус.* XVIII, 31).

[6] Хотя «создание мира и сотворение вселенной многие объясняли различно, и каждый какое хотел, такое и составлял об этом понятие», Афанасий Александрийский специально выделяет и обличает тех невежд, кто говорит, «что все произошло само собою и случайно» (*Афанасий Вел.* О воплощении, 2).

[7] «Все ... в надлежащее время было даровано Богом на пользу каждого поколения людей» (Strom. I, 29, 9).

[8] «Дело Творения — хорошо устроить происходящее» (*Немезий.* С. 138), так что «все разумные природы были сотворены наилучшим образом, и если бы они остались такими, как были созданы вначале, то были бы чужды всякого порока. Теперь они впадают в пороки по свободному выбору. Следовательно, те, которые пребыли такими, какими были созданы изначала, обладают блаженством» (*Немезий.* С. 132–133). Именно поэтому «у Бога не было нужды вмешиваться в дела дьявола, потому что привносимое им в мир было для людей безвредно» (Strom. I, 83, 2).

[9] Немезий, характеризуя это качество процесса Творения, указывает, что оно произошло так, «чтобы ничто из того, что могло произойти, не отсутствовало в творении» (*Немезий.* С. 17). Поэтому даже «новое небо» и «новая земля», о которых говорит ап. Петр, понимаются как некое продолжение сущего творения: «Господь устроит новое небо и новую землю, новые не по сущности и веществу; ибо если кто строит новый дом, то это не значит уже, что он строит его и из вещества, не существовавшего прежде. Нет, Бог однажды создал вещество и образовал оное во всевозможные виды и составы, и что было необходимо для здешней лишь жизни, а для тамошней нетленной бесполезно и излишне, то Он отменит, а что полезно, тому даст новый образ с красотою нетленною и неувядающею и дозволит наполнять другой и нетленный мир» (толкование бл. *Феофилакта Болгарского* на 2 Пет. 3, 13). По словам бл. Августина, в том «мировом пожаре», в котором «пройдет образ мира сего через истребление его мировыми огнями», «уничтожатся совершенно от огня те свойства стихий тленных, которые соответствовали тленным телам нашим, а самая субстанция получит такие свойства, которые через удивительное изменение окажутся соответствующими телам бессмертным; так что мір, обновившись к лучшему, получит полное приспособление к людям, обновившимся к лучшему и по плоти» (*Aug.* De civ. Dei, XX, 16).

[10] «Благоволение заключается в желании блага другому ради самого этого блага... Человек есть единственная цель благости Господа; божественные щедроты имеют своей целью не что иное, как только благо творения» (Strom. II, 28, 3).

[11] «Бог сотворил все не по собственной Своей нужде, а по единому человеколюбию» (*Феодорит.* Догматы, 10. С. 37), ибо «Творец наш составил весь этот мир ради нашего тела» (*Палама* III, 1, 33).

3) всеобщий динамизм, охватывающий и существо человека, как результат Творения[12];

4) сотериологический смысл Творения[13], который реализуется через то чудо, называемое в христианской литературе *обóжением* человека, являющимся неким «логическим ответом на "вочеловечение", воплощение Бога»[14], пониманию коего посвящены сотни и сотни страниц, но суть может быть выражена емким понятием *причастности* Божественной вечности еще здесь, в этом суетном мире[15], — настолько и в ту меру, насколько возможно человеческому естеству[16] стать «в полной мере бесстрастным и единым» (Strom. IV, 152, 1).

---

[12] На эту мысль наводит замечание Великого Афанасия: «Движение души не иное что есть, как жизнь ее; как без сомнения и о теле говорим, что тогда оно живет, когда движется, и тогда бывает смерть его, когда прекращается в нем движение» (*Афанасий Вел.* На язычников, 33). Это движение имеет не только пневматологический или соматологический, но и экзистенциальный смысл: оно важно в плане реализации богоданной свободы человеческой воли; как сказал современный философ, «свобода испытывается только в действии» (см.: *Арон Р.* Введение в философию истории. С. 260).

[13] Бог «ничего не требует, кроме того, чтобы ты выбрал спасение» (Strom. IV, 170, 4), — пишет Климент Александрийский и заключает: «Воля Божья обращена на то, чтобы спасать всех людей, хранящих заповеди и раскаявшихся в своих грехах» (Strom. II, 73, 1); ведь в самом Писании, как специально отмечают исследователи-библеисты, «мир осмысливается в соответствии со спасительным замыслом Божиим» (Словарь библейского богословия, s.v. *мир/вселенная*, стлб. 569). Поэтому и спасительная миссия Воплотившегося Христа была всеобщей: Он «коснулся всех частей твари, освободил вселенную от всякой прелести» (*Афанасий Вел.* О воплощении, 45).

[14] *Шпидлик Ф.* Духовная традиция Восточного христианства. С. 62.

[15] Климент представляет дело так: «Воля Божья в том, чтобы мы Его знали; через это мы достигаем причастности Его вечности» (Strom. IV, 27, 2). «Великодаровитый обстовал даровать не что-либо бренное и не временное, но вечное наслаждение благами, потому что Царство Бога и Спасителя нашего будет не земное и уреченным временем определенное. ... Мы ожидаем жизни не стареющейся», — пишет один из первых догматистов (*Феодорит.* Догматы, 21. С. 61). Отсюда и «верх благ» состоит «в том, что обетованная жизнь свободна от греха, потому что, когда тела воскреснут нетленными и души приимут неизменяемость, грех не будет уже иметь никакого места. Когда же отымется грех и диавол с демонами предан будет геенне, тогда прекратятся труды подвигов, страх быть побежденным, забота о победе, даруется же достойная жизнь беспечальная и блаженная» (*Феодорит.* Догматы, 21. С. 62). Именно поэтому, полагает Климент, «целью рождения является научение и познание, а целью гибели — последующее восстановление» (Strom. III, 64, 3), и именно поэтому «мы должны ... улучшать себя, хотя и облечены еще плотью, чтобы ... заботиться о единении своей воли с волей Божественной» (Strom. IV, 132, 1). По Афанасию Великому обожение тождественно усыновлению (см.: *Шпидлик Ф.* Указ. соч. С. 63)

[16] Strom. II, 125, 5; IV, 152, 3. Климент, отметим, проводит тонкую грань между состоянием *сущностного* обожения, которого человеку «предстоит достигнуть в будущем веке», «когда существа, ныне смешанные с материальным миром, вернутся в свое исходное состояние» (Strom. III, 63, 4) — по Паламе, «всецело став светом Божественным» (*Палама* XXXIV, 2, 89), и тем состоянием, которое предшествует ему здесь, в веке настоящем, — состоянием *уподобления* Богу (Strom. VII, 3, 6; ср.: *Палама* XXXV, 2, 100). Однако это замечание не может служить доказательством того, что для святителя и *частичное* обожение как явление было вынесено исключительно за пределы земного существования человека: «всякий подражающий (чему-либо) уже сформировал о нем определенное мнение или предварительное суждение. ... Гностик подражает Господу, и *в пределах, достижимых для человеческой природы*, приобретает некоторые качества, свойственные Самому Господу и уподобляющие его Богу» (Strom. VI, 150, 1, 3); в этом смысле «гностик *уже* обожествлен и свят» (Strom. VII, 82, 2) — «разумеется,

Отсюда *цель человеческого бытия* состоит в том, чтобы в процессе достижения ве́дения о Боге[17] «примирить тело с душой», прекратив «врожденную борьбу между ними» (*Феодорит*. История. Предисловие, 5), и «уподобиться Богу», «истинному Логосу» — «насколько это в наших силах», но сколь возможно более полно (Strom. II, 134, 2; II, 136, 6). А это значит не только «насколько возможно — вести жизнь, подобную Богу, по божественному плану строя все наше образование» (Strom. I, 52, 3), но и «найти путь к спасению и способствовать спасению других» (Strom. I, 48, 2).

Причем упомянутый путь — не единственный. Святые Отцы стоят на позиции некоей *сотериологической плюралистичности*: «Пути к спасению многочисленны и разнообразны, ибо Бог по благости Своей пользуется различными средствами, и все эти пути выводят на путь Господень» (Strom. I, 38, 6), — ведь «истина едина», а способов ее постижения множество, и «обнаружение ее зависит» лишь «от воли Сына» (Strom. I, 97, 2), через Которого Сам Бог даст человеку знание существа сотериологического инструментария — добрых дел и гносиса (Strom. VI, 122, 4).

«Все Господом направлено к воспитанию нашей души» (Strom. IV, 36, 1). Богословствует ли или подвизается человек, обрабатывает ли землю, «занимается геометрией и философией ради, соответственно, выживания, для благоустроения и для получения доказательного знания» (Strom. VI, 65, 6), — в каждом деле ему «следует знать волю Бога и вести себя благочинно и достойно» (Strom. VII, 88, 7), каждому — «в соответствии со своими природными способностями« (Strom. I, 46, 3).

Тогда-то человек сможет выполнить свое главное предназначение: пройдя путем богопознания (Strom. VI, 65, 6), «достигнуть большего в совершенном служении Богу» (Strom. I, 27, 2) — таком служении, которое объемлет все аспекты его жизни в рамках мира сего.

не по существу, ибо невозможно, чтобы производное стало равным тому, что первично по своей природе, но потому, что мы облечены бессмертием и допущены к созерцанию сущего, названы сынами и познаем Отца явственно через то, что имеет непосредственное отношение к Нему» (Strom. II, 77, 4); «подобным Богу он становится как сын и друг и вступает во владение наследством как бог и господин, при условии, что он жил совершенно и в соответствии с Евангелием» (Strom. VI, 114, 6), — и в этом смысле гностик «становится Его подобием и богом, *облеченный в смертное тело*» (Strom. VII, 101, 4; курсив везде мой. — *Ив. Ф.*), удостаиваясь «в силу некоего слияния той Божественной силы, которую несет с собой Христос» (Strom. VII, 79, 4).

Важно лишь отметить, что «сей божественный Свет мерою дается и способен увеличиваться и уменьшаться, согласно достоинству принимающих его», и что святые — «каждый создав свою личную святую землю» и приняв «естество, навсегда соединившееся в своей жизни с невещественным огнем Божества», — «созерцают и как причастники разделяют царство и славу, и сияние, и свет неизреченный, и благодать божественную, но — не существо Божие» (*Палама* XXXV, 2, 100–101).

[17] О том, что смысл и цель человеческого существования состоят в достижении ведения о Боге, свидетельствует, например, Афанасий Александрийский, который пишет, что Бог, «сообразно с целию», «как Благой, не оставил людей лишенными ведения о Нем, чтобы и самое бытие не сделалось для них бесполезным», ибо «для чего бы и создал их Бог, если бы не восхотел, чтоб они познавали Его?» Только приобретая понятие о Боге, люди могут «жить благополучной и подлинно блаженной жизнью» (*Афанасий Вел.* О воплощении, 11, 45).



Сотворение Адама
(икона XVII в., Греция)

Важнейшее качество этого служения, которое выделяется отцами Церкви, — *необусловленность*, подобная необусловленности самого процесса Творения.

«Человек должен стремиться к познанию Бога не из желания спастись, — пишет Климент Александрийский, — но ради Божественной красоты и величия, святости и превосходства самого этого знания» (Strom. IV, 136, 3). Только при этом условии падший человек совершит свое предназначение — он будет «*восстановлен* в правах сыновства» (Strom. IV, 40, 2; курсив мой. — *Иг. Ф.*). И путь к этому восстановлению подразумевает «жизнь среди добрых дел и в согласии с истинным разумом» (Strom. IV, 40, 2), — потому что богоподобным может быть «только человек, творящий добро ближним», поскольку он «поистине воплощает в себе образ Божий» (Strom. II, 102, 2), человек, развивающийся в соответствии с естественными и деятельными[18]

[18] «Каждая душа, проводящая свою жизнь согласно с познанием о Боге и исполняющая Его заповеди, есть уже исповедница, делом и словом. ... Она свидетельствует о своей вере всей жизнью», так как гносис, по мнению святителя, указывает «не на суетное поминание имени и дела Христова, а на необходимость истинного познания, проведенного в жизнь; и такое познание будет действительно исповедничеством» (Strom. IV, 15, 3, 5).

движениями собственной чистой[19] души[20], объемлемой любовью к Господу[21].

Совершенство Творения дает в руки человека, как дар Божий[22], и действенный *инструмент достижения цели — веру* как «свободное предвосхищение и благочестивое согласие... акт свободного выбора ... некое стремление, и стремление разумное» (Strom. II, 8, 4; II, 9, 1–2; см. также: II, 17, 3); веру как «свободно сделанное предположение, разумное предвосхищение того, что еще предстоит познать, ожидание предстоящего» (Strom. II, 28, 1), — «особенный дар, который позволяет ее обладателю взойти от вещей недоказуемых к универсальной простоте, которая не является материей, никак не связана с материей и неподвластна ничему материальному» (Strom. II, 14, 3); веру как «научное суждение, утверждающее, что нечто является истиной» (Strom. II, 15, 5), суждение, которое — об этом еще Аристотель говорил! — «важнее, нежели знание, и является его критерием» (Strom. II, 15, 5); веру как инструмент, которым все «от основания мира ... в каждое из времен спасались и будут спасены» (Strom. VI, 49, 2).

Проявляя себя «через дела верующего и благодаря совершенству того, во что подобает верить» (Strom. VII, 78, 7), вера определяет и эсхатологические, и сотериологические перспективы и итоги человеческой истории.

В то же время человек, созданный Богом, как венец Творения, для участия в божественной жизни, к этому участию никоим образом не принуждается, но приглашается, потому что, как образ и подобие Божие, он несет на себе печать одной из сущностных черт Божества — абсолютную свободу[23], включающую в себя *свободу воли*. Воля «всему предшествует» (Strom. II, 77, 5), она делает человека самовластным и истинно свободным[24], предоставляя ему — в качестве дара Божия — «неограниченную свободу» в принятии решений (Strom. II, 12, 1), в том числе — решений самых принципиальных с сотериологических позиций[25]. Ведь спасение не есть принуждение или нечто сходное с роком, с языческой αναγκη (Strom. VII, 6, 3): «Природа делает возможным спасение, но требуется уже и произволение» (*Кирилл Иерус.* II, 5). «Все творение должно само суметь достигнуть добродетели. Мы спасаем са-

---

[19] См.: Strom. III, 42, 6.

[20] «Душевная сила сама направляет к уподоблению Богу» (Strom. II, 103, 1; ср.: Strom. VI, 158, 4).

[21] Strom. VII, 3, 1.

[22] «Знание религии есть дар свыше, вера есть плод действия благодати. И *познавать волю Божию мы начинаем, прежде начав исполнять ее*» (Strom. I, 38, 5 курсив наш. — *Иг. Ф.*).

[23] «Душа твоя свободна и есть превосходное Божье дело» (*Кирилл Иерус.* IV, 18).

[24] «Мы называем истинной свободой только ту свободу, которую даровал нам Господь, избавив нас от желаний, страстей и других чувственных желаний» (Strom. III, 44, 4). Как писал Григорий Нисский, «через свободу человек богоподобен и блажен» (PG 46, 524a), «так что истинная свобода — "духовная" собственность, дар Святого Духа» (*Шпидлик Ф.* Указ. соч. С. 120).

[25] «В нашей власти принять слово Божье или отвергнуть его» (Strom. I, 90, 1; II, 26, 3). Поэтому Господь «Свою спасительную миссию не навязывает всем подряд, но ставит ее в зависимость от свободного выбора» (Strom. VII, 6, 3), и хотя евангельская проповедь обращена ко всем, «"призванными" называются по справедливости только те, кто откликнулся» (Strom. I, 89, 3).

ми себя своими усилиями. И такова природа души — двигать самое себя» (Strom. VI, 96, 2; ср.: *Феодорит*. История. Предисловие, 5)[26].

«Благо есть предмет свободного выбора» (Strom. VII, 9, 4), который не просто дополняет, но представляет собой, в определенной степени, явление однопорядковое действию божественного милосердия в деле спасения человека[27] — на основании сделанного свободного выбора будет судиться душа во Втором пришествии (Strom. I, 84, 1).

Именно поэтому Божественная премудрость творения образовала психическую основу человека так, что воля появляется «вместе с разумом» (*Немезий*. С. 131), «посланным Богом» (Strom. VI, 62, 4), — для того, чтобы человек имел возможность действовать не хаотично, подобно конгломерату молекул, но мог бы «разумно распоряжаться своей свободой» (Strom. V, 133, 7), реально оценивая свою деятельность и ее последствия еще до совершения самого деяния/недеяния, ибо «все наши действия должны согласовываться с разумом» (Strom. II, 4, 1), и даже «праведность не может быть неразумной» (Strom. I, 46, 4).

Это — первое из своеобразных «ограничений», налагаемых Творцом на систему действий Творения (кавычки ставим потому, что твердо назвать некое качество ограничителем свободы воли человека — как Божественного дара, а дары Божии, как известно, неотъемлемы[28], — мы не рискуем). Назовем его (с учетом сделанной оговорки) *субъективным* ограничением, поскольку качеством субъектности в его использовании или неиспользовании обладает сам человек.

Но есть и *объективный* «ограничитель», определяющий меру и возможности человека по использованию своих Богоданных прав в конкретной ситуации мира сего. Это — *естественный закон*, закон «по природе» (*Палама*, XXXV, 2, 98), «всестройный порядок» (*Афанасий Вел.* На язычников, 38), вмонтированный в этот единственный[29] мир[30] с момента перехода его из состояния первичного хаоса[31] в состояние упорядоченности в процессе Творения[32], «не имеющем вечера» (*Aug.* De civ. Dei, XI, 31) и определяющем «элементы форм, формы элементов, движение элементов и форм» и всё прочее, относящееся к «доброй гармонии» (*Aug.* De civ. Dei, V, 11).

---

[26] «Добродетели суть участие во Христе», как подчеркивает один из современных исследователей святоотеческой письменности (*Шпидлик Ф.* Указ. соч. С. 98).

[27] «Спасаемся мы, с одной стороны, только добрым своим произволением в выборе и, с другой стороны, милосердием божественным» (Strom. IV, 131, 1).

[28] Более того, «душа, избравшая благой путь, *гарантированно* направляется к лучшему до тех пор, пока не окажется перед лицом Самого Блага» (Strom. VII, 45, 3; курсив наш. — *Ит. Ф.*)

[29] «Миров не много, а один» (*Афанасий Вел.* На язычников, 39).

[30] Бог «вложил в нас врожденный закон, как бы некую не знающую компромисса норму, и непогрешимого судью, и не заблуждающегося наставника — собственную совесть в каждом из нас ... для понимания добра ... открыв через естество и тварь познание добродетели» (*Палама* III, 1, 33).

[31] Идею созидательного первичного хаоса как «совокупности еще не раскрывшихся возможностей, которые были заложены Богом в Свою тварь», в современном богословии активно развивал митр. Антоний (Блум) (см., напр.: *Антоний, митрополит Сурожский*. Труды. С. 775, 777).

[32] Исследователи отмечают, что если вначале человек был независим, в отличие от других существ, от законов необходимости и жил по закону свободы, непосредственного доступа к истине, то после грехопадения он стал подчиненным биологическим и космическим законам (*Шпидлик Ф.* Указ. соч. С. 121).



Грехопадение прародителей
(икона)

«Покой Бога ... не означает, что Он отдыхает от Своих трудов. Ведь, будучи благим, Он не может прекратить творить добро... Покой этот означает, что определенный и неизменный порядок устанавливается на вечные времена, и все творение из древнего беспорядка переходит и "останавливается" в определенном порядке» (Strom. VI, 141, 7–142, 1), которым Творец «установил необходимость» и «положил необходимый предел» всему сотворенному (*Немезий*. С. 123)[33].

[33] Иное объяснение существа этого Божественного покоя см.: *Aug*. De civ. Dei, XI, 8. При этом, «по условиям нашего эмпирического бытия, подчиненного времени и причинности, сила Божия проявляется в мире в виде процесса» (*Ельчанинов А., Эрн В., Флоренский П.* История религии. М.; П., 2004. С. 110).



Б. Виварини.
Блаженный Августин
(Венеция, 1473)

«Положение и строй бытия» от самого их начала «всегда сохраняются по одному и тому же образу» в силу промыслительного действия Божества — Создателя, Попечителя, Распорядителя и Правителя вселенной, формирующего естественный закон бытия (*Немезий*. С. 135—136; ср.: *Феодорит*. Догматы, 10. С. 37, 40), — и это состояние настолько значимо, что «из порядка в мире можно познавать Творца» (*Афанасий Вел.* На язычников, 35; *Он же*. О воплощении, 12).

Провидение, Промысел, являющий собой волю Божию, планомерно и целесообразно «приводя все в равенство» (*Афанасий Вел.* На язычников, 36), управляет бытием после Творения, «мудро заботится о том, что произошло», «согласно со здравым смыслом, наиболее прекрасно и богоприлично и сколь только возможно хорошо», — так, чтобы это «не допускало более совершенного строя» (*Немезий*. С. 138, 140, 145, 150; Strom. VII, 45, 3—4), и всякое «естество следует уставам, в начале Им определенным» (*Феодорит*. Догматы, 9. С. 33). При этом «действия Провидения совершаются не по необходимости, но по допущению» — «Бог ведь не подчинен необходимости ... Он есть Творец и необходимости» (*Немезий*. С. 123).

Эти два ограничителя определяют *мотивацию* земной деятельности человека во всех ее сферах и объемах. Причем в сотериологическом и эсхатологическом плане мотивация может иметь не меньшее значение, чем реализация: «желанию нашему ... воздается такая же почесть, как и действию; первое отличается от последнего лишь тем, что последнее имеет реальную возможность осуществиться» (Strom. IV, 38, 4; ср.: II, 26, 5).

Оптимальное функционирование описанной системы затрудняет *грех* — последствие праотеческого падения. Но грех, как любое зло[34], — явление «не-сущее» (*Афанасий Вел.* На язычников, 4), он не присущ

[34] «Зло есть нечто несуществующее», оно «не имеет бытия» (*Феофилакт Болгарский*, на 1 Кор. 3, 14)

человеку изначально[35] и не является механическим результатом поведения прародителей[36]. Он представляет собой (с некоторыми оговорками[37]) результат свободного произволения человека[38], а именно — постоянно стимулируемый извне[39] результат добровольной потери душой навыка различать дурное от полезного, почему он и определяется Отцами как смерть души (Strom. III, 64, 1).

Душа, пораженная грехом, на основе свободного волеизъявления из естественного состояния[40] переходит в противоестественное — вне зависимости от

---

[35] «Грешишь ты не потому, что так рожден», и «душа, прежде нежели приходит в мир сей, ни в чем не согрешила» (*Кирилл Иерус.* IV, 18–19). «Человека благой Бог в начале создал добрым, по собственному же произволению одни принятое ими естество сохранили неповрежденным, а другие уклонились в худшее, растлили в себе божественные черты и из боговидных стали звероподобными» (*Феодорит.* Догматы, 8. С. 31). «Грех, будучи тленным, не имеет ничего общего с нетленным, то есть с праведностью» (Strom. III, 104, 5). Эта позиция исходит из знания о том, что зло, составляющее сущность греха, само — не сущностно, не субстанциально (как — «от противного» — об этом говорит, напр., бл. Августин; см.: Confes. V, 10, 20) и не имеет для себя никаких оснований ни в чем тварном («для Тебя нет зла, не только для Тебя, но и для всего творения Твоего, ибо нет ничего, что извне вломилось бы и сломало порядок, Тобой установленный», — см.: *Aug.* Confes. VII, 13, 19).

[36] «Зло есть произведение свободного произволения. ... Творец, как благий, создал на дела благие, но созданное, по собственному произволению, уклонилось в лукавство» (*Кирилл Иерус.* II, 1). Поэтому «не были бы справедливы ни похвалы, ни порицания, ни награды, ни наказания, если бы душа не имела возможности согласиться с ними или отказаться от них, и грех был бы делом подневольным» (Strom. I, 83, 4). «Пороки заключаются не в силах, а в привычках, а привычки приобретаются по выбору»; «отличается сила от привычки тем, что все силы — природны, а привычки — приобретаются; также и тем, что силы не могут быть усвояемы через научение, привычки же образуются через научение и обычай. ... Не природа служит причиной пороков, но дурное воспитание, благодаря которому приобретаются дурные привычки». «Если порок не есть сила, но — привычка, то не Тот, Кто дал нам силу, есть виновник нашей порочности, а именно привычка, приобретаемая нами через нас и по причине нас самих» (*Немезий.* С. 133–134).

[37] «В известном смысле и грех непроизволен, ибо никто не выбирает зло как зло. Напротив, прельщенный возможными благами, грешник принимает их за добро и думает, что совершает правильный выбор» (Strom. I, 84, 3–4). Но все же «тот, кто не знает, что полезно, а тем более тот, кто дурное принимает за доброе, не невольно поступает; ведь такое незнание проистекает из его собственной негодности» (*Немезий.* С. 107). Афанасий Александрийский отмечает по этому поводу, что «не сущее произведено человеческими примышлениями», ибо сущее — только добро, потому что произошло «от сущего Бога», а «зло не от добра, не в нем и не чрез него», «не от Бога и не в Боге, его не было в начале и нет у него какой-либо сущности, но люди, с утратой представления о добре, сами себе, по своему произволу, стали примышлять и воображать не-сущее» (*Афанасий Вел.* На язычников, 4, 6–7; *Он же.* О воплощении, 4, 43).

[38] «В нашей власти находятся энергии, соответствующие добродетелям, — следовательно, в нашей власти и добродетели» (*Немезий.* С. 126; ср. с. 128–129); равно и «дурной поступок — это некое добровольное действие, поскольку он не определяется никакой необходимой причиной» (Strom. V, 86, 2).

[39] «Не вне тебя, человек, сей борющийся с тобою враг; напротив того, из тебя произрастает злая отрасль. ... Но не ты один главный виновник дела; напротив того, есть иной некто, самый злой советник — диавол», который и есть «первый виновник греха и родоначальник зол», влагающий «похотения в покоряющихся ему». Но в то же время нельзя забывать, что душа свободна «и диавол, хотя может подущать, но не имеет власти принуждать против произволения» (*Кирилл Иерус.* II, 2–4; IV, 21; ср.: IV, 37).

[40] «Праведность естественна, так как природа сотворена единым Творцом» (Strom. I, 94, 2).



Свт. Григорий Палама
(икона конца XIV в., Византия)

того, влечет ли этот переход за собой некие реальные, видимые последствия или совершается скрыто, тайно, незаметно для постороннего взгляда[41].

В этой связи вся земная жизнь человека, в том числе и его экономическая активность, представляет собой непрерывное состязание[42] внутри его свободной воли естественного и противоестественного, добродетели и греха, накладывающее неизгладимый отпечаток и на хозяйственный процесс, и на его результаты, и на те критериальные подходы, которые общество — в разных своих частях (назовем их «внутренней», то есть христианской общиной, и «внешней», находящейся за пределами этой общины) — предъявляет к нему.

Человек при творении своем получил ряд сущностных характеристик, которые определяют *социальные обстоятельства* его земного бытия (как до, так и после грехопадения).

Как венец творения, существо, «представляющее своей природой образ всего творения и потому называемое "микрокосмом", удостоенное столь великого промышления Божия, что ради него — все, и настоящее, и будущее» (*Немезий*. С. 17–18), — человек есть *существо двусоставное*, объединяющее в себе бессмертное и смертное, разумное и неразумное, духовную и природную, «животную» сущности[43].

---

[41] «Начало греха и праведного действия — выбор; самое же действие иногда допускается Провидением, а иногда задерживается. ... Раз существует и то, что в нашей власти, и Провидение, то необходимо, чтобы то, что происходит, возникало и из того, и из другого» (*Немезий*. С. 129–130; ср.: *Aug*. De civ. Dei, V, 10).

[42] «Настоящая [наша] *жизнь есть борьба и стадия добродетели*. ... Чем больше труды, тем многочисленнее венцы, потому что соответственно мере терпения [бывает] воздаяние наград» (*Немезий*. С. 149).

[43] Человек, по свв. Отцам, — «животное разумное, смертное, обладающее способностью мышления и познания» (*Немезий*. С. 13), «животное истинно разумное», через сотворение которого Творец «связал воедино умопостигаемое и видимое» (Немезий, с. 8); он — «существо, соединяющее в себе самом смертное с бессмертным и совмещающее разумное с неразумным» (*Немезий*. С. 8, 13, 17–18; ср.: *Aug*. De civ. Dei, V, 11, где человек определен как «разумное животное из души и тела», имеющее «сущность общую с камнями, жизнь растительную общую с деревьями, жизнь чувственную общую с животными, жизнь умственную общую с одними ангелами»; *idem*, XII, 23).

Как существо двусоставное, человек, с одной стороны, *свободен* и «вправе избрать любой образ жизни», имея в виду, что «никакой образ жизни не может повредить избранным» (Strom. III, 40, 2); с другой (в том числе и в результате данной ему свободы) — он, *удобопоползновен*[44] как на добро, так и на зло[45] (кстати сказать, эта удобопоползновенность служит для некоторых отцов теоретическим обоснованием возможности частичного ограничения свободы — в плане свободы личности[46], не посягая, конечно, при этом на богоданную свободу воли).

Как образ и подобие Триединого Божества, человек *по природе своей социален*[47]. Его земная жизнь протекает не изолированно, а внутри некоего сообщества людей, составной частью разных уровней которого он является: «жизнь Града во всяком случае есть жизнь общительная» (*Aug.* De civ. Dei, XIX, 17). Кроме того, он не только призван к служению Богу, но обладает необходимыми для этого предпосылками, поскольку несет на себе отпечатки и иных Божественных качеств, а посему должен быть и *добродетельным по существу*[48]; именно это качество выделяет его из животного мира.

---

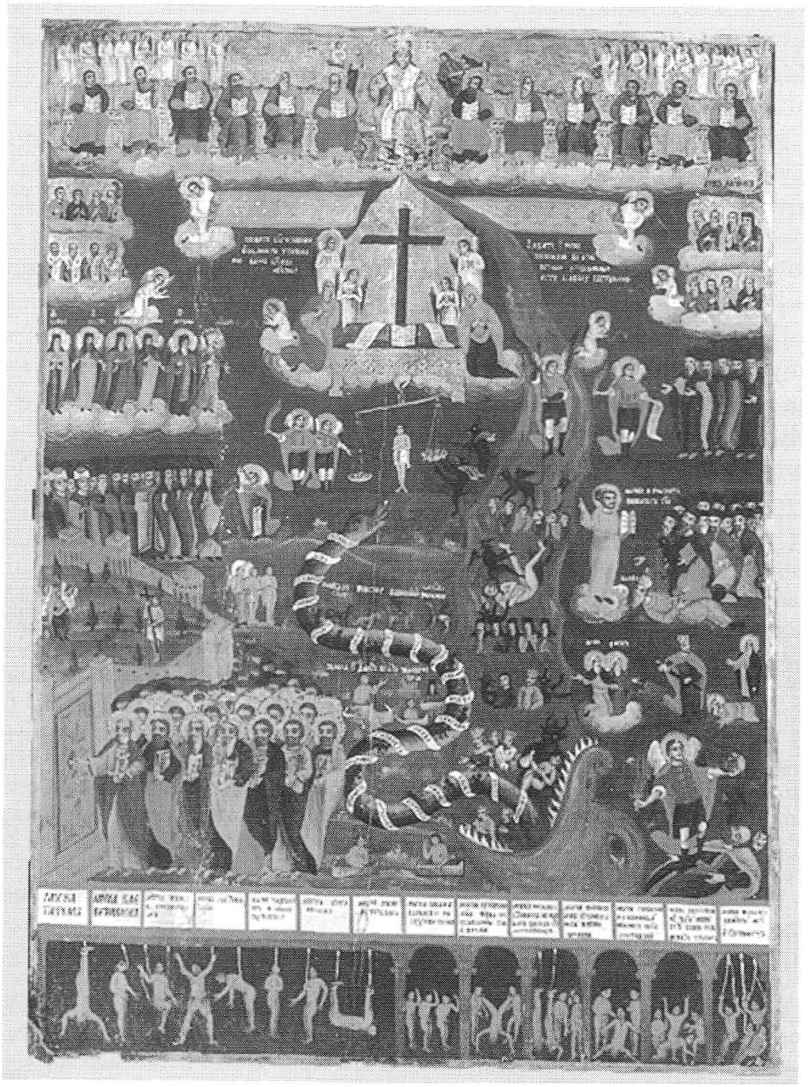
[44] «Человек есть не только разумное, но и животное существо, причем животные потребности и страсти часто порабощают разум» (*Немезий*. С. 13); он, будучи «связан с теми вещами, которые изменчивы» (*Палама* XIX, 1, 205), и будучи по природе деятельным (*Афанасий Вел.* На язычников, 4), — «самопроизволен и изменчив: изменчив, поскольку рожден, самопроизволен вследствие того, что разумен», и это — по природе: «происшедшее из подлежащей материи изменчиво», и «те натуры, которые произошли из подлежащей материи, двояко изменяемы: и по причине материи, и в силу самого происхождения» (*Немезий*. С. 132; ср.: *Афанасий Вел.* На язычников, 4; *Он же.* О воплощении, 3). Лишь «те существа, которые благодаря превосходству природы приближаются по общению к Богу и в созерцании Его испытывают блаженство, будучи сосредоточены исключительно на себе самих и на Боге, совершенно отдалили самих себя от деятельности и от материи, а приблизили к созерцанию и к Богу, остаются неизменными. Хотя они одарены свободной волей вследствие того, что разумны, однако — неизменны по вышесказанным причинам. И нет ничего удивительного. Ведь и из людей те, которые, предавшись созерцанию, отрешили самих себя от внешней деятельности, остались неизменными» (*Немезий*. С. 132).

[45] Особенно — при недостатке образования, которое «учит нас избирать добро и предпочитать его злу» (Strom. I, 35, 1), ибо после грехопадения человек, «занявшись телом и иными чувственными вещами», «остановился мыслями на не-сущем» и «злоупотребив наименованием доброе», решил, что «удовольствие есть самое существенное добро», начав «различными способами воспроизводить его» (*Афанасий Вел.* На язычников, 3–4).

[46] «Потеря свободы — это благодеяние для того, кто имеет дурной характер» (Strom. II, 99, 2).

[47] «Благодаря наукам и искусствам и пользе, от них происходящей, мы нуждаемся друг в друге, а вследствие этого, собираясь в одном месте, во взаимных отношениях сообщаемся относительно различных потребностей жизни — каковое собрание и сожительство называем городом, — чтобы вблизи и непосредственно пользоваться взаимными услугами. Человек ведь по природе — животное стадное и общественное. Никто один не достаточен для себя во всем» (*Немезий*. С. 12; ср.: *Aug.* De civ. Dei, XIX, 5).

[48] «Изначально мы созданы Богом как существа социальные и склонные к добродетели» (Strom. I, 34, 4). А посему, «кто хочет вести жизнь человека, именно как человека, а не животного только, должен стремиться к добродетели и благочестию» (*Немезий*. С. 9). «Всем народам, согласно их достоинству, присуще природное благочестие, источником которого является никем не созданная и не имеющая иного начала первопричина. ... И каждый из нас, в той мере, в какой он сам желает, имеет долю в Его благодеяниях. Индивидуальная же степень избранности зависит от заслуги правильного выбора, сделанного каждой душой, и от усилий, которые она прилагает к его осуществлению» (Strom. V, 141, 1, 3).



Страшный суд
(икона 2-й половины XIX в., Болгария)

Базовой социальной ячейкой христианского общества является дом — основа семейной жизни; все общество состоит из таких семей, основанных на браке как «форме служения Господу»[49] (Strom. III, 97, 3; III, 79, 5), да и само оно часто воспринимается как «семья Бога высочайшего и истинного»,

[49] Эта форма служения имеет свои ограничения: богословы «не осуждают брака, но советуют желающим *предпочесть жизнь беззаботную*» (*Феодорит*. Догматы, 24. С. 71; курсив наш. — *Иг. Ф.*). В то же время обращается внимание и на организационно-хозяйственную роль семьи и брака: «Ценность семейной жизни состоит в том, что она дает возможность мужчине на практике научиться управлять общим хозяйством» (Strom. III, 79, 5; III, 82, 3).

проходящая земную жизнь как воспитание для жизни небесной (Aug. De civ. Dei, I, 29)[50].

Причем общество это *принципиально не стратифицируемое*[51] уже потому, что «все люди возникли в результате действия одной воли» (Strom. VII, 81, 2), «являются творением одного Бога и по природе несут в себе один образ, хотя некоторые могут быть хуже других» (Strom. VII, 86, 2). Как «души сами по себе равны» (Strom. VI, 100, 3), так и «сотворенные во Христе равноправны, не имеют особых прав или преимуществ и равны по достоинству» (Strom. V, 30, 4): «все призваны в равной мере; высочайшие же почести соразмеряет Он с силой веры и ее твердостью» (Strom. VII, 7, 1).

Суть христианского гражданского общества («гражданской жизни» — Strom. I, 4, 3) — заповеданное Господом «равенство в простоте» (Strom. V, 30, 3), упорядоченность[52] и исполнение гражданского долга (понимаемого как содействие исполнению воли Божьей) в виду не только нынешних, но и будущих благ[53]. Христианское общество, основанное на любви, единомысленно, базируется на «признании блага друг в друге и взаимном устремлении умов к созиданию этого общего блага» (Strom. II, 42, 1–2).

Социальный идеал общины выходит за пределы земного бытия и представляет собой «подлинный град», град Божий, являющий собой «исполнение Божественной воли равно на земле и на небе». Этот «подлинный град — совершенно иной, и население его представляет собой хорошо организованное

---

[50] Особенности этого мировосприятия могли быть связаны с тем смыслом, который видела в семейных отношениях позднеантичная традиция. Как пишет тот же Августин, «наши праведные отцы, хотя имели рабов, устрояли однако ж мир домашний так, что, отличая в отношении этих временных благ жребий детей от состояния рабов, в том, что касается почитания Бога, в котором покоятся надежды вечных благ, с одинаковой любовью заботились о всех членах своего дома. Это предписывается естественным порядком до такой степени, что отсюда произошло имя paterfamilias и получило такое широкое применение. ... Отцы семейства истинные ... заботятся обо всех членах семьи, как о детях», и т.д. (*Aug.* De civ. Dei, XIX, 16). Традиционно существовала также и обратная забота и педагогика (см., напр.: *Aug.* Confes. IX, 8, 17).

[51] «Происхождение никому нельзя ставить в вину, ибо это не порок и не следствие порока» (Strom. II, 94, 4), — «все люди равны по природе и добродетели, вне зависимости от происхождения» (Strom. IV, 58, 4). Как пишет Августин, изучая книгу Бытия, Творец «хотел, чтобы разумное по образу Его творение господствовало только над неразумным; не человек над человеком, а человек над животным. От того первые праведники явились больше пастырями животных, чем царями человеческими: Бог и этим внушал, чего требует порядок природы, к чему вынуждают грехи. Дается понять, что состояние рабства по праву назначено грешнику ... но по природе, с которой Бог изначала сотворил человека, нет раба человеку или греху» (*Aug.* De civ. Dei, XIX, 15).

[52] В этом смысле идеальным правителем для Климента Александрийского, например, является Моисей, который сумел «учредить у евреев прекрасное правление, основанное на благородном воспитании людей, всемерно прививая им навыки совместной жизни» на фундаменте закона (Strom. I, 168, 1), особенно потому, что «вся система воспитания Моисея была ориентирована на тех, кто в силах достичь совершенства, и стремилась приблизить остальных к ним» (Strom. I, 168, 3).

[53] «Содействующий в полной мере Божьей воле, даром приняв, даром и отдает. Великую награду получает он за исполнение своего гражданского долга» (Strom. I, 9, 4).

общество, где люди подчинены закону, подобно тому, как Церковь — земной прообраз града — слову, и свободны от тирании» (Strom. IV, 172, 2).

Этот град, «ненавистный приверженцам этого мира», — град вечный, в котором «никто не рождается, потому что никто не умирает», град, где «истинное и полное счастье» — «дар Божий» и «общее сокровище истины»; град, «гражданами коего мы страстно желаем быть в силу той любви, которую вдохнул в нас Основатель его» (*Aug.* De civ. Dei, V, 16; XI, 1). Это град, которому предстоит преодолеть свое сосложение с градом земным (а они «в настоящем веке некоторым образом переплетены и друг с другом смешаны», так что «град Божий, насколько он принадлежит к человеческому роду», «странствует теперь» в «граде настоящего века»[54]) — под премудрым водительством Божественного Промысла, который посылает ему «и благоденствие в утешение, чтобы несчастья не сокрушали его, и несчастья в укрепление, чтобы благоденствие не испортило его» — и прейти в состояние «жизни вечной в мире» или «мира в жизни вечной» (ibid., XVIII, 51; XIX, 11)[55].

Это Царство — «не рабское и тварное»[56], оно «единственное из всех не подвластно правителям и неодолимо, и находится по ту сторону всякого времени и века» (*Палама* XXXIV, 2, 89).

Глобализирующее, стремящееся к всеохватности внедрение этого социального идеала можно считать одной из целей общины, призванной своим Основателем евангелизировать весь мир: «будучи частью народа», христиане могут «представлять все множество его и восполнять недостаток людей лучших. Ведь и целое порой заимствует имя от части» (Strom. II, 98, 2). И если «до прихода Спасителя иудеям был дан закон, а эллинам философия», то «после Его прихода прозвучал общий клич — призыв объединиться в один праведный народ, сплоченный единой верой в учение Господа, единого Бога не только иудеев и эллинов, но и всего человечества» (Strom. VI, 159, 9).

Закон как всеобщий[57] *юридический факт* — «писаный Закон, помогающий закону, вложенному в разумное наше естество» (*Палама* III, 1, 33), учащий людей «делать доброе и отвращаться порока» (*Афанасий Вел.* На язычников, 33), — служит важным фактором, определяющим социально-экономическую активность населения.

---

[54] *Aug.* De civ. Dei, XI, 1; XVIII, 1; XVIII, 51; XIX, 17.

[55] О значении этого «мира» как «самого упорядоченного и единодушного общения в наслаждении Богом и взаимно в Боге» см.: *Aug.* De civ. Dei, XIX, 13–14.

[56] Под таким «рабским» царством, «градом земным», понимается «общество смертных, рассеянное на земле повсюду и, при всевозможном различии местных условий, соединенное известной общностью одной и той же природы, — вследствие того, что каждый ищет своей пользы и удовлетворения своим желаниям, а того, к чему стремятся, или не достает никому, или достаст не всем»; это общество, «не будучи тождественно, по большей части разделяется само против себя, и часть, которая пересиливает, угнетает другую» (*Aug.* De civ. Dei, XVIII, 2); «князем» же этого «нечестивого града» является диавол (ibid., XVIII, 51).

[57] О всеобщности уже Моисеева закона говорит, например, свт. Афанасий: «Закон был дан не для одних иудеев ... но для целой вселенной служил священным училищем ведения о Боге и внутренней жизни» (*Афанасий Вел.* О воплощении, 12).

Конечно, «праведность, присущая совершенным, превыше всех легальных и социальных запретов и руководствуется только своими внутренними соображениями, направляемая любовью к Богу» (Strom. VI, 125, 5–6). Однако удобопоползновенность человека, о которой нам приходится говорить довольно часто, его страстность требуют: а) *внешнего ограничения любых противоестественных движений и поступков*[58] — путем введения законодательных норм; б) внедрения понятия *ответственности за произвольные противоправные поступки* — через механизм независимого[59] судоговорения[60] и наказания, причем самое наказание в существе своем педагогично[61] и с индивидуальных, и с общественных позиций.

Правовая система преследует, прежде всего, педагогические цели[62]. Поэтому уже определение закона ориентируется именно на нравственное и утилитарное его восприятие: «Предписанное законом не есть еще закон... Равным образом и не всякое решение заслуживает называться законом, например, дурное решение. Настоящим законом является решение верное и практически полезное, а хорошим и практически полезным является то, что истинно, истина же состоит в обнаружении истинно сущего и в приближении к нему» (Strom. I, 166, 4). Таким образом, закрепляется понятие, определяющее закон как «мерило справедливого и несправедливого» (Strom. I, 167, 1), — ведь «при отсутствии справедливости что такое государства, как не небольшие разбойничьи шайки?» (*Aug.* De civ. Dei, IV, 4), — и формируется понятие о том, что «искусство законодателя состоит в указании должной меры для каждой из частей души в соответствии с их индивидуальными способностями» (Strom. I, 167, 3).

Закон вводит базовый принцип ответственности: «наказание лишь за то, что сделано по собственной воле» (Strom. IV, 153, 2), поскольку «мы властны освободиться от неведения и от всякого мнимо-удачного выбора, а значит, от нас самих зависит, поддадимся ли мы этим обманчивым химерам, увлекающим нас ко злу» (Strom. I, 84, 5).

---

[58] «Страсть есть превосходящее всякую разумную меру стремление души к чему-нибудь или желание, выходящее за границы рассудка и не контролируемое им. Следовательно, страсти — это противоестественные движения души, которая вышла из-под контроля разума». Но они «зависят от нашей воли ... и подлежат суду как свободные действия» (Strom. II, 59, 6).

[59] «Неправедность судьи не вредит Божественному провидению. Судья должен быть господином своего мнения, а не уподобляться марионетке, которая движется благодаря веревочкам, за которые дергает внешняя сила» (Strom. IV, 79, 1).

[60] «Всякое действие, совершаемое по свободному выбору, влечет и ответственность за него» (Strom. II, 61, 2). «Все, что добровольно совершается через нас, находится в нашей власти. ... В нашей власти находится то, за чем следует порицание или похвала и из-за чего бывают увещание и закон» (*Немезий*. С. 128).

[61] «Наказание еще не дает виновному сил и способов не грешить; оно только помогает ему не согрешать впредь и служит уроком для других» (Strom. IV, 153, 5).

[62] «Законодательная наука, имея целью учить людей добродетели, пробуждает, насколько это возможно, все самое лучшее в человеческой душе, управляя человеческим стадом и заботясь о нем» (Strom. I, 169, 1).

В этой связи, помимо вменяемых, вводится и понятие невменяемых деяний, которое заимствуется впоследствии каноническим правом[63]. При этом данная категория деяний теоретически отделяется от категории деяний, совершенных по неведению[64], а также от категории неподсудных деяний[65].

Базовый закон, который имеют в виду свв. Отцы, — несомненно, закон Моисеев. Это — божественное установление, которое «приводит нас к Богу» (Strom. I, 167, 1) путем формирования *педагогики страха Божия*, страха особого рода[66], заключающегося «в боязни греха и в послушном исполнении заповедей Божиих, что равнозначно благочестию» (Strom. II, 39, 5). Этим законом созидается космос, в котором все располагается «в должном порядке» и «сообразно обстоятельствам времени и предназначенности» (Strom. I, 182, 2; II, 29, 2).

«Если под стадом в известной притче Господа разумеется не что иное, как стадо человеческое, то отсюда следует, что Сам Господь будет для этого единого стада внимающих Ему овец и Пастырем, и благим Законодателем, и Попечителем о нем, с помощью закона и Логоса разыскивающим и обретающим даже и одну потерянную овцу. Ибо *закон духовен*, говорит апостол (Рим. 7, 14), а значит, ведет к высшему счастью. Он и является истинным Законодателем, потому что не только заповедует доброе и прекрасное, но и в полной мере знает его. Закон, данный законодателем, является установлением, способным спасти тех, кто сведущ в правовой науке. Иными словами, сам закон есть установление, базирующееся на научном знании, ибо слово Бога *есть сила и премудрость* (1 Кор. 1, 24)» (Strom. I, 169, 1–3).

Но помимо Моисеева закона существуют и иные законоположения: «Всякий народ естественно повинуется некоторым законам, сознавая, что он имеет свободную силу исполнять указанное» (*Немезий*. С. 127).

---

[63] «Деяния, не зависящие от свободной воли, не вменяются нам в вину» (Strom. II, 66, 1). «Свобода воли проявляется через стремление, выбор или замысел. Отсюда видно, что прегрешение, несчастный случай и преступление часто оказываются взаимосвязанными» (Strom. II, 62, 1). Таким образом, «несчастный случай — это грех невольный, совершаемый помимо веления разума. Не желая того, мы совершаем непреднамеренное прегрешение. Грех же, напротив, — это преднамеренное действие. Если я совершил прегрешение, это, все-таки, мое деяние, но я не желал этого» (Strom. II, 64, 3). «Ответственность наступает только тогда, когда деяние было совершено, имело место намеренное действие, или же налицо был злой умысел. При таком подходе, во-первых, бездействие не является деянием; во-вторых, виновен только намеренно совершивший нечто и берущий на себя за это ответственность» (Strom. I, 82, 3–4).

[64] «Деятельность, совершенная по неведению, не есть неведение, но зло, порожденное этим неведением. ... Ни грехи, ни страсти не являются злом сами по себе, хотя источником их и является зло» (Strom. VII, 66, 2).

[65] «Несвободные деяния неподсудны. Бывают они двух видов: одни совершаются по неведению», «другие же — под влиянием непреодолимой силы» (Strom. II, 60, 1–4) «невольно, по непредусмотрительности». «Наконец, неверным может быть средство. Например, врач может дать больному лекарство, неожиданно для него вызвавшее смерть больного. Врач не виновен, ведь целью врача было излечение, а не смерть больного» (Strom. II, 60, 7).

[66] «Бог бесстрастен, поэтому и внушаемый Им страх не вносит в душу никакого смятения. ... Это не-страх Бога, но страх потерять Его. Страх такого рода — это страх оказаться в путах зла, страх злого. Страх перед путами есть желание бессмертия и стремление к свободе от страстей» (Strom. II, 40, 2).

Однако будем ли мы говорить «о врожденном законе или же о том, который Бог даровал впоследствии, все равно выходит, что естественный закон и закон заповедей и установлений, данный через Откровение, тождественны, являя собой один и тот же закон», Податель которого вносит «внутреннюю гармонию во все» (Strom. I, 182, 1).

Таким образом, мы должны ответственно признать: «Бог автор закона» (Strom. II, 32, 1) как такового.

В этой связи «Строматы» содержат настоящий панегирик закону как общественному явлению:

• «закон утверждает одновременно и правосудие, и благость Божию, которые всем доставляют пропитание в изобилии» (Strom. II, 86, 1);

• «закон учит благочестию, призывает уделять от наших благ, призывает к справедливости и милосердию» (Strom. II, 86, 4);

• «закон существует для того, чтобы отвратить нас от излишеств и беспорядочного образа жизни. Его цель — привести нас от неправедной жизни к праведной, научить ответственности через опыт ... социальной жизни» (Strom. III, 46, 1);

• «закон не творит грех, но только указывает на него» (Strom. II, 34, 4) и «может обратить к праведности людей неправедных, если они, конечно, пожелают слушаться его» (Strom. I, 173, 3; II, 32, 3);

• «страх (то есть "безмерное удивление по поводу вещей только что произошедших или существующих" — Strom. II, 37, 4), порожденный законом, есть благодеяние, обращающее к спасению» (Strom. I, 174, 3), поскольку «открывает нам путь к мудрости. И если закон вызывает страх, то познание закона также есть начало премудрости и без закона нет мудреца» (Strom. II, 33, 2–3);

• «страх перед законом не просто справедлив, но и благ, ибо он избавляет нас от зла. Избавление от страха через страх ... напоминает процесс контроля над страстями через воспитание» (Strom. II, 39, 4).

Исполнение закона — *добровольно*: «заповеди ... обращены не к праведникам ... а к свободно избравшим их исполнение» (Strom. VII, 10, 1), и тот, «кто добровольно повинуется закону, тот есть слуга Божий» (Strom. VII, 19, 2). Но оно также и *необходимо*, так что любые отклонения от исполнения закона, вызванные нормами ли обычного права или социальными обстоятельствами (а уж тем более «отступничество от Божественных заповедей ради телесного наслаждения» — Strom. III, 90, 4), принципиально недопустимы[67].

И если «правила праведной жизни были открыты праведным людям силою разума еще до писаного закона» (Strom. III, 46, 2), то «закон сам по себе учит исполнению всего этого» (Strom. I, 174, 2).

Критерий оценки эффективности, применяемый к закону — как и большинство святоотеческих критериев — трансцендентен: «закон хорош, если он наставляет нас и дан нам в качестве педагога, ведущего ко Христу, дабы по исправлении страхом и избрании другого пути шли мы прямо к совершенству, достигаемому через Христа» (Strom. II, 35, 2).

---

[67] «Спаситель называет иудеев "родом лукавым и прелюбодейным", поскольку они не соблюдают закона так, как того желает закон, и, следуя обычаям предков и социальным требованиям, изменяют Господу, забывая, что Он является их Господином и Хранителем их девственности» (Strom. III, 90, 2).

Не менее трансцендентен и критерий, связанный с оценкой исполнения закона: «истинно чист лишь тот, кого ни в чем не упрекает совесть» (Strom. VII, 27, 2).

Общеэкономические воззрения «богословских» отцов. Святоотеческое богословие выделяет хозяйственную деятельность человека как непременную составляющую его земной жизни. Как таковая, экономика подлежит действию тех же законов и ограничителей, которые существуют для иных проявлений человеческого бытия.

Однако, в отличие от некоторых сущностных фактов, связанных с земным бытием, экономика — *явление не изначальное и конечное*. Происхождение ее не связано с процессом мироздания и лежит во временных пределах, ограниченных окончанием последнего дня Творения, с одной стороны, и Адамовым изгнанием из Рая — с другой. «Бог не хотел, чтобы человек, прежде известной степени усовершенствования, познал собственную природу и, таким образом, узнавши, что ему многого недостает, стал бы заботиться о телесных нуждах, оставивши заботу о душе. ... Преслушав же [заповедь] и познав самого себя, человек потерял совершенство, почувствовал телесные потребности» (*Немезий*. С. 10).

Таким образом, *экономика — явление не присносущное*: человек, как разумное существо, создан как властитель твари и существует ради себя самого[68], а нужда в пище и одежде, ограничивающая и подчиняющая внешним обстоятельствам человеческую свободу, происходит из посттварных, приобретенных вследствие грехопадения особенностей человека (*Немезий*. С. 10–11).

По направлению своего развития экономика *эсхатологична и малопредсказуема* рациональными средствами: «Дни наши на этой земле хоть и оканчиваются смертью, однако же составляют часть жизни, текущей в вечность» (Strom. II, 52, 3); «при этом и прошедшее, объемлющее собой события уже совершившиеся, и будущее, в недрах своих хранящее то, что последует, относятся к вере» (Strom. II, 54, 3).

Ввиду вторичности своего возникновения конечные экономические потребности по природе своей внеразумны[69] (кстати сказать, именно поэтому, по всей видимости, функции их удовлетворения наиболее удобопоползновенны в плане

---

[68] «Из сотворенного одно существует ради себя самого, иное — для другого: ради себя самого — все разумное, для другого же — неразумное и неодушевленное. ... То, что создано для другого, существует для его устроения, пребывания и развлечения, или же для продолжения рода, для питания, для одежды, для излечения, для забавы и отдохновения. ... должна быть отыскана природа разумная и [в то же время] нуждающаяся в вышесказанном. Какая же иная [природа] подобного рода может явиться, если мы исключим человека? Таким образом, выходит, что неразумное и неодушевленное существует ради человека. А поскольку ради него ... существует то и другое, то вследствие этого он поставлен и властителем их. Долг же властителя — по мере надобности пользоваться подвластным, но не своевольничать безрассудно для собственного наслаждения, а также не нагло, не насильственно обращаться с тем, что подвластно» (*Немезий*. С. 14–15, 101).

[69] «Силы питания, рождения и движения крови ... не подчиняются разуму ... потому что не по нашему определению или выбору, но по природе совершает свои функции» (*Немезий*. С. 90, 92).

греха[70]) — в особенности потому, что человечество постоянно имеет тенденцию фиксироваться на настоящем и материальном, не задумываясь над будущими и уж, тем более, над трансцендентными последствиями совей текущей материально-хозяйственной активности[71].

И главная задача человечества в *экономическую эпоху его существования*, продолжающуюся от момента, когда оно с ветхим Адамом «седе прямо Рая», «свою наготу рыдая плакаше»[72], вплоть до момента возвращения в «возжеленное Отечество»[73], град Божий, — *подчинить хозяйственную деятельность, внеразумную в своей первопричине, действию* того субъективного ограничителя, о котором мы сказали выше, — *разума*, определяющего направление деятельности свободной человеческой воли и оказывающего непосредственное воздействие на свободу выбора, которая представляет собой, в сочетании с Божественным милосердием (как указывают свв. Отцы), неотменную составляющую естественного базиса нашего спасения[74].

Эта задача — *внести элемент разумности в принципиально внеразумный, естественно развивающийся хозяйственный процесс, сделать его не просто управляемым, но привнести определенный элемент те-*

---

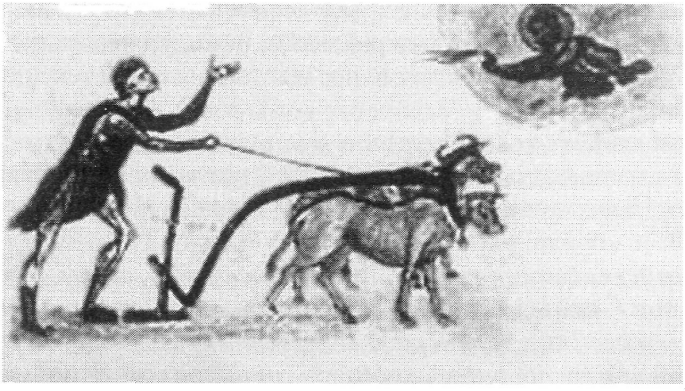
[70] «Допустив в себя вожделение каждой вещи и вдруг многих вещей» и обнаружив привязанность и к самым вожделениям, «человеческая дерзость, имея в виду не то, что полезно и прилично, а что возможно, начала делать противоположное» (*Афанасий Вел.* На язычников, 3, 5). Так что «стрелами, метаемыми в нас, служат для диавола члены нашего естества» (*Феодорит.* История. Предисловие, 6).

[71] «Имея в виду одно настоящее и уважение к нему, душа помыслила, что нет уже ничего, кроме видимого, но одно преходящее и телесное — для нее добро», чем и совратилась с истинного пути (*Афанасий Вел.* На язычников, 8; ср.: *Он же.* О воплощении, 11).

[72] Быт. 3, 24; В неделю сыропустную (изгнание Адамово) вечера, на «Господи воззвах» Слава Триоди, гл. 6; ср.: тогожде вечера на стиховне Слава Триоди, гл. 6.

[73] Последование погребения мирских человек, тропарь 4-й на Непорочных.

[74] «Дом людей, не живущих верой, домогается от вещей и выгод этой временной жизни мира земного. Дом же людей, верою живущих, ожидает того, что обещано в будущем, как вечное, а вещами земными пользуется, как странствующий, не для того, чтобы увлекаться и забывать свое стремление к Богу, а для того, чтобы находить в них поддержку для более легкого перенесения тягостей тленного тела, которое обременяет душу. Таким образом, и те и другие люди, и тот и другой дом одинаково пользуются вещами, необходимыми для этой смертной жизни; но цель пользования у каждого своя собственная, и весьма различная. ... Земной град, который верою не живет, стремится к миру земному и к нему направляет согласие в управлении и повиновении граждан, чтобы относительно вещей, касающихся смертной жизни, у них был до известной степени одинаковый образ мыслей и желаний. Град же небесный, или вернее та часть его, которая странствует в этой смертности и живет верою, поставлен в необходимость довольствоваться и таким миром, пока минуется самая смертность, для которой он нужен. Потому, пока он проводит как бы пленническую часть своего странствования в областях земного града, хотя получив уже обетование искупления и в виде залога его дар духовный, он не колеблется повиноваться законам земного града, которыми управляется то, что служит для поддержания смертной жизни, чтобы, поколику обща сама смертность, в вещах, к ней относящихся, сохранялось согласие между тем и другим градом» (*Aug.* De civ. Dei, XIX, 17).



Пахота
(миниатюра из рукописи «Слов» свт. Григория Богослова,
конец XI в., Парижская национальная библиотека)

леологичности, организовать в рамках некоей целесообразности, — является доминантой экономического богословствования свв. Отцов.

Решение этой задачи приводит к формулированию ряда закономерностей, которые должны определять хозяйственную деятельность христианина:

1) *единственным измерителем экономической активности является Сам Бог*, — поскольку «только Бог может быть мерой всех вещей» (Strom. V, 95, 4); поэтому телеологическая составляющая экономики может быть ориентирована лишь таким образом, чтобы сделать и сам процесс, и его результаты достойными той меры, которая к ним прилагается, — богосообразными;

2) Бог является не только мерой, но и *источником всякого блага*, в том числе — экономического, в виде «бесконечных даров земного благополучия» (Strom. VI, 90, 1), изливающегося на человеческий род[75], и в промышлении Своем Он действует необусловленно[76] и соразмерно[77]; при этом Он создал в процессе Творения все необходимые условия для того, чтобы хозяйственная деятельность человека не встречала на пути своего развития никаких препятствий[78];

---

[75] Бог «Сам является источником всего необходимого» (Strom. VII, 14, 4); «все блага, доступные людям, происходят от Бога. Божественной силой и Его властью эти блага даются людям в ответ на их просьбы» (Strom. VI, 160, 3).

[76] «Бог ни в чем не нуждается, не связан плотскими удовольствиями, не корыстолюбив и не сребролюбив. Он Сам обладает всеми сокровищами и изливает на Свои творения всю полноту щедрот» (Strom. VII, 15, 1).

[77] «Он распределил дары Своего милосердия каждому в меру его способностей» (Strom. VII, 6, 6).

[78] «Все вообще создано природой для служения человеку», ибо «природой устроено так, чтобы неразумное служило разумному»: «движения звезд, и небо, и времена года, и дожди, и все подобное для того существует, чтобы при непрерывном, как бы в круге, доставлении пищи не испытывала недостатка и природа тех, которые питаются плодами, так что все это происходит ради плодов, а плоды предназначены для животных и человека» (*Немезий*. С. 16–17).

3) *вся человеческая власть в этом мире*, в том числе — власть совершать хозяйственные действия, преобразовывая в ходе них внешние условия своего существования, — власть *отраженная, производная, делегированная; конечным источником ее является Бог*[79];

4) *хозяйственная деятельность является принудительной необходимостью*[80] *— хотя и естественной в этом мире*[81] *— для большинства людей*[82]; однако истинные христиане, «воспринимая земную жизнь как необходимую ступень для роста знания и обретения гносиса» (Strom. VI, 100, 2), ведут ее таким образом, *чтобы экономические задачи не поглощали их полностью, но были бы подчинены истинной цели человеческого бытия — обожению*[83] *и Богообщению*[84], и всегда памятуют о том, что «проявлять заботу надлежит не только о домашнем хозяйстве, но и о воспитании своей души» (Strom. I, 34, 1)[85], что вполне достижимо,

---

[79] Человек «над всеми начальствует, всем владеет, всем пользуется... приказывает твари ... делается домом и храмом Божества» постольку, поскольку он «создан по образу и подобию Божию» (*Немезий*. С. 18).

[80] «Только сохраняя жизнь и здоровье, мы можем достигнуть гносиса. Тот же, кто не может подняться до самых высот непосредственно, занимаясь сначала необходимыми повседневными вещами и только через них достигая того, что в конечном итоге ведет к гносису, разве не должен стремиться к благополучию? Лишь через жизнь мы утверждаем благоденствие; и лишь в этой телесной оболочке, упражняясь в добродетели, достигаем бессмертия» (Strom. IV, 18, 1–2).

[81] Это подчеркивает экзегеза Климента Александрийского, включающего материальные блага в систему молитвенного общения: «"Будьте постоянны в молитве, бодрствуя в ней с благодарением" (Кол. 4, 2). Замечу, что это благодарение распространяется не только на душу и духовные блага, но также и на тело и блага телесные» (Strom. V, 61, 4–5).

[82] По апостолу, «для обычных людей все эти труды необходимы» (Strom. IV, 51, 1), так что «большинство предано лишь материальному, как будто только оно и существует» (Strom. V, 33, 4; ср.: V, 68, 1). Поэтому «апостольские письма везде ... дают множество наставлений, касающихся ... ведения домашнего хозяйства ... лишь бы каждый следовал своему призванию, делая свой выбор ответственно и окончательно» (Strom. III, 86, 1). Отметим также постановку проблемы у Оригена в трактате «О молитве» (12): «Поскольку праведные деяния суть часть молитвы, тот молится непрестанно, кто привносит молитву в свой труд, а труд — в молитву» (PG 11, 452; *Шпидлик Ф.* Указ. соч. С. 368).

[83] «Будучи убежденным в том, что он достигнет подлинного блага, [гностик] не будет просить того, что пребывает здесь, но обратится к вере ... чтобы ему как можно скорее уподобиться самому Ему ... ибо тот, кто подобен Спасителю, сам посвящает себя спасению постольку, поскольку человеческая природа, выправляя себя неизменными заповедями, достойна вместить в себя этот образ. В этом и заключается почитание Бога через истинное благочестие, делами и знанием» (Strom. VI, 77, 3–5).

[84] «Жизнь, как и выбор ее, является добром, противоположный же выбор — злом. Конечная цель при выборе добра и жизни одна — в том, чтобы стать другом Богу» (Strom. V, 96, 6).

[85] При этом, однако, не следует полагать, что телесная составляющая этой мыслью упраздняется. «Береги тело сие», ибо с ним ты, по воскресении, «предстанешь на суд» (*Кирилл Иерус*. IV, 30; XVIII, 19–20), так что «плоть нам дается на всю вечность. Душа человека, дух человека и плоть составляют одно таинственное целое»; «это тело, которое есть частица тела Христова, которое таинственно питается Святыми Дарами» и уже сейчас освящается ими, призвано к воскресению в конце времен (*Антоний, митрополит Сурожский*. Труды. С. 37, 77, 885). Поэтому процесс духовного роста некоторым образом захватывает и тело, но, с другой стороны, и зависит от его благополучия, понимаемого как сохранение его здорового материального бытия, ибо «ничто не бывает нами сделано без тела» (*Кирилл Иерус*. XVIII, 19).



Свт. Кирилл Иерусалимский
(икона)

поскольку «всякое место и всякий час становится святым, если мы привносим туда помыслы о Боге» (Strom. VII, 43, 1);

5) если среди конечных целей творения, как было указано выше, сотериологический аспект занимает одно из главных мест, *хозяйственная деятельность* — в ее конечном Божественном измерении — *не может не быть сотериологически ориентированной с точки зрения целеполагания*; поэтому истинно отвечает Божественному домостроительству спасения тот, кто во всех аспектах своей жизненной активности, включая и экономический, «свое спасение видит в благе ближних» (Strom. VII, 52, 3);

6) *соразмерность* — одно из важных качеств Божественной энергии в экономической сфере; поэтому она должна присутствовать и в хозяйственной деятельности человека — уже в силу того, что христианам «следует подражать Господу по мере возможности» (Strom. I, 9, 3); таким образом, хозяйственная активность человека должна осуществляться в ту меру, в какую ей позволяют обстоятельства: человек призван «сообразно своим силам говорить или делать угодное Богу» (Strom. I, 176, 3), чрезмерность же «свойственна одним только телесным удовольствиям» (*Немезий*. С. 86); в этой связи необходимо «умение использовать имеющееся» (Strom. VII, 48, 7), умение не желать «ничего из отсутствующего» и быть вполне удовлетворенным «тем, что наличествует» (Strom. VII, 44, 4; VII, 45, 4), «не предпочитая чувственно приятного полезному» (Strom. VII, 61, 2), в конечном счете, умение *соизмерять субъективные желания с объективными потребностями человеческого бытия, выделяя при этом естественное и истинное и отказываясь от*

противоестественного[86], есть основной принцип организации хозяйственной деятельности христианской общины[87]; члены общины уверены при этом, что «Провидению свойственно сообщать каждому по мере надобности»[88], вследствие чего «результат избранных [нами] действий, сообразно с [нашей] пользой, иногда наступает, иногда — нет» (*Немезий*. С. 120);

7) естественное самоограничение, вытекающее из принципа экономической соразмерности, а также базовая телеологическая посылка христианской хозяйственной деятельности ориентируют ее — в максимуме (а истинный христианин не может не быть максималистом, потому что максимальны любовь Божия к человечеству и та Жертва, которая была принесена за его спасение) — на *конечность еще в этом мире*, не дожидаясь перехода к веку будущему[89]: умеренность диктует, что результаты хозяйственной деятельности должны восприниматься «не как нечто важное для жизни, а только лишь как необходимое всем для поддержания тела» (Strom. VI, 79, 2), а посему — если христианин не хочет быть рабом «телесного духа», но стремится научиться управлять им (Strom. VI, 136, 2) —

---

[86] «Удовлетворение вожделения доставляет удовольствие» (*Немезий*. С. 79), которое представляет собой (по Аристотелю) «результат беспрепятственных деятельностей индивидуума, сообразных с природой, так что удовольствие сопричуще счастью, сплетено с ним, но, однако, счастье не есть удовольствие» (*Немезий*. С. 84). При этом «из удовольствий одни суть душевные, другие — телесные», а «из так называемых телесных удовольствий одни суть естественные и вместе с тем необходимые, без которых невозможно жить, каковы: пища, восполняющая недостаток, и телесные одежды; другие же, хотя естественны, но не необходимы, как, например, совокупления, согласные с природой и с законом»; «иные же ... и не необходимы, и не естественны, как пьянство, сладострастие, [сребролюбие] и пресыщения, превосходящие потребность. Живущий по Богу должен искать только удовольствий необходимых и вместе с тем естественных; тот же, который занимает второе после него место по добродетели, может стремиться как к этим удовольствиям, так и к естественным и не необходимым, но с соблюдением приличной меры, образа, времени и места; остальных же удовольствий должно всячески избегать» (*Немезий*. С. 81–82). При этом «те удовольствия должно признать хорошими, которые не соединены с печалью, не возбуждают раскаяния и не причиняют никакого другого вреда, не переходят за пределы известной нормы и не отвлекают нас надолго от важных дел или не порабощают себе. Истинные же удовольствия суть те, которые возникают или стоят в какой-нибудь связи с познанием Божества, с науками и добродетелями» (*Немезий*. С. 82), поскольку телесные «удовольствия добры относительно, а не сами по себе, не по своей природе»; «удовольствия же, возникающие из созерцания, добры сами по себе и по природе, потому что они не происходят от недостатка» (*Немезий*. С. 83). Поэтому «гностик подвержен только тем страстям, которые необходимы для поддержания тела» (Strom. VI, 71, 1).

[87] «Неразумно считать и жить так, как будто мы созданы для того, чтобы есть, а не принимаем пищу для того, чтобы поддерживать наше существование, стремясь к знанию как главной нашей цели» (Strom. VII, 87, 2).

[88] Ср.: Спаситель наделяет дарами «каждого в меру его способностей (которые можно увеличить упражнениями» (Strom. I, 3, 1), в том числе — и способности принимать (Strom. II, 28, 4); поэтому «в результате трезвого размышления [гностик, то есть истинный христианин. — *Иг.Ф.*] не просит ни о чем из того, что необходимо для жизни, будучи вполне уверенным в том, что Бог, Который знает все, дарует блага тем, кому они нужны, даже если о них не просят специально» (Strom. VII, 46, 1).

[89] Как пишет Климент Александрийский, «нести знак [креста] — значит печься о смерти и поставить крест на всех земных делах еще при жизни [ετι ζωντα "πασιν αποταξαμενον"]» (Strom. VII, 79, 7).

он должен позаботиться «о том, как освободить свою душу от власти тела» (Strom. V, 106, 1), от власти влекущих его благ материального мира и связанных с ним страстей, принеся тем самым «жертву, приятную Богу» (Strom. V, 67, 1), дав своей душе возможность просвещения светом истинного благочестия (Strom. V, 67, 4) и выхода на стадию совершенного очищения — в ту меру, в какую это возможно человеку, — через «полное послушание Богу и отказ от всех земных вещей» (Strom. VI, 75, 3; IV, 159, 1);

8) сотериологическим аспектом экономической деятельности определяется и *критерий эффективности*, который святоотеческая мысль применяет к хозяйственному процессу: «дела оцениваются не только по достигнутому результату; мотив в каждом случае также принимается во внимание» (Strom. II, 26, 5)[90]. Кроме того, и мотивация, и само дело, и его результат должны быть догматически безупречны; только тогда они могут быть и богоугодны[91].

Таким образом, истинный христианин «всем сотворенным пользуется в той мере и для тех целей, на которые указывает Логос... и не дает сотворенным вещам порабощать себя, всегда оставаясь их господином» (Strom. VII, 62, 1), «уважая мироустройство» (Strom. VII, 60, 1) и «восприняв в Слове Божьем меру сущности вещей, позволяющую различать их достоинство» (Strom. VII, 60, 4). Он «не испытывает любви ни к чему из того, что находится на земле. Не желая оставаться на земле и остерегаясь привязанности ко всем благам этого мира, он дорожит лишь теми благами, на которые можно надеяться или, лучше сказать, которые он уже знает как блага истинные», и поэтому «терпеливо переносит труды испытаний и скорби» (Strom. VII, 63, 1–2). Этот пример хозяйствования призывает: «Будем так управлять нашим имуществом, как это угодно Богу» (*Палама* XIII, 1, 135), что означает, практически, следующее: надлежит «сим миром пользоваться, но не злоупотреблять им» (*Палама* XIX, 1, 205).

Богатство и бедность. Критериальная система общественной эффективности экономики, данная «богословскими» отцами, не включает в себя, как видим, количественной определенности — она, скорее, качественна и имеет в виду более индивидуальную, чем социальную эффективность[92].

---

[90] Как бы развивая (в совершенно ином контексте) эту посылку, митр. Антоний (Блум) специально указывает: «Критерий не в удаче и неудаче. ...Вопрос ставится о переоценке наших суждений; суть в том, что мы не можем судить об успехе или поражении по человеческим критериям. ... Мы должны быть готовы к тому, что то, что кажется мудрым, окажется безумным, и наоборот: то, что по-видимому успех, на деле — самое большое несчастье. ... Мы должны научиться расценивать вещи по новым масштабам» (*Антоний, митрополит Сурожский*. Труды. С. 432–433). А Климент Александрийский как бы между делом замечает: «Желающий угодить людям не может угодить Богу, ибо толпа всегда предпочитает не то, что должно, но только то, что ей нравится» (Strom. VII, 71, 4), почему и не стоит «следовать мнениям толпы, вздорным и произвольным» (Strom. V, 31, 2).

[91] «И догматы без добрых дел не благоугодны Богу; и дела, совершаемые без благочестивых догматов, не приемлются Богом» (*Кирилл Иерус.* IV, 2).

[92] Обратим внимание на экзегезу Григория Паламы (по поводу Мф. 24, 51): и тот, кто злоупотребляет богатством, и тот, кто похищает чужое имущество, могут избежать справедливого наказания только «если (ныне, в настоящем веке) окажут радушие бедным: первый — прекрасным образом начнет управлять тем имуществом, которое ему вверено Богом, а второй — прекрасным образом расточит неправедно нажитое» (*Палама* XIII, 1, 133).



Праведный Иов и его жена
(икона)

Общественное материальное *богатство*, рассматриваемое с этих позиций, может представляться элементом несущественным. Однако наличие этого явления в мире, с одной стороны, и его использование, с другой, с необходимостью ставят перед Отцами задачу его богословской оценки — хотя бы постольку, поскольку оно оказывает воздействие и на общину извне, и внутри самой общины.

В то же время нужно отметить, что вопрос этот имеет определенную историческую динамику.

Во времена Ветхого Завета для еврейского народа проблема «кто из богатых спасется?» практически не стояла или формулировалась более мягко — по крайней мере, с того времени, когда праведный Иов одержал победу в противостоянии с сатаною и был всячески благословлен Богом, в том числе и с хозяйственной точки зрения (*«и возвратил Господь потерю Иова ... и дал Господь Иову вдвое больше того, что он имел прежде»; «и благословил Бог последние дни Иова более, нежели прежние: у него было четырнадцать тысяч мелкого скота, шесть тысяч верблюдов, тысяча пар волов и тысяча ослиц»; «после того Иов жил сто сорок лет, и видел сыновей своих и сыновей сыновних до четвертого рода»* — см.: Иов. 42, 10, 12, 16).

С приходом Нового Завета психологическая ситуация меняется: *с одной стороны*, выясняется, что нельзя служить Богу и мамоне (Мф. 6, 24; Лк. 16,13), что богатство земное мешает отвергнуться себя, взять крест свой и следовать за Богом (Мк. 10, 21–22); *с другой же стороны*, указывается, что и богатого может полюбить Господь (Мк. 10, 21), что и эти люди — дети Авраамовы (Лк. 19, 9), что и в их домах *подобает* быть Господу (Лк. 19, 5), который пришел *«взыскать и спасти погибшее»* (Лк. 19, 10), указываются

также и условия, когда такое спасение возможно — при том, конечно, что «*человекам это невозможно, но не Богу, ибо все возможно Богу*» (Мк. 10, 27); мы имеем в виду, например, указание на то, что трудности при вхождении в Царство Небесное ожидают тех, кто надеется на богатство (причем владение богатством в данном случае прямо синонимично надежде на него — см.: Мк. 10, 23–24, — от которой и надо отказаться в пользу веры), мысль об исправлении социальной несправедливости как условии Богоприсутствия (см. Лк. 19, 8: «*половину имения моего я отдам нищим, и, если кого чем обидел, воздам вчетверо*»), замечание о праведном использовании неправедного богатства («*и Я говорю вам: приобретайте себе друзей богатством неправедным, чтобы они, когда обнищаете, приняли вас в вечные обители*» — Лк. 16, 9), учение о бесполезности земного воздаяния для Царства Небесного и об анонимности дел милосердия («*когда творишь милостыню, пусть левая рука твоя не знает, что делает правая*» — Мф. 6, 1–3).

Апостольские писания развивают эти посылки, вполне определенно заявляя при этом о принципиальном различии экономик «внешнего мира» и общины (см. особ.: 1 Тим. 3, 7) и специально настаивая на абсолютной управляемости экономики общины ее предстоятелями (начиная с известной истории об Анании и Сапфире — см.: Деян. 5, 1–10; 1 Тим. 3, 4). Это положение закрепляется позднее в каноническом праве.

Святоотеческие труды подходят к указанным посылкам с различных позиций (см., например, житийный рассказ об авве Памве Нитрийском и св. Мелании Римляныне[93], мораль которого заключается в анонимности милостыни), а Климент Александрийский посвящает данному вопросу специальный трактат[94], где особо останавливается на необходимости аллегорического толкования места из Евангелия от Марка касательно продажи собственности богатым юношей (гл. 1–13, 19–21) и на бескачественности богатства «самого в себе», поскольку качественные характеристики приобретаются им только вследствие способа его использования (гл. 14–16).

Итак, первый вывод, который делается в этой связи, — вывод о *бескачественности богатства как такового*. «Не следует... думать, что из сотворенных вещей одушевленные в силах действовать самостоятельно, а неодушевленные вообще могут сами по себе быть спасительны или вредоносны, — указывает Климент Александрийский. — Сами по себе растение или лекарство бесполезны. ... Эти орудия сами по себе бездейственны, если их не использует по назначению рабочий» (Strom. VI, 148, 4–6). «Не меч — вина убийств, а употребляющий его во зло, — пишет блаженный Феодорит, — так же не богатство и нищета и другая счастливая или несчастливая доля жизни достойны обвинения, а те, которые тем или другим пользуются вопреки законам. Если бы все

---

[93] «Однажды Мелания Римлянка принесла ему (преп. Памве. — *Иг. Ф.*) большую сумму денег для употребления по его назначению и объяснила, что она принесла столько-то. Святой сказал ей: "Если ты даешь серебро Господу, то молчи, не труби перед собой"» (см.: *Бухарев Иоанн, свящ.* Жития всех святых. М., 2000. С. 513; также: *Палладий, епископ Еленопольский.* Лавсаик. М., 2003. С. 39–40, где фраза о Меланьиных трехстах литрах серебра передана так: «Кому ты принесла это, Тому не нужно сказывать, сколько тут весу»).

[94] *Климент Александрийский.* Кто из богатых спасется. М., 2000.

это, взятое порознь, по самому естеству было худо, то не доставляло бы кому-либо добра. Однако же находим, что многие посредством сего преуспевали в добродетели. Посему не зло — послужившее орудием к добру, и также не добро — соделавшееся для другого орудием к пороку, а потому занимает среднее место, как и врачебные вещества» (*Феодорит*. Догматы, 10. С. 38–39)[95].

«Богатство, нищета, рабство, господство, здравие, болезнь и другие благополучия и злополучия в жизни человеческой занимают среднее некое место, потому что как некие орудия предлежат они людям, и лучшие из людей, посредством того и другого из сказанного, устрояют добродетель» (*Феодорит*. Догматы, 10. С. 38). «Богатство, золото и серебро — не достояние диавола, как думают некоторые. ... Только пользуйся им хорошо», а само по себе оно «не укоризненно» (*Кирилл Иерус*. VIII, 6).

Однако коль скоро «все, что Господь сотворил, и в целом, и в частностях, служит спасению» (Strom. VII, 12, 2), к богатству следует относиться скорее как к положительному, чем как к отрицательному явлению мира сего[96].

Второй важный вывод — это вывод о принципиальной неприсвояемости богатства (развивая его дальше, можно попытаться увидеть его логическое завершение в признании невозможности частной собственности — по крайней мере, в рамках христианской общины): «те сокровища, которые проистекают от общих для всех благ сокровищных Божиих, общи суть для всех», так что «мы обладаем имуществом, как бы и не обладая им» (*Палама* XIX, 1, 205). Поэтому тот, кто «присваивает себе то, что — общее», не только именуется «хищником ... хотя бы он и не был явным грабителем чужого имущества», но и справедливо осуждается — «не как грабитель, а как не уделивший (нуждающимся) от нажитого им» (*Палама* XIII, 1, 133).

Из этих посылок проистекает третий вывод — *о духовно-материальной сущности богатства*[97]. С одной стороны, богатство «*более чем все иное у нас является поистине земным делом*» (*Палама*. Т. 3. С. 227). Но с дру-

---

[95] Ср.: «Богатство есть орудие. Ты можешь правым образом им пользоваться — тогда оно служит к твоему оправданию; если же кто не умеет пользоваться им так, как следует, тогда оно становится орудием неправедности. Назначение его служить, а не господствовать. Нельзя, следовательно, на то возводить вину, что само по себе ни добро, ни зло, потому что оно невинно, а того нужно винить, кто как во благо, так и во зло эти вещи может употреблять, после того как выбирает то или другое» (*Климент Александрийский*. Кто из богатых спасется. С. 20).

[96] «Можно найти, что изобилующие богатством и живущие в нищете имеют попечение о добродетели, и в здравии песнословят Благодетеля, и в болезни пребывают терпеливы, и рабы отличаются целомудрием и справедливостью; и опять другие, живя в нищете, любят порок и не только крадут, но даже отваживаются на грабление мертвых и на святотатство, и имея богатство, делают его орудием неправды, в здравии предаются гордости и кичливости, в болезни изрыгают хульные речи. А из этого можно дознать, что богатство и нищета, рабство и господство и подобное этому от употребления их тем, кто имеет в них часть, делаются то похвальными, то достойными порицания» (*Феодорит*. Догматы, 10. С. 38). Как отмечают некоторые библеисты, «даже и наиболее материальное богатство представляет собою некое благо», имеющее, однако, относительное и второстепенное значение (Словарь библейского богословия, s.v. *богатство*, стлб. 88–89).

[97] «Спаситель как бедность, так и богатство ... причислил к вещам одновременно и духовным, и телесным» (Strom. IV, 25, 1).

гой стороны, «благоуспешность и безуспешность в делах мудро управляющие ими обращают для себя в спасительные врачевства, а неразумно и нерассудительно ведущие себя заимствуют из сего средства к пагубе» (*Феодорит*. Догматы, 10. С. 39).

С этих позиций богатство, как и бедность, — скорее инструмент в системе домостроительства спасения[98] (причем — отнюдь не необходимый[99], поскольку — трудноприобретаемый[100]), нежели самостоятельная категория[101]. Но даже и таковым инструментом оно не может быть, если становится самоцелью[102] — иначе возникает то, что свв. Отцы называют «дурным богатством» (*Палама*. Т. 3. С. 226).

Человек не должен быть рабом своего имущества, им не должно руководить сребролюбие — причина всех зол (см.: *Кирилл Иерус*. VIII, 7; IV, 37; *Палама*. Т. 3. С. 225–226), — или, что, впрочем, одно и то же, тяга к богатству, «как бывает с теми, кто становится скупердяем под влиянием этого гибельного порока» (Strom. VII, 67, 6). Эта тяга по сути своей ненасытима[103], ибо «диавол не хочет дать человеку насытиться низменными вожделениями, поскольку в душах, склонных к изменению, насыщение обычно производит перелом в отношении к ним» (*Палама* III, 1, 37).

---

[98] «Человеку и посредством имения можно приобретать себе оправдание», и «имущество может стать дверью в Царство Небесное» (*Кирилл Иерус*. VIII, 6).

[99] «Добродетель и сама по себе вполне достаточна для благоденствия», поскольку «всякий добродетельный [человек] блажен, а всякий порочный — злополучен, даже если он обладает всеми вообще так называемыми благами фортуны» (*Немезий*. С. 144).

[100] «Вещи трудно приобретаемые не являются необходимыми, между тем как необходимые вещи милосердием Создателя сами даются нам в руки» (Strom. IV, 149, 3).

[101] Промысел «управляет все ... по Своему собственному предведению. Так, Бог, зная, что честному и добродетельному в настоящее время мужу полезно жить в бедности и что привзошедшее богатство разрушило бы его образ мыслей, с пользой содержит его в бедности. С другой стороны, зная, что нередко богатый станет еще более худым, если лишится состояния ... позволяет [ему] пользоваться богатством. Быть может, бедность неоднократно была полезна нам при потере детей или бегстве домочадцев: ведь спасение их было бы прискорбнее самой гибели, раз дети стали бы порочными, а домочадцы — грабителями. Конечно, мы, ничего не зная о будущем и взирая только на настоящее, неправильно судим о том, что совершается; но для Бога и будущее — настоящее» (*Немезий*. С. 144–145). Так что «часто Бог попускает, чтобы и праведник подвергся бедствиям — для того, чтобы обнаружить остальным скрытую в нем добродетель»; «покидается кто-либо на время — для исправления другого, чтобы остальные, наблюдая то, что происходит с ним, поучались», а также «для славы другого», «для соревнования [со стороны] другого», «для исправления другого» (*Немезий*. С. 149).

[102] «"Никто, — как сказано, — не может служить одновременно двум господам, Богу и мамоне" (Мф. 6, 24); и это относится не только к деньгам собственно, но также и ко всем благам и удовольствиям, которые можно купить за деньги. Действительно, благоразумно и истинно знающий Бога не может служить противным Ему страстям» (Strom. VII, 71, 6). Поэтому те, кого обуяла «беспорядочная любовь к собиранию богатств» (Strom. IV, 30, 4), оказываются «слишком заняты своими делами и порабощены своим богатством» (Strom. IV, 31, 1).

[103] «Золото или серебро, увеличившись у златолюбивого или сребролюбивого, принесло и увеличение недостатка, и насколько бы оно не прибавилось, настолько же и настраивает более жаждать его; чуть ли не целый мир, а, пожалуй, и целый мир, не будет достаточным для одного корыстолюбивого» (*Палама* III, 1, 37). Поэтому «богатеющие видимым и приобретающие много — нищи душевно; чем больше собирают, тем паче снедаются желанием недостающего им» (*Кирилл Иерус*. V, 2).

Стремясь привязать к себе того, кто проявляет слабость духа, сатана использует внушаемые им самим страсти как повод к ненадлежащему обращению с дарами Божьими. Поэтому, как замечает, например, Григорий Палама, размышляя над Павловым 2-м посланием к Тимофею, и апостол «не говорит, что "богатые" уклонились от веры, но — "предавшиеся сребролюбию"», ибо именно «страсть к богатству является злом», а ею, «если не внемлет себе, безрассудно страждет и бедный и богатый»; ведь и Авраам был богатым, но спасся, потому что был «нищелюбивым, но не сребролюбивым» (*Палама*. Т. 3. С. 226).

Те, кто «ограничивают все человеческое пределами этой жизни ... имеют превратные суждения о благах. ... Они думают, что те, которые окружены богатством, хвастают достоинствами и гордятся другими материальными благами, счастливы и блаженны; между тем блага души, несравненно превосходящие телесные и внешние блага, ставят ни во что». Однако «добродетели настолько превосходят богатство, здоровье и прочие блага, насколько душа [превосходит] тело. Вот почему добродетели и одни, и в соединении с другими [благами] делают человека блаженным» (*Немезий*. С. 144), а «Господь называет лисицами людей, все занятие которых состоит лишь в выкапывании и хранении золота; вот род прелюбодейный, истинные сыны мира сего» (Strom. IV, 31, 2).

Четвертый, не менее важный вывод говорит о том, что *самый факт наличия или отсутствия богатства — не во власти человеческого произволения*[104]. Дает богатство — в качестве инструмента, «в услужение» и распоряжение, — Сам Бог кому хочет (*Кирилл Иерус*. VIII, 6–7; XV, 26). Так что сущностная причина его — трансцендентна[105], а потому субъективное стремление к богатству — дело совершенно пустое, ибо «верх малоумия — домогаться того, что приобрести не в нашей власти и что, сверх того, подлежит мгновенным превратностям» (*Феодорит*. Догматы, 10. С. 39).

Пятый вывод — это исходящее из принципа Божественной справедливости постулирование факта *заслуженности богатства*, коль скоро оно имеет место[106]. С ним смыкается мысль о том, что к такого рода богатству можно

---

[104] «Мы имеем свободную волю не в отношении того, чтобы богатеть, или беднеть, или начальствовать, или вообще — в отношении органических или так называемых случайных благ» (*Немезий*. С. 129). «Сие и подобное сему, доброплодие и неплодие земли, счастливое плавание и кораблекрушение, зависят от Промысла Божия. И поэтому всем надлежит любить, что бывает с нами от Промысла, и не доискиваться с пытливостью причин этому; потому что закон действий божественного кормила неизъясним. Заботиться же должно о том, что в нашей власти, и удалять от себя всякий порок, вселять же добродетель и украшаться всеми видами оной ... потому что приобретение добродетелей в нашей власти» (*Феодорит*. Догматы, 10. С. 39).

[105] «Многое из того, что в нашей жизни творится силою человеческой мысли, [в действительности] возникает, получив начальную искру от Бога. Например ... богатство как результат торговли возникло и существует благодаря божественному Провидению, но при человеческом участии. ... Благоприятные возможности предоставляются в равной мере и добрым и злым, но пользу из них извлекают только добрые и старательные, и именно ради них Бог создал все это. Божественная сила печется о благе добрых людей. Кроме того, Сам Бог вдохновляет замыслы праведных людей» (Strom. VI, 157, 1-4).

[106] «Бог все раздает согласно достоинству каждого, ибо Его домостроительство справедливо» (Strom. IV, 29, 1).

отнести только *богатство, приобретенное праведными путями и используемое владельцами во благо*[107], — прежде всего, для того, чтобы уравновесить противоположности вселенной, удовлетворяя насущные жизненные нужды тех, кто материальным богатством не наделен[108], и через их благодарение получая духовное оправдание своему материальному владению[109], ибо «Господь ... призывает делиться имуществом, осуждая тех, кто накапливает богатство, никак не желая помочь нуждающимся» (Strom. III, 86, 4).

В то же время есть некоторая естественная, *экономико-логическая лимитация* объемов накопленного богатства: «мамоной называют все то, что у нас имеется сверх нужды» (*Палама*. Т. 3. С. 35), а потому «плача достойны те, которые сокровища, превышающие ежедневные потребности, и имеют, и удерживают, и еще и стараются их увеличить» (*Палама* III, 1, 52; ср.: *Там же*. XVIII, 1, 131).

Однако заключительный вывод, несмотря на определенные достоинства, которые несет в себе материальное богатство как часть инструментария домостроительства спасения, все же неутешителен для него: лишь «полнота действия в согласии с добродетелью есть подлинное богатство», блуждание же «среди приземленных желаний есть бедность» (Strom. VI, 99, 5).

Итак, богатство не всегда является непреодолимым препятствием в деле спасения, как учит притча о богатом юноше (заканчивающаяся — Мф. 19, 26 — многозначащими словами: «у человек сие невозможно есть, у Бога же вся возможна»). Как говорит преп. Антоний Великий, «хотя и не возмогут они достигнуть верха добродетели и совершенства, но всячески, думая о себе и заботясь, они или сделаются лучшими, или, по крайней мере, не станут худшими — и это немалая польза для души» (*Антоний Вел.*, 113).

Материальное благосостояние, «располагаемое в пользу» (*Василий Вел.*, 66), вполне может стать опорой на пути к спасению, попутно приводя к нивелированию имущественных диспропорций в обществе: как говорит Василий Великий, «больше подкреплять немощь других, нежели самому иметь нужду в опоре чужой руки» (*Василий Вел.*, 139, со ссылкой на 2 Сол. 3, 11–12, Деян. 20, 34, 1 Сол. 4, 11). Он же формулирует и основной принцип такого развития: «Кто имеет у себя больше, чем сколько потребно на нужды житейские, тот обязан все это употреблять на дела благотворения, по заповеди Господа, который даровал нам все, что имеем» (*Василий Вел.*, 320).

---

[107] Христос «не запрещал приобретать богатство честным способом, осуждая лишь неправедное и неосновательное обогащение» (Strom. III, 56, 1); «Он пришел разрушить дела страсти: жажду наживы, ... мотовство и тому подобное. Их рождение означает смерть души» (Strom. III, 63, 3).

[108] «Как может случиться так, что есть просящий, получающий и занимающий, а владеющего, дарующего или дающего взаймы нет?» (Strom. III, 54, 2); «космос состоит из противоположностей, горячего и холодного, сухого и влажного, равно как и из дающих и принимающих» (Strom. III, 55, 1).

[109] «"Щедро сеющий и собирающий еще больше" — это тот, кто не скупится, раздавая свое земное имущество, получая вечное вознаграждение на небесах» (Strom. III, 56, 2). Жадность же «называется развратом, поскольку она противоположна умеренности» (Strom. III, 89, 1).

Нищета же сама по себе, как говорит Василий Великий (120), «не всегда похвальна», тем более что «недостаток потребного для тела» может подчас стать причиной «оставления Божиего»[110], а похвальна, только когда она с евангельской целью принята произвольно (*Василий Вел.* 120)[111], поскольку только «отрешение от благ привременных ... по произволению, а не по бедности, соделывает нас наследниками благ вечных и нетленных» (*Антоний Вел.*, 140). Тем более что имущественный статус — вопрос не нашей свободной воли: «В нашей власти жить целомудренно, но сделаться богатым не в нашей власти» (*Антоний Вел.*, 124), а посему «надобно препоручать себя Богу» (*Василий Вел.*, 115) и в этой сфере.

При этом нужно соблюсти главное: «быть довольным тем, что подает Бог» и «не продавать свободу свою ради приобретения богатства» (*Антоний Вел.*, 111).

Бедность и нищета как противоположность богатству имеют две основные сущностные характеристики.

С одной стороны, они представляют собой явления предпочтительные, «потому что и Сам [Христос] таким образом (в бедности) жил во плоти на земле» (*Палама* IV, 1, 53). Поэтому великий проповедник призывает: «Возвеселитесь вы, бедные и убогие, ибо по причине сего вы — братья Богу; и хотя бы не зависимо от вашей воли вы были бедны и убоги, но тем, что будете терпеть и благодарить (Бога), вы сделаете себе это благо добровольным. Услышьте и вы, богатые, и возлюбите блаженнейшую бедность, дабы вам стать наследниками и братьями Христу, и то — более родными, чем по неволе бедствующие: ибо Он добровольно ради нас бедствовал» (Там же).

С другой стороны, они представляются явлениями, в определенной степени иллюзорными и субъективными: ведь есть «зло естественное» и зло, «что носит сие наименование, хотя не есть зло, а почитается только злом» (*Феодорит.* Догматы, 10. С. 38), причем «скорее в силу людского мнения, нежели в согласии с истиной» (Strom. VII, 65, 3), и именно к этой последней категории должно отнести отсутствие материального достатка.

«Не в безденежье бедность, а в ненасытности, — пишет Климент Александрийский. — Искорени жадность к деньгам, и человек добродетельный разбогатеет» (Strom. II, 22, 4). А Григорий Палама формулирует, на тех же основаниях, следующий посыл: «Вследствие вожделения (денег) мы имеем в душе недуг и нуждаемся в излечении его. Если же ты говоришь, что ты не болен этим недугом, то докажи это на деле, не ища освободиться от бедности, но ставя ее желаннее и выше богатства, радуясь ей и благодаря Бога, как соделывающего тебе более легкий путь ко спасению» (*Палама.* Т. 3. С. 226). Так что «муж верный богат и в нищете», он доволен необходимым и «попирает богатство» (*Кирилл Иерус.* V, 2).

---

[110] *Исаак Сирин.* Слова подвижнические. М., 1993. С. 150 (Слово 35).

[111] Пятью столетиями позже мысль о том, что «материальная бедность как таковая не рассматривается как зло», что «она может быть даже путем подражания Христу», анализирует Симеон Новый Богослов [см.: *Василий* (*Кривошеин*), *архиепископ.* Указ. соч. С. 249].

При этом общее восприятие бедности как таковой (в отличие от богатства), при всей ее бескачественности, у «богословских» отцов скорее критическое: бедности материальной (несмотря на то что евангельская мысль придает ей принципиальное, почти конституирующее для христианской общины значение), взятой самой по себе, все же, по возможности, избегать — по крайней мере, тогда, когда она не имеет духовного значения и вызвана лишь привходящими, внешними обстоятельствами; «есть вещи, стоящие посреди добра и зла[112], и среди них некоторые следует предпочитать, а некоторые отвергать» (Strom. IV, 164, 4).

Бедность, как и богатство, порождает бесчисленные заботы, «если кто не умеет переносить ее» (Strom. IV, 31, 5). Бедность «лишает душу самого необходимого, то есть отклоняет ее от созерцания и мешает хранить безупречную чистоту и безгрешность, заставляя того, кто еще не посвятил себя Богу из любви к Нему, трудиться ради пропитания тела. Напротив, доброе здоровье и обладание всеми вещами, которые необходимы для поддержания телесной жизни, развивают в душе свободу и независимость, если только она разумно пользуется земными благами» (Strom. IV, 21, 1).

Полезной же бедность может быть лишь в некоторых, вполне определенных случаях:

1) тогда, когда она добровольно несется ради Господа[113], ради правды, «высшего из благ»[114], и из любви к ближнему[115], поскольку «не всякое воздержание заслуживает уважения, но только такое, которое совершается ради любви к Богу» (Strom. III, 51, 1);

2) тогда, когда она является средством воспитания духа — *pre* или *post factum*[116];

3) тогда, когда она становится толчком к Богопознанию[117]; короче говоря, тогда, когда она — даже будучи вполне объективным обстоятельством — *принципиально субъективизируется* свободной волей человека.

В то же время принципиально не праведны те, «кто воздерживается просто потому, что ведет грубый образ жизни и не случилось ему еще отведать роскоши» (Strom. VII, 66, 6): «велика ли заслуга человека, который воздерживается от того, что ему не ведомо?» (Strom. VII, 76, 3).

---

[112] Речь идет о «состояниях, которые составляют середину между пороком и добродетелью, каковыми являются, например, бедность, болезнь, дурная слава, низкое происхождение» (Strom. II, 34, 1).

[113] «Аскеза ради Господа с радостью отвлекает душу от тела» (Strom. IV, 27, 1).

[114] Strom. IV, 26, 1; IV, 34, 1. «"Блаженны же и нищие духом" или внешними благами, лишь бы то было из любви к правде. Не бедность вообще ради нее самой благословляет Господь, а ту бедность, что пренебрегает мирскими сокровищами из-за любви к правде ... чтобы приобрести сокровище истинное» (Strom. IV, 26, 4).

[115] Гностик «предпочитает бедность, дабы не обделить в чем-либо своих братьев» (Strom. VII, 77, 6); «если, отдавая последнее ради доброго дела, он оказывается в сложном положении, то не огорчается по этому поводу, но просто еще сильнее ограничивает себя ... прославляя Евангелие своими делами» (Strom. VII, 78, 1–2); «отрекаясь от всех богатств земных и подземных и от власти над страной ... он в полной мере является слугой Господа» (Strom. VII, 78, 4).

[116] «Бедность и болезни зачастую посылаются как предупреждения, наказания за прошлое или в качестве заботы о будущем» (Strom. VII, 81, 6).

[117] «Будучи стеснены нуждой, мы тотчас прибегаем к Божеству и к мольбам, — как будто сама природа без научения ведет нас к Божественной помощи» (*Немезий*. С. 147).

Поэтому «необходимо учиться, как устоять в различных невзгодах, чтобы жизнь ... была для нас средством к достижению жизни вечной» (Strom. IV, 32, 1).

Момент некоего сопряжения бедности и богатства наступает в зоне *благотворительности, милосердия, совершения милостыни*, ради которой Господь даровал «благословение и наследие Царства» (*Палама* IV, 1, 50).

Сущность человека как создания милосердного и благотворительного вытекает из того, что он сотворен как образ и подобие Божие, а посему — способен к совершению благих дел[118]. Бог же «благ, а, будучи благим, Он благотворителен, если же благотворителен, то промышляет» (*Немезий*. С. 137), давая *образ естественной благотворительности* человеку[119] и увещевая «давать взаймы из своего избытка и делать добро из того имущества, которым [человек] владеет» (*Палама*. Т. 3. С. 46).

Этот образ обнимает ряд сущностных характеристик:

1) милостыня, прежде всего, сотериологична (*Палама* IV, 1, 52): смиряя себя перед Богом через раздачу собственных имений, человек ограждает свою душу и улучает прощение и спасение[120];

2) она, как сказано, естественна, имманентна человеческой природе и представляет собой способ реализации Божьей воли[121] через посредство человека[122] — и в этом смысле милостыня также инструментальна;

3) она эсхатологична, если учитывать, что «тому, кто имеет наследовать оное вечное Царство», благотворение «должно быть присуще ... как бы некая лежащая над всем глава добродетелей» (*Палама* IV, 1, 50);

4) она, сколь возможно, бескорыстна[123] и необусловлена[124];

---

[118] «Милосердие есть нечто благое» (Strom. IV, 38, 1).

[119] «О Провидении свидетельствует ревность к благотворительности, естественно возгреваемая неизвращенными людьми: ведь, ожидая за нее награды в будущем, мы предпочитаем благотворить даже тем, которые не могут воздать нам» (*Немезий*. С. 137).

[120] «Окажем милостыню, дабы и нам многовидно была оказана милость; потому что Обнищавший ради нас, принимая милостыню, как бы Ему лично оказанную ... умножает награду. Посему пусть человек будет беден по образу Его, или пусть сделает участниками своего имущества тех, которые бедны — по Его примеру, и по причине сего сам спасется. ... Тот, кто к посту присовокупит милостыню, тот смоет с себя всякий грех ... и улучит вечное Искупление» (*Палама* XIII, 1, 135; также: *Кирилл Иерус*. IV, 37).

[121] «Одному Богу подобает проявлять милосердие. Праведность делает человека отзывчивым, и если он делится с другими дарами, полученными от Бога, то делает это в силу естественной благожелательности и верности заповедям» (Strom. II, 73, 3–4).

[122] «Большую часть своих благ Бог нам посылает при посредстве людей» (Strom. I, 16, 3); ср.: «Люди ближе могут учиться лучшему от людей же» (*Афанасий Вел*. О воплощении, 12).

[123] Хотя все же может совершаться и из некоторых духовно-корыстных побуждений; применительно к этому случаю «надеющиеся раздачей тленных имуществ приобрести нетленные в притче о двух братьях названы "наемниками"» (Strom. IV, 30, 1). Но и они не лишаются награды своей.

[124] «Милосердный и сам не должен знать о своем милосердии, иначе он будет порой милостив, а порой нет. Когда же милостыня будет раздаваться им по навыку и расположению к ней, он сблизится с добром уже по самой своей природе» (Strom. IV, 138, 2–3). «Творящий милостыню, чтобы прославлену быть людьми, берет мзду» и «уловляет славу добродетели» (*Василий Вел*., 96), ибо «нет пользы от благотворительности, о которой трубят трубою», и «что делается напоказ, то не приносит плода» (*Василий Вел*., 90).

5) она должна быть «чистой от лихоимства», иметь ярко выраженный трудовой характер и приноситься только от дела рук своих и не только (даже не столько!) от избытков, сколько из необходимого продукта — для некоторого утеснения и смирения себя[125];

6) она целенаправленна и справедлива[126], не взирая на лица, и связана не только с возможностями благотворящего[127], но и с духовным потенциалом принимающего[128];

7) она может быть потенциальной[129] или реальной (вплоть до того, что может выражаться в понятиях социальной справедливости[130]), но в любом случае имеет, прежде всего, чисто духовное значение.

---

[125] С одной стороны, «если, приобретая праведными трудами, не приносишь Богу приношений, которыми бы питались нищие, то это вменится тебе в хищение»; с другой — «кто приносит избытки, тот не приемлется» (*Василий Вел.*, 172, 194). Милостыня — первое из средств очищения человека от скверны, но, рассуждает св. Златоуст, «я разумею милостыню не от неправды, потому что это уже не милостыня, а жестокость и бесчеловечие. В самом деле, что за польза — обнажить одного и одеть другого? Милостыня должна происходить от сострадания, а это — бесчеловечие. И хотя бы мы отдали даже все, что похитили у других, для нас не будет никакой пользы. ... если в великое множество имущества попадет и одна капля неправды, то все оно оскверняется. Как чистый источник делается весь нечистым, как скоро в него бросит кто-либо нечистоту, так и богатство, если привзойдет в него сколько-нибудь лихоимства, все заражается от того зловонием. ... Удержи руки от лихоимства — и тогда простирай их на милостыню. Если же мы теми же самыми руками одних будем обнажать, а других одевать, то хотя бы одевали и не тем, что похитили, — и в этом случае не избежим наказания. Иначе милостыня будет поводом ко всякому преступлению. Лучше не оказывать милосердия, чем оказывать такое милосердие. Ведь и Каину лучше было совсем не приносить ничего» [*Иоанн Златоуст.* Беседа LXXIII (на Ин. 13. 36), 3, 398–400].

[126] «Цель умеренного человека состоит в том, чтобы он помогал благоразумным, ... а праведный — справедливым» (Strom. II, 96, 4). Справедливость же состоит в данном случае в том, что, «помогая нуждам бедствующей в нашей среде братии», мы делаем «их участниками того имущества, которым обладаем»; поэтому даже в том случае, «если мы не изберем боголюбиво израсходовать все наше имущество, однако же да не задержим немилосердно все за собою; но одно, действительно, сделаем, а за то, что отстали в другом, смирим себя пред Богом и получим от Него прощение, ибо Его человеколюбие восполняет наш недостаток» (*Палама* IV, 1, 52). Таким образом, раздаяние имущества, с одной стороны, лежит в основе построения системы социальной справедливости, а с другой стороны, обеспечивает справедливость духовную.

[127] Бл. Августин говорит об установившемся обычае «оделять бедных в меру своих средств» (*Aug.* Confes. VI, 2, 2).

[128] Гностик «помогает нуждающимся, утешая и поддерживая их и давая им средства к существованию, каждому при этом предлагая именно то, в чем тот нуждается, а не всем одно и то же, соблюдая справедливость и учитывая личные заслуги» (Strom. VII, 69, 2).

[129] «Бог не требует от нас ничего иного, кроме доброго произволения» (*Кирилл Иерус.* Сл. предогласит. 8). Даже и «слово ... представляет собой действие» (Strom. VII, 53, 6), и «злоупотребление словом ничем не отличается от злодеяния» (Strom. I, 46, 2). Поэтому «Христос ... богача ценит не за обильные дары, но за благое намерение» (Strom. IV, 35, 1) и «называет милосердными не только тех, кто занят делами милосердия, но и тех, кто желал бы быть милосердным, но не имеет для этого средств, то есть предрасположенных к милосердию. ... Желанию нашему в этом случае воздается такая же почесть, как и действию; первое отличается от последнего лишь тем, что то имеет реальную возможность осуществиться» (Strom. IV, 38, 1–2, 4).

[130] «Если ты не хочешь дать от своего, то хотя бы воздержись от чужого и не удерживай у себя того, что не принадлежит тебе; берегись, чтобы не обогащаться тебе имуществом бедных бесчестно похищенным. ... Если ты не даешь бедняку от своего, и то — лишнего, то хотя бы не наживайся на счет бедного» (*Палама* XIII, 1, 133; 3, 35).

Основные принципы и категории экономики мира сего. Мирская экономика, согласно взглядам «богословских» отцов, развивается в системе координат, очерченных, прежде всего *отношениями частной собственности*. Хотя в христианской общине эти отношения признаются далеко не оптимальными[131], они не чужды и ей[132], а для мирской экономики — даже и естественны, и поэтому Кирилл Иерусалимский специально обличает «еретиков, которые предают проклятию обладание собственностью, имуществом и рабами» (*Кирилл Иерус.* VIII, 7), а Климент Александрийский довольно жестко обходится с еретическим учением Епифана, которое гласит, что «частная собственность, поддерживаемая законом, рушит божественный закон о равенстве в самом основании» (Strom. III, 7, 2), и с некоторым вниманием отмечает даже такой юридический феномен, как лишение собственности по давности (Strom. I, 42, 4).

Экономика мира, окружающего общину, основана на *товарно-денежных отношениях*, в которых деньги играют роль всеобщего эквивалента (Strom. I, 98, 1; II, 15, 4). Это — экономика *расширенного воспроизводства и прибыли* (Strom. II, 86, 3; VII, 3, 5), отчасти признающая принцип социальной ориентированности[133] и справедливости (последняя, кстати, стала основой запрета на ростовщичество[134]).

Это — экономика, развивающаяся в рамках некоей *политической системы, государства*, представляющего собой естественное единство[135] правительства, правления и управляемых (Strom. II, 32, 1), в конечном счете

---

[131] Уже потому, что в Царствии Небесном «само понятие "мое" и "твое" не имеет никакого места», а именно «ради сей будущей жизни мы возненавидели это понятие собственничества». Поэтому свт. Григорий Палама специально останавливает внимание своих слушателей на важном социальном факте: «Где налицо это холодное слово ("мое"), там, как говорят божественные Отцы, нет союза любви и Христос изгнан; тем, которыми овладела эта страсть (собственничества), тем становится свойствен ... всякий вид зла» (*Палама* XIII, 1, 135). А для Василия Великого, например, частная собственность — понятие совершенно невразумительное. «Мы, словесные твари, да не окажемся жестокосердее бессловесных, — пишет он. — Ибо они, как чем-то общим, пользуются тем, что естественным образом производит земля. ... А мы общее достояние прячем себе за пазуху и собственностью многих владеем одни» (*Василий Вел.*, 135–136). Там же читаем: «Данного каждому в употребление не должно почитать собственностью ... надобно смотреть на все это, как на принадлежащее Владыке ... То общение жизни называю совершеннейшим, из которого исключена собственность имущества ... все же общее», включая и то, «что нужно к пропитанию тела и на служение ему». В таком способе существования — проявление любви, для которой «и сотворил Он нас» (*Василий Вел.*, 133, 135).

[132] «Вещи этого мира нам чужды не потому, что они чем-то плохи, и не потому, что они не принадлежат Богу и Господину всего, но потому, что нам не суждено оставаться среди них навеки. Поэтому они не могут считаться нашим имуществом и постоянно переходят из рук в руки. Нам же они принадлежат ... только в той мере, в какой мы в них нуждаемся. Удовлетворяя естественные желания, все вещи должны быть используемы по назначению, во избежание всяческих излишеств и пристрастий» (Strom. IV, 94, 3–4). См. также: *Кирилл Иерус.* II, 2.

[133] «Десятины с плодов и стад учили евреев благодарить Бога и стремиться не только к прибыли, но и уделять ближнему» (Strom. II, 86, 3).

[134] «Закон Моисеев запрещает отдачу денег в рост между братьями», поскольку полагает, «что обогащаться за счет других несправедливо» (Strom. II, 84, 4). См. также: *Палама*. Т. 3. С. 44.

[135] Это единство скрепляется понятием служения: ведь не только власти служат благу подвластных; «служением» является и «забота подданных — о своих правителях» (Strom. VII, 3, 2).



Деяния пророка Елисея
(фреска XVII в., Ярославль)

действующих под влиянием Промысла Божия[136]. Это государство в определенной степени построено на гражданских отношениях и развитых социальных взаимосвязях, порождающих определенные обязанности гражданина в отношении обеспечения блага гражданского общества[137]. Причем этому государству до некоторой степени знаком принцип разделения властей, а результат воздействия властей на субъекты права носит не только (и даже не столько) пенитенциарный, но и педагогический характер[138].

---

136 «Высшему по природе свойственно управлять низшим; владычество по естеству принадлежит тому, кто достойно пользуется своей властью», но «воистину всем правит и повелевает ... Божественный Логос вкупе с Его Провидением» (Strom. VII, 8, 4).

137 См. ряд намеков свт. Григория Паламы о гражданстве в городе и об использовании имущества гражданина на благо общины (*Палама*. Т. 3. С. 44); см. также об отношениях собственности в системе «полис — хора» (*Палама* XIX, 1, 204–205).

138 Причем этот педагогический принцип присущ не только законодательной (что естественно), но также и исполнительной и судебной властям. «Исполнительная власть находится в тесной связи с судебной, и заключается она в должном соизмерении наказания с виной и в обращении наказания в средство исправления души» (Strom. I, 168, 2); судейские же обязанности «состоят в исправлении провинившихся и научении их правде» (Strom. I, 168, 1).

Это — экономика, которой известен *наемный труд*, основанный, в частности, на договорных (добровольных) отношениях и порождающий в этой связи отношения *заработной платы*[139], причем последняя не только носит характер возмещения, но и является элементом повышения эффективности производства[140]. Не менее важным инструментом повышения эффективности — и экономической, и социальной, понимаемой как «вершение Божьих дел среди людей во всех сферах», — является *система управления общественным воспроизводством*[141].

Это — экономика, определенным образом ориентированная на производство и восприятие *инноваций* (напр.: Strom. I, 26, 5).

Это экономика весьма изощренная — примером тому могут служить отношения, складывающиеся по поводу и в связи с аграрным производством, ремеслом и торговлей, которые наиболее часто используются свв. Отцами в качестве примеров в их богословствовании[142]. И все же в ней много таких сфер деятельности, которые для христианина могут оказаться либо ненужными (по крайней мере — сотериологически), либо соблазнительными[143].

Однако в существе своем она — не только не первична, но даже и не вторична[144]: многие примеры показывают, что слышание слова евангельского само по себе приводит человека в состояние «презрения необходимых потребностей телесных», ибо они — много менее важны, чем та «польза, которая проистекает от учения» (*Палама* XIX, 1, 204; ср. с. 199). «Кратка — жизнь,

---

[139] «Только добровольно приложивший свои усилия на благо может по праву требовать плату за свой труд» (Strom. VII, 74, 2).

[140] «Писание учит нас, что не следует ни минуты задерживать платы слугам нашим. Действительно, если человеку недостанет хлеба, то его усердие ослабевает» (Strom. II, 85, 1).

[141] «Искусство организации является основой царской власти... И искусство это разнообразно, в полной мере отражая разнообразие самого предмета. Организаторами здесь выступают душа и ум, которые с помощью одушевленных и неодушевленных средств приспосабливают к войне оружие и животных. Внутренние движения души, которыми мы можем управлять лишь с помощью добродетели, организуют разум. Он же налагает отпечаток на самоконтроль и дисциплину, вкупе с праведностью, равно как и на истинное знание, вкупе с истиной. Именно он направляет к богоугодной цели» (Strom. I, 159, 2–3). «Пастырь надзирает за всем стадом, но особое внимание он уделяет тем овцам, которые наиболее сознательны, лучшей породы и наиболее ценны. Такими свойствами обладают прирожденные лидеры и наставники, через них сила божественного Провидения проявляется наиболее явственно, и их руками Бог вершит добрые дела среди людей, проявляющиеся во всех сферах: в образовании, управлении или администрировании. А добра Он желает всем. Поэтому Он направляет усилия тех, кто способен своими действиями принести пользу» (Strom. VI, 158, 1–3).

[142] См., напр.: Strom. I, 15, 2; I, 17, 4; I, 37, 3–5; I, 43, 2–3; II, 26, 1–2; VI, 143, 1; VII, 3, 5; VII, 77, 5; VII, 91, 6; *Кирилл Иерус.* Сл. предогласит., 9, 11; II, 5; V, 3.

[143] «Пифагорейцы говорят: "Не плавай по земле". Ясно ведь, что сбор налогов и аренда — дела весьма беспокойные и соблазнительные, и от них необходимо отказаться. Поэтому и Логос говорит, что мытарь едва ли спасется» (Strom. V, 28, 3).

[144] Мирская жизнь во всех ее аспектах, включая и экономический, воспринимается, в конечном счете, как суетное занятие и даже, до некоторой степени, «бедствие» (*Кирилл Иерус.* I, 5; II, 7).

близка — смерть, тленен — сей мир, вечно пребывающ только иной (мир)», и поэтому сущностно важно лишь то, что касается эсхатологической и сотериологической перспективы (там же).

К *экономике общины* «богословские» отцы применяют значительно более жесткие требования, чем к хозяйственной деятельности мира сего.

Исходные позиции такого отношения уходят своими корнями в богословие Творения. Человек, сотворенный как двуестественное, духовно-телесное существо, должен построить, исходя из этой данности, иерархию своего поведения. При этом если мир, не обладающий (субъективно или объективно) должной полнотой знания, имеет определенное право на сдвиг акцентов, то христианин, гностик, эту полноту знания получивший, вместе с ней получает и определенные обязанности, которые лишают его права на ошибку.

Христианин, прежде всего, имеет должное знание о структуре естества человека. Он знает, что «достойное удивления» тело, природное свойство которого — тление — упразднено благодатью Воскресения (*Афанасий Вел.* О воплощении, 5, 21, 44), есть «храм Святого Духа» и является лишь «органом души»; во всей духовно-телесной структуре «душа занимает место художника, тело — инструмента» (*Немезий.* С. 55; *Кирилл Иерус.* IV, 22–23; *Афанасий Вел.* О воплощении, 17–18, 22, 43 и др.)[145]. Этим знанием он призывается найти необходимое соотношение между потребностями духа, души и тела, выстроить их иерархию, в которой потребности тела, как естества подлежащего, занимают отнюдь не основное место, хотя, безусловно, должны быть удовлетворяемы в определенных пределах.

Итак, первым требованием к экономике общины является требование *создания иерархии материальных и духовных ценностей*, в которой последние явно превалируют.

Второй ограничитель экономики общины — временны́е рамки ее существования как в общественном, так и в индивидуальном плане. «Мы "странники и пришельцы на земле"» и «вне зависимости от того ... имеем ли имущество или бедны ... мы готовы оставить все наше имущество ... будучи безразличными к делам тварного мира, с благодарностью и великодушием все принимая» (Strom. III, 95, 2), — так видят Отцы причины возникновения данного ограничения.

И действительно: с точки зрения социума община ограничена во времени как в своем возникновении (она возникает только как ответ на земную проповедь Христа, причем первичными в ее генезисе являются процессы духовные, а материальные потребности возникают лишь

---

[145] Эта мысль со временем вылилась в идею взаимопроникновения материального и нематериального (*Филарет, митрополит Минский и Слуцкий.* Богословие добрососедства. С. 23) и «сотрудничества тела и души» (*Антоний, митрополит Сурожский.* Труды. С. 38) в человеке, в ходе которого «дух и душа влияют на тело: тело является проводником очень многого, что доходит до души человека» (Там же. С. 47).

в качестве производных, в ответ на пролонгацию во времени периода ожидания второго пришествия Христова), так и в своем завершении (которое, по всей видимости, немного предварит время начала Страшного суда).

С точки же зрения индивидуальной предельные лимиты хозяйственной деятельности общины очерчиваются временем земного бытия каждого члена общины. «Душа мудрого и гностика, будучи заключена в тело лишь на короткое время, подобно страннику, пришедшему в чужую землю, пользуется телом умеренно, готовая покинуть эту обитель, едва лишь заслышит призыв». Поэтому «он не пренебрегает теми благами, которые перипатетики разделяют на три вида [душевные, телесные и внешние], и пользуется ими. Он пользуется и телом, но скорее как путник, который заехал в дальнюю страну[146]. Он входит в гостиницы и встречные дома, но заботится о вещах этого мира и о кровле над головой так же мало, как заботится путник». В день же и час, когда прозвучит для него призыв оставить земной удел, он, «оставив все — жилище, имущество, равно как и пользование ими, — и не питая к ним излишней привязанности, охотно и радостно следует за проводником... никогда не оглядываясь на покинутое, благодаря Бога за земное странствие и призвание, с любовью и благословением приветствуя жилище, приготовленное ему на небе» (Strom. IV, 165, 2, 166, 1).

Так что христиане «в юности целомудренны, в искушениях воздержны, в трудах терпеливы, оскорбляемые охотно переносят обиды, лишаемые небрегут о сем» (*Афанасий Вел.* О воплощении, 52).

Поэтому, если «для простого верующего будет достаточно, если он сообразовывает свою жизнь с Логосом и следует путем, угодным Богу» (Strom. VII, 100, 3), то экономика общины, учитывая все ограничения, должна строиться несколько иным образом, чем экономика мира сего:

• основной принцип ее — *исключительная разумность действий*. С одной стороны, «Логос не желает, чтобы верующий в него оставался бездеятельным... налагая, однако, ограничения на поиски, не ведущие к обретению» (Strom. I, 51, 4). С другой стороны, «даже если некоторые люди живут хорошо, не обладая при этом реальным пониманием смысла своих дел, все их добрые дела делаются впустую. Все эти люди поступают так случайно... Поэтому добрые дела при жизни не принесут им пользы после смерти, если они не были подкреплены верой» (Strom. I, 38, 1–2);

---

[146] Эти посылки в новейшее время развиваются в мысли о принципиальной различности плоти и тела («плоть — это совращенность тела. ... когда тело освобождено от страсти и от зла и сходит в таинство Божественной жизни, оно бывает преображено», так что «чтобы приобрести тело, надо убить плоть» (*Антоний, митрополит Сурожский.* Труды. С. 111; *Булгаков С.Н.* Свет невечерний. М., 1994. С. 213, 215), и о том, что «тело, призванное к воскресению ... можно бы назвать видимым образом невидимого», причем эта отраженность «означает, что отраженный образ лишь отчасти истинен. ... Отражение неполно и всегда в той или другой степени искажено, и очень часто все в нем перевернуто» (*Антоний, митрополит Сурожский.* Труды, 77, 105).

• не менее важны *минимизация потребностей*[147] и *воздержание во всем* при условии удовлетворения естественных, необходимых потребностей[148];

---

[147] «Воздержание должно состоять в умении добиваться контроля над желаниями. Проблема ведь не в том, чтобы научиться не испытывать желания или все время держать их под контролем, но в том, чтобы уметь управлять ими силою воли» (Strom. III, 57, 1), чего можно достигнуть «только Божией милостью» (Strom. III, 57, 2). Истинный гностик «всего имеет в избытке, не желая ничего, поскольку нуждается в очень немногом» (Strom. VII, 18, 2), и «он охотно раздает то, чем владеет» (Strom. VII, 19, 1).

[148] «На воздержный образ жизни обрекает себя тот, кто выбирает жизнь, согласную с истинным учением. ... Нам надлежит избегать всех излишеств как небезопасных» (Strom. I, 48, 5; ср.: *Кирилл Иерус.* IV, 29). Тому есть целый ряд причин, и «Строматы» содержат целый перечень оснований, делающих воздержание необходимым и целесообразным для истинного христианина, но в то же время определяющих и границы воздержания.

С одной стороны, «воздержанность — это душевное состояние, никогда не преступающее пределы здравого рассудка. Воздержанным является тот, кто сдерживает стремления, противные здравому разуму, или владеет собой настолько, что желает только праведного и честного. Это обуздание желаний немыслимо без мужества, потому что верность заповедям рождает благоразумие ... и праведность, которая копирует божественный порядок. Как только эта праведность укрепила нас в воздержании, тогда мы... склоняемся к благочестию и жизни по воле Божией, уподобляясь Богу, насколько к этому способна наша смертная природа» (Strom. II, 80, 4–5).

Таким образом, «умеренность есть величайший из даров Божиих» (Strom. II, 126, 2).

С другой стороны, «наша природа, волнуемая страстями, нуждается в воздержанности. Именно через эту воздержанность, научившись довольствоваться малым, она старается своей предрасположенностью возвыситься до природы божественной. Ибо человек добродетельный довольствуется малым. Он пребывает на грани, отделяющей природу бессмертную от смертной. Нужды человека происходят от физического тела и рождены вместе с ним, однако воздержанность с помощью рассудка учит его сводить эти нужды к минимуму» (Strom. II, 81, 1–2). «Нет никакой необходимости потакать всем без разбора позывам к чувственным удовольствиям. Некоторые из них, однако, возникают вследствие естественных потребностей, как, например, чувство голода, жажды, холода или желание произвести потомство. Если бы было возможно пить, есть и зачинать детей без привлечения чувственного желания, то в нем не было бы вообще никакой нужды. Ведь взятое само по себе наслаждение не является ни родом занятий, ни склонностью, ни вообще необходимой частью нашего существования. Оно является лишь вспомогательным средством» (Strom. II, 118, 7–119, 1–2).

Определив таким образом природные склонности и потребности человека, Климент пишет: «Желания следует согласовывать с тем, что необходимо. Мы дети воли, а не страсти» (Strom. III, 58, 1). «Самоограничение есть презрение плоти и следование Богу. И самоограничение касается ... всего того, что душа чрезмерно вожделеет, будучи не в силах ограничить себя только необходимым. Самоограничение касается и речи, и имущества, и их употребления, и вообще всякого желания» (Strom. III, 4, 1–2). Однако «умеренность есть форма смирения и не предполагает издевательств над плотью» (Strom. III, 48, 3) — ведь «без вещей промежуточных, относящихся к разряду вещественных, например, без здоровья, жизни и других вспомогательных средств, насущно необходимых или только вспомогательных, поистине не может осуществиться ни доброе дело, ни злое» (Strom. IV, 39, 3). Поэтому «все же необходимо уделять некоторое внимание повседневным потребностям не ради них самих, а для пользы тела. О теле же заботиться следует из-за души» (Strom. IV, 21, 3).

Однако «наслаждение жизненно необходимыми благами вредит не качественно, но количественно, в том случае, если превосходит должное» (Strom. VI, 99, 6), и «поэтому гностик ограничивает свои желания таким образом, чтобы использование им благ и наслаждение ими не превзошло необходимых пределов» (Strom. VI, 100, 1), воздерживаясь «от всего, вызывающего страстную привязанность» (Strom. IV, 77, 3). «"Попечение о смерти" (*Plato.* Phaedr. 83d) [то, что аскетика именует "памятью смертной". — *Ив.Ф.*]

• по своим результатам она *ориентируется скорее во вне, чем внутрь общины*, подразумевая распространение дел милосердия от своих трудов[149];

• она *не имеет строгих географических привязок* и готова к тому, чтобы сменить свою дислокацию в любое время[150]; поэтому внешние воздействия для нее не имеют принципиального значения;

• в развитии общины она занимает подчиненное место, никоим образом не заслоняя собой духовных целей, скорее *отвергает отношения частной собственности*[151] *в пользу собственности общественной*[152], чем основывается на них, скорее *бесприбыльна*[153] и *ориентирована более на простое, чем на расширенное воспроизводство*[154];

приучает довольствоваться лишь теми желаниями, которые необходимы в силу самой природы и которые, если они не превосходят пределы допустимого и не противоестественны, не превращаются в греховные наклонности» (Strom. II, 109, 1).

Исходя из этих принципов святые «удалили от чрева пресыщение, научив его принимать *только* то, что приносит не удовольствие, а пользу, да и такой пищи вкушали ровно столько, сколько необходимо для того, чтобы не умереть с голоду», и сон призывают только «для краткого подкрепления естественных сил» (*Феодорит*. История. Предисловие, 6).

«В этом сила человека, который ни к чему не привязывается и не смущается в ситуациях, обычно порождающих страсти, таких, как богатство и бедность ... труды и наслаждения» (Strom. II, 109, 3).

[149] «Истинный гностик... господствует над своими страстями, делится с другими тем, что имеет, по мере сил распространяя вокруг себя добро и словом и делом ... подражая Богу в щедрости, ибо дары Божии всем на пользу» (Strom. II, 97, 1–2), «властвуя над собой и над тем, что принадлежит ему» (Strom. VII, 17, 1), и «воздерживается от всех обязательств» (Strom. VII, 18, 1). Ср.: *Кирилл Иерус*. Сл. тайноводст. V, 18: «Апостол не того хочет, чтобы мы не делали худого, совершенно удалившись из мира, но чтобы, во плоти пребывая, порабощали плоть и не были у нее в подчинении».

[150] С одной стороны, «святая соборная Церковь имеет неограничиваемую пределами силу в целой вселенной» (*Кирилл Иерус*. XVIII, 27), так что ее локализация в принципе не важна. С другой стороны, христианин «в полной мере является чужеземцем и странником, который, живя в городе, чужд всего, что восхищает других, чувствуя себя среди людей как в пустыне. Так, место его пребывания не оказывает на него никакого влияния» (Strom. VII, 77, 3).

[151] Гностик «день и ночь исполняет божественные заповеди, словом и делом, с радостью, не только вставая утром, но и среди бела дня, занимаясь обычными делами, во сне, отходя ко сну и просыпаясь» (Strom. VII, 80, 3), говоря: «Господь дал, Господь взял» (Strom. VII, 80, 5), так как «не следует слишком сильно привязываться ко всем подобным вещам, даже если они добрые, памятуя о том, что все это только человеческое; не следует и чрезмерно избегать их, даже если они несут зло. Нужно оставаться выше них, ниспровергая вторые и отдавая первые нуждающимся. Гностик должен осторожно обращаться со всем, что его окружает, дабы это окружение не стало привычным» (Strom. VII, 80, 8).

[152] «Стремление к общности есть хорошее дело, если оно касается денег, еды или одежды» (Strom. III, 27, 2).

[153] «Пусть никто не является в расчете на земные и преходящие выгоды, услышав, что посвятившие себя Христу делятся с другими всем необходимым для жизни» (Strom. I, 6, 3).

[154] Гностик «никогда наслаждение или прибыль не предпочтет Божественному устроению ... поскольку все на этом свете зависит от одного всемогущего Бога» и «не принадлежит гностику». «Поэтому, используя блага этого мира, он не только воздает им должное и славит творение, но и сам, если он использует их во благо, заслуживает похвалы. Однако цель, ради которой он делает все это, состоит в достижении совершенного гностического созерцания в соответствии с заповедями» (Strom. VII, 83, 2–3; VII, 85, 4).

• кроме того, она преследует цели *создания упорядоченной социальной системы*[155], которая должна обеспечивать устойчивость развития общины в духовном плане.

Важнейшей основой функционирования общины являются *трудовые отношения*.

Собственно, основы понимания существа человеческих трудовых отношений закладывает уже Ветхий завет, причем «вопреки довольно обычному предрассудку, труд не есть следствие греха»[156]. Самое начало книги Бытия дает основание сделать, по меньшей мере, три вывода, коренным образом определяющие существо труда:

1) *целенаправленный труд имманентен человеку* изначально уже потому, что одна из его Богоданных целей — обрабатывать Рай: Господь поселил человека «в саду Едемском, чтобы возделывать его и хранить его» (Быт. 2, 15); при этом труд этот, можно полагать, не был ориентирован на продукт труда[157], а был ценен сам по себе как процесс, как труд абстрактный, как труд ради труда, а не ради производства продукта; он носил скорее педагогический и творческий характер; но, коль скоро человек создан как образ и подобие Бога, и в Раю эти качества пребывали до грехопадения в незамутненном состоянии, его труд — как и труд Бога в период Творения — мог быть ориентирован только на сотворчество Богу[158] в тех идеально-равновесных условиях, в которых этот труд осуществлялся[159]; таким образом, труд можно воспринимать как *качественную характеристику* человека;

---

[155] В системе взглядов Климента Александрийского, например, христианин — это «человек, ведущий упорядоченную социальную жизнь» (Strom. III, 40, 4).

[156] Словарь библейского богословия, s.v. *труд* (стлб. 1175).

[157] В райской ситуации продукт труда уже присутствовал в готовом виде [«И насадил Господь Бог рай в Едеме на востоке ... и произрастил Господь Бог на земле всякое дерево, приятное на вид и хорошее для пищи» — см.: Быт. 2, 8–9 со златоустовым толкованием: *Иоанн Златоуст.* Беседа XIII (на Быт. 2, 8), 4, 109], и человеку не было необходимости трудиться для обеспечения своих насущных естественных потребностей (в том их виде, в котором они имели место в райском состоянии), так как это за него уже было сделано.

[158] «Вслед за апостолом Павлом и особенно за св. Григорием Паламой православие учит о *синергизме*, то есть о творческом сотрудничестве человека (созданного по образу и подобию Божьему) с Богом» (*Поспеловский Д.В.* Тоталитаризм и вероисповедание. С. 626).

[159] Результатом Творческого труда Бога было идеально-равновесное состояние Творения, которое «хорошо» и само по себе, взятое в целом, и как совокупность всех его отдельных элементов. Комментаторы «Новой толковой Библии» (см. экзегетический комментарий на Быт. 1, 4 в изд.: Новая толковая Библия. Т. 1. Л., 1990) дословно переписывают из «Лопухинской» Библии (Толковая Библия. Т. 1. СПб., 1904) комментарий на Быт. 1, 4 касательно того, что слово «хорош» (*греч.* καλόν; *лат.* bonum) употреблено в отношении света лишь с тем, чтобы подчеркнуть, что он «является источником радости и счастья для миллионов различных людей» — хотя само применение в переводе LXX слова καλός может навевать некоторые мысли об античном идеале *калокагатии* (καλός καί αγαθός), хорошо известном древним переводчикам, но забытом современными экзегетами. Иные случаи употребления данного словосочетания (Быт. 1, 10, 12, 18, 21, 25, 31) их вовсе не интересуют, а потому и не комментируются. Брюссельский комментатор (Библия. 4-е изд. Брюссель, 1989) обращает внимание лишь на Быт. 1, 31, касательно словоупотребления в котором не пишет ничего, но отмечает, что «для Бога, стоящего над временем, мир прекрасен, ибо созерцается Им в своей окончательной завершенности». Большего внимания заслуживает в интересующей нас связи комментарий «Сончино» (см.: Пятикнижие и Гафтарот. М.; Иерусалим, 1994), где в отношении Быт. 1, 4, 10, 12, например, говорится, что выражение «это

2) грехопадение и изгнание человека из Рая влекут за собой изменение качества и условий труда: с одной стороны, *труд из качества человека превращается в его внешний атрибут*, и его осуществление оказывается сопряженным с определенными трудностями и усилиями («в поте лица твоего» — Быт. 3, 19)[160]; с другой стороны, возникает мысль о том, что бытописатель в данном случае не только фиксирует факт вырастания из абстрактного труда в Раю конкретного процесса производства, но и делает *акцент на необходимом* («снеси хлеб *твой*» — Быт. 3, 19; курсив наш. — *Иг.Ф.*)[161], *а не на прибавочном труде* и его последствиях;

3) расселение изгнанного из Рая человечества по лицу земли в соответствии с Божьим определением, данным еще при творении человека («размножайтесь и населяйте землю» — Быт. 1, 28), наводит на мысль о качественном изменении — *из процесса производства возникает процесс общественного воспроизводства*[162], причем *внимание переносится с простого на расширенное воспроизводство*: для количественного развития человечества должен возникнуть дополнительный продукт сверх индивидуально необходимого для отдельного производителя.

Имея в виду эти обстоятельства, основополагающий принцип организации труда в общине — *осознанность и добровольность целенаправленного трудового действия* человека, совершаемого сообразно с Божьей волей[163] («не полагаясь как на истину просто на то, что ему самому кажется убедительным или же необходимым» — Strom. VI, 78, 5), а раз так — и объективно необходимого.

Второй исходный принцип — *преимущественно внешние цели* результатов труда: ведь «труд есть деятельность искателя истины с помощью благоде-

---

хорошо» (*ивр.* פִּי־טוֹב) означает «соответствует желаниям Творца», а «хорошо весьма» (*ивр.* וְהִנֵּה־טוֹב) в Быт. 1, 31 означает *наступление качественно нового состояния*, когда вся сумма мироздания оказывается целесообразной и гармонично объединяющей все сущее (т.е. то, что «хорошо» само по себе, в отдельности), и в этой системе нет ничего лишнего или недостающего, поскольку в ней, как пишет св. Златоуст, «все создано разумно и человеколюбиво, и ничего не сделано без цели и напрасно» [см.: *Иоанн Златоуст.* Беседа X (на Быт. 1, 27), 5–6, 87–88].

[160] Поэтому, по словам Великого Василия, «не должно в праздности есть хлеб тому, кто способен работать», нужно «принуждать себя к ревности в деле по мере сил» (*Василий Вел.*, 140).

[161] Этот вывод может быть, до некоторой степени, ограничен особенностями перевода Библии: притяжательное местоимение «твой» присутствует в этом месте в славянской Библии, но его нет ни в Синодальном русском переводе, ни в латинском (Вульгата: *in sudore vultus tui vesceris pane*) и греческом (LXX) текстах. Но и свв. Отцы, по-видимому, придерживаются того же мнения (см., напр.: «У [человека] есть руки для произведения ими *необходимого*». — *Афанасий Вел.* На язычников, 4; курсив наш. — *Иг.Ф.*).

[162] Для Великого Василия, например, в соответствии с Писанием, «совершенно запрещается заботиться или работать для себя», но «надобно со рвением заботиться и работать ради потребы ближнего» (*Василий Вел.*, 90). «Кто в силах, тот должен работать и делиться с имеющими нужду» (*Василий Вел.*, 139, 325), потому что «должно заботиться и иметь постоянное попечение о нуждах братии» (*Василий Вел.*, 324).

[163] «Любое разумное дело согласуется с Божественной волей. ... Только подъяремный скот трудится из страха» (Strom. I, 45, 5–6).

яния Слова», «чтоб было из чего уделять нуждающемуся» как благ этого мира, «так и Премудрости божественной» (Strom. I, 90, 3).

Эти два принципа диктуют следующие основы трудовых отношений в рамках общины: «Все то, что мы свершаем ради других людей, следует делать с должным старанием, как то подобает делать из уважения к тем, для кого мы это делаем, и в меру ожидаемого за это вознаграждения. Однако делая нечто только для себя, мы должны делать это с равным рвением, вне зависимости от того, понравится это другим или нет ... обращая внимание только на то, что́ следует делать, и не оглядываясь на одобрение или неодобрение окружающих» (Strom. IV, 68, 5–69, 1).

Труд есть явление *необходимое и исходящее из естественных потребностей* человека: «справедливость требует, чтобы еде предшествовала работа» (Strom. VI, 2, 3). Но он не менее необходим *и в сотериологической перспективе*: «вечное спасение достигается только после принуждения и трудов» (Strom. V, 49, 1)[164].

Труд есть также и *педагог* — ведь «верующий не обязательно праведен» (Strom. VI, 102, 5), и «тот, кто устранился от злодеяний, еще не является праведным до тех пор, пока он не научился творить добро и не достиг гносиса» (Strom. VI, 103, 2), так что «отвращения от зла недостаточно для достижения совершенства, если оно не подкреплено праведными делами, направленными на благодеяние» (Strom. VI, 103, 4). Поэтому труд призван научить христианина «делать добро» (Strom. VI, 102, 1), а это имеет первостепенное значение для человека как образа и подобия Божия, ведь «Бог, не являясь в собственном смысле благом ... все же совершает благое характерным только Ему образом, являясь Богом и Отцом блага, пребывающим в никогда не прекращающемся состоянии благодеяния» (Strom. VI, 104, 3). Проникаясь педагогическим смыслом труда, «гностик, превосходя то, что остальным кажется пределом совершенства, направляет свою праведность на совершение благих дел. Развив силу своей праведности добрыми делами, он становится совершенным, достигнув способности неизменно творить добро, уподобившись в этом Богу» (Strom. VI, 60, 3).

Только в собрании таких богоподобных индивидуумов — «верных, совершенно выделенных из среды прочих людей, называемых в Писании лисицами», — «успокаивается Глава всего, милосердый и кроткий Логос» (Strom. I, 23, 2).

---

[164] В этой связи обратим внимание на Strom. V, 52, 1, где Климент цитирует ап. Варнаву: «Не следуйте и не уподобляйтесь тем людям, которые не добывают себе пропитания трудом и по́том, но живут грабежом и беззаконием» (Варнав. 10, 4).

Глава 4

«Аскетические» отцы и экономика «внешнего» міра

I. Космологические и антропологические предпосылки

> Путь Христов тяжек. Это постоянное совершенствование. Любому, кто живет по совести, никогда не бывает легко. Но духовно это поистине бремя легкое и благое. Ибо радостно послушание совести, послушание любви.
>
> *Святейший Патриарх Алексий II*[1]

Жизненное делание отцов-аскетов[2] — совершенно особенный путь ко спасению, приведший к становлению особой методологии богословствования: преподобные «являются как бы мучениками

---

[1] Цит. по: *Владимир (Иким), архиепископ Ташкентский и Среднеазиатский.* Указ. соч. С. 304.

[2] Ссылки по тексту на церковнославянские переводы «аскетических» отцов даны по славянскому Добротолюбию в изд. [по всей видимости, отредактированный еще в середине XIX в. свт. Игнатием Кавказским перевод преп. Паисия (Величковского)]: *Добротолюбие.* В 2 т. М., 2001 (с отсылкой *ДС* и указанием тома и страниц нижней пагинации); ссылки на «Памятные записки Перегрина о древности и всеобщности кафолической веры против непотребных новизн всех еретиков» (Commonitorium) преп. Викентия Лиринского даны по изд.: *Викентий Лиринский.* О Священном Предании Церкви. СПб., 2000 (перевод выполнен в Казани в 1862 г.); ссылки на Дамаскиново «Точное изложение православной веры» — по изд.: Творения преподобного *Иоанна Дамаскина.* Источник знания / Пер. и комм. Д.Е. Афиногенова, А.А. Бронзова, А.И. Сагарды, Н.И. Сагарды. [Б.м.], 2002; ссылки на русский перевод «Послания к Кастору, епископу Аптскому, о правилах общежительных монастырей» и «Собеседований» преп. Иоанна Кассиана Римлянина — по изд.: *Иоанн Кассиан Римлянин, преп.* Писания / Пер. с лат. еп. Петра. [Б.м.], 1993 (репринт с 2-го изд.: М.: Тип. И. Ефимова, 1892) (под именем *Иоанн Кассиан*), на иные его писания — по славянскому Добротолюбию (под именем *Кассиан Римл.*); ссылки на Иоанна Лествичника — по изд.: [*Иоанн Лествичник, преп.*] Лествица, возводящая на небо, преподобного отца нашего Иоанна, игумена Синайской горы. М., 1997 (с отсылкой *Лест.*); ссылки на *Слова* преп. Исаака Сирина — по классическому русскому переводу проф. С.И. Соболевского в изд.: Аввы *Исаака Сирина* Слова подвижнические. М., 1993 (репринт), на его же *Беседы* — по переводу еп. Илариона (Алфеева) в изд.: *Исаак Сирин, преп.* О божественных тайнах и о духовной жизни. 2-е изд. СПб., 2003; ссылки на палладиев «Лавсаик» — по изд.: *Палладий, епископ Еленопольский.* Лавсаик, или Повествование о жизни святых и блаженных отцов. М., 2003 (с пометкой *Лавсаик* и указанием страниц); ссылки на русский перевод слов преп. Макария Великого — по изд.: *Макарий Египетский, преп.* Духовные слова и послания: Собрание типа I (Vatic. graec. 694) / Изд. подг. А.Г. Дунаев. М., 2002 (с пометкой *Макарий Египетский*); «Вопросоответы к Фалассию» преп. Максима Исповедника цит. по изд.: Творения преподобного *Максима Исповедника* / Пер. С.Л. Епифановича, А.И. Сидорова. Кн. II. [Б.м.], 1993 (с указанием номера вопросоответа), иные его труды — по названному изданию с указанием тома и страницы; ссылки на русский перевод творений преп. Нила Синайского — по изд.: Творения преподобного отца нашего *Нила Синайского.* М., 2000 (с пометкой *Нил Синаит*), на славянский текст — по славянскому Добротолюбию (с пометкой *Нил постник*). (С сокрушением сердечным мы должны отметить, что современная издательская культура, в особенности монастырская, такова, что указаний на авторство переводов в ряде изданий обрести зачастую невозможно.)



Преп. Паисий Величковский (портрет)

без мучителей, считая своим мучителем все зло, которое в них есть и нападает на них уже душевно, а не телесно»[3].

Этот путь требует 1) *особенных условий жизни* для того, чтобы 2) сформировать *особый метод мышления* через 3) *специфический механизм борьбы со страстями и перехода к богомыслию путем очищения ума «от всякого материального представления»* (*Максим Исп.* X). Очищение же ума от материального невозможно без исключения из повседневной практики деяний и условий материального мира — или, по меньшей мере, отхода от них как можно дальше[4]. В идеале духовная и телесная аскеза требует пространственного отделения от мирского окружения[5].

Однако даже и по букве Нового завета (Мф. 19, 12; 1 Кор. 7, 1–2, 7, 25–39) такого рода житие возможно далеко не для каждого христианина, а только для тех, кто может вместить это дарование[6]. Таковых всегда было

---

[3] *Антоний, митрополит Сурожский.* Труды. С. 917; ср.: «духовные писатели не перестают проводить аналогии между мученичеством и монашеской аскезой» (*Шпидлик Ф.* Указ. соч.. С. 98).

[4] Как говорил приснопамятный Владыка Антоний (Блум), давая монашеские обеты, «мы отбрасываем временное, относительное, для того чтобы радикальным подвигом прилепиться только высшему, совершенному» (*Антоний, митрополит Сурожский.* Труды. С. 87).

[5] «Примеры житий св. Антония, удалившегося в египетскую пустыню, и сириянина св. Симеона Столпника, уединившегося в башне в эпоху, когда Римская империя и включенное в нее эллинистическое общество вступали в эпоху окончательного распада, подтверждают возможность высшего гармонического сочетания чувства долга перед Богом и долга перед людьми. Уходя от своих ближних, святые вступали в активные отношения со значительно большим кругом лиц, чем если бы они оставались в миру. В конечном счете они производили на мир более сильное воздействие ... ибо их устремленность к святости через поиски единения с Богом представляла собой социальное действие, более притягательное для людей, чем любое секулярное социальное служение. ... Однако известны случаи, когда отшельники демонстрировали свою любовь к Человеку и уничижение перед Богом, выходя из затвора и возвращаясь в мир, чтобы принять участие в мирских делах» (*Тойнби А.Дж.* Постижение истории. М., 1996. С. 421-422).

[6] «Аскетика как систематическое описание законов "духовной брани", которую ведет подвижник, говорит об опыте экстраординарном. Путь максимального духовного напряжения, на который встает подвижник, является добровольным. Это лишь один из возможных духовных путей, открывающихся перед христианином в Церкви. Поэтому никоим образом нельзя переносить аскетические требования, предъявляемые монаху, на все стадо Христово» (*Филарет, митрополит Минский и Слуцкий.* Богословие добрососедства. С. 105).

меньшинство, но Церковь во все времена ориентировалась на разрабатываемую этим меньшинством систему воззрений на все обстоятельства земной жизни человека[7], стремясь привнести — в свою меру — некоторые элементы аскетической практики в повседневное бытие тех, кто не был способен на физический выход из міра в поисках Царства[8].

Особенности аскетической практики сформировали специфический взгляд на экономику: не изнутри системы (как это делали те, кто был окружен хозяйственными реалиями мира сего), а как бы извне, насколько возможно — не находясь в системе, либо всячески стремясь максимально выйти за ее пределы[9] («как бы» — потому что идеала, лабораторной чистоты отделения от мира достигали разве что отцы-пустынники времен начала монашества и некоторые отшельники последующих времен, вплоть до наших дней).

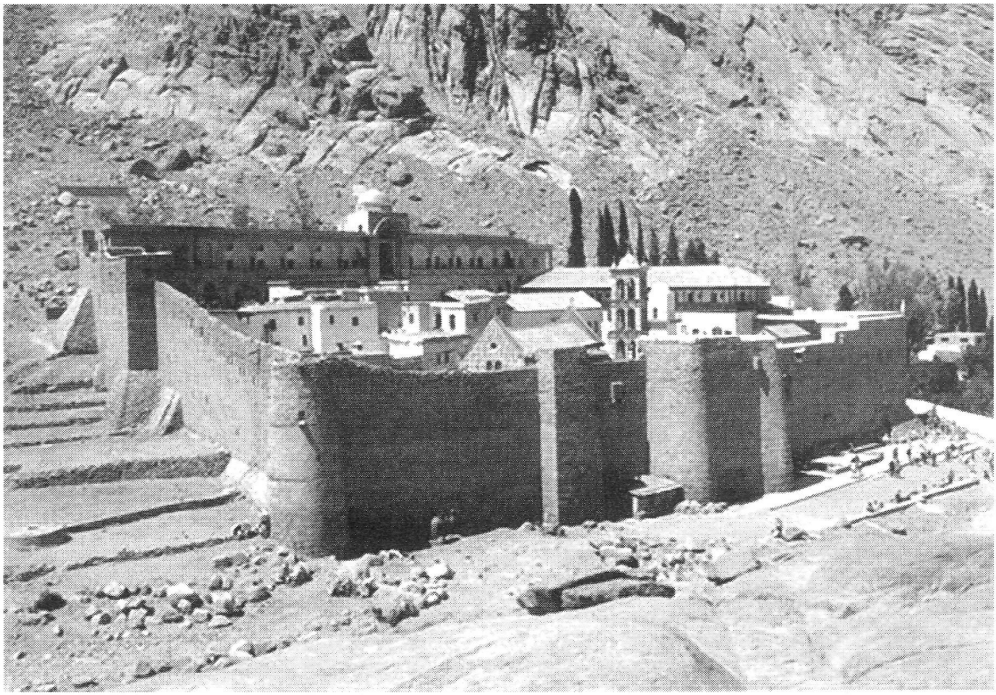
Исходный момент богословствования отцов-аскетов, включая и хозяйственный его аспект, — это *определение существа христианства и его специфического места в этом міре*; только исходя из выводов, которые делаются в ходе этого богословского дискурса, возможно адекватное определение жизненной позиции христианина.

---

[7] «Право аскета предписывать (мы бы сказали осторожнее — демонстрировать. *Иг.Ф.*) норму обществу основывается на его "инаковости" и "чуждости" этому обществу, на том, что он в этом мире "странник и пришелец" (Евр. 11, 13), "посланный в мир" (Ин. 17, 18) как бы из некоего внемирного пространства. Его социальная "трансцендентность" имеет для себя образец в онтологической трансцендентности стоящего за ним авторитета» (*Аверинцев С.С.* Поэтика ранневизантийской литературы. С. 25).

[8] Естественно, мы имеем в виду позитивную религиозную практику, а не ситуацию, в которой, вместо того чтобы научиться здоровому, реалистичному смирению, «мы стараемся перенести из одной обстановки в другую правила жизни, стараемся перенести форму, не поняв содержания» (*Антоний, митрополит Сурожский.* Труды. С. 286).

[9] Теоретически, а очень часто — и практически (в особенности в древние времена) пределом монастырского хозяйства, если таковое велось, было даже не простое воспроизводство, а в классическом случае скорее — производство в целях предотвращения свободного времяпрепровождения, производство, которое должно было занять время монаха, остающееся не занятым любым видом внешней молитвы (храмовой или келейной). Хозяйственное воспроизводство монашеской общины отнюдь не превалировало в качестве цели такого труда, он был скорее элементом воспроизводства духовного. В случае же, когда речь могла идти о воспроизводстве с экономических позиций, можно было бы усмотреть в хозяйственной деятельности монастыря определенные социалистические основания (общность имущества и хозяйства, отсутствие любого вида индивидуальной собственности), что следует уже из литургического оформления вступления в монашеский чин. Сошлемся в доказательство лишь на два вопрошания из «Последования малого образа, еже есть мантия»: третье («Отрицаешили ся міра и сущих в міре по заповеди Господней?») и седьмое («Пребудеши ли до смерти в нестяжании и вольней Христа ради во общем житии сущей нищете, ничтоже себе самому стяжавая, или храня, разве яже на общую потребу, и се от послушания, а не от своего си произволения?») — см.: Требник митрополита Петра Могили. Київ, 1996. Ч. 2 (кн. 2). С. 901–902. В то же время нельзя оставить без внимания и сущностное замечание приснопамятного митрополита Антония (Блума), ставящего принципиальный акцент в проблеме духовной взаимосвязи аскета и міра: «монахом может стать только такой человек, для которого страдание мира настолько значительно, что он готов себя позабыть совершенно для того, чтобы помнить о мире, находящемся в страдании, в оторванности от Бога ... и поэтому *уход в монашество далеко не означает бегства из мира*» (*Антоний, митрополит Сурожский.* Труды. С. 476; курсив наш. — *Иг.Ф.*).



Монастырь св. Екатерины на Синае

В этой связи отцы-аскеты формулируют ряд принципиальных положений, определяющих весь ход их дальнейшего размышления над проблемами міра сего.

«Христианство не есть что-нибудь маловажное» или «поверхностное»: «“тайна сия велика” (Еф. 5, 32) и необычайна для міра сего»[10]. Это — таинство совершенное, «путь благодатного дарования», который состоит в том, что «человек может вкусить благодать Божию»[11].

«Христиане ... даже если на земле видятся ходящими телом, *жительство* и поведение их ума *на небесах* (Филип. 3, 20) стяжали, они лучшими и бóльшими и могущественнейшими всех людей являются», ибо «Иисус обитает в них по их мере», и то, «что никто из людей не может делать, они одни творят, удостаиваемые понимать еще сейчас на небесах духовные дела и тайны небесных предметов»[12].

«Душа, любящая истину, исследует самый корень вещей» и «с верою ожидает принять, силою Духа Святого, полную уверенность [в своем спасении] по внутреннему человеку, а это и есть истинное христианство». Такие души, стремящиеся «достичь совершенной любви усыновления поклоняемого Духа, чрез Которого мы можем стяжать и полное избавление от страстей», стяжавая бла-

---

[10] *Макарий Египетский*, 7, 11, 4; 52, 1, 3.
[11] *Макарий Египетский*, 52, 2, 4; 1, 2, 13; 32, 8, 4.
[12] *Макарий Египетский*, 50, 2, 1; 50, 2, 6; 50, 2, 3.



Лествица преп. Иоанна
(икона XI в., Синай)

годать обожения и «по причине действенного вселения и общения Духа сподобившись соделаться совершенными христианами», вступают в блаженное состояние покоя, а «покой истинных христиан — избавление от греховных страстей и полнейшее и действенное вселение Духа Святого в чистом сердце»[13].

«А по видимости они бедны, нуждающиеся, подобные остальным людям ... труждающиеся, и голодающие» — подобно Христу, Который так же «по-видимому был человеком, труждающимся и алчущим». «Таков путь христианства. Где Дух Святой и истина, там последует гонение и борьба», ибо «христианину нужно плакать о падении своем», а «истине необходимо быть гонимою»[14].

---

[13] *Макарий Египетский*, 52, 1, 3; 1, 13, 16; 1, 9, 17; 1, 13, 15.
[14] *Макарий Египетский*, 50, 2, 3–4; 32, 2, 1–2; 8, 1, 4; 32, 2, 2.

Поэтому те, кто сподобился «достигнуть ... мер [добродетелей] христианства, в удовольствии и духовном услаждении, с радостью и веселием, по блаженной надежде воскресения, неутомимо готовы, или лучше сказать, считают вожделенным *быть в наготе*, в голоде, терпеть всякое злострадание ради Господа, подвергаться ненависти, бесчестию и *хуле*, стать *как бы отребьем міра сего*... Ибо слава христиан, их богатство, наслаждение, сокровище и похвала — Христовы страдания» (*Макарий Египетский*, 1, 9, 15–16). И это им нисколько не вредит, напротив — укрепляет и возвышает: «Христиане, если и искушаются отвне, то внутренне исполнены силы Божества и не терпят никакой обиды» (*Макарий Египетский*, 7, 7, 2).

Те, кто считает «христианство чем-то случайным [и] малым ... безразлично и как придется, с пренебрежением внимающие словам Господним, удовлетворяясь собственным помышлением суетного мнения ... сами наносят душе своей величайший вред и ущерб ... не могут приобрести смирения, нищеты [духовной] и сокрушения сердечного, будучи уверенными в себе из-за внешних облачений и навыков или каких-нибудь немногих заслуг» (*Макарий Египетский*, 1, 13, 5–6).

Но «отличие христиан состоит не во внешнем виде и не в наружных образах, как думает большинство, что в этом — в виде и облике — вся разность и отличие между міром и ними. И вот они и умом и разумением уподобляются міру, имея [то же] колебание и неустройство помыслов, [те же] неверие, смятение, смущение, брань. Хотя отличаются они от міра наружным видом и кажимостью, также некоторыми внешними заслугами, однако же сердцем и умом влачатся по земле и в міру и связаны земными узами, не приобрели сердцу своему упокоения и небесного духовного мира, потому что ничего не взыскали от Бога и не уверовали, что сподобятся сего» (*Макарий Египетский*, 48, 2, 1).

Христианство — явление более внутреннее, чем внешнее: «Те, которые действительно намерены до конца проходить доброе житие, должны ... не принимать в себя добровольно и не примешивать никакой другой любви и приверженности, чтобы не положить тем препятствия духовному». «Но подавляющее большинство людей, хотя намереваются получить царствие и желают наследовать вечную жизнь, однако воля их живет собственными хотениями, и желают они наследовать вечную жизнь, следуя своим хотениям ... и не отрекаясь от себя, что невозможно». Такой человек «помнит о Боге, но и свою бережет славу и не отрекается от себя», а ведь «собственною своею волею отвращается от царствия каждый, если не восхотел он действительно потрудиться и отречься от себя ... и не имеет ко Господу всецелой любви, сколько возможно для произволения и хотения»[15]. Поэтому «очень немного таких, которые с добрым началом соединили добрый конец ... не выдержав встретившихся на пути различных борений ... поскольку у каждого есть желание любить что-либо в міре сем и не вовсе отрешаться от любви своей» (*Макарий Египетский*, 48, 2, 7–8).

«Могущие понять настоящих христиан, каковы они изнутри, видят, какая существует разница между ними и всеми мірскими людьми», «каковы по си-

[15] *Макарий Египетский*, 48, 3, 1; 48, 3, 3; 48, 5, 1–4; 48, 2, 6; 48, 3, 4.

ле совершенные христиане, так что все видимое и весь мір побеждается ими». Христиане «опытно изведали иную неплотскую и небесную славу», они «имеют часть в ином неизреченном богатстве, радуются внутреннему человеку, причастны иного Духа»[16], и в то же время — вне всякого самодовольства и самоуспокоения[17]. Они строят здание своей души на твердом основании сердечного упования на Божию милость[18] и истинного смирения[19].

Как и любая форма жизни, христианство, то есть жизнь истинная, — это непрестанное движение: «Этот путь не допускает никакого стояния на месте у шествующих по нему, но [требует] постоянного и стремительного движения ... поскольку остановка в добродетели есть начало порока» (*Максим Исп.* XVII). Мера же этого движения — это «мера сил и деятельности каждого», а результат его определяется «согласно вере каждого»[20].

И даже «если мы не прикоснулись к высочайшим мерам христианства ... то все равно нужно нам исповедовать и возвещать ... безмерную благость Бога к людям и считать верным возвещенное всецело предавшим себя Богу, дабы, если мы и окажемся много ниже великих и совершенных мер христианства, не посвятив себя всецело Богу по лености произволения или немощи, но все же смогли по некоей милости достичь благодаря вере правого образа мыслей и не оказаться вне вечной жизни» (*Макарий Египетский*, 1, 13, 13).

В понимании места христианства в міре сем важное значение имеет развившаяся преподобными отцами *концепция «новой твари» и «нового міра»*, явленных уже в міре привременном домостроительной милостью Божией в существе Христовой Церкви.

Преп. Макарий Египетский, например, начинает свой богословский дискурс в этой сфере с вопроса: «Все тварное благолепие (ср. Иак. 1, 11) и состав упраздняется при разрешении, и земля более уже не производит плодов для пропитания тела. ... Не ясно ли, что есть нечто иное помимо зримого, что и будет даровано?» (*Макарий Египетский*, 18, 6, 1–2).

---

[16] *Макарий Египетский*, 50, 2, 3–4; 50, 4, 1; 48, 2, 3.

[17] «Основание христианства в том, чтобы человек, сколько ни совершил праведных дел, не успокаивался на них и не считал их великими ... и не думал, что он праведник или богат благодатью» (*Макарий Египетский*, 8, 1, 3).

[18] «Вот признак христианства: сколько ни потрудишься, сколько ни совершишь праведных дел, — до́лжно оставаться в той мысли, будто бы ничего тобою не сделано. ... Но до́лжно также христианину всякий день иметь упование, радость и чаяние будущего царства и избавления» (*Макарий Египетский*, 7, 6, 5; 33, 2, 4; 54, 5).

[19] «Признак христианства в том, что если кто велик и благоискусен пред Богом, он старается таиться от людей ... Это — признак христианства, это — истинное смирение» (*Макарий Египетский*, 33, 2, 3–4).

[20] *Макарий Египетский*, 7, 12, 4; 2, 3, 8. Отметим, что это движение не прекращается с физической смертью тела: «душа, выйдя из тела, движется, видит, ощущает всё с непостижимой скоростью» (*Паисий Святогорец*. Т. 4. С. 299). В то же время необходимо подчеркнуть, что движение есть *естественное свойство* лишь двух составляющих трихотомичного человеческого существа — тела и души, «на духовном же уровне в жизни ⟨духа⟩ нет ни помыслов, ни движения, нет даже какого-либо ощущения малейшего движения души относительно чего-либо, ибо естество полностью удаляется от этого и от всего, что свойственно ему» (*Исаак Сир.* Беседа 32, 4).

Отвечая на этот вопрос, преп. Макарий говорит: именно, и более того — то, что будет даровано, и есть истинное, в отличие от сопребывающего нам кажимого; это будет «новый и сияющий мір», в котором «нет ни тьмы, ни ночи, ни войны, ни геенны», мір «совершенный», «духовный и существенный», истинный, вечный и нетленный — «возделываемая Господом разумная и духовная земля», «небесный мір Божества, духовный и вечный»[21].

Этот мир своими благами неописуемо более высок, чем мир теперешний, — Господь «напоследок оставил достославное блаженство и восхитительное зрение того изумительного мира, которому уготовано величием силы Его и обилием любви Его прийти в бытие» (*Исаак Сир.* Беседа 2, 6). В этом мире прекращается человеческая удобопоползновенность и приобретается непоколебимость. В этом мире прекращается естественное для мира сего движение, телесные действия[22], и его насельники приобретают принципиально новые возможности и способности, в том числе и в плане передачи информации и получения знаний[23], — «все тамошние устроения уничтожат всякое точное мнение, которое мы имеем сейчас в наших предположениях относительно истины» (*Исаак Сир.* Беседа 39, 19).

Там царит «закон свободы» и происходит освобождение от царящего *здесь* закона необходимости, «рабства греха» (*Макарий Египетский*, 28, 2, 1–2).

Бог «любовью привел мир в бытие; любовью ведет Он его в этом его временном образе существования; любовью Он приведет его к тому чудному изменению, и любовью мир будет поглощен в этой великой тайне Того, Кто совершил все это; в любви заключается исход всей истории существования твари» (*Исаак Сир.* Беседа 38, 2). В конце времен с ныне существующей тварью произойдут «дивные изменения», которые приспособят ее «к каждому виду будущего существования» (*Исаак Сир.* Беседа 8, 7). «Окончится все, что считается приятным и достославным в мире сем, и даст Бог людям другие формы бытия, благодаря чему откроется мирам цель, с которой прежде восхотел Он вести творение в этой форме бытия. ⟨А цель заключается не том⟩, чтобы оставить ⟨человека⟩ на животном уровне. ... Напротив, всемудрый Бог прежде всего поместил эту видимую тварь ⟨в мире сем⟩, дабы через видимое

---

[21] *Макарий Египетский*, 4, 9, 2; 33, 3, 2–3; 14, 7; 60, 1, 5; 27, 1, 4; 28, 2, 2; 28, 1, 5.

[22] Как пишет преп. Исаак Сирин, «образ жизни внутреннего человека есть символ существования после воскресения, когда нет больше телесных действий, но при помощи мысленных движений совершается оно и ощущается» (*Исаак Сир.* Беседа 8, 2).

[23] «Добродетель есть естественный путь». Но «в новом веке ничего из этого не требуется, ведь духовный образ жизни ⟨заключается⟩ в ином знании, которое появляется не в результате телесных или душевных трудов ... в духовном образе жизни нет ни размышления, ни помысла, ни возбуждения, ни движения» (*Исаак Сир.* Беседа 10, 6). В будущем веке человек уподобится «быстрым и легким естествам, которым не препятствуют тела или действия по причине быстроты и просветленности умов их», «которые не нуждаются во времени и месте» (*Он же.* Беседа 20, 8), ему станет доступной «⟨беседа⟩, которой обладают только небесные чины», служение которых «заключается в возношении хвалений Богу в том великом безмолвии, что разлито по всему их миру», — она станет доступна человеку после всеобщего воскресения, когда приобретается «непоколебимость» (*Он же.* Беседа 12, 1–2; 14, 14). На него ниспадут «безмолвие и тишина; ибо прекращается в поведении новой жизни всякое пользование чувствами» (*Он же.* Беседа 13, 2).

люди и другие словесные ⟨существа⟩ начали приближаться к познанию этого славного Естества» (*Исаак Сир.* Беседа 2, 4).

Продолжая эти мысли, преп. Макарий приходит к выводу: новая тварь — принципиально новое, качественно иное, *Бого-человеческое естество* — образована Воплощением Христовым. «Слово Отчее пришло в мір соделать новые небеса и приготовить новую землю» и, «войдя в Адамово [естество], соделало нового человека и сраствори́ло его с Божеством»[24]. Воплощением Своим Христос «душу, которую Он вывел из вечной смерти, ввел в небесный мір Божества, духовный и вечный» (*Макарий Египетский*, 28, 1, 5).

«Совершенная чистота от срама, то есть совершенное освобождение от страстей, исполненное божественной силы Духа, неизреченное и таинственное во святыне общение, производимое в сердцах святых, сподобившихся нового, преестественного и духовного наслаждения добродетелями, — вот что есть новая тварь о Христе» (*Макарий Египетский*, 1, 4, 1).

Достигнуть этого состояния, войти в принципиально новый мір член Христовой Церкви может лишь отрешившись от міра сего и «сподобившись войти ко своим, в небесное Царствие, залог наследования которого он принял уже ныне» (*Макарий Египетский*, 30, 6), — что может осуществиться либо с физическим прекращением земного бытия праведника, либо, в случае препровождения на земле истинного праведного жития, — уже и в этом міре в процессе обóжения.

Обожение — это образ того, что будет впоследствии: душе дается познать, «по благодати Духа Святого, во что в конце концов будет облечена», — «⟨это дается ей⟩ здесь словно в залог, насколько позволяет ограниченность человеческого естества, и удостоивается она образа жизни истинной свободы, как бы предвкушая ее здесь» (*Исаак Сир.* Беседа 2, 7).

Это состояние достижимо в силу того, что Бог «ради нашего спасения делает все в мире, чтобы приблизить нас к Себе прежде, чем откроется то будущее ⟨состояние⟩, в котором мы получим блага, достойные сынов Божиих» (*Исаак Сир.* Беседа 11, 33).

Христиане в своем постоянстве твердости уже сейчас живут в ином міре[25], у них «другой образ жизни, ум, слово и деятельность»[26]. Их жизнь — в Церкви, которая конституируется как новая тварь через обновление в таинствах при участии Духа (см.: *Макарий Египетский*, 52, 1, 3–4). С момента своего вступления в Церковь, с Таинства Крещения «человек становится новым, совершенным творением Бога после грехопадения» (*Паисий Святогорец.* Т. 3. С. 181).

Сей век для таковых — словно гостиница или «пустынные и разбойные места, будто на родине врагов и варваров», место едва переносимого горя и плача. В этом міре они всё внешнее и бесчестное, всё то, что определяется «худыми нравами», должны возненавидеть — так, чтобы ничто из этого не могло ими овладеть. Потому мір их и отвергает, что они не имеют ничего об-

---

[24] *Макарий Египетский*, 27, 1, 4; 4, 17, 2; 53, 2, 8.
[25] *Макарий Египетский*, 48, 1, 1; 48, 1, 9; 48, 6, 10.
[26] *Макарий Египетский*, 48, 1, 1; ср.; 48, 6, 10.

щего с ним[27]. Поэтому они и представляются міру ничего не стоящими, хотя и велики у Бога[28].

Но иначе быть не может — «приобретение души своей и небесной духовной любви невозможно человеку, если не соделается он чуждым всего, что в веке сем, и не посвятит себя исканию любви Христовой, и если ум его не поставит себя вне всяких вещественных попечений и земных развлечений, чтобы ему можно было всецело заняться достижением единой цели» — «приобрести душу свою» (*Макарий Египетский*, 15, 2, 1–2).

«Однако умом и внутренним человеком отныне находятся они в собственном граде небесном и міре оном, с единомысленными ангелами, с братьями-апостолами, со святыми духами, со сладчайшим отцом Иисусом Христом; [туда,] где уготованы для них венцы, слава и богатство, вместе возвращаются они». «Христиане принадлежат к иному веку, новое рождение, чада Духа Святого... Они не сего міра, міра иного»; «до глубины проникающая благодать держит [на руках] ум и возносит на небеса, и возносит в собственный мір, в совершенное упокоение»[29].

В этот мір нельзя войти без труда и великой рачительности, выбор его — дело свободной воли души, уже здесь и сейчас «вожделеющей родиться для горнего міра»[30]. «Необходимо, чтобы ум, будучи ценным, еще здесь был облаговествован и приял Духа Божия, а тем самым сопрославится затем и тело; Бог, уже и теперь одевающий душу славой и напояющий ее Своим огнем, в ту долгожданную пору и тело оденет и *сообразным славному ⟨телу⟩ Своему* представит (Флп. 3, 21), дав тогда, наконец, упокоение пищей и одеяниями небесными и делание нетленное ангельское» (*Макарий Египетский*, 18, 6, 3).

Труд этот оправдан, ибо «только когда душа успеет войти в оный град святых, тогда лишь возможет пребыть без скорбей и искушений, ибо там нет заботы, или скорби, или труда, или старости, или сатаны, или брани, а есть там покой, радость, мир» (*Макарий Египетский*, 6, 2, 2).

Поскольку же «Церковь разумеется в двух видах: как собрание верных и как душевный состав», постольку войти в оный новый мір можно уже сейчас, и это вполне достижимо: «имеющие основание Господне кажутся [пребывающими] в веке сем во плоти, но умом и сердцем преставляются в иной век»[31]. В этом веке ином, «в граде святом», «исполненном благости и мира», «в граде Божественного света» они «и живут и благочестиво гражданствуют»[32].

Так что в случае «если кто имеет в себе образ жизни света Духа», так что «Дух Святой воссел на престоле разумов их», тогда «тот живет в высших, в вечном и нетленном міре, если же кто имеет в себе безобразный образ лукавого, тот живет в тленном веке, будучи мертвым для высших. Ибо должны

---

[27] *Макарий Египетский*, 5, 2, 6; 15, 1–4; 16, 3, 10.
[28] *Макарий Египетский*, 14, 2.
[29] *Макарий Египетский*, 5, 2, 6; 4, 26, 1; 4, 27, 8.
[30] *Макарий Египетский*, 14, 7; 33, 3, 1; 19, 2, 1.
[31] *Макарий Египетский*, 36, 4, 1; 6, 8, 1.
[32] *Макарий Египетский*, 9, 2, 10; 14, 7; 59, 1, 1.

стать мертвыми этому міру и умерщвленными плотскому мудрованию желающие жить в том бессмертном и вечном міре» (*Макарий Египетский*, 4, 17, 2; 27, 2, 5).

Таким образом, формируется идея о том, что христианское сообщество — это особый социальный организм, призванный составить *новый тип гражданского общества*, пронизанного благодатью Святого Духа, тип, принципиально отличный от того базирующегося исключительно на материальных основаниях гражданского общества, которое имеет место в міре сем[33]. И достижение этого состояния возможно не только в эсхатологической перспективе (тогда это общество обнимет собой всё человечество), но и в некоторых пространственно-временных границах, совпадающих с границами видимой Церкви Христовой, уже и в міре сем.

Базис этого гражданского общества — созданное Воплощением Христовым Бого-человеческое единство, реализуемое в Таинствах Церкви, а основу его функционирования составляет реализация той совокупности естественных человеческих обязанностей, которые заложены Богом в человека изначально, при сотворении его и специально, в силу историко-сотериологических причин, сформулированы в благовестии Христовом.

Творение. Человек. Мір. Осмысление процесса Творения аскетика начинает с выявления *принципиального различия между Творцом и творением* — теми пришедшими в бытие «мирами, тварями и естествами, бесчисленными и неограниченными», той «бесконечностью твари»[34], которая охватывается понятием сотворенного.

«Бог отличается от міра» (*Макарий Египетский*, 26, 17), ибо, как формулировал преп. Максим Исповедник, «мир есть "другое"», но это «другое» держится своими идеальными связями — «действиями» или «энергиями» Слова, в которых «Бог касается мира, и мир соприкасается Божеству»[35].

---

[33] Такое пониманис христианского общества и в міре сем, и в міре будущем развивает идеи ранних отцов и учителей Церкви. Еще в VI в. бл. Августин Иппонийский объединил ряд своих богословских соображений общим названием *De civitate Dei;* в русском переводе это совершенно неправильно звучит как «О граде Божьем», хотя св. отец ведет речь о том, что много превосходит русский термин «город»: речь идет о civitas (греч. πόλις) — общине, состоящей из граждан (cives, политов), формальный образец которой задают гражданские общины греческих полисов и античного Рима. Бл. Августин использует, таким образом, единственный известный ему образец *гражданского общества*, который к тому времени дала человечеству история. Разница лишь в том, что гражданство в новом христианском гражданском обществе приобретается не материальными предпосылками (право физического рождения, имущественное право и т.п.); гражданство христиан в Божьем гражданском обществе приобретается таинственно — в Таинстве Крещения, представляющем собой новое рождение «водою и Духом» (1 Ин. 5, 6) в жизнь истинную, — и сохраняется праведной жизнью в міре сем.

[34] См.: *Исаак Сир.* Беседы 1, 72; 5, 1; 10, 24; 11, 3, 21 (со ссылкой на Евр. 11, 3, где речь идет о «веках» — в русском синодальном переводе, saecula по-латыни, а по-гречески αἰῶνας, что наталкивает на мысль не только о *веках*, но и об *эонах, мирах*, отличающихся по степени видимости, так сказать, проявленности; см. в словаре Вейсмана s.v. αἰών: «век, жизнь; вечность ... В Новом Завете — мір, свет»); 40, 7.

[35] *Флоровский Г., прот.* Восточные отцы V–VIII веков. Р., 1990. С. 206.



Сотворение мира
(икона XIX в., Болгария)

Как пишет, анализируя святоотеческие тексты, один из ведущих богословов прошлого века, «в мире два плана: духовный или умопостигаемый (τά νοητά) и чувственный или телесный. И между ними есть строгое и точное соответствие. Чувственный мир не есть преходящий призрак, не есть распад или умаление бытия, но принадлежит к полноте и цельности бытия. Он есть образ, "тип" (τύπος) или символ духовного мира. И в сущности мир един и один»[36]. Говоря словами преп. Макария Великого, «видимое есть образ невидимого», «все видимое — образы, подобия и отражения невидимого» (*Макарий Египетский*, 2, 3, 1; 2, 3, 10).

[36] Там же. С. 207.

Бог, сущностно Благой[37], не есть причина никакого зла — «[злое бо Бог не сотвори]»[38], — а раз так, оно относится к категории не-сущего[39].

Напротив, Он, будучи причиной сущностного блага[40], сотворил мир чистейшим и прекраснейшим образом, так что все в нем является прекрасным изначально[41]. Более того, будучи благим, Он хочет сделать благими всех[42], всю тварь, источником жизни которой Он является, и поэтому Он есть и основной сдерживающий фактор для внешних поползновений зла, которые допускаются к воздействию не только на христиан, но и на все человечество[43].

Актом Творения Бог не только *приводит все сущее в свойственное каждому объекту Творения качество*[44] и *дает ему соответствующее движение, определив им жизненный потенциал*[45], но и непостижимым образом *пронизывает* всякую тварь[46], так что «нет места или вещи некия, в нейже бы не был Бог» (*Антоний Вел.* 62 — ДС 1, 22), и в этом заключена суть «воздуха Царства Божества, здесь находящегося» (*Макарий Египетский*, 35, 5). Это *всепроникновение* воспринимается *как суть и смысл жизни на земле*, где «каждое существо живет, имея жизнь от Бога», и «Бог есть жизнь всех» (*Макарий Египетский*, 44, 2, 1).

Элементом, завершающим всю систему Творения, является *человек*. Антропологическая посылка отцов-аскетов вполне соответствует значению этого Божественного акта.

---

[37] «Естеством благ един есть Бог, бывает же и человек от прилежания, образ благ сущаго ради блага» (*Диадох.* Главизны, 2—ДС 2, 300)

[38] *Симеон Нов.* Главы, 110 — ДС 1, 129; *Диадох.* Главизны, 3; 67 — ДС 2, 300, 329; *Лествн.* 26, 155.

[39] «Сильнейши бо есть естество добраго обычая от злаго: понеже ово убо есть, ово же несть, разве точию, внегда содевается» (*Диадох.* Главизны, 3 — ДС 2, 300—301).

[40] «Вина бо чистоты предварительне есть Бог, иже всех добрых вина и податель» (*Филофей Синаит*, 15 — ДС 1, 307); посему «еже Бог хощет, крайнее есть благо» (*Каллист Катафигиот*, 22 — ДС 2, 497).

[41] «В том, что сотворил Бог, нет беспорядка, но полную умеренность и порядок дает Он естеству ⟨человеческому⟩» (*Исаак Сир.* Беседа 1, 25). «Бог есть создатель чистых и прекраснейших природ» — «всякое насаждение Божие прекрасно». «Все разумные существа, разумею ангелов, души и демонов, Создатель сотворил чистыми и простыми. А что некоторые из них совратились во зло — это произошло с ними от самопроизвола, потому что по собственной воле уклонились они от достодолжного помысла» (*Макарий Египетский*, 40, 1, 3—4; 46, 1, 1).

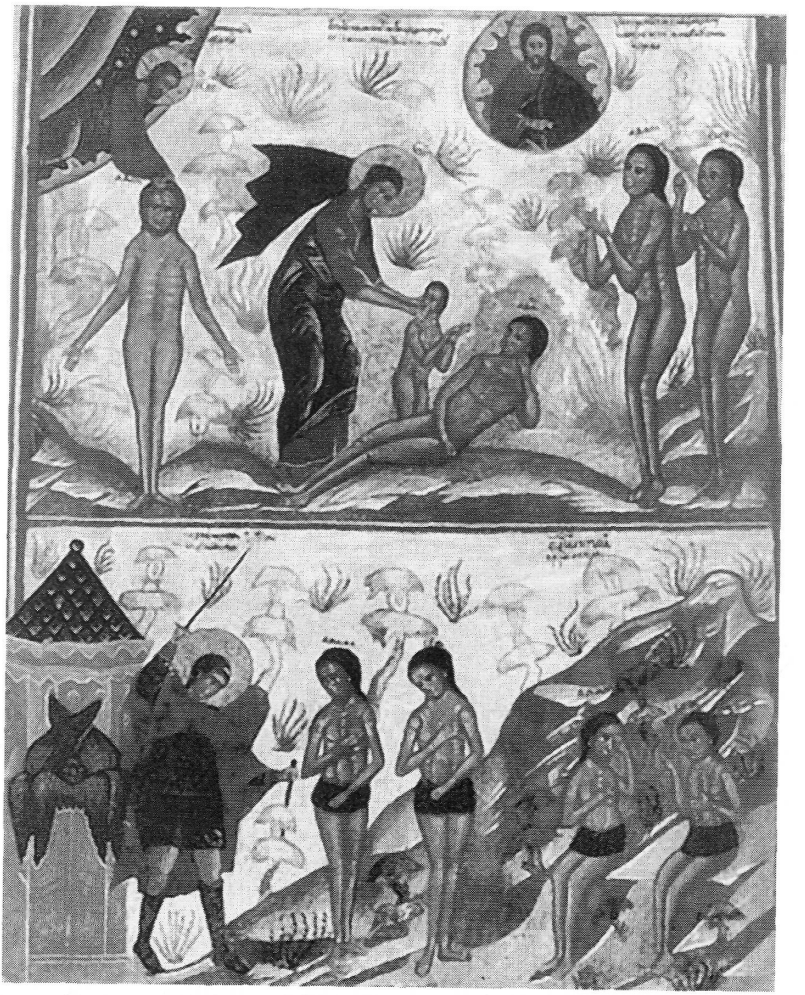
[42] «Бог благ сый, всех благими сотворити хощет» (*Петр Дамаскин*, I — ДС 2, 137).

[43] «Диавол сдерживается Божественной силой, заступающейся не только за христиан, но и за все человечество» (*Макарий Египетский*, 34, 4).

[44] «Каждой видимой вещи определил есть Бог сродное качество» (*Марк Подвижник.* О законе, 111 — ДС 1, 52).

[45] «Ум есть Бог, и вина приснодвижности всего. И вси умове в самом том первом уме и стояние имут пребывательно, и движение непрестанно» (*Никита Стифат.* Третия сотница, 28 — ДС 2, 447). «Бог наш сущим на небесех бессмертие дарова: сущим же на земли премену даде, всему же живот, и движение дарова: и все для человека» (*Антоний Вел.* 92 — ДС 1, 28); «вся сущая от сотворшаго я по слову свое си прияша движение, и естественное свойство» (*Каллист Катафигиот*, 3 — ДС 2, 481).

[46] «Сила Божества находится повсюду: *на небе* и на земле и вне всех творений» (*Макарий Египетский*, 26, 12); «без Бога ничтоже есть, но везде есть Бог, и во всех, яко неопределимый» (*Антоний Вел.* 110 — ДС 1, 31); «Бог повсюду и во всех созданиях находится, и все создания, небесные и земные и подземные, в Нем находятся и в Нем состоят» (*Макарий Египетский*, 35, 1).



Сотворение Адама и Евы. Изгнание из рая
(икона)

«Человек драгоценнее всех творений, потому что о нем одном благоволил Господь» (*Макарий Египетский*, 4, 29, 1). Это — не просто «разумное и обладающее свободной волей создание» (*Макарий Египетский*, 2, 3, 25), творение «сугубоестественное», состоящее из «подлежащего вещества и умного существа»[47] и в значительной своей части относящееся к

[47] Бог сотворил человека «из видимой и невидимой природы как по Своему образу, так и по подобию: тело образовав из земли, душу же, одаренную разумом и умом, дав ему посредством Своего *вдуновения*, что именно, конечно, мы и называем божественным образом»; таким образом, человек — одновременно «дух и плоть, дух — по благодати, плоть — по причине гордости» (*Иоанн Дамаскин*. Точное изложение, 2, XII). «Каждое [творение] — ангел, душа, демон — по собственной природе своей есть тело … душа, будучи тонким телом, облеклась и облачилась в члены этого тела», с которым и «сраствориласъ

животному миру[48]. Человек, его душа и сердце являются и истинным престолом Господним, и тем домом, в котором Он упокоевается[49]. Человек Божий — от начала Богоносец, коль скоро несет в себе образ и подобие Божии[50]; он создан сущностно добродетельным[51] и для того, чтобы познать Бога и узреть вечную славу Его (*Исаак Сир.* Беседа 1, 87); он — «церковь Христова, и храм Божий, и истинный жертвенник, и *жертва живая*» (*Макарий Египетский*, 52, 1, 1).

Человек, сотворенный для того, чтобы «наслаждаться познанием божественной славы, наподобие того, как невидимые силы, сродники души, пребывают в постоянном наслаждении славой этого преславного Бытия», «чтобы славу Божию познавал разум словесных ⟨существ⟩, а не только ради того, чтобы ели или пили или вступали в брак, хотя многие невежды и воображают, что это так» (*Исаак Сир.* Беседа 2, 1, 3), содержит в себе весь мир, почему и называется микрокосмом, пребывающем в макрокосме[52].

Бог «сотворил образ внешнего человека и по подобию сего создал внутреннего человека, который называется душой и умом». «Внутренний человек

всецело» (*Макарий Египетский*, 49, 2, 7–8). В этом неуразумеваемом для человека результате творческого акта Бога, «иже быти нам даде от подлежаща вещества и умна существа, и во едино противная естеством сама с собою преславно сочета и состави» (*Никита Стифат.* Третия сотница, 90 — ДС 2, 476), познается не только созидательная творческая сила Божества, но и сотворческая задача человечества — использовать свою материально-духовную сущность для одухотворения вещества, ибо естество человеческое Бог соделал всякого блага причастным (*О Авве Филимоне* — ДС 2, 586).

[48] «Душа словесная с животным сопряжеся телом, от земли бытие имущим и к дольним клонящимся ... Тако убо сугубоестественное некако бывши смешение сие животно человек, свойственная каждому естеству от части обыче творити, и телу убо естественно подобных желати. Желание бо сие естественно есть вещем к подобным себе, яко вспомоществуему, сиесть, от соединения подобных бытию» (*Феодор Едесский.* Слово — ДС 2, 632).

[49] *Макарий Египетский*, 24, 9; 24, 12; 29, 2, 2; 4, 29, 4; 5, 2, 7.

[50] «Выражение "по образу" обозначает разумное и одаренное свободной волей; выражение же "по подобию" обозначает подобие через добродетель, насколько это возможно [для человека]» (*Иоанн Дамаскин.* Точное изложение, 2, XII).

[51] В этой связи отцы говорят о том, что человек имеет «природные свойства к добру» (*Лествица*, 26, 155), поскольку «зла и страстей по естеству нет в человеке; ибо Бог не творец страстей. Добродетели же многие даровал Он нашей природе», и есть среди них такие, которые «естественны нам» и «недалеки от нашего естества» (*Лествица*, 26, 67), — любовь, милосердие и др. В этой сущностной добродетельности человека усматривается и сотериологическое, и эсхатологическое значение: добродетельная жизнь, которую призван препроводить человек, способствует тому, «чтобы зло не пребывало бессмертным» (*Лествица*, 15, предисл., со ссылкой на свт. Григория Назианзина).

[52] Бог сотворил человека «как бы некоторый второй мір: малый в великом, — другого Ангела, смешанного [то есть из двух природ] почитателя, зрителя видимого творения, посвященного в таинства того творения, которое воспринимается умом, царя над тем, что находится на земле, подчиненного горнему Царю, земного и небесного, преходящего и бессмертного ... среднего между величием и ничтожностью и — высшая степень Таинства! — вследствие своего тяготения к Богу делающееся Богом» (*Иоанн Дамаскин.* Точное изложение, 2, XII). «Во видимем убо міре, яко ин некий видимь есть мір человек» (*Илия Екдик.* Главизны деятельны, 112 — ДС 2, 673); «ин некий сугубый мір есть человек... Ибо и небо и земля, и вся, елика суть мір, человек же по добродетели бывает и именуется» (*Григорий Синаит.* Главы, 122 — ДС 1, 201).

есть некое живое существо, имеющее свой образ и свое очертание, потому что внутренний человек есть подобие внешнего». «Внешний человек рождается, как и остальные живые существа, ест от земли, стареет, умирает. Внутренний же человек, то есть душа, *по образу и по подобию* (Быт. 1, 26) Бога создана и с Ним соединяется», и «призвана она к усыновлению» (*Макарий Египетский*, 18, 7, 2; 46, 2, 7).

«Сколько значит душа, если Бог и ангелы взыскуют ее, чтобы иметь в собственном Своем общении и в царстве, и сатана и силы его ищут, [чтобы привлечь] ее на свою сторону»! — восклицает один из великих подвижников (*Макарий Египетский*, 4, 29, 2).

Значение это велико потому, что тварная душа есть образ[53] и подобие Божии[54]. Бог, почивающий в благих мыслях и сердце человека, «собственную природу ... вверяет душе» (*Макарий Египетский*, 4, 29, 5; 5, 2, 7), потому что ей «для уподобления предлагается естество Божие» (*Нил Синаит*. К Магне, 44. С. 324).

Даже грехопадение, которое стало фактом, исказившим первоначальное лицо Творения[55], не смогло окончательно отменить сущностных качеств души. «С Адама за оскорбление Почтившего, немедленно по преступлении заповеди ... отъемлется начальство, слагается с него честь образа, возвращается он в то же низкое состояние, из которого едва только поднялся, снова без образа Божия, данного в удел перстному составу, именуется землей и перстью» (*Нил Синаит*. К Агафию, 10, 3. С. 61); однако цель человеческого бытия сохраняется практически в неизменности: «вместе с образом воспринять первобытное достоинство» (Там же). Не теряет человек и основных условий и возможностей достижения этой цели — своей свободной воли[56] и Божественной

---

[53] Образ есть «умная человеческая сущность бессмертной души» (*Макарий Египетский*, 32, 8, 8).

[54] И хотя аскетика «душу разумеет, яко божественна есть и бессмертна, и вдохновение Божие сущи, для искушения и обоготворения связася с телом» (*Антоний Вел.* 124 – ДС 1, 33), все же делается специальная оговорка: «Душа не от Божия естества и не от естества лукавой тьмы, но есть некая умная тварь ... подобие и образ Божий» (*Макарий Египетский*, 9, 2, 8; ср.: 3, 5, 6; 8, 4, 1; 25, 1, 9).

[55] «Адам был создан Богом чистым для служения Ему, и тварь сия была дана ему для его служения, потому что он был поставлен господином и царем над всею тварью». Но после грехопадения «вместе с ним была захвачена и служащая и повинующаяся ему тварь. Поэтому через него над всякой душою *воцарилась смерть* (Рим. 5, 14)» (*Макарий Египетский*, 53, 2, 1–2). «Вследствие изначального преступления [заповеди]» душа человеческая становится бесплодной пустыней (*Максим Исп.* XLVII–XLVIII). «Весь Адам из-за преступления заповеди имел некий образ первого человека, но не имел небесной души и божественного образа, живущего в нем самом. ... Вражеская закваска вошла и заквасила всего Адама, и в какой-то части сам Адам смесился с пороком. Имея образ первой лепки, он все же не мог жить в Боге». И состояние это оказалось преодолимым только с участием домостроительного Промысла: «Господь в последние дни очистил и истребил всю старую закваску, исказившую ум и душу Адама, бросил [новую] закваску в землю Адама и снова заквасил Адама небесной закваской. ... Значит, нужен живой образ, чтобы пришедший небесный образ Христа смешался с душой» (*Макарий Египетский*, 4, 30, 5–8).

[56] «Благодать не уничтожает страдательного начала естества, и логосы естества и благодати никоим образом не смешиваются друг с другом» (*Максим Исп.* XXXVII).

помощи[57]: «совершеннейшая чистота, которой обладала в начале душа, созданная по образу и подобию ... ныне будет приобретена по действию Духа» (*Макарий Египетский*, 1, 13, 3).

Как бы ни была душа опутана грехом, она — в особенности, когда занята свойственным ей делом[58], — сохраняет признаки базовых элементов своего глубинного существа[59]. Это делает человека «живой иконой» Бога (*Паисий Святогорец*. Т. 2. С. 156), потому что «всяк образ к первообразию имать отношение» и «познается подобия ради, еже по добродетелем» (*Феолипт* — ДС 1, 342). Сохранять и всячески восстанавливать в себе эти Богообразность и Богоподобие — *естественный долг* человека[60], исполнение которого существенно облегчено фактом Воплощения[61]. «Для того и сотворены мы по образу Божию, чтобы сохранять черты оных свойств и отличным житием взирающим на нас представлять в себе ясные признаки богоподобия» (*Нил Синаит*. К Магне, 45. С. 325), и «для того было пришествие Господа, чтобы ... возвратить Себе собственный Свой дом и храм — человека» (*Макарий Египетский*, 9, 2, 7).

Неизменная[62] творческая воля Божества обнимает весь сущий мир[63], она неисповедимым образом безначально[64] охватывает равно всех —

---

[57] «По образу Божию не можно душе явитися, аще не дарованием Божиим и верою, со многим смиренномудрием, и не с рассеянною молитвою в помысле человеку пребывающу» (*Исихий*. К Феодулу, 61 — ДС 1, 268–269).

[58] «Религия — дело души» (*Викентий Лирин*. Commonitorium, I, 23). Существо религиозного процесса связано прежде всего с Богопоклонением. Но поскольку истинными поклонниками могут быть только чистые души, религия — это и процесс духовного обновления. Поэтому отцы-аскеты учат: «Себе на всяк день подобает совершати, яковым подобает явитися пред Богом» (*Филофей Синаит*, 9 — ДС 1, 304), ибо «на сие от начала учинихомся» (*Никифор монах* — ДС 1, 321). А это означает необходимость восстановления ума в его первозданном, естественном состоянии: «душе ум по естеству имущий добродетель составляется; ибо что душа есть права, сие есть то, что ум ея пребывает по естеству, якоже создася» (*Исихий*. К Феодулу, 179 — ДС 1, 294 — со ссылкой на Антония Вел.).

[59] «Несмотря на связанность грехом и на язвы страстей ... душа все же имеет в себе присущую ей первозданную красоту и благородство» (*Макарий Египетский*, 63, 3, 4).

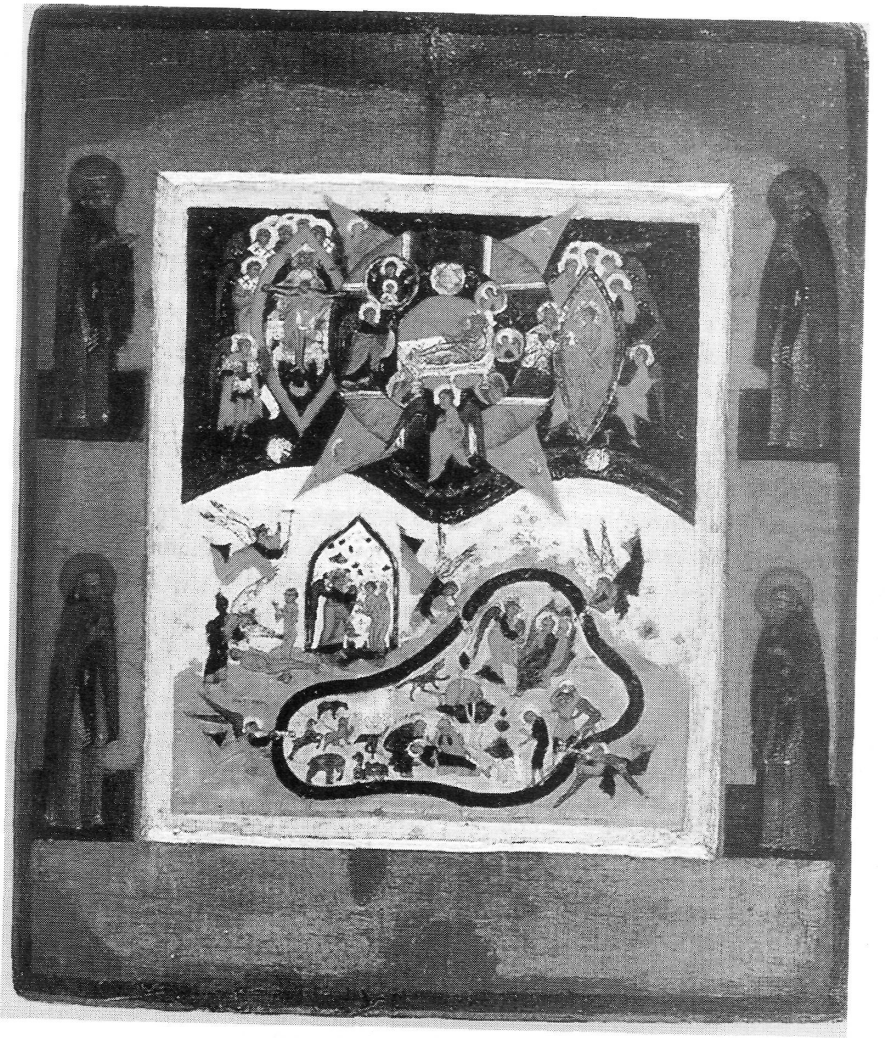
[60] «Естественный долг, имже созданы бывше Богом первее добри зело, таковы и должны есмы быти» (*Феодор Едесский*. Главы, 1 — ДС 2, 596). Для того чтобы исполнить этот естественный долг, «к воистинну убо безконечному единому, сиречь к Богу горе простретися, и взирати и двизатися уму подобает: сие бо воистинну есть ему естество» (*Каллист Катафигиот*, 3 — ДС 2, 482).

[61] «Человеческое естество ... насильно покоренное (страстями) обольщением лукавого, находится в невозможности вырвать себя из горького рабства тьмы», оно «одно, само собою, не может явить устроение совершенных добродетелей ... без Божественной и небесной силы». Поэтому «стало нужно Божественной и небесной силе соединиться с ним и сплестись ... дабы помочь немощи человеческой и Духом Своим соделать сердца верующих такими, чтобы они могли принести небесные плоды благодати» (*Макарий Египетский*, 50, 1, 3).

[62] «Создатель в любви Своей не изменился из-за того, что они (творения. — *Иг.Ф.*) подверглись изменению после того, как Он привел их в бытие; не изменилось и намерение Его, которое Он имел извечно», — «не изменяется Он по причине того, что происходит в творении» (*Исаак Сир*. Беседа 38, 3; 40, 1).

[63] «Божией воли, какова бы ни была она, не избежишь, даже и в неприступном скрываясь убежище» (*Нил Синаит*. Сказание об избиении 5. С. 211).

[64] Действия Бога «по отношению к нам не имеют начала или отправного пункта» (*Исаак Сир*. Беседа 39, 22).



«И почи Бог в день седьмый»
(Быт. 2, 2; икона Строгановской школы к. XVI – н. XVII в.)

праведных и неправедных, тех, кто может ее воспринять, и тех, от кого она сокрыта мглой греха[65]. Она *целесообразна* (прежде всего — сотериологична) и имеет в виду только пользу человека — и в мире сем, и в трансцендентальном измерении.

---

[65] «Свет Божий светит повсюду, ибо он не описан [местом], но сущие под мрачным облаком греха не знают его и не видят из-за слепоты очей сердца» (*Макарий Египетский*, 44, 2, 3); «*тем способом*, каким Бог прежде [всех] определил жизнь каждого [человека] с пользой для него, таким же *образом* Он изволяет вести каждого, праведного или неправедного, к подобающему концу [его] жизни» (*Максим Исп.* XXXVII).

Процесс Творения в восприятии аскетов (так же, как и в мысли «богословских» отцов) — *непрерывен*[66] *и сотериологичен*. Бог, всё, включая сей видимый мір, «создавший для человека»[67], «всех подобне создал, такожде за всех умре, да равне спасет всех» (*Ксанфопулы*, 100 — ДС 1, 494). Он «из не сущаго вся, яже восхоте, сотвори, и творит словом Своим во спасение человеков» (*Антоний Вел.* 47 — ДС 1, 20) и «предварительно желает, чтобы все спаслись и стяжали Его царство (1 Тим. 2, 4). Ибо Он создал нас не для того, чтобы наказывать, но, как благой, для того, чтобы мы приняли участие в Его благости» (*Иоанн Дамаскин*. Точное изложение, 2, XXIX)[68]. Таким образом, «все Господне промышление и домостроительство: и восход солнца, и все твари — создано ради Царства, какое имеют наследовать избранные, и ради того, чтобы составилось Царство мирное» (*Макарий Египетский*, 45, 1, 2).

При этом сущее творение ставится в рамки определенных (хотя и не всегда изъяснимых) *естественных законов*[69]: «Бог, сразу образовав логосы [всего] происшедшего и общие сущности сущего, до сих пор еще осуществляет не только сохранение их для бытия, но и созидание, выхождение и устроение содержащихся в них в возможности частей» (*Максим Исп.* II). Эти законы, действующие от начала существования мира[70], неизменны[71] и работают в принудительном порядке[72].

---

[66] «Якоже почив Бог, никакоже от всех дел Своих почи, но точию, яже начат творити. Обаче от безначальных и незданных, и аки естественных сущих Ему дел не преста: тако сравна Богоподражанне ум, словом божественным и Духом животворящим испытав, и прешед видимую тварь, никакоже от дел естественне ему сущих и ниже начешихся, ниже убо престающих почиваст отнюдь, но от видимых дел почиваст, начинающихся же и престающих» (*Каллист Катафигиот*. 75 — ДС 2, 541–542). Есть также замечания, которые позволяют говорить о том, что Творение будет иметь продолжение и в будущем, — напр., у *Исаака Сирина* (Беседа 40, 14), где говорится о «преславном сотворении мира грядущего».

[67] *Антоний Вел.* 63; 121 — ДС 1, 23, 33; ср.: *Петр Дамаскин*, I — ДС 2, 116.

[68] Ср.: «Не ради гнева сотвори нас Бог, но ради снабдения, да насладившеся благих его, благодарни и благомысленни пребудем ко Благодетелю» (*Петр Дамаскин*, I — ДС 2, 29–30). См. также интересные трактовки в: *Исаак Сир.* Беседы 38–39.

[69] Дефиниции, даваемые отцами-аскетами естественным законам, не избегают, на наш взгляд, цикла «определение через определяемое», однако этот факт можно отнести к особенностям теоретизирования своего времени. См., напр.: «Законы естества суть качественная действуемых удов сложения, еже и различия слово нарече, аки многочастия своих свойств. Или паки: закон естественный есть, коегождо вида и уда действо в силе» (*Григорий Синаит.* Главы, 81 — ДС 1, 184; см. также: *Илия Екдик.* Главизны деятельны, 60; 110 — ДС 2, 665; 672; *Макарий Египетский*, 1, 2, 4).

[70] «Все сотворенные существа получили от Создателя чин бытия» (*Лествн.* 26, 152; см. также: 15, 27; 26, 155).

[71] «Однажды приведены в устройство небо, земля, солнце и луна, и ни в чем ином ... не могут измениться и не имеют воли» (*Макарий Египетский*, 32, 8, 9).

[72] В этой связи преп. Максим Исповедник именует «законы природы» «естественно-принудительными обстоятельствами» и «принудительным законом естества» (*Максим Исп.* XV, XXI).



Преподобные Евфимий Великий,
Антоний Великий и Савва Освященный
(икона конца XV века, Новгород)

Естественный закон, подвигающий каждого человека искать единственного и простого Блага[73], «объемлет роды и виды, находящиеся в зависимости от природы, и то, что созерцается окрест природы, — время и место» (*Максим Исп.* LV), в соответствии с ним «одна тварь питает и животворит другую тварь» (*Макарий Египетский*, 14, 29). Этот закон объемлет и функционирование тела человека, что накладывает определенные ограничения на целый ряд элементов аскетической практики — и потому, что тело должно быть действенным орудием человека во всех аспектах его земной жизни[74] (хотя нельзя и забывать: «кто угождает телу, тот усиливает его свирепость» — *Лествик.* 14, 6), и потому, что оно уже сейчас

[73] «Вся сущая желают естественне благаго: едино же есть воистинну благо, аще и многим глаголемым благим. Просте бо благо, и аки всесовершенно во многих не обрящеши ничесоже. Но по некоему блага причастию глаголемо благо некако, от едина пресущественнаго причащающося благаго, никакоже сие имущо от себе. Оно бо токмо едино пресущественное, благо есть просте и преблаго, и источник всякия благости. ... Ум убо многих под разделением от безумия лежащь и аки растерзаваемь от многих, не весть благое просте единое ... о многих пекущеся и молвяще, неведуще яко единаго есть искати потреба» (*Каллист Катафигиот*, 31–32 — ДС 2, 505).

[74] Душа «пользуется снабженным органами телом и доставляет ему жизнь и приращение, и чувствование, и производительную силу» (*Иоанн Дамаскин.* Точное изложение, 2, XII). Лествичник, говоря о «супруге своей — естестве своем», развивает в этой связи целую соматологию, изучая «плоть мою, сего друга моего ... которую я по естеству привык любить ... с которою я связан на веки ... которая должна воскреснуть со мною. ... Она и друг мой, она и враг мой, она помощница моя, она же и соперница моя; моя заступница и предательница. ... Если я опечалю ее, то сам крайне буду бедствовать. Если поражу ее, то не с кем будет приобретать добродетели. И отвращаюсь от нее, и объемлю ее. Какое это *во мне таинство*? Каким образом составилось во мне это *соединение противоположностей*?» (*Лествик.* 15, 86). С одной стороны, он видит «дух, облеченный в вещество, враждебное ему и борющееся с ним», и понимает: «кто победил тело, тот естество победил» (*Лествик.* 15, 70–71). С другой стороны, он указывает и на то, что безрассудное и безмерное изнурение тела является совершенно неполезным: «тщеславный подвижник сам себе причиняет двойной *вред: первый, что изнуряет тело*, а второй, что не получает за это награды» (*Лествик.* 22, 8; курсив везде наш. — *Иг.Ф.*); более того, таинственное соединение души и тела имеет своим результатом даже весьма своеобразный феномен — *тело становится водителем души*: «в несовершенных ум часто сообразуется с телом» и «душа уподобляется действиям телесным» (*Лествик.* 25, 58; 28, 23).

в потенциале обожено Воплощением Христовым и подлежит (хотя и в неизвестном нам образе) будущему общему Воскресению[75].

Задача человека — *найти свое место в этой системе естественных законов с учетом своих особенностей* как твари высшего, качественно иного порядка[76] [«человек един Богоприемлющ есть» и «единому человеку Бог и творения Его вразумительна суть» (*Антоний Вел.* 134, 159 – ДС 1, 35, 39)], в определенной части своего потенциала соотносимой даже Самому Творцу (в качестве Его сотворца[77]), — причем найти его таким образом, чтобы не были нарушены конечные цели человеческого бытия[78].

---

[75] С одной стороны, тело человека в его пострайской, земной модификации представляется существенным препятствием в целом ряде аспектов духовного делания: «елико ходим во тленном сем теле, отходим от Бога, сиречь видимо, и самех рекше небесных Его чудес зрети не можем» (*Диадох.* Главизны, 36 – ДС 2, 314). Но с другой стороны, оно — непременный элемент духовно-материальной сущности человека, причем более нравственно устойчивый, чем внутренний человек: «Ум кроме тела, благая и злая совершает многая. Тело же кроме ума, ничтоже от сих совершити может: занеже закон свободы прежде деяния чтется» (*Марк Подвижник.* О мнящихся, 17 – ДС 1, 61). «Душа не отвергает тело, но употребляет его на всякое дело благо», и «тело хотением души творит дела света» (*Петр Дамаскин,* II, 15–16 – ДС 2, 223, 225). Более того, тело — вовсе не помеха для истинных подвижников: «Приемших дарование безстрастия, аще и тяжко и зело теплейшее носят тело, ничтоже плоти или уму стужает или вредит теплота тела ... занеже хотение Божие и слово соединенная по естеству разставило есть » (*Иоанн Карпафийский.* Главы, 3 – ДС 2, 260). Раз так, то состояние тела должно быть таково, чтобы оно всегда было в состоянии исполнять свою инструментальную функцию, почему отцы-аскеты и учат: «Изнуряй плоть добрыми трудами, но позаботься не приводить ее в совершенный упадок»; «столько подвизайся, сколько нужно, чтобы ослабить плотские восстания; а если изнеможешь, врачуй тело для здравия, а не для роскошной жизни» (*Нил Синаит.* Разные главы. С. 355–367), «да умеренным постом и бдением, тело будет душе благопокоренно, здраво, и на всяко дело благое готово» (*Петр Дамаскин.* I – ДС 2, 37; 106). Всякий разумный христианин «яко да не осудится, промышляет о телеси, не яко любя сие питати хощет, но да не устроит совершенно непотребным» (*Петр Дамаскин.* II, 16 – ДС 2, 225).

[76] «Итак, надлежало, чтобы человек, вначале пройдя проверку и достигнув совершенства путем испытания через соблюдение заповеди, тогда уже стяжал нетление как награду за подвиг добродетели. Ибо, возникнув как существо срединное между Богом и веществом, он, соединившись с Богом по состоянию через соблюдение заповеди, после освобождения от естественной связи с сущим должен был получить необходимую устойчивость в добре. А через преступление подвигнувшись скорее к веществу и отвлекши ум от своей Причины, то есть Бога, он должен был сродниться с тлением и стать страстным вместо бесстрастного и смертным вместо бессмертного, и нуждаться в соитии и преходящем рождении, и из-за жажды жизни держаться за удовольствия, как будто бы поддерживающие ее... и влечение свое переносить с Бога на вещество» (*Иоанн Дамаскин.* Точное изложение, 2, XXX).

[77] «Бог дал первозданным людям — Адаму и Еве — великое благоволение быть Его сотворцами», и это сотворчество продолжается и по сей день уже на физиологическом уровне: «родители являются сотворцами Бога, потому что они дают своим детям тело» (*Паисий Святогорец.* Т. 4. С. 101).

[78] А опасности здесь весьма велики. Если человек погружается исключительно в материю и становится объектом воздействия только естественных законов, он рискует потерять свои основные качества как венца Творения: «егда смесишася и совокупна быша плотская приведенная с душею свойства: тогда уподобися скотом, повинувся закону греха, естественныя ради нужды, скот от словеснаго и зверь от человека быв» (*Григорий Синаит.* Главы 81 – ДС 1, 185).

Такое позиционирование человека в природной системе достигается через то качество, которым обладает лишь человек, — через *свободу воли*, а ею человек наделен «по природе»[79] с момента его творения[80] как качеством необходимым[81], постоянным[82] и определяющим его сущность — причем определяющим настолько, что именно к действию свободной воли, а не к каким-либо иным причинам относят отцы все движения души[83].

Коль скоро человек сотворен Богообразным и Богоподобным, воля его не представляет собой некоей сложной системы: она проста и едина, как проста и едина и душа[84], и воля Божественного Прообраза[85].

Волю свою человек употребляет в любом направлении: «у человека есть произволение и собственная свободная воля обратиться или к добру, или ко злу»[86], и «никтоже нас принудит когда, против воли сотворити что лукавое» (*Антоний Вел.* 66 – ДС 1, 23). То, что человек делает по собственной воле, относится именно к ней, а не к промышляющему действию Божества[87].

«Человек сам стал для себя причиной блага. Ведь он свободен по природе, и не [бывает] так, чтобы приходящая к нему благодать принудительной силой сковывала его волю ... но божественная сила, хотя и пребывает [с человеком], уступает [его] свободной воле, дабы проявилось желание человека. ... Господь желает возжечь небесный Свой огонь в сердцах людей, и одни хотят, а другие нет» (*Макарий Египетский*, 8, 4, 4–5), так что человек должен знать, что «не елика убо угодна суть человеком, сия и Богу» (*Никита Стифат.* Вторая сотница, 52 – ДС 2, 415).

---

[79] *Иоанн Дамаскин.* Точное изложение, 2, XXX.

[80] Бог сотворил человека «изначально самовластным исполнять все, что хочет» (*Макарий Египетский*, 22, 1, 17; ср.: *Антоний Вел.* 67 – ДС 1, 23); Он «дарова нам вся с бытием», так что человека «никтоже силою привлещи не может: яко самовластна сотвори его Бог» (*Петр Дамаскин*, I – ДС 2, 24).

[81] Человек «сосуд есть словесен, по нужде и самовластен есть» (*Петр Дамаскин*, II, 10 – ДС 2, 207).

[82] «Свободная воля никогда не отнимается» (*Макарий Египетский*, 39, 2).

[83] Напр.: «Егда лукавыя помыслы в нас действуют, самих себе, а не отеческий грех да обвиняем» (*Марк Подвижник.* О мнящихся, 120 – ДС 1, 70; ср.: *Петр Дамаскин*, II, 10 – ДС 2, 207). «Люди сами для себя становятся виновниками, не соглашаясь с благодатью, и посему падают», и «если бы человек не дал сатане повода и побуждения, тот не стал бы господствовать над ним, поскольку насильно не может овладеть им ни Господь, ни сатана» (*Макарий Египетский*, 2, 9, 1–2).

[84] *Иоанн Дамаскин.* Точное изложение, 2, XII.

[85] «Иже по подобию Его быв, едину волю имать, а не многосложну» (*Петр Дамаскин*, II, 16 – ДС 2, 225).

[86] *Макарий Египетский*, 34, 4; 45, 3, 3; ср.: *Антоний Вел.* 21 – ДС, 1, 15; *Петр Дамаскин*, II, 10 – ДС 2, 207.

[87] «То, что в нашей власти, есть дело не Промысла, но нашей свободной воли» (*Иоанн Дамаскин.* Точное изложение, 2, XXIX). «Солнце низпускает лучи и освещает весь мір: и хотяй зрети его, видимь бывает от него, а не хотяй зрети его, не нудится к тому от него, и никтоже виновен лишения света, разве сам той, не хотяй имети его. Бог бо сотвори солнце, и око, человек же имеет власть»; так что «аще всяк человек восхощет спастися, ничтоже может ему воспятити, ни время, ни место, ни начинание. Точию да не без пользы вещь, юже хощет творити, совершаст, но якоже подобает, с разсуждением, к Божию намерению обращая всяко разумение. Понеже не творимая суть нужна, но то, чего ради творима бывают» (*Петр Дамаскин*, I – ДС 2, 22, 29, 35).

Человеческая свобода — это «безстрастие души от приболезненна деяния» (*Никита Стифат.* Первая сотница, 1 — ДС 2, 360). Но эта свобода, дарованная человеку Господом, есть не только благо, но и источник великой опасности — и для него, и для всего, что его окружает[88]. «Посреди двух путей стоит человек, сиречь, правды и греха, и в каковый хощет, течение творит ... никтоже есть виновень погибели, разве своя воля: спасения же Бог. ... Сего не может имети человек без благодати Божией. Но ниже диавол может что соделовати в нашу погибель, якоже произволение противное, или изнеможение и непроизвольное неведение, или ино что отнюд, дабы понудити человека, точию едино воспоминание зла влагает» (*Петр Дамаскин*, I — ДС 2, 24).

Для того чтобы этот потенциал выбора реализовывался не спонтанно, но разумно, человек получает необходимые знания и условия для его осуществления, поскольку Господь со свободой «даде и разумение и рассуждение человеку, да избежит зла, яко ведящий» (*Антоний Вел.* 91 — ДС 1, 28).

С одной стороны, отцы-аскеты учат, что только та свобода истинна, которая основана на рассуждении[89] и покорении естества человека Богу и не ведет к порабощению порокам и страстям[90]: «рабство бо сея безвременныя свободы, есть жестокий конец» (*Ксанфопулы*, 28 — ДС 1, 398). Для реализации свободы необходимо, таким образом, «познание неложно добрых и сопротивных» (*Петр Дамаскин*, I — ДС 2, 115) и умение владеть своей свободой[91].

С другой стороны, преподобные говорят об определенных ограничениях человеческой свободы Божественным Промыслом, охранительная функция которого, проявляемая не только в самом течении внешних событий, но и в виде писаного закона, дает человеку возможность как не входить в состояние осознанного ропота и греха[92], так и избегать обстоятельств и деяний, которые могли бы привести к серьезным негативным последствиям в деле спасения души[93]. «В свободе, как говорят, человек достигает большего преуспеяния, чем подчиняясь закону, однако многие ошибочные пути весьма часто вытекают из свободы ... а с законом никто не сбивается с пути» (*Исаак Сир.* Беседа 14, 33).

---

[88] Последнее стало явным уже во времена Ноя, когда люди «простерлись до таких грехов, что растлили, наконец, всю землю» (*Макарий Египетский*, 49, 5, 6).

[89] «Всех зол предваряет неведение, второе же сего есть неверие» (*Марк Подвижник.* О мнящихся, 105 — ДС 1, 69); поэтому человек должен действовать, «отнюд не творя ничтоже безрассудне» (*Петр Дамаскин*, I — ДС 2, 114).

[90] «Ум Богу не покоряется, если свобода не покорена разуму»; этой «необузданной свободы, которая есть матерь страстей» и «предшествует порочному рабству», необходимо остерегаться (*Исаак Сир.* Слово 71; 74. С. 363, 365, 372).

[91] «Мудри суть обладающии своими хотениями» (*Марк Подвижник.* О законе, 176 — ДС 1, 57).

[92] «Не нудит ны всеблагий Бог, да не нудими преслушествуя вящшее осуждение имамы, ниже самовластие отъемлет от нас, еже добре дарова нам» (*Петр Дамаскин*, I — ДС 2, 24–25).

[93] «Если и дана иным свобода, то не во всяком деле. Ибо ни демоны, ни губительные звери, ни порочные люди не могут исполнять воли своей на вред и пагубу, если не попустит сего изволение Правящего и не даст сему места в определенной мере. Он и свободе не попускает приводить все в действие. А если не было бы того, не осталась бы в живых никакая плоть» (*Исаак Сир.* Слово 31. С. 140). Поэтому заповеди Господни «[способствуют] спасению жизни нашей и помогают ⟨нам жить⟩ друг с другом» (*Исаак Сир.* Беседа 1, 38).

Эти ограничители, таким образом, имеют важное *педагогическое* значение[94] и не нарушают (если генерализировать мысль преп. Исаака Ниневийского) естественно присущей человеку свободы: «В законе этом есть свобода, и в свободе есть закон. Некоторые испытываются и побеждают благодаря закону, другие же — благодаря свободе от него» (*Исаак Сир.* Беседа 14, 32).

Кроме того, человек имеет собственные, присущие ему от Творения внутренние свойства, которые, во взаимодействии с внешними ограничителями (то есть законами), могут стать действенным инструментом различения качества происходящих событий и явлений в целях сообразования с этим качеством своих свободных деяний[95]. «Благодать наказуя учит [человека] смиритися и ведети, откуду приемлет крепость и разум, яко да не будем надеющеся на ся» (*Петр Дамаскин*, II, 11 – ДС 2, 214).

Таким образом, «дерзостне и своесоветне ходящии, сии и вред удобно страждут» (*Григорий Синаит.* О безмолвии, 7 – ДС 1, 243), а истинно свободными становятся те, кто смиренномудренно[96] «иго Христово в разуме носят» (*Марк Подвижник.* О мнящихся, 107 – ДС 1, 69).

Цель, которая поставлена Творцом при самом творении человека, — достижение им состояния *окачествованной, деятельной добродетели*[97], блаженного состояния бесстрастной чистоты[98] и истинного добра, которое непосредственно связано с оправданием[99] и Богопознанием[100]. «Для мужа совершенного и освященного нужно, чтобы не только сам он был в Боге, но и Бог обитал в нем» (*Макарий Египетский*, 40, 1, 1).

---

[94] «Само то, что человек принуждает себя подчиниться закону, — хотя по своему образу жизни он является свободнорожденным, — смиряет душу его, а демону гордыни не дает возможности внушить ему какой-либо злой помысел. ... Нет лучшей узды, чем эта, чтобы вложить ее в уста разума, который превозносится» (*Исаак Сир.* Беседа 14, 18; ср.: там же, 22).

[95] «Помышления века сего, Господь, яко овцы, благому пастырю человеку предаде. И писано есть: всякому человеку помышление даде в сердце его, сопрягши с оным желание, и ярость в помощь (Быт. 6, 5): да яростию прогоняет помышления волчия: желанием же любит овцы. ... Даде кроме сего и закон, како пасти овцы ... да от стада сего и питается и облекается и пищу благовременно собирает» (*Евагрий.* Главы о различии, 16 — ДС 1, 517).

[96] «Не сущу смиренномудрию, все наши тщания по Бозе суетны и безполезны» (*Исихий.* К Феодулу, 84 – ДС 1, 273).

[97] «Верующие должны искать только одно божественное ведение и украшающую это ведение делами добродетель» (*Максим Исп.* XXXIV). При этом «добродетель — не абстрактная идея нравственного совершенства в соответствии с заповедями высшей божественной власти. Понятие добродетели (deugd) еще прямо соответствует своей вербальной основе 'deugen' ('быть на что-то способным, пригодным', 'быть в своем роде подлинным и совершенным')» (*Хёйзинга Й.* Homo ludens. С. 79).

[98] *Макарий Египетский*, 1, 11, 11.

[99] «Под оправданием же мы разумеем самого Господа» (*Макарий Египетский*, 7, 16, 10).

[100] Человек должен стремиться «к истинному и блаженному добру, егоже ради и сотворися» (*Ксанфопулы*, 5 – ДС 1, 359); «темже нужда нам смиритися, аще худость естества имамы ... и Бога поминати нам подобает, зане сего ради и сотворени есмы» (*Филофей Синаит*, 32 – ДС 1, 315–316).

Это — основа, составляющая смысл жизни христианина[101], и «во власти нашей есть, сию преестественную благодать и растити и умаляти, сиречь являти и помрачати, елико нам мощно» (*Ксанфопулы*, 5 — ДС 1, 358–359).

В надежде этих духовных плодов «необходимы бег, труд и состязание, скорбь и тягость, чтобы упокоиться во веки веков» (*Макарий Египетский*, 1, 9, 12; 5, 2, 7).



Преподобные Иоанн Лествичник, Иоанн Дамаскин и Арсений Великий (икона конца XV века, Новгород)

Человек призван быть таким, «якоже Бог от начала восхоте, по образу и подобию Его ... и в богатстве, и в убожестве», предпочитая «разум Божий, и волю Его паче своих разумений и хотений». Он должен отречься от своих собственных желаний и движений души (даже если и считает «по неведению», что они добры), чтобы постигать «Божие намерение» и волю и «радушно» их исполнять, потому что «без сего не суть добра чинимая нами»[102].

Он должен «теплым рвением заповеди Божия творити ... и не ктому по плоти помышляти» (*Диадох.* Главизны, 88 — ДС 2, 346), «а кто без этого основания взыскует либо что из названного, либо что-нибудь иное, тот не получит; ибо он не верует, но, как неверующий, [лишь] хлопочет [о стяжании] собственной славы посредством божественного» (*Максим Исп.* XXXIV).

Процесс сближения человека и Бога — двунаправлен, ибо в нем Бог Сам идет навстречу человеку[103]. Но этот процесс должен происходить по

---

[101] Отсюда — и формула жизни христиан: «да едино попечение имамы, како спастися» (*Петр Дамаскин*, I — ДС 2, 54).

[102] *Петр Дамаскин*, I; II, 23 — ДС 2, 20; 237; *Макарий Египетский*, 55, 4, 7; 14, 24; ср.: *Евагрий*. Образ иночества — ДС 1, 500.

[103] «Благодать Божия, уделив себя ... а также человеколюбиво действуя ... через веру, произвела святость» (*Максим Исп.* XXXVII), — вот суть этой динамики. «Елико благодарит [человек] Его, и подвизается понудити себе за любовь Его, толико и Бог приближается к нему дарами Своими ... и соделовает предпочитати» праведность «паче всех царствий земных и кроме возмездия в будущем» (*Петр Дамаскин*, I — ДС 2, 100).

собственной воле человека, без всякого внешнего давления и принуждения[104], исходя из простого и естественного чувства и осознания им своей близости Богу, Который является объектом любви не по каким-либо причинам, а Сам по Себе, как истинная Сущность всего сущего[105].

Ради этого человек, собственно, и был сотворен[106].

На этом двунаправленном пути одной из важнейших проблем для человека становится *согласование желания и деяния*.

Перед человеком, сделавшим целью своей жизни стяжание добродетели, стоит задача отказаться от всего, что не есть добро[107], и сообразовать свою волю с волей Божьей[108] — сообразовать без принуждения[109], по свободному выбору[110], потому что только при этом условии на него будут

---

[104] «Обе силы [Божественная и бесовская. — *иг. Ф.*] могут только побуждать, но не принуждать ко злу и добру» (*Макарий Египетский*, 7, 16, 9), и «каждый по своему свободному выбору приемлет благодать духовного совершенства, [которую] дает ему Бог» (*Макарий Египетский*, 4, 1, 4). «Бог все наперед знает, но не все предопределяет. Ибо Он наперед знает и то, что в нашей власти, но не предопределяет этого — ведь Он не желает, чтобы происходило зло, и не принуждает к добродетели силою. Так что предопределение есть дело божественного повеления, соединенного с предведением. То же, что не в нашей власти, Бог предопределяет по причине предведения Своего. Ибо по предведению Своему Бог уже предрешил все сообразно со Своею благостью и правосудием. ... Добродетель дана нашей природе от Бога, и Сам Он есть Начало и Причина всякого блага, и вне Его содействия и помощи нам невозможно пожелать или совершить что-либо благое. Но в нашей власти находится или пребыть в добродетели и последовать за Богом, призывающим к ней, или отойти от добродетели, что и есть — очутиться во грехе и последовать за диаволом, который без принуждения призывает к нему. ... Оставаясь в том, что согласно с природой, мы пребываем в добродетели, а уклоняясь от природного, мы идем наперекор природе и оказываемся во зле» (*Иоанн Дамаскин*. Точное изложение, 2, XXX).

[105] «Истинные други Божии и любящие Его надлежащим порядком приходят к Нему и служат Ему не ради получения красоты Царства, как бы ради прибыли при торговле, и не из-за страха перед мучением, предлежащим для грешников в геенне, но любят, как и надлежит, Его Самого по Себе» (*Макарий Египетский*, 57, 1).

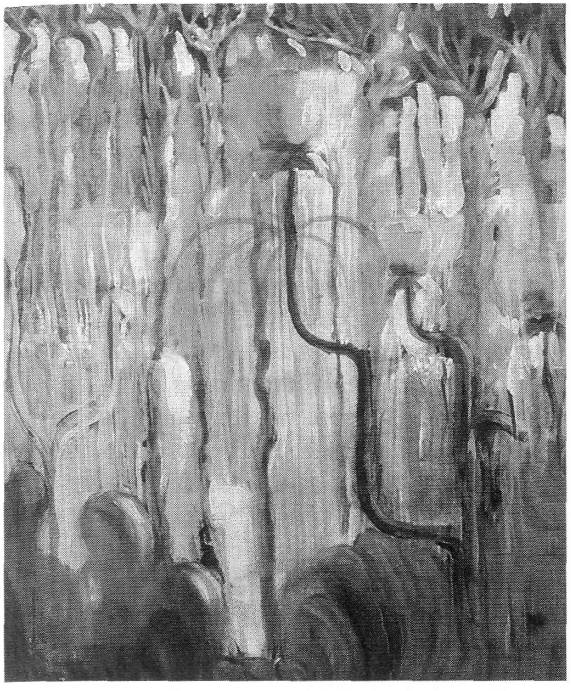
[106] С течением времени эта позиция (фиксирующая, кстати сказать, не только цель и обязанности человека в отношении к Творцу, но и смысл Творения, которое ориентировано на человека) не меняется: «Чесо ради создан человек; Да творения Божия разумевая, узрит Его, и прославит Создавшаго оныя для человека» (*Антоний Вел.* 55 — ДС 1, 21); ср.: «человек сего ради создан в мір сей, да обрящет вину от сих мирских вещей прославляти Бога ... и да познает Благодетеля своего и Всеблагаго, и да любит Его, и благодарит и словом и богоугодными делы» (*Симеон Нов.* Слово о вере — ДС 1, 154–155).

[107] Человек имеет волю, чтобы всегда возражать бесовским прилогам (*Макарий Египетский*, 6, 3, 2), так что даже в богохульстве не обличит его Господь, если он покажет «изрядное тщание» (*Макарий Египетский*, 4, 14, 1).

[108] «Потщимся молитвенно творить то, что Он Сам велит нам, а не как мы стремимся» (*Макарий Египетский*, 41, 6), почему и следует постоянно «внимати себе и познати, что есть искомое от нас» (*Петр Дамаскин*, II, 4 — ДС 2, 184).

[109] «То, что бывает вследствие насилия, не есть разумно и не есть добродетель» (*Иоанн Дамаскин*. Точное изложение, 2, XXIX).

[110] «Кто хочет, тот и покорствует Богу», так что «душа становится Господней, поскольку по доброй ее воле и охоте царит над ней сила Божественного Духа и душа не направляется более по своему хотению» (*Макарий Египетский*, 22, 2, 11; 32, 8, 9).



М.К. Чюрлёнис. Сотворение мира (1905–1906)



Преп. Иоанн Дамаскин (икона)

распространяться плоды Божественной помощи и благодати[111], и его деяния, одобряемые Творцом, Который хочет, чтобы Его воля исполнялась именно через человека[112], будут совершены даром Его промышляющей благодати[113].

---

[111] Человек «по своему свободному выбору приемлет благодать духовного совершенства» (*Макарий Египетский*, 1, 8, 3; 4, 1, 4); он «ничесоже успеет от вышния помощи, не сущу произволению» (*Феодор Едесский*. Главы, 68 – ДС 2, 614). «Дело благодати тогда уже оказывается в нем совершенным, когда свободное произволение его, по многократном испытании, окажется благоугодным Духу» и «по благодати будет во всем согласно с заповедями»; «посему возложим все желание нашего произволения на одного Бога, всегда посвящая себя Ему и исполняя, насколько нам возможно, только Его волю» (*Макарий Египетский*, 18, 2, 1; 18, 2, 7; 18, 3, 2).

[112] «Якоже сатана сопротивляется Богови, во еже не быти воли Божией ... сице паки нами хощет Бог совершатися всесвятой Его воли ... низлагая нами, и Своею помощию пагубное намерение лукаваго» (*Филофей Синаит*, 16 – ДС 1, 307).

[113] «Из того, что в нашей власти, дела добрые Бог предварительно желает и одобряет. Порочных же дел и действительно злых Он не желает ни предварительно, ни потом, но позволяет свободной воле» (*Иоанн Дамаскин*. Точное изложение, 2, XXIX). Поэтому «выбор того, что делать, находится в нашей власти; а исполняются благие дела содействием Бога, Который по предведению Своему справедливо содействует тем, кто своею правою совестью добровольно избирает добро» (*Иоанн Дамаскин*. Точное изложение, 2, XXIX), ибо «что и от нашей зависит воли, не по нашему делается рачению ... но есть дар домостроительствующего о нас Промысла» (*Нил Синаит*. К Магне, 55. С. 334).

Казалось бы, основным механизмом достижения поставленной цели должен стать путь деятельного спасения. Однако отцы-аскеты, для которых основная жизнь — та, что внутри человека, а не та, которая развивается на внешнем уровне, — данную проблему решают до некоторой степени в непривычном для большинства людей плане, причем исходят они прежде всего из того, что пути ко спасению многочисленны и никто не может знать тех многоразличных механизмов, посредством которых осуществляется воля Божья в отношении конкретного человека[114].

Безусловно, дело есть необходимый элемент в домостроительстве спасения: «от нерадения о деянии и разум помрачается» (*Марк Подвижник*. О мнящихся, 13 — ДС 1, 61). «Не у известен разум без дел по нему, аще и истинен есть: занеже всякой вещи, дело есть извещение» (*Марк Подвижник*. О мнящихся, 12 — ДС 1, 61). Дело есть первое проявление той действенной любви[115], которая сообщает качественность человеческому существованию. В этом плане оно, подчас, ставится даже выше веры[116]: «известну веру от дел истинных блаженнии» не только приобретают (*Ксанфопулы*, 16, 2 — ДС 1, 377), но и преспеянием дел являют (*Григорий Синаит*. Главы, 119 — ДС 1, 199).

В то же время дело — это и единственный подлинный плод этой временной жизни, и его качеством определяется то, что одно лишь имеет истинную ценность и смысл — последующая судьба человека[117].

Однако *всякое дело должно совершаться разумно*, разум — это некий первотолчок для начала любого делания[118], и оно только тогда несет качество, необходимое для достижения цели христианской жизни, когда сообразуется с разумом и руководствуется им. В противном случае недеяние может оказаться лучше, чем деяние[119].

---

[114] «Спастись и примириться с Богом всем не невозможно» (*Лествв.* 26, 82). «Есть много путей Божия Промысла, и они не могут быть ни истолкованы словом, ни постигнуты умом» (*Иоанн Дамаскин*. Точное изложение, 2, XXIX), так что «благодать в каждом из христиан действует различно и разница велика, однако же все принадлежат к одному граду», и в нем «по мере каждого воздается честь» (*Макарий Египетский*, 7, 17, 3; 7, 18, 2; ср.: *Лествв.* 26, 105).

[115] «Се вси есмы Христиане, и крещение носим. ... Что лишшее требуем; ... *возлюбим* Христа, *соблюдением заповедей* Его» (*Петр Дамаскин*, I — ДС 2, 27; курсив наш. — *иг. Ф.*).

[116] «Иже любяй Бога, и верует искренне, и дела веры совершает преподобне: а иже веруяй токмо, не сущи же в любви, ниже самую веру имать, юже мнит имети. В легкости бо некоей верует ум, яко от тяжести мірской славы в любви не действуемь» (*Диадох*. Главизны, 21 — ДС 2, 307). Так что, по апостолу, «вера без дел мертва есть, якоже и дела без веры» (*Ксанфопулы*, 16, 1 — ДС 1, 377).

[117] «Вся ходящии в жизни, и посредственно, и в славе, и в богатстве жившии, якоже из гостинницы из жизни исходят, ничтоже от сладости житейския и богатства взимая с собою, кроме единых собственных дел, или добрых, или злых» (*Антоний Вел.* 80 — ДС 1, 26), и «не слова, а дела должны мы будем показать во время исхода» (*Лествв.* 26, 36).

[118] «Начало телеснаго делания разум бе, и кроме разума никтоже приступает ко еже творити благое» (*Петр Дамаскин*, II, 9 — ДС 2, 203).

[119] «Всякаго слова и дела празднаго присно подобает отвращатися» (*Петр Дамаскин*, I — ДС 2, 39).

Разум же есть не простое познание воли Божией и факт фиксации этого понимания, но и ответственное движение навстречу этой воле, которая, со своей стороны, максимально способствует реализации осознанного благого деяния[120]. Тогда, в этом встречном движении, деяние приобретает нравственное качество не только на индивидуальном, но и на общественном уровне.

Отсюда первое ограничение, безусловно устанавливаемое отцами в области человеческого деяния, — его *жесткая религиозная целевая обусловленность*. «Вера без дел, и дело неверно, праздно есть» — «кто, не имея истинной веры, совершает некоторые добрые дела, тот подобен черплющему воду и вливающему ее в худой сосуд» (*Диадох*. Главизны, 20 — ДС 2, 307; *Лествик*. 26, 235). Причем эта обусловленность означает, что деяние, совершаемое в духе веры, непременно несет в себе элемент согласования с волей Божьей — в противном случае оно становится пустым, не несущим положительного качества[121]. Вера же в понимании преподобных — не некое абстрактно-умилительное состояние души, но вполне конкретное ожидание реальных духовных и осязаемых благ: «Верующий не тот, кто думает, что Богу все возможно, но кто верует, что получит от Него все, чего попросит. Вера получает и то, чего не смеет надеяться» (*Лествик*. 27, 68).

Второе ограничение состоит в том, что *истинно благое дело человеку совершить самому, без помощи Божьей, невозможно*: «всякое дело благое ... без благодати сотворити не можем» (*Марк Подвижник*. О мнящихся, 24 — ДС 1, 62). Дело может быть непрелестно[122], непогрешимо и сотериологично только тогда, когда в нем соприсутствует Бог. Поэтому всякое начало и конец дела должны иметь перед собой в качестве ограничителей собственное смирение и упование на помощь Божью.

«Не мни от страстей ослабу прияти ... дондеже надеешися на себе и на дела твоя» (*Никита Стифат*. Первая сотница, 49 — ДС 2, 375–376). «Не собственное дело спасает человека, но Даровавший человеку силу», ибо спасение — «не от дел праведных, ихже сотворихом мы, но по Своей Его милости»[123]. А Господь «не требует от нас ничего другого, кроме надежды на Него во всяком деле» (*Макарий Египетский*, 38, 2, 4). Поэтому «блюдися, дабы не ... помыслити яко от своего труда, а не от благодати Божия сия суть», и «во всяком деле, еже твориши, имей Бога, яко видит всякий помысл твой, и не согрешиши николиже»[124].

Третье ограничение поэтому носит вполне *инструментальный характер*: только молитва, сопровождаемая благой надеждой, является условием успеш-

---

[120] «Ниже без преклонения еже свыше, что может быти благо, ниже преклонение свыше, ниже благодать на непроизволяющем бывает» (*Петр Дамаскин*, II, 9 — ДС 2, 204).

[121] «Благое не есть благо, аще не по Божию хотению имать намерение» (*Петр Дамаскин*, I — ДС 2, 170).

[122] В этом смысле путь человеческого деяния видится таковым: «Искал бы точию воли Божией быти во всех начинаниях и разумениях своих: аще же ни, имать прельститися» (*Петр Дамаскин*, II, 9 — ДС 2, 202).

[123] *Макарий Египетский*, 36, 4, 3; *Ксанфопулы*, 76 — ДС 1, 462.

[124] *Исаия отшельник*, 27 — ДС 2, 14; ср.: *Симеон Нов*. Главы, 140 — ДС 1, 138.

ности дела (а под его успешностью понимаются, прежде всего, непогрешимость, польза и совершенство)[125]. Отсюда и наставление: «Имей непрерывное моление во всякой вещи, якоже ничтоже совершати без помощи Божия» (*Марк Подвижник*. О мнящихся, 94 – ДС 1, 68).

Еще одно необходимое ограничение — *мерность* всякого дела. Дело — это не просто выявленная способность совершать некое деяние. Качество[126] делу придают его соответствие времени, месту и поставленной цели[127].

И хотя «воздает Христос комуждо по делом неверия в Него, или веры» (*Марк Подвижник*. О мнящихся, 22 – ДС 1, 62), все же задача делания — не в стяжании осязаемой награды: «несть мзда дел Царствие Небесное, но благодать Владыки, верным рабом уготованная»[128], и «во всяком, и во всех делех и деяниях, житие Бога ради и по Бозе преблаженно есть» (*Симеон Нов.* Главы, 88 – ДС 1, 122).

В то же время необходимо отметить, что традиционное евангельское ограничение, связанное с утаиванием добрых дел (см.: Мф. 6, 3), отцами-аскетами трактуется с несколько неожиданной стороны. «Господь не учил тому, чтобы сделанное нами какое-либо добро вовсе не было знаемо людьми, — уверенно пишет преп. Макарий Великий, — ибо как возможно, чтобы делающие доброе дело не были явны для всех, когда Сам Господь говорит: "Да светит свет ваш пред людьми и т.д." (Мф. 5, 16)?»; «лишь бы только делаемое [вами] делалось по Богу, а не для славы человеческой», так как мы знаем, «что можно хорошее какое-нибудь дело сделать нерадиво, или небрежно, или ради чего-либо, и оно не благоугодно Богу; и можно сделать [оное] по воле Божьей, тщательно, трезвенно, только для Бога, верно, так что оно окажется благоугодным пред Ним» (*Макарий Египетский*, 1, 10, 3–4; 1, 3, 4; 1, 7, 10).

Но финальные соображения аскетических отцов все же склоняются не в пользу дел — вернее, не в пользу одних только дел внешних. Внутреннее делание — много предпочтительнее внешнего, так что «аще не внутреннее делание с Богом поможет человеку, всуе по внешнему труждается» (*Ксанфопулы*, 52 – ДС 1, 432). Надежда заключается не столько в делах, сколько в воспитании внутреннего человека, который, через охранение своего внутреннего, истинного мира, оказывается способным стяжать благодать и спасение. Поэтому «лучши помощь сия, яже от охранения, паче помощи тоя, яже от дел» (*Ксанфопулы*, 47 – ДС 1, 424).

---

[125] «Еже аще содеем без молитвы и благия надежды, послежде привредно и несовершенно бывает, — пишет преп. Марк Подвижник. — Елика без молитвы или глаголем, или содеваем, послежде или погрешна, или вредна суть», так что «без молитвы что творяй или пекийся, неблагоуспешен бывает к концу дела» (*Марк Подвижник*. О мнящихся, 36, 108, 166 – ДС 1, 63, 69, 75).

[126] Отметим попутно, что, рассуждая о понятиях количества и качества, отцы-аскеты приходят к выводу о том, что качество имеет свойство быть причастным количеству (*Лествица*, 28, 21).

[127] «Деяние есть, не еже деяти просте мощи добрая, но и еже якоже подобаст деяти та, время и меру и деемым сприносяще деющему» (*Илия Екдик*. Главизны деятельны, 35 – ДС 2, 661).

[128] *Марк Подвижник*. О мнящихся, 2 – ДС 1, 60; ср. дословно: *Исихий*. К Феодулу, 79 – ДС 1, 272.

Внутренний же человек познается не столько в деянии, сколько в желании (под которым следует понимать, видимо, то, что отцы называют «делом в душе»[129]). Поэтому богословие отцов-аскетов исходит в этом вопросе из того, что «начало всякаго блага, слово деятельно, и деяние словесно» (*Илия Екдик*. Цветособрание, 3 – ДС 2, 639): духовное развитие человека идет от мысли, воплощаемой в дела, причем дела эти должны соответствовать существу произведшей их мысли.

Несомненно, «Бог деяния и намерения вменяет» (*Марк Подвижник*. О законе, 184 – ДС 1, 58). Однако «все благоугождение Богу и служение души – в помышлениях, – учит Макарий Великий, – ведь приходит иной преклонить колени, и сердце его полнится от Божественного действия, и радуется душа со Господом ... и случается, что таковой, занятый весь день, на один час отдается молитве, и восхищается молитвенно внутренний человек в бесконечную глубину оного века ... так что отстраняется ум [от земного] ... и в час тот происходит забвение помыслов земного мудрования»[130]. Этот миг отвлечения, абстрагирования от привременного вещества и вхождения в трансцендентное существо имеет сотериологическую ценность: «хотящий бо и помысливый, яко может, веруя, к бессмертию преходит»[131], «Господу благодать по достоянию и желанию слышащих, поведающым подающу» (*Кассиан Римл*. К Леонтину – ДС 2, 713).

Доброе желание есть потенциальное деяние — «где отсутствует деятельность, там смирение и исповедание полностью принимает Бог вместо нее; и за дела, которые не совершены, получает награду тот, кто смирился» (*Исаак Сир*. Беседа 1, 56)[132]. И этой потенциальности, пусть даже и невыявленной, вполне достаточно: «безмолвно вопиющую мысль услышит Господь», Который, «желая явить Свое милосердие», не просто «приемлет всех и всякое произволение», но «за едино наше произволение и ко благому преклонение, вечную нам дарствует жизнь»[133].

Выявление (материализация) произволения требуется далеко не всегда — «милостив Господь наш и примет Он тебя не за труд твой, но за благое намерение разума твоего» (*Исаак Сир*. Беседа 21, 2). Оно может быть вменено в обязанность лишь в том случае, когда для него создаются необходимые и достаточные внешние условия[134]. Более того, намерение — это и есть качество и

---

[129] «Писание, и закон, и учители, и Бог говорят слова, дабы эти слова стали делом в душе», «чтобы само слово это стало действием и силой» (*Макарий Египетский*. 4, 30, 1; 4).

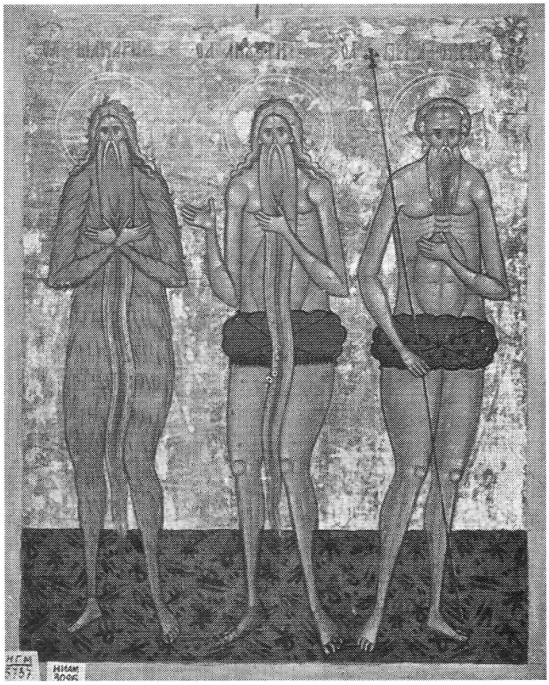
[130] *Макарий Египетский*. 4, 7, 3; 4, 8, 1.

[131] *Антоний Вел*. 17 – ДС, 1, 15; ср.: *Кассиан Римл*. К Леонтину – ДС 2, 711.

[132] Ср.: «Господь ... всегда взирает на цель нашу» и «судит о покаянии не по мере трудов, а по мере смирения» (*Лествица*. 26, 118, 122).

[133] *Марк Подвижник*. О мнящихся, 33 – ДС 1, 63; *Макарий Египетский*. 7, 5, 2; *Кассиан Римл*. К Леонтину – ДС 2, 711.

[134] «Понеже имамы, всяко Господь от нас истяжет милостыни слово, а не якоже не имамы» (*Диадох*. Главизны, 66 – ДС 2, 328), так что «хотяй что содеяти, и не могий, яко сотворивый есть пред Сердцеведцем Богом» (*Марк Подвижник*. О мнящихся, 16 – ДС 1, 61), и «в том только случае, когда вещи близко, Бог требует от нас исполнить и показать любовь на самом деле» (*Исаак Сир*. Слово 55. С. 248). «Бог во всем взирает на намерение наше; но в том, что соразмерно нашим силам, Он человеколюбиво требует от нас и деятельности. Велик тот, кто не оставляет никакого доброго дела, силам его соразмерного» (*Лествица*. 26, 163).



Преподобные Макарий Египетский, Онуфрий Великий и Петр Афонский (икона конца XV века, Новгород)

сущность деяния[135]: «добродетельная душа избирается Богом не благодаря делам, но благодаря добродетельной воле, ⟨направленной⟩ к Нему, и сердцу, страждущему на всякий миг», ибо «достаточно для Него добродетели души, даже без дел, если нет возможности ⟨для их совершения⟩» (*Исаак Сир.* Беседа 1, 59).

В то же время доброе произволение должно быть плодом особой духовной работы, оно ценно только тогда, когда является результатом основанного на свободном выборе изменения внутреннего качества и состояния человека[136].

Но окачествованным помышление может быть только тогда, когда оно основанием своим имеет Бога[137], ибо «без Бога ничтоже есть в міре: все вещи суть ничто, егда не прилепляются к Богу» (*Симеон Нов.* Слово о вере — ДС 1, 154). Поэтому та мысль права и то желание благочестиво, которое движется, «ища присно, что есть воля Божия» (*Марк Подвижник.* Николаю — ДС 1, 91). Только помышление, которое согласуется с волей Божьей, может получить от Него помощь[138], но и при этом существуют некие рамки, определяющие характер доброго помышления, и лишь в этих рамках Божественная помощь может быть подана: доброе помышление добро не само по себе (хотя оно и не перестает быть объективно добрым), но лишь тогда, когда оно полезно к устроению

---

[135] «Во всяком деле, намерение взыскуется вещи» (*Григорий Синаит.* Главы, 14 — ДС 1, 171).

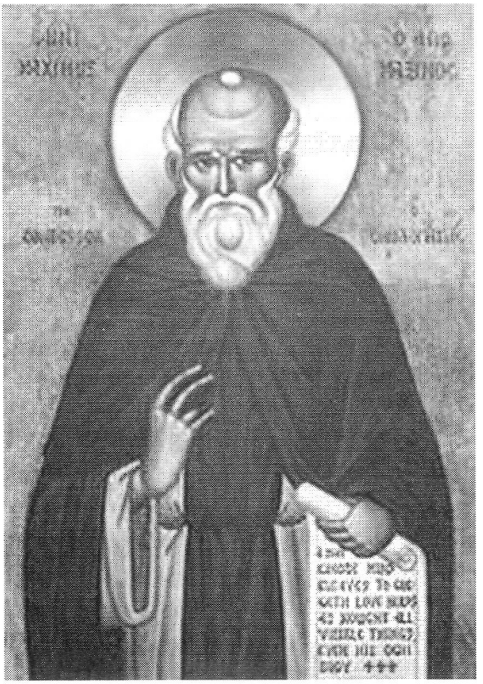
[136] «Кто добр по природе, тот недостоин похвалы, хотя [качество это] и вожделенно; ⟨ибо непроизвольное добро непохвально, хотя и вожделенно⟩. Достоин же тот похвалы, кто собственным своим рачением, с усилием и борьбой, избрал доброе по свободному произволению» (*Макарий Египетский*, 7, 16, 7). При этом «человеку благим и мудрым скороспешно соделатися не можно, но трудолюбным поучением, и изучением, и искусом, со временем и подвигом, и желанием благаго дела. Благий же и боголюбивый человек, воистинну ведущий Бога, не престает независтно творити вся богоугодная. Редки же таковые мужи обретаются» (*Антоний Вел.* 40 — ДС, 1, 18).

[137] «Ничтоже помышляй или содевай без намерения еже по Бозе» (*Марк Подвижник.* О законе, 54 — ДС 1, 48).

[138] *Макарий Египетский*, 7, 16, 9.

внутреннего человека[139]. Лишь в этом случае Господь довершает то начало, которое положил своей свободной волей человек[140].

Поэтому Макарий Великий и заключает (12, 2, 6): «Если кто не приступит ко Господу по собственной воле и от всего произволения ... то не получит он исцеления». И первое, что должен сделать человек на этом пути — показать свое доброе намерение[141]: «Бог бо вся весть прежде деяния, и не имать нужды слышати разглагольствие» (*Петр Дамаскин*, I — ДС 2, 163).



Преп. Максим Исповедник (икона)

Естественным критерием, с помощью которого человеком субъективно оценивается качество желания и деяния, «целью и правилом» его «во всех случаях» является «по Боге *совесть*»[142] — то, так сказать, зеркало, которое, «соответственно [духовному] деланию, чисто отражает образ всех благ и посредством которого человеку, имеющему чистую мысль, присуще видеть Бога» (*Максим Исп.* XLVI), тот инструмент, благодаря которому «мы сознаем, что нужно всю нашу деятельность свершать ввиду благочестия» (*Макарий Египетский*, 37, 3), понимаемого отцами как «несовершенное совершенство» (*Филофей Синаит*, 20 — ДС 1, 311).

Совесть — это мера духовной готовности человека[143]. Это — «неумытный судия», дающий возможность различить естественное от «чрезъестественного»[144]. Это — те весы, которые могут взвесить и определить, насколько жизнь человека соответствует ее сотериологическим и эсхатологическим основам и задачам[145]. Это — учитель, который учит «вся упованием приносити Богови»

---

[139] «Не всякое доброе желание входит в сердце человека от Бога, но только то, которое полезно» (*Исаак Сир.* Слово 33. С. 146).

[140] «Предпочитать доброе изволение — дело желающего; довершить же выбор доброго изволения — дело Божие» (*Исаак Сир.* Слово 33. С. 146).

[141] Поэтому аскеты рекомендуют жить, «намерение наше показуя Богу, яко вся творим познания ради Его» (*Евагрий.* От трезвенных глав, 2 — ДС 1, 523).

[142] «Совесть есть естественная книга. Деятельне читающий оную, искусом познает божественное заступление» (*Марк Подвижник.* О законе, 186 — ДС 1, 58; *Лествица.* 26, 7).

[143] «Каждый может ведать благодаря своему сердцу, какой готовности он достоин» (*Макарий Египетский*, 39, 1, 5).

[144] *Нил постник.* Слово постническое — ДС 2, 752; *Исаия отшельник*, 18 — ДС 2, 10.

[145] «Совершай житие свое сообразно с той целью, какую предположил себе пред Богом, в чем не осуждается совесть твоя» (*Исаак Сир.* Слово 54. С. 240).

(*Марк Подвижник*. О мнящихся, 28 – ДС 1, 63). Это, наконец, — тот элемент, без которого весь заложенный при Творении механизм человеческой жизни в истинном ее предназначении безнадежно останавливается[146].

Без совестных оценок человеческое желание, даже самое пламенное и искреннее, не может быть соотнесено с Божественным домостроительством спасения.

Однако истинные поклонники, каковыми надлежит быть аскетам, должны устранить от себя, преодолеть не только деяние, но и самое желание — коль скоро один из инструментов аскетической практики есть победа над своеволием и вручение себя воле Божьей, а желание, сколь бы добро оно ни было, не перестает в то же время оставаться проявлением человеческой субъективности (ведь трудно, не впадая в грех гордыни[147], с уверенностью сказать, адекватно ли оно и насколько, Божественным замыслам).

Таким образом, собственное желание может стать, подчас, непреодолимым препятствием в той борьбе, которую ведет человек за спасение своей души[148]. Потому и считают отцы-аскеты, что «не желаяй же что, избавляется сам заповедию всех сущих в нынешнем веце и будущем лютых» (*Петр Дамаскин*, I – ДС 2, 78) и «того единаго просит, да будет воля Божия во всех его начинаниях и разумениях» (*Петр Дамаскин*, I – ДС 2, 37).

Не менее важным аспектом осмысления Творения становится *выявление в человеке* не только свободной воли, но и *творческого начала*: «Бог, создавший естество человеческое, даровал ему бытие, совокупное с волей, и сочетал с этой волей творческую способность [осуществлять] надлежащее» (*Максим Исп.* XL); в этом смысле «дело человека похоже на дело Господа» (*Макарий Египетский*, 27, 2, 8). Но Бог-Творец, как уже было сказано, придает процессу Творения не только собственно креативный, но и сотериологический смысл. Таким образом, полная реализация творческого начала человека может и должна совершаться не только в обустройстве видимого мира в соответствии с волей Божьей, но и в обустройстве собственного спасения, в обретении истинной жизни во Христе[149]. И хотя со времени грехопадения человек приобрел серьезные навыки в отрицательном делании[150], человеческий положи-

---

[146] «Пострада человек от безсовестия: люблением міра изменил есть божественная начертания: состраданием к плоти непотребным содела образ» (*Феолипт* – ДС 1, 334).

[147] «Аще что разумеем быти по Бозе, безстрастно сотворим, аще, может быть, и не зело благо есть, за недоумение же и намерение еже по Бозе, во благое нам содеянное от благодати вменится. ... а идеже своя воля, а не Божия, тамо возвышение» (*Петр Дамаскин*, II, 11 – ДС 2, 211).

[148] «Аще хощу: в моей власти есть победити и сей подвиг страсти: не побежду же, аще восхощу получити свое желание» (*Антоний Вел.* 92 – ДС 1, 29); «хотяй же быти вещем, якоже хощет, не весть, камо идет ... зане достигнути возмнеся нечто а не вящший долг имети» (*Петр Дамаскин*, I – ДС 2, 133), – и такой человек, «примешаяй к заповеди отай свою волю, прелюбодей есть ... и за скудость ума болезни и безчестия понесет» (*Марк Подвижник*. О законе, 124 – ДС 1, 53).

[149] «Христиане претерпевают много страдания, подвизаясь до самой смерти против зла ради своего небесного наследия, а оно есть Сам Господь» (*Макарий Египетский*, 27, 2, 8).

[150] «Никтоже тако враг есть человеку, якоже сам он себе» (*Марк Подвижник*. О мнящихся, 104 – ДС 1, 69): «горе внутреннему от внешняго! зело бо оскорбится внутренний человек от внешних чувств: и оскорбившися раны причиняти будет внешним чувствам» (*Исихий*. К Феодулу, 172 – ДС 1, 292).

тельный сотериологический потенциал далеко не упразднен: как указывают отцы-аскеты, «человеку чрез человека спасатися хощет Господь» (*Иоанн Карпафийский*. Главы, 88 – ДС 2, 287).

Домостроительство человеческого спасения одним из финальных своих элементов[151] имеет ставшее возможным благодаря Христову Воплощению[152] *обожение человека*[153] — восприятие им «древнего благородия» и «образа чиста и непримесна вещества» (*Никита Стифат*. Вторая сотница, 86 – ДС 2, 429), «ипостасное озарение души силой духовного света и ипостасное откровение небесных тайн» (*Макарий Египетский*, 58, 2, 2), когда «душа становится такой, какой была душа человека до падения первозданных людей»[154], — *как предпосылку и возможность истинного Богообщения*[155].

«Вся убо, елика сотвори Бог, имут начало, аще же восхощет, и конец» (*Петр Дамаскин*, II, 16 – ДС 2, 224), а «конец живота нашего есть блаженство ... и царство небесное, или Божие. Сие же несть зрети владычественнейшую токмо рещи, Троицу: но кроме сего и божественное приимати влияние, и яко рещи обожение, и еже в нас недостаточное, и несовершенное исполнятися тому, и совершатися влиянием» (*Феодор Едесский*. Слово – ДС 2, 631)[156].

Обожение как событие ипостасное[157] — процесс человеку соестественный, его духовно-телесной природе свойственный, ибо только в нем выявляется то качественное состояние, которое святоотеческая письменность определяет не просто как состояние человека, «в смертном теле живущего

---

[151] «Христос при скончании міра ... все лучи (то есть святых) в которых Он действовал и которым передал Своего Духа, собирает в Себя, соделывая их частью Себя Самого» (*Макарий Египетский*, 44, 3, 4).

[152] «Ибо таким было благоволение Его и так пожелал Он даровать сему уничиженному естеству силу святой и божественной природы Духа и смешать со Своей силой Божества, чтобы произошли общение, смешение и соединение Божества и человечества» (*Макарий Египетский*, 26, 15).

[153] Сразу обратим внимание на уточнение: человек — «существо живое» и Богом сделаться может «только в смысле участия в божественном свете, а не потому, что оно переходит в божественную сущность» (*Иоанн Дамаскин*. Точное изложение, 2, XII).

[154] *Паисий Святогорец*. Т. 4. С. 307.

[155] См.: *Ксанфопулы*, 11 – ДС 1, 364; *Каллист Катафигиот*, 7; 20 – ДС 2, 485; 495–496.

[156] Ср.: «Упразднитеся убо выну, и пребудете в Господе Бозе нашем, дондеже ущедрит вы. И ничесогоже иного ищите, разве точию милости от Господа славы ... да изгнан будет враг, и вселится Христос». Добродетельное завершение праведного человеческого жития на земле в том и состоит, «дабы возвратитися ... к туне данному нам свыше от самаго начала, от священныя купели, совершенному духовному благодати воображению и назданию ... сицевой дар возвратити, и ветхаго Адама с деяньми и похотьми отложше, в новаго и духовнаго облещися, иже есть Господь Иисус Христос» (*Ксанфопулы*, 49; 52; 4; 7 – ДС 1, 426; 433; 357; 360–361).

[157] «При общении с Духом Святым христиане делаются с Господом едиными духом» (*Макарий Египетский*, 46, 1, 4) — «яко да поглотит сердце Господа, и Господь сердце» (*Ксанфопулы*, 49; 52 – ДС 1, 426; 432, со ссылкой на Златоуста). «В другое время они не одно, но обе ипостаси (то есть сущности. — *иг.Ф.*) существуют раздельно» (*Макарий Египетский*, 46, 1, 4).

жизнью ангелов» (*Исаак Сир.* Беседа 1, 72), но как состояние «совершенного человека», соответствующего сути и содержанию домостроительного акта Христова Воплощения[158].

«Бог с обожаемыми от Него человеки соединяемь и ими познаваемь» (*Симеон Нов.* Главы, 68 – ДС 1, 117). Обоженный человек, ум и чувства которого принципиально изменяются, восстанавливают[159] свойственное им от начала естество[160] и обновляются, обретает особое духовное величие, уже в этой жизни чувствуя часть райской радости (*Паисий Святогорец.* Т. 4. С. 163), становится «как бы богом» и получает «по благодати одно и то же с Богом премудрое познание сущих» (*Максим Исп.* 2, 25). «Бози положением богосоделавшеся бываем даром Божиим»; «бог бо бываеши и ты, на земли еще сый, Бога сущаго на небесех зряще Ангелоподражательне лице» (*Каллист Катафигиот*, 36; 76 – ДС 2, 516, 546).

Для достижения обожения человек должен предочиститься[161] и «стремиться к тому, чтобы некая небесная сила слилась с ним» (*Макарий Египетский*, 4, 13, 3). «Сам человек, принимая то, чтобы Бог управлял им ... может сделать свою жизнь райской. Надо иметь доверие к Богу, надеяться на Него во всем ... и славить Его за все» (*Паисий Святогорец.* Т. 4. С. 163). Поэтому ищущие обожения люди должны «уподобиться Христу» и «достичь совершенства полноты Христовой» (*Макарий Египетский*, 13, 2, 4–5), так что «Он и они суть нечто одно», «чтобы и мы, помазавшись тем же елеем, каким помазан Он, сделались помазанниками и были единой, так сказать, с Ним сущности и единого тела» (*Макарий Египетский*, 14, 1). Только тогда, «когда священный и божественный образ Бога живописался и изобразился в достойном и верном сердце», в нем «воссиявает Божественный свет в сущности и ипостаси» (*Макарий Египетский*, 23, 1, 12; 17, 1, 3).

Но и Бог «алчет обожения» человека (*Максим Исп.* XX), взыскуя от него истины, то есть любви к Себе, и возбуждая ее во внутреннем человеке (*Макарий Египетский*, 1, 11, 11), алчет, чтобы человек, через Божье человеколюбие, стяжал «благодать обожения» (*Максим Исп.* XL), которой Христос возвращает, – изгоняя ум из тварного естества, – человеческое ведение, «вытекшее через грех», в изначальное состояние (*Максим Исп.* XL), то есть в состояние Богоподобия[162]. В процессе обожения Христос «научает тому че-

---

[158] «⟨Твоя⟩ природа нуждается в Господе, чтобы вошел Господь и сраствориlся с [твоим] телом и душой, и [ты] стал одним телом с Господом, и Христос вселился во внутреннего человека, то есть чтобы возник один совершенный человек» (*Макарий Египетский*, 47, 8).

[159] «Силою Духа и вследствие духовного возрождения он приходит в меру первого Адама и становится [даже] выше его, потому что делается обоженным» (*Макарий Египетский*, 7, 3).

[160] «Естественное состояние души есть ведение Божиих тварей, чувственных и мысленных. ... Противоестественное же состояние есть движение души в мятущихся страстями. ... Душа, когда оказывается сообразною с естеством, пребывает горе»; таким образом, «страсти душевные не суть душевные по естеству» (*Исаак Сир.* Слово 4. С. 19), и в обожении душа должна «воспринять собственную свою природу» (*Макарий Египетский*, 16, 1, 5).

[161] Обожению, как пишет Лествичник, необходимо предшествует прощение согрешений в этом мире (*Лествич.* 29, 14).

[162] *Каллист Катафигиот*, 34 – ДС 2, 508; *Ксанфопулы*, 99 – ДС 1, 492; *Каллист Константинопогр.* Образ внимания – ДС 2, 574; *Никита Стифат.* Третия сотница, 33–34 – ДС 2, 448–449.

ловека, елика Богу подобает, да положением Бог будет» (*Петр Дамаскин*, I — ДС 2, 76).

При этом ожидание Господне не пассивное, оно содержит в себе движение Бога к человеку — в той мере, в какой человек сам готов двигаться навстречу Богу[163]: когда ты становишься способным принять дары Божии, Сам Господь «воспламеняет в тебе познание» их, даже и «без просьбы с твоей стороны» (*Исаак Сир.* Беседа 1, 2).

Отцы-аскеты не относят обожение только к действию милости Божией. Надо думать, что говоря о том, что человек призван «пострадати обожение» (*Каллист Катафигиот*, 20, 90 — ДС 2, 495, 568) как шаг к блаженству, они имеют в виду не только его объектное, страдательное качество в данном процессе. Обожение требует немалых усилий и со стороны самого человека, который должен сделать себя способным принять даруемую ему благодать.



Преп. Исаак Сирин (икона)

Богочеловеческий процесс обожения, таким образом, складывается из ряда ступеней, и начинается он с того, что человек, при содействии просвещения Духа и Божественной благодати, даруемой ему в Божественных Тайнах[164], должен всецело, духом и плотью, вернуться «к себе»[165], восстановив первообразное качество совершенной чистоты и непорочности всего своего духовно-телесного существа[166]. Только тогда «Божии человеки становятся выше первого Адама» (*Макарий Египетский*, 46, 1, 8) и «Святая и Поклоняемая Троица обитает в человеке, очищенном помощью свыше при его собственном добродетельнейшем образе жизни», причем обитает, конечно, «не Своим Существом, — потому что никакая тварь не может вместить [Существо

---

[163] «Ко всем ... наченшим ходити заповедей Христовых, Господь невидимо приближается» (*Никита Стифат*. Вторая сотница, 95 — ДС 2, 433).

[164] «Рай есть слово Божие; наслаждение в нем — причастие Святого Духа» (*Макарий Египетский*, 36, 1, 3), так что «из двух событий складывается божественное здание. Сначала Христос вводит нашего внутреннего человека в здание Тела Своего и ангелов и святых усовершившихся духов, а после нисходит Сам внутрь к земным, и, *воздвигнув* там Себе *скинию* (Евр. 8, 2) и избрав место, пребывает [там]» (*Макарий Египетский*,18, 6, 8).

[165] «Несть бо мощно с Богом примирение и свойство́ инако нам получити, аще не первее к себе, елико можем, возвратимся» (*Никифор монах* — ДС 1, 320—321).

[166] «Взимающейся и плоти от духа, бывает человек весь духовен» (*О Авве Филимоне* — ДС 2, 580, 584; также: *Макарий Египетский*, 58, 2, 6).

Божие], — но согласно способности человека, угождающего Богу, вместить и принять [в себя степень Его благодати]» (*Макарий Египетский*, 52, 2, 6).

Бог создал для обожения все условия: Он «вся сотвори во спасение и обожение человека» (*Антоний Вел.* 168 — ДС 1, 41) и постоянно «благоутробно человеколюбствует о нас, ожидая, как скоро всецело обратимся мы к Нему» (*Макарий Египетский*, 49, 4, 1), так что «хотящему спастися ни единаго нет препятствия, разве точию нерадение, и уныние души» (*Антоний Вел.* 45 — ДС, 1, 19).

«Бог готов спасти нас», но для того чтобы потенциал этой готовности стал реальностью, необходимо человеческое усилие, усилие человеческой воли: «Он требует от нашего изволения, сколько возможно нам, стремления к Нему и добровольной любви, веры и усердия, всякое же преуспеяние производит в нас Сам» (*Макарий Египетский*, 49, 4, 4), потому что «не рождает Дух воли не хотящей, но Он лишь желающую [волю] преобразует для обожения» (*Максим Исп.* VI).

«Господь, как бы соображаясь с произволением верных и добрых душ, по воле их изобразует новый образ в их душе» (*Макарий Египетский*, 53, 1, 6). Поэтому для достижения состояния обожения процесс должен быть субъективизирован: «воистинну надвое подобает разделятися человеку, произволением и помышлением премудрым раздиратися подобает ... и врагом самому себе неизменно подобает быти поистине», и своей волей «покорити тело воле Божией» (*Исихий.* К Феодулу, 164 — ДС 1, 290). Таким образом, люди только «после скорбей удостаиваются получить полноту благодати, и всецело приобретают чистоту и освящение через причастие Духа, и принимают совершенное избавление от страстей», и «удостаиваются получить Царство Небесное во Христе Иисусе» (*Макарий Египетский*, 19, 3, 3).

Кроме того, необходимо отметить, что обожение есть состояние в определенной мере *относительное*, коль скоро оно *связано с воспринимающей способностью человека*[167], и не вполне трансцендентное. Оно *достижимо уже здесь*, и еще в этом мире человеку возможно «в краткий отпущенный ему срок удостоиться восприятия и зачатия в сердце своем Святого Духа Божия» (*Макарий Египетский*, 18, 6, 7), и «здесь еще, до исшествия своего из жизни, уготовить душе своей место отрады» (*Исаак Сир.* Слово 63. С. 342; Слово 83. С. 398), — таким образом, чтобы душа стяжавала «внутрь себя, в сердце», «обновление Духа, пока она находится во плоти», так что благодать — «небесный огонь Божества» — оказалась бы «как бы естественно прилепленной к душе», и человеческое естество было преобразовано в состояние «небесной иконы»[168].

---

[167] Мы можем «последовати Владыце к крайнему обожения устроению» лишь настолько, «елико постижно человеческому естеству» (*Феодор Едесский.* Слово — ДС 2, 625) и «якоже может человек уподобитися Богу» (*Диадох.* Главизны, 89 — ДС 2, 347).

[168] *Макарий Египетский*, 21, 1; 46, 2, 3; 53, 1, 1; 53, 1, 5; см. также: *Он же*, 1, 8, 4; 28, 2, 4; 29, 2, 3; 34, 3; 40, 2, 2; 40, 2, 6; 40, 2, 8; 40, 3; 48, 5, 9; 48, 6, 1–6; 51, 7; 58, 3, 1; 40, 3, 5; 48, 6, 11; 58, 2, 2; 61, 1, 10; 58, 2, 4; 40, 3, 5–6; *Марк Подвижник.* О мнящихся, 225 — ДС 1, 82. «Разрешившись от сей жалкой жизни без очищения и без освящения, мы будем пустыми и как бы не существующими», ведь «в аде нет исповедания» и «(точно мертвы те, кто,

Однако эта творческая работа человека, его соработничество с Богом по преобразованию самого себя, по возвращению себя в Богоподобное состояние, — процесс далеко не линейный, не представляющий собой прямую линию восхождения. Он может прерываться, сопровождаться откатами назад, утратой достигнутого и попытками вновь обрести то, что, казалось бы, уже было в руках, — потому что «сатана никогда не успокаивается в войне, пока живет человек в веке сем и носит на себе плоть» (*Макарий Египетский*, 7, 7, 1).

«Придя в меру совершенную временами и вкусив и опытно изведав оного века, я не видел еще ни одного совершенного или свободного христианина; хотя кто-то и упокоевается в благодати, доходит до таинств и откровений и большой сладости благодати, но грех еще сопребывает внутри» (*Макарий Египетский*, 4, 9, 4), — так определяет великий наставник многих поколений монахов и «собеседник Ангелов» преп. Макарий существо состояния, в котором пребывают даже те, кого можно было бы, на неискушенный взгляд, числить среди первых победителей в этой борьбе. «И самые добрые по природе люди, если не остерегутся, постепенно завлекаются самою добротою, и имеющие мудрость окрадываются самою мудростью»; и «самые чистые по природе помыслы бывают поползновенны и падают, ибо начинает [человек] превозноситься, осуждать», так что «и в чистой природе есть возможность превозношения». «Бывает и то, что в ином есть благодать, а сердце [еще] нечисто», так что «очень немного таких, которые с добрым началом соединили добрый конец...; но, не выдержав встретившихся на пути различных борений ... поскольку у каждого есть желание любить что-либо в міре сем и не вовсе отрешаться от любви своей, возвратившись к разнообразным и различным мірским пожеланиям, по невежественности, слабости и робости своей воли или по любви к чему-то земному остались в міре и погрязли в глубине его» (*Макарий Египетский*, 49, 2, 7–8; ср.: 49, 2, 1).

«Доброе дело — нестяжательность, псалмопение, пост, бдение и приятие благодати Божией. Однако имеющий все это еще не начал должным образом рыть и закладывать фундамент» (*Макарий Египетский*, 8, 3, 1: ср.: 8, 1, 1); «ищу же я человека, *нищего духом*» — «таковой-то фундамент ищу я и до сих пор не нашел [его] у христиан, разве только из множества у немногих» (*Макарий Египетский*, 8, 3, 2; 6, 8, 2).

Поэтому аскетические отцы учат даже «совершенных», которые, казалось бы, «уже очистились и некоторым образом сделались нетленными» (*Лествица*, 30, 19): «Не верь самому себе, дондеже в телеси, и ничтоже от твоих мни угод-

---

будучи плотскими, найдены недостойными вселения животворящего Духа, и ад владычествует над ними, место суеты, в коем ров греха⟩» (*Макарий Египетский*, 40, 3, 3–4). Необходимо отметить, однако, что не все отцы-аскеты согласны с тем, что обожение может быть состоянием уже этого века. Так, Григорий Синаит, например (Главы, 8 – ДС 1, 170), уверенно говорит о «будущем непреложном обожении». Но и для тех отцов, для которых возможность обожения уже в этой жизни является фактом практически непреложным, окончательное завершение, исполнение этого процесса — также в веке будущем: «в будущий день Воскресения ... наши тела удостоятся спрославиться вместе с душой, которая озарением Духа еще от нынешнего времени была предпрославлена» (*Макарий Египетский*, 58, 3, 4), ибо тогда, в этот великий день, «изводится изнутри слава Святого Духа, покрывающая и облекающая тела святых, та самая слава, какую имели они сокровенною внутри тела. Ибо кто что имеет теперь [внутри], то выйдет тогда наружу» (*Макарий Египетский*, 48, 6, 3–4; ср.: 48, 6, 8, 13)

ным быти Богу; ибо знай, что не удобно человеку до конца сохранити безгрешность» (*Антоний Вел.* 64 – ДС 1, 23), почему человеку и «нужно быть умеренным во всех частях ... и все упование возлагать на Бога, а не на себя»[169].

«Целиком человек по домостроительству не освобожден, и почти весь освобожден[;] и *весь* чист, и почти не [чист] как должно» (*Макарий Египетский*, 4, 11, 3), – такое состояние человека в его возвращении к Богоподобию преследует в сотериологической перспективе определенные педагогические цели: оно воспитывает волю и испытывает ее доброе произволение, потому что Бог, хотя и подает всячески благо в ответ на устремления человека[170], не может допустить принуждение по отношению к тому, чьего самостоятельного решения Он ожидает[171].

Богочеловеческая деятельность, реализующая домостроительство спасения, разворачивается в міре сем, понимание существа которого требует специального размышления.

Мір для монашества – предмет особенный, *почти* дуалистический.

С одной стороны, мір – это Божье творение, а раз так, он не может быть не добр в самом своем существе (выше мы уже неоднократно упоминали о том, что Бог не сотворил ничего злого, что в его Творении *вся добра зело*).

С другой стороны, как указывает преп. Макарий Египетский (4, 29, 13), «мір сей страждет недугом порока и не знает [того]», причем он настолько закоснел в своем пороке, что единственный путь не поддаться его влиянию – это бежать вон из него (что, кстати, далеко не означает полного освобождения от влияния духа страстей[172]).

Однако аскетическая мысль не содержит ни следа манихейского дуализма.

Рассматривая *мір в позитивном качестве*, отцы-аскеты сразу же и твердо устанавливают основную истину: Бог, «благий по естеству, восхоте быти міру, и бысть, и служит человеку ко спасению его», так что «мір есть дело Божие и для спасения человека сотворен бысть», и «вся творения зависят от воли Онаго»[173]. Таким образом, мір в существе своем прежде всего *сотериологичен*.

Вторая истина, не менее важная, состоит в том, что Творец в Своем покое седьмого дня не оставил Своего творения: «видимый мір людей управляется ⟨Богом⟩ благодатью и правдой», «взвешивая мерилом правды, Бог наказывает и милует и промышляет о міре» (*Макарий Египетский*, 19, 1, 6; 19, 2, 1). Раз так, раз в конечном счете мір входит в систему Божественного возглавле-

---

[169] *Макарий Египетский*, 4, 21; 4, 27, 1; 6, 2, 5; ср.: 16, 1, 9; 34, 14; 46, 1, 5–7; 47, 2.

[170] «Не от человека единаго совершается благое, но от Всевидца Бога» (*Марк Подвижник*. О мнящихся, 188 – ДС 1, 78).

[171] «Превзошедшие греховные страсти освобождаются и от телесных страстей и лихорадочных трудов и всегда здоровы. Но и они не совершенно непопечительны, ибо если таковые были бы все время без забот и абсолютно свободны, то оказались бы добродетельными и как бы принуждаемы соприсущей благодатью, и более не проявлялась бы свободная воля человека. Поскольку же воля находится посреди [двух начал], благодать отступает, и находят на них скорби и искушения. Итак, ни праведники не пребывают постоянно в скорби, ни грешники не бывают всегда беззаботными» (*Макарий Египетский*, 5, 2, 12).

[172] «В міре живущим и приближающимся к вещем страстей, бранию по деянию беси воюют и борются, сущим же в пустынях, вещей ради недостатка, помышленьми стужают» (*Феодор Едесский*. Главы, 16 – ДС 2, 600).

[173] *Антоний Вел.* 123; 53 – ДС 1, 33; 21; ср.: 133 – ДС 1, 35.

ния, он — хотя бы потенциально — екклезиологичен, составляя в возможности (уже потому, что Бог *всем человекам* хочет «спастися и в разум истины приити» [1 Тим. 2, 4], почему отцы и говорят, что «мрежа благодати распростирается на всех и [для всех] ищет упокоения», хотя «люди не повинуются, а поэтому опять ввергаются в ту же глубину тьмы»[174]), а в некоторой своей части, в лице Церкви Христовой, — и реально часть Тела Христова.

Третья истина, активным сторонником которой является, например, преп. Макарий Великий, состоит в том, что сей видимый мір есть некое отражение, своеобразная икона міра трансцендентального[175], а раз так, то он, некоторым образом, сущностно *эсхатологичен* — не только в смысле своей конечности, но и в смысле выявления при его конце того, что в настоящее время дается неявно и образно, так сказать, иконописно.

Кроме того, мір в его нынешнем состоянии несет определенную *педагогическую* нагрузку: «Господь, сотворив этот мір, дабы не был Адам в простой праздности, поставил ему противника, и се, многие состязания и бега в театре и на арене міра сего» (*Макарий Египетский*, 4, 6, 2). Все, что дается человеку во время его земной жизни, имеет задачу воспитания как духовной[176], так и материальной составляющей человеческого естества.

Иное дело — *мір в его «негативной» ипостаси* (ставим кавычки потому, что применение определения «негативный» к явлению, которое в целом «добро зело», в точном смысле слова невозможно, ибо противоречит Божественному замыслу Творения).

С одной стороны, в міре, рассматриваемом в данном аспекте, концентрируется отрицание позитивных качеств Творения: «Бог есть благ, человек же зол. Ничего злаго нет на небеси: ничего благаго на земли» (*Антоний Вел.* 102 — ДС 1, 30). Человек своим грехопадением охуждает весь мір[177] — так, что он становится не вечным местом концентрации блага, а привременным и преходящим местом изгнания, «узилищем»[178], в которое помещаются те, кто осужден за преступление первичных Божественных заповедей[179].

---

[174] *Макарий Египетский*, 4, 29, 19.

[175] «Существует земля видимая, на которой была насаждена виноградная лоза и плодоносные деревья, и семя, и большое богатство. Так существует и невидимая небесная земля жизни, где христиане имеют свое богатство и отдохновение, и в этой скрытой земле жизни насаждены их души». Таким образом, «этот видимый мір является отражением (τύπος), и образом, и примером» «неявного и скрытого», «невидимого и вечного міра Божества», и «земные вещи суть тени и образы небесных» и «сокровенных» (*Макарий Египетский*, 27, 1, 2; 28, 1, 7; 26, 6; 52, 2, 1; 27, 1, 1).

[176] «Ум должен быть готовым и удобообратимым к войне и не бояться угроз врага», так как «все его приспособления ... верою Господь разрушает и торжествует» (*Макарий Египетский*, 4, 6, 4).

[177] «Человек ничто иное есть, как малое и вскоре исчезающее зловоние, и хуждший есть всея твари. Занеже никакая иная тварь бездушная, и одушевленная, никогдаже не преврати совета Божия, но якоже человеческое естество, много убо благодетельствуемо, много же Бога присно преогорчевающее» (*Петр Дамаскин*, I — ДС 2, 44).

[178] *Ксанфопулы*, 76 — ДС 1, 461.

[179] «Несть ничесого отнюд в житии сем неизменяемаго, но вся преходят» (*Петр Дамаскин*, II, 5 — ДС 2, 189); и именуется «привременный мір сей ... изгнанием и осуждением преступивших заповедь Божию» (*Петр Дамаскин*, I — ДС 2, 48).

Мирской закон искажает естественные пропорции Творения. Выполняя, как указано выше, функцию отражения міра небесного, он работает как кривое зеркало, «с точностью до наоборот», скрывая за ложной видимостью истинную сущность событий и вещей[180], искажая их и приводя в смятение и беспорядок то, что создано добрым и гармоничным[181].

Для отцов-аскетов он — пустыня, ночь и призрак для души[182], потому что сущность вещей скрыта в нем мрачным невидимым покрывалом закона греха, чуждым Богу «мірским духом прелести» и тьмы страстей, который пишет в сердцах людей «другой закон» — не Божий, а постыдный закон мірской пагубной привычки и «обольщения века сего»[183].

И проблема здесь — совсем не в телесности, порождающей, на поверхностный взгляд, удобопоползновенность человека ко греху[184]. Вопрос в том, что даже по Воплощении Христовом мір остается человекоцентричным, а не Христоцентричным[185], и по этой причине «что возлюбил человек в міре, то и обременяет ум его долу» (*Макарий Египетский*, 48, 3, 10) — к совершению дел, по большей части бессмысленных[186].

Самая мудрость міра сего «неявна и безыпостасна», «болезненна, немощна и ослабна», несущностна настолько, что «мудрование мірское света Божия не постиже»[187]. Мір кривозеркально изменяет всё — даже праведность: «всякая здешняя праведность, по сравнению с будущей, имеет ... образ первообразных вещей, а не сами эти вещи, существующие такими, какими они есть» (*Максим Исп.* XLVI).

Однако при всех этих качествах мір не перестает быть Божьим творением и содержать в себе (хотя и в очень невыявленном потенциале[188], в потенциале,

---

[180] «Сладостна показуются зримая, аще и горька суть» (*Петр Дамаскин*, II, 7 – ДС 2, 193).

[181] «Видимый мір, от царя до нищего, весь в смятении, в нестроении, в борьбе, и никто из них не знает [тому] причины, ибо неявно зло, привзошедшее вследствие Адамова преслушания ... потому что прившедшая разумная сила и умная сущность сатаны посеяла всякое зло ... и люди не знают, что делают сие, побуждаемые чуждою силою, напротив того, думают, что это естественно и что делают по собственной своей природе» (*Макарий Египетский*, 4, 29, 12). Поэтому отцы советуют: «Возненавидь настоящую жизнь, ибо, смотри, колесо ее вертится без порядка» (*Нил Синаит.* Мысли. С. 372).

[182] См.: *Максим Исп.* XLVII; *Макарий Египетский*, 3, 2, 9.

[183] *Макарий Египетский*, 27, 2, 1; 58, 3, 2; 60, 1, 2; 27, 2, 7; 36, 3, 2.

[184] «*Плоть и кровь*, о которых апостол говорит, что они *не могут наследовать царствия Божия* (1 Кор. 15, 50), это не сие видимое тело, ибо оно создано Богом, но *мудрование плоти* (Рим. 8, 6), возбуждаемое духами злобы» (*Макарий Египетский*, 40, 2, 7).

[185] Современный человек, «вращаясь вокруг себя ... имеет центром себя, а не Христа. Он вне той оси, которая есть Христос» (*Паисий Святогорец.* Т. 2. С. 37).

[186] «Мірская суета прелестна есть, и ничтоже суща» (*Феодор Едесский.* Главы, 57 – ДС 2, 610).

[187] *Макарий Египетский*, 18, 4, 13; *Евагрий.* Образ иночества – ДС 1, 497; *Диадох.* Главизны, 80 – ДС 2, 338. «Неведение перстнаго ума, мгла сущи и мрак глубок, видения души покрывающи, темну ту и мрачну во еже разумети божественная же и человеческая соделовает» (*Никита Стифат.* Вторая сотница, 87 – ДС 2, 429).

[188] «Не бо есть совершенно совершение в несовершенном веце сем, но паче не могущее совершено быти совершенство» (*Ксанфопулы*, 43 – ДС 1, 418).

который не может совершиться ввиду противодействия зла — «не-сущего», но так стремящегося к состоянию качества!) все совершенство Творения.

Поэтому «мір этот есть состязание и поприще для состязаний» и «время это есть время борьбы» (*Исаак Сир.* Слово 47. С. 204), и перед истинными христианами стоит сложнейшая задача — «образовать себя богоцентрично» (*Паисий Святогорец.* Т. 2. С. 103), понять, «что такое мір», и перестать «верить тени, как действительности» (*Исаак Сир.* Слово 80. С. 395)[189]. Причем оружием в этом состязании становится для них то, что у иных может вызвать насмешку, — чистое сердце, детская простота по Христовой заповеди[190] и всецелая надежда на Бога в деле «устроения души» (*Максим Исп.* 2, 26), то есть в том, что имеет сущностную важность[191].

«Христиане принадлежат иному веку, суть ... новое рождение» (*Макарий Египетский*, 46, 2, 9), и если «мірские [люди], находясь под действием *духа прелести*, имеют иное произволение *земного мудрствования*», то «у христиан иное произволение, иной ум; [они люди] иного века, иного града, потому что Дух Божий общается с душами их» (*Макарий Египетский*, 45, 1, 4). Поэтому для христиан важно всецело отречься от «душевной любви к телу и миру сему» (*Максим Исп.* 2, 26), «презреть все земное», «мыслью души стать чуждыми веку сему и выйти умом из обмана видимого міра» (*Макарий Египетский*, 26, 7; 33, 4, 5) — умереть этому міру, чтобы получить возможность истинного служения Богу и ожить в міре будущем[192].

Отсюда следуют, по меньшей мере, *три вывода*:

1) мір своей вещественностью[193], которая создает благоприятную среду для всяческого рода разделений, составляющих суть неправедного

---

[189] Ср.: «Христиане, действительно вкусившие благодати и имеющие знамение креста в уме и сердце ... могут разуметь, что все земное поприще, и царские сокровища, и богатство, и слава, и словеса [мудрости] — все это какая-то мечта, что-то, не имеющее твердого основания, но преходящее» (*Макарий Египетский*, 45, 4, 3).

[190] Христос учит: «Аще не будете как дети, не внидете в Царство Небесное» (Мф. 18, 3). Отцы-аскеты, буквально понимая сказанное, призывают «иметь к миру сему спасительное неведение» (*Максим Исп.* 2, 26): «Как ум трехлетнего ребенка не может вместить или постигнуть мысль совершенного софиста ... так и христиане, подобно грудным младенцам, понимают мір, смотря по мере благодати. Они чужды для века сего; иной у них град и иное упокоение» (*Макарий Египетский*, 32, 8, 12). «Христиане ни явную блудницу, ни грешников, ни [людей] бесчинных не осуждают, но взирают на всех с прост[одушн]ым произволением и *чистым оком*, чтобы стало сие для человека как бы естественным, как бы укорененным — никого не уничижать, никого не осуждать и [никем] не гнушаться. ... Ибо в том чистота сердца, чтобы прощать грешников и сострадать [им] и быть милосердным» (*Макарий Египетский*, 45, 1, 3).

[191] «Душа драгоценнее и славнее всего міра и царства его и денег и славы ... вследствие того, что Бог ни с одним из Своих творений не соблаговолил, чрез Духа, соединить Свое естество и истощить [его]» (*Макарий Египетский*, 60, 2, 3).

[192] «Должны стать мертвыми этому міру ... желающие ожить в том бессмертном и вечном міре», ибо «насколько кто умирает мірским духом, настолько живет Духом Господним» (*Макарий Египетский*, 27, 2, 5; 38, 2, 10; ср.: *Исаия отшельник*, 13 — ДС 2, 9). «Житейския злоключения, мужей и подвижников достойными творят увенчатися от Бога. Умертвити убо подобает в жизни своей уды от всего житейскаго: мертвый бо николиже будет пещися о чемлибо житейском» (*Антоний Вел.* 77 — ДС 1, 25).

[193] «Мір есть плотское житие и мудрование плоти» (*Исаак Сир.* Слово 2. С. 15–16); вещество же его «лукаво есть, тела убо встрастие» (*Ксанфопулы*, 88 — ДС 1, 476).

жития[194], ставит серьезные препятствия Богообщению[195], — тому, что является главной причиной появления человечества; поэтому для того, чтобы войти в сферу духа, в которой только и возможно Богообщение, для постижения духовного существа міра и подготовки себя к общению с Богом через максимальное уподобление Троической Единице[196], необходимо полное отвлечение от вещества[197];

2) истинно сбросить с себя отягощающиеся путы вещества и возвратиться к собственному первотварному существу (в котором «во своем разуме душа будет ... не смущаема бо от печалей житейских» — см.: *Диадох.* Главизны, 74 — ДС 2, 333) и добиться «вышеестественных плодов»[198] возможно только вне вещества міра сего[199]: «удаление от міра, ко Христу прибежище дарует; мір же глаголю, любление чувственных вещей и плоти» (*Феолипт* — ДС 1, 334); но и в этом состоянии бегства человек должен быть предельно внимателен к себе, чтобы бегство это не оказалось лишь внешним мероприятием[200]; при этом особую опасность представляет даже

---

[194] «Похотьми и сластьим побеждаяйся и в міре живый, скоро в греховныя впадет мрежи» (*Феодор Едесский.* Главы, 6 — ДС 2, 598).

[195] «Живущие в міре, в тесных связях с мірскими людьми, не могут очистить ума, по той причине, что много познали зла» (*Исаак Сир.* Слово 5. С. 25). Поэтому праведники «обегаша міра, яко препинающа к совершенству» (*Петр Дамаскин,* I — ДС 2, 33).

[196] «Дондеже нестоятельными помыслы разделяемся, и закон плоти в нас держится и блюдется: во многия же части расточаемся, и от божественныя единицы измещеми есмы, яко не обогатевше сея единством ... Сплетаема в единицу Боговидне душа, едино вместо многих иначеств бывает, и божественней совокупльшеся Единице, простотою Богоподражательне соединяется»» (*Никита Стифат.* Третия сотница, 18 — ДС 2, 443).

[197] «Отрешение от вещества ... предшествует союзу с Богом» (*Исаак Сир.* Слово 1. С. 6; Слово 56. С. 276); поэтому, как учит преп. Антоний Великий, мы «ниже вечных благ насладимся, аще не презрим маловременная» (*Антоний Вел.* 104 — ДС 1, 30).

[198] «Выходящие из міра стремятся приобрести плоды, чужеродные естеству; все земное чуждо небесному» (*Макарий Египетский,* 47, 8).

[199] «Не мощно ти посреде міра спастися, и сохранити вся заповеди Божия без оскудения» (*Симеон Нов.* Главы, 47 — ДС 1, 111). «Душа не свободившися мірских попечений, ниже Бога возлюбит искренне, ниже диавола возненавидит достойнс: покрывало бо имать отнюд тяжко, печаль сего жития» (*Диадох.* Главизны, 18 — ДС 2, 306); ведь многомятежное мірское житие — «землено суще ... и присно долу стремящеся, присно пристраствует к земным, и услаждается погибающими сладостьми настоящаго века» (*Филофей Синаит,* 12 — ДС 1, 305), и влечет за собой суетное попечение и множество зол (*Феолипт* — ДС 1, 334—335; *Петр Дамаскин,* I — ДС 2, 19). Поэтому «для того, чтобы положить основание добродетели, лучше всего человеку держать себя в устранении от дел житейских» (*Исаак Сир.* Слово 1. С. 1) и «мірския сласти, якоже некий пелынь, не приимати» (*Феолипт* — ДС 1, 337).

[200] «Зияющему на вещества земли, и ко сластем плоти поницающему, затворена суть небеса» (*Феолипт,* 8 — ДС 1, 348); поэтому, «аще убо тьма есть настоящий век, бежим от него, бежим помышляюще, яко ничтоже обще есть нам со врагом Божиим. Хотяй бо другом быти ему, враг Божий бывает, врагу же Божию бывшу кто помощи может» (*Никифор монах* — ДС 1, 321). «Преславно бо от обложения мірскаго и суетнаго попечения себе отторгати, сущее же внутрь нас Царствие Небесное неослабно содержати» (*Никифор монах* — ДС 1, 321), но для этого сердце должно научиться «сокрушати и смиряти ... память древняго нашего в міре жития» (*Филофей Синаит,* 13 — ДС 1, 305).

не самый мір, а человеческое общение[201], почему и гласит крайняя в своем ригоризме рекомендация: «бегай от человек, и спасешися» (*Петр Дамаскин*, I — ДС 2, 34)[202];

3) в то же время похвальны и блаженны[203] (может быть, даже много блаженнее тех, кто выходит из міра сего) те, кто может «единыя ради веры, делом показуемыя» (*Симеон Нов.* Слово о вере — ДС 1, 154), «прилежати себе самим» (*Антоний Вел.* 41 — ДС, 1, 18) и улучить, тем самым, возможность беспечального жития[204] и спасения, находясь в среде міра: тот, кто «доспеет, благодати Божией содействующей», «возлюбити Бога», «таковый отходит міра, аще и посреде міра ходит» (*Диадох.* Главизны, 40 — ДС 2, 316), ведь ничто — «ниже в міре, и во граде жительствование не воспящает нам творити заповеди Божия, аще имеем усердие» (*Симеон Нов.* Слово о вере — ДС 1, 152). Более того, в современном міре, еще более подверженном недугу порока, чем во времена первохристианские, путь такой аскезы и исповедничества (особенно для тех, кто «весть и един уединятися, и посреде единых уединятися» и «быти везде и во всех едину»[205], для тех, кому знакомо состояние бесстрастия[206]) становится, может быть, даже более приоритетным, чем внешняя аскеза[207], — лишь бы

---

[201] «Живущему по человеком и движимому духом мнения, море зол житие сие и настоящая жизнь бывает» (*Никита Стифат.* Первая сотница, 85 — ДС 2, 389).

[202] Проблема, поднимаемая преп. Петром, состоит не в том, что человеческое общение как таковое оказывает повреждающее воздействие на перспективу спасения. Вопрос в том, что тот вид общения и общежития, который установился в міре сем между людьми, не ориентирован на трансцендентное, на Богопознание, зато очень активно направлен на материальное. Именно этот аспект несет негативный потенциал с сотериологической точки зрения. В этой связи очень важным представляется замечание Исаака Сирина: «Когда приобретает кто любовь, облекается в Самого Бога», а «те, которые любят мір сей», «не могут приобрести любви к человекам» (*Исаак Сир.* Слово 48. С. 208), — любви истинной, бесстрастной, возвышающей и спасающей, а не того страстного и навязчивого состояния, варьирующего от собственности до патологически промискуитетных отношений, которое именуется «любовью» в современных языках.

[203] «И те, кои обретаются в попечениях и смущениях, аще жительствуют, якоже подобает, спасаются, и сподобляются прияти от Бога велия благая единою верою, юже имут в Него» (*Симеон Нов.* Слово о вере — ДС 1, 154), так что «елико посреде міра обращающиися и очищающии чувства и сердце от всякия лукавыя похоти, суть похвальни и блаженни» (*Симеон Нов.* Главы, 92 — ДС 1, 123).

[204] «Кто любит мір, тот много будет печалиться» (*Нил Синаит.* О восьми лукавых духах, 12. С. 128).

[205] *Никита Стифат.* Третия сотница, 92 — ДС 2, 477.

[206] «Страсти суть части преемственного течения міра; и где прекращаются страсти, там мір стал в своей преемственности» (*Исаак Сир.* Слово 2. С. 15).

[207] «В старину, если кто-то из благоговейных монахов тратил время, заботясь о положении дел в мире, то его надо было запереть в башню. Сейчас наоборот: благоговейного монаха надо запереть в башню, если он не интересуется и не болеет за то состояние, которое возобладало в мире. Потому что ранее те, кто управлял, имели в себе Бога, тогда как сейчас многие из тех, кто управляет, в Него не веруют. Сейчас много таких, кто стремится разложить всё: семью, молодежь, Церковь. В наши дни интересоваться и беспокоиться за состояние, в котором находится наш народ — это исповедание, ибо государство воюет против божественного закона» (*Паисий Святогорец.* Т. 2. С. 25–26).



Преподобные Феодосий Великий,
Иоанн Лествичник
и Ефрем Сирин
(икона конца XV века, Новгород)

соблюдались качественные критерии жизни, и прежде всего незлоупотребительное отношение ко всему, что создано Богом[208].

Где бы ни был человек в міре сем, пока он жив, ему весьма сложно добиться полной абстракции от мірских дел[209]. Поэтому каким бы ни был путь, на который вступает человек в поисках Богообщения, важнейшей задачей становится даже не столько внешнее проявление подвига благочестия, сколько его конечная цель, с которой человеку и следует соизмерять свои усилия.

Спасительно не само делание, а тот результат, к которому оно приводит: «Аще кто на кончины вещей зрети сподобится», тот «всякия славы и сласти, наслаждения, и богатства, и благоденства концы нивочтоже увидит приходяща, смерти сия приемлющей и растлевающей: тогда всех зазрев человеческих вещей явну суету, прилагает чувства своя к концем божественных вещей. И сущих убо и никакоже растлитися могущих, держится» (*Никита Стифат*. Вторая сотница, 58 – ДС 2, 417).

Искажение внутреннего человека и его преодоление (духовная болезнь и лекарство — грех и искушение). Свободная воля делает человека удобопоползновенным как к добру, так и ко злу[210]: жизнь и мысль суть движение, и пока человек не достигает «присносущного покоя», он, зачастую хаотично, словно молекула в броуновском движении (в силу «беспорядочности разумного естества» — *Исаак Сир*. Беседа 19, 9; 38, 5), сталкивается как с положительным, так и с отрицательным потенциалами, пронизывающими существующий мір.

---

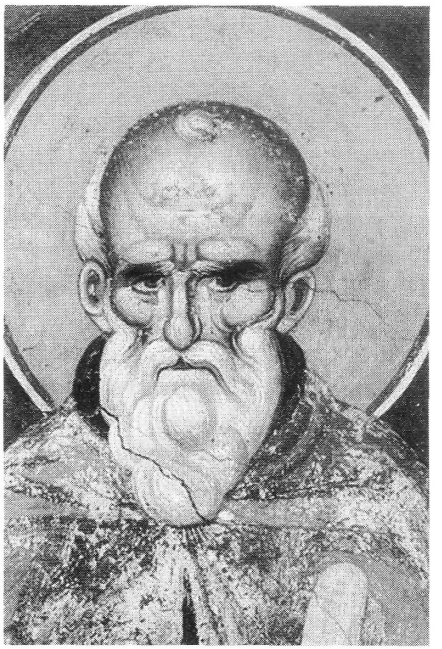
[208] В этой связи представляется чрезвычайно важным замечание преп. Каллиста и Игнатия Ксанфопулов о том, что источником той мглы страстей, которая сокрывает в человеке божественную благодать крещения, становятся, главным образом, «привременными злоупотребление, и о житейских вещах попечение» (*Ксанфопулы*, 6 – ДС 1, 359).

[209] «Елико есмы в міре сем, и во плоти оставлени, аще даже до круга небеснаго вознесемся, кроме дел и труда быти нам, в безпопечении быти не можем» (*Ксанфопулы*, 44 – ДС 1, 421).

[210] Уже в силу того, что человеческий ум есть среда, непостоянная в самом своем существе: «непостоянство *свойственно* нашему уму» (*Лествица*. 28, 17; курсив наш. — *Иг.Ф.*).

Но если движение в сторону Конечного Добра есть естественное состояние души, то зло — то состояние, которое естество души искажает. Зло, грех — противоестественны человеку[211] уже потому, что зло — не самостоятельное качество, оно не имеет собственной природы[212] и никоим образом не связывается с Творцом всего сущего[213].

«Зло есть неразумное движение естественных сил, руководимое ошибочным суждением, к [чему-либо] иному помимо цели. Целью же я называю Причину сущих, к Которой естественно устремлено всё» (*Максим Исп.* 2, 22). В конечном счете зло — это «неведение благой Причины сущих» (*Максим Исп.* 2, 24).



Преп. Максим Исповедник (фреска Мануила Панселина из церкви Протата в Карее, Афон, XIV в.)

Грех, «будучи духовного свойства» (*Макарий Египетский*, 46, 2, 6), как болезнь и «душевная смерть» (*Макарий Египетский*, 25, 1, 16; 49, 6, 5), не относится к системе Творения в ее первоначальном, всеблагом состоянии. «Грех, то есть сатана» (*Макарий Египетский*, 2, 3, 7) и дело бесовское и демонское (*Антоний Вел.* 22; 52 — ДС, 1, 15; 1, 20), стал «соприсущным злом» (*Макарий Египетский*, 54, 2, 4), примешивающимся отвне к духовной сущности человека, сосущест-

---

[211] Бог сотворил человека «непричастным злу, прямым, нравственно добрым, весьма украшенным всякою добродетелью, цветущим всякими благами ... по природе — безгрешным и по воле — независимым. Но безгрешным не потому, что он не был восприимчив ко греху, ибо одно только Божество не допускает греха, а потому, что совершение греха обусловливалось не природою его, но скорее свободною волею» (*Иоанн Дамаскин*. Точное изложение, 2, XII). Поэтому «от деснаго человек отдвижится стояния ... изступая от своего чина» (*Иоанн Карпафийский*. Главы, 22 — ДС 2, 265), греховное желание есть «противу естества желание» (*Никита Стифат*. Первая сотница, 64 — ДС 2, 382), и «душа, падшая под грех», воспринимает «страсти зла вопреки своему доброму естеству» (*Макарий Египетский*, 50, 1, 9; *Максим Исп.* XLVII).

[212] «Зло не было, не есть и не будет самостоятельно существующим по собственной природе, ибо оно не имеет [для себя] в сущих ровно никакой сущности, природы, ипостаси, силы или деятельности; оно не есть ни качество, ни количество, ни отношение, ни место, ни время, ни положение, ни действование, ни движение, ни страдание, так чтобы по природе созерцалось в каком-либо из сущих; оно не есть ни начало, ни средина, ни конец, но — обнимая всё [единым] определением, — зло есть недостаток деятельности присущих естеству сил в отношении к [их] цели и решительно не есть что-либо другое» (*Максим Исп.* 2, 22).

[213] «Злоба страсть вещества есть. Бог же злобы невиновен: но разумение, знамение, и силу ума, разделяющую добро от зла, и самовластие даде людям. Страсти же злобы раждает нерадение, и леность человеческая: невинен бо есть Бог всесовершенно. От разделения же мысли соделашася беси лукавии, якоже и множайшии от людей» (*Антоний Вел.* 89 — ДС 1, 28).

вующим с ней (как «чужое» сосуществует с «нашим»[214]) и порабощающим человека[215].

Происхождение греха непосредственно связано с мыслительными, «словесными» качествами свободного человека[216]: «парение мысли, начало есть, еже согрешати» (*Петр Дамаскин*, I – ДС 2, 111). Первый человек, «уловляемый в какой-то момент собственной своей волей» (*Макарий Египетский*, 48, 3, 11), «захворал неведением собственной Причины ... и обменял соответствующий естеству разум на то, что вопреки естеству» (*Максим Исп.* 2, 23). Именно так человек начал «согрешати, а от онаго умирати» (*Петр Дамаскин*, I – ДС 2, 29).

Впоследствии, «находя на опыте, что вкушение чувственного бытия может служить к поддержанию его видимой и телесной природы», согрешивший человек «принял ошибочно за бога видимую тварь, обоготворил ее, поскольку она была полезна для поддержания тела ... поклоняясь *твари вместо Творца* (Рим. 1, 25) через заботу и попечение об одном только теле. Ибо служить твари можно не иначе, как заботясь о [своем] теле, а служить Богу нельзя иначе, как очищая душу добродетелями» (*Максим Исп.* 2, 24).

«Бог от нас человеков ничтоже взыскует ино, но токмо еже не согрешати» (*Симеон Нов.* Главы, 48 – ДС 1, 111). Противоестественное же псевдослужение является всегубительным — оно поражает недугом разумную часть человека, а через нее — и его материальную сущность[217].

Зло, однако, имеет «силу побудительную, но не принудительную» (*Макарий Египетский*, 42, 4). «Одни совершают грех и худое по произволению, а другие — не по произволению», одни «предают волю свою пороку, услаждаются им, дружат с ним, те — в мире с сатаною и в помыслах своих не ведут брани», другие же имеют в себе «сопротивную силу» и «в помыслах они не соглашаются, не услаждаются, не повинуются, противоречат, противодействуют, сами на себя гневаются» (*Макарий Египетский*, 7, 11, 1).

При этом важно отметить, что зло, соприсущее человеку, поверхностно, оно может овладеть глубинами духовно-материальной сущности человека только при его активном содействии, но никак не самостоятельно[218].

Таким образом, причиной греха всегда является внутренний человек, мысль, сокрытая в душе[219], которая подвигает тело на деяния, противные

---

[214] «Страсти не наши, но чужие» (*Макарий Египетский*, 40, 1, 5). Видимо, поэтому «те раны и язвы страстей, которые душа несет поневоле, Господь не ставит ей в вину» (*Макарий Египетский*, 63, 3, 5).

[215] «Благочестивые — над всем владыки ... слабые и грешники — всего рабы» (*Макарий Египетский*, 45, 1, 4).

[216] «Не по естеству бывающая, суть грехи, но по произволению лукавая»: «каждый член грешит, лукавая вместо благих, против воли Божией, самопроизвольно делающий» (*Антоний Вел.* 60 – ДС 1, 22).

[217] «Плотски и противу естества живяй и жительствуяй, сей свою разсудительность всеконечно погуби» (*Ксанфопулы*, 41 – ДС 1, 416).

[218] Мы «соделываемся грешниками не тогда, как сделаем грех, но когда не возненавидим его и не раскаемся в нем» (*Исаак Сир.* Слово 55. С. 244).

[219] «Истинная смерть скрыта внутри ... и человек умирает изнутри» (*Макарий Египетский*, 45, 3, 1). «Аще не посреде чрева, сиречь, посреде сердца, сотворит человек волю Божию и закон: ниже внеуду удобь сие сотворити может» (*Исихий.* К Феодулу, 86 – ДС 1, 273).

человеческому духовно-телесному естеству[220], — «благая от Бога, яко благаго, приемлет человек: сего бо ради и сотворен от Бога. Злая же себе привлекает человек, от себя и своея злобы, и похоти, и нечувственности» (*Антоний Вел.* 100 — ДС 1, 30). Заблуждение, прелесть и неведение Бога[221] — вот те основные причины, которые склоняют внутреннего человека на путь «душевной пагубы». Оттого и говорит преподобный: «Темже учиненных нами грехов да не поставит виною николиже рождение, или другаго некоего, но самих себе» (*Антоний Вел.* 28 — ДС, 1, 16).

Но и здесь нельзя однозначно истолковывать события: если чистые помыслы присущи душе, «свойственны ей по естеству», а потому являются сущностной ее принадлежностью, то нечистые помыслы создаются в душе «назойливым грехом» (*Макарий Египетский*, 54, 2, 7).

Однако пренебрегать необходимостью всячески остерегаться зла только в силу его не-сущности было бы весьма легкомысленно. «Художество художеств, и хитрость хитростей есть ухищрение злодейственных помыслов» (*Исихий.* К Феодулу, 121 — ДС 1, 280), и даже в добром расположении это «художество» может породить ситуацию, когда бесспорное, по-видимому, добро становится своей противоположностью[222]. Поэтому «пусть не радуется человек, что наставлен благу, но [исследует], преодолел ли зло» (*Макарий Египетский*, 39, 1, 6).

Уверенно расценивая грех как состояние противоестественное и человеку не присущее, отцы-аскеты, однако, считают его постоянным спутником человеческого земного бытия, как бы «тенью» человека в міре сем. «Кто себе прежде общия смерти телесныя увидел есть греха нага, и кто есть познавый себе же, и свое естество, яково есть, прежде будущаго облажения» (*Илия Екдик.* Цветособрание, 79 — ДС 2, 649), — спрашивает один преподобный, а другой, будто в ответ, подтверждает высказанную мысль: «Аще бы и невещественн совершенно был бы, и с Богом соединен, грех паки в след его грядет, и никогдаже прежде смерти совершенно истребляется» (*Петр Дамаскин*, II, 10 — ДС 2, 209); третий же как бы заключает: «Невозможно есть человеку сущу, не согрешати человеческая» (*Диадох.* Главизны, 100 — ДС 2, 357).

Грех, однако, не может стать причиной, препятствующей вселению в человека благодати. «И грешникам в изобилии предоставляется домостроительно благодать по свободному изволению человека» (*Макарий Египетский*, 5, 2, 2), не терпя нимало вреда от соприсутствия греха. Но задача человека — не

---

[220] «Душа состраждет телу, тело же не состраждет душе. ... Душе же помышляющей, не помышляет уже тело, но пребывает само по себе особь», поэтому все помышления греховные «душею действуются» (*Антоний Вел.* 85 — ДС 1, 27). Поэтому «согрешивши, не обвиняй деяние, но мысль. Аще бо не бы ум предтекл, то не бы тело припоследовало» (*Марк Подвижник.* О законе, 119 — ДС 1, 53; ср.: 180 — ДС 1, 57).

[221] *Антоний Вел.* 26; 49 — ДС, 1, 16, 20.

[222] «Когда человек возомнит о себе, что делает он доброе и соблюдает заповеди, тогда прегрешает, произнося сам о себе суд и не принимая Судящего праведно» (*Макарий Египетский*, 1, 7, 5).

впасть в прелесть, неверно восприняв присутствие благодати[223], и не прекращать, вне зависимости от наличия облагодатствованного состояния, внутренней духовной брани[224].

Как явление не-сущее, зло не требует специальных Божественных усилий для своего уничтожения — оно уничтожает себя само постольку, поскольку человек делается на него непоползновенным[225]. Субъективные технические пути к этому самоуничтожению зла, которыми человеку надлежит воспользоваться, — всецелое покаяние[226], доброе устроение помышления[227], воспитание внутреннего человека[228] и молитва[229]. Кроме того, важным является и объективное окружение согрешающего, которое призвано всячески способствовать подлинному умиротворению его души[230].

Однако земная жизнь человека обусловливается не только видимыми субъективными и объективными факторами, но и факторами трансцендентными. И эти последние оказывают не меньшее воздействие на процесс самоуничтожения зла человеческими усилиями.

---

[223] «Зло не может быть причастным чистоте, даже если [Бог] и находится в нем. Почему для Бога нет никакого самостоятельного зла. ... Как в воздухе бывает сатана, и Бог, присутствуя там, нимало не терпит вреда — так и в душе есть грех, а равно соприсутствует, нимало не стесняясь, и Божия благодать». «Если солнце сие, будучи тварью, освещает места нечистые и от того не терпит вреда; то тем паче Божество, пребывая вместе с сатаной, не загрязняется и не оскверняется. Всё существует в Нем, и благое не оскверняется злом. Попустило же Оно быть злу для упражнения людей». Конечно, «так не бывает, чтобы вместе с посещением благодати человек становился уже чистым», и поэтому человеку, почувствовавшему присутствие благодати, надлежит быть во много раз более осторожным и осмотрительным; ведь у души есть «некая глубина и много членов», и бывает так, что «привзошедший [в нее] грех овладел уже всеми членами и пажитями сердца», но «потом к взыскующему человеку приходит благодать и овладевает двумя, может быть, членами души. А неопытный, утешаемый благодатью, полагает, что пришедшая благодать овладела уже всеми душевными членами и грех искоренен» (*Макарий Египетский*, 46, 1, 10 – 2, 1; 4, 19; 8, 3, 3; 8, 2, 1–2).

[224] «Существует не [только] человеческое, но и невидимое искушение и война» (*Макарий Египетский*, 50, 4, 5).

[225] «Ужасная сила лукавого без содействия человеческого произволения слаба и почти мертва или лишь кажется страшной и угрожающей. ... Следовательно, следует всячески остерегаться и стараться, чтобы произволение всегда было несогласным и несослагающимся с лукавым, чтобы тот сам собою ослаб и умертвился», так что «когда имеет кто всегда надежду на Бога, зло как бы истончается и разжижается в нем» (*Макарий Египетский*, 42, 1; 46, 1, 7).

[226] «Покаяние есть возобновление крещения» (*Лествн.* 5, 1). Посему «да не оставиши неизглажденным грех, аще и малейший есть, да не послежде на большая злая привлечет тя» (*Марк Подвижник*. О законе, 127 – ДС 1, 53). «Нет греха непростительного — кроме греха нераскаянного» (*Исаак Сир.* Слово 2. С. 9; ср. дословно: *Ксанфопулы*, 28 – ДС 1, 397) — «якоже бо свету сияющу тьма уступает, тако и свет исповеди потребляет помыслы страстей, яко и сии тьма суть» (*Феолипт* – ДС 1, 344).

[227] «Точию возжелай победити страсти, и се имаши его в себе Богоугодным житием. ... зане Царствие Божие нарицается Богоугодное житие» (*Петр Дамаскин*, I – ДС 2, 79).

[228] «Отсецающе от сердца грех, сущее внутрь себе Царствие Божие обрящем» (*Филофей Синаит*, 36 – ДС 1, 317).

[229] «Молитва и моление храмы Божия, человеки соделовает» (*Ксанфопулы*, 29 – ДС 1, 398).

[230] «На согрешающих не подобает гневатися ... но обращати оных долженствуем», а «иже сверх должнаго милующих похвалити подобает» (*Антоний Вел.* 69 – ДС 1, 24).

Мы имеем в виду Божественную *педагогику искушения*. Процесс обучения искушением является прямым следствием двунаправленного процесса соединения человека с Богом. Усилия человека оказываются бесплодными, если Бог не идет им навстречу, а в случае духовной брани это встречное движение проявляется именно в искушении[231].

Конечной *объективной причиной* человеческих искушений является всеобъемлющая любовь Божия[232]. Господь, в Своей непрекращающейся милости открывая всем людям[233] — верным и неверным, грешным и праведным — потенциал спасения и вечной жизни, преодолевающей смерть, не посягает на свободу воли, изначально дарованную человеку.

Хотя добро сущностно пребывает в человеческой природе, она восприимчива не только к добру, но и ко злу в силу своей немощи и свободы воли[234]. И хотя «сопротивная сила побуждает, но не принуждает», зло хитросплетенно: оно «подражает всему», «старается быть всем для того, чтобы всех погубить» под предлогом того или иного деяния, даже благочестивого, оно стремится «обольстить ... чтобы путем подобных вещей и благовидного основания погубить душу» (*Макарий Египетский*, 54, 4, 2).

«Лукавый не сразу же был осужден на геенну, но, обманув человека, отпущен на некоторые времена и сроки испытывать и упражнять весь человеческий род, дабы была узнана испытанная им свободная человеческая воля»[235]. «Якоже падение диавола, не без воли Божией, но се на пользу спасаемых бысть. Попущает бо во еже искушати *произволяющих*, по силе каждаго ... да посрамлен будет от равноангельных человек, и побеждается Божиим содействием ... терпением же и верою к Подвигоположнику, от Негоже и нетления венцы приемлют, благодатию Его и человеколюбием»[236].

Поэтому «многообразный диавол, у которого есть запоры, тройные двери и много ухищрений, занимает пажити души и помыслы и не дозволяет правильно молиться и приблизиться к Богу, потому что сама природа общается с "лукавыми духами", равно как с ангелами и с Духом Святым; она есть храм сатаны и, если желает, становится *храмом Святого Духа*». «Князь века сего является воспитательной розгой или подстегивающей плеткой, и все святые благодаря искушениям и различным горестям усовершаются и добывают себе великую славу». Так он «свершает через себя, хоть и против своей воли, вели-

---

231 «Как скоро душа бежит ... приходит сила Божия и помогает» (*Макарий Египетский*. 11, 3, 1).

232 «Отец твой Небесный, прелюбяй тя, и оскорбляяй, и удручаяй тя различными искушениями ... скорбными тя обучая: ... сия же вся скорбная, величайшая есть благодать Божия» (*Иоанн Карпафийский*. Слово – ДС 2, 293).

233 «Радость, глаголет, велию благовествую вам, яже будет всем людям (Лк. 2, 10), не части людей» (*Иоанн Карпафийский*. Главы, 14 – ДС 2, 263), а «милость Христова никогдаже разорится» (*Иоанн Карпафийский*. Главы, 33 – ДС 2, 269).

234 *Макарий Египетский*, 6, 4, 3; 6, 5, 1.

235 *Макарий Египетский*, 2, 2, 8; также: 2, 3, 9; 4, 19.

236 *Петр Дамаскин*, 1 – ДС 2, 91 (курсив наш. – *иг.Ф.*). Отметим специально выделенное нами беглое замечание преподобного — оно, возможно, говорит о том, что педагогика искушения, не подвергая сомнению свободу человеческой воли, в некоторой степени с ней согласуется, так что процесс сближения человека с Богом не перестает быть взаимным.

кое домостроительство»[237] — «беси хотят убо, но не могут отнюд вредити кого, аще не Господь сам вину даст оставлену быти от Бога дел ради лукавых: и сие к наказанию его и спасению бывает от преблагаго Бога, аще хощет и сам благодарным терпением исправитися от своея злобы. Аще же ни, к пользе инаго, яко хотящу самому всеблагому Богу всем спастися. Искушения же праведных и святых человек по благоволению Божию бывают, к усовершению душ их, и посрамлению врагов их бесов» (*Петр Дамаскин*, II, 2 – ДС 2, 177).

Домостроительство спасения требует, «чтобы вместо сатаны поселился Дух Святой и почил в душах христианских» (*Макарий Египетский*, 7, 16, 4). Естестество же человеческое «[удобо]преклонно, и если хочет кто, становится сыном сатаны или, если желает, сыном Божиим, потому что остается свобода воли» (*Макарий Египетский*, 6, 5, 2).

Поэтому в Своем домостроительстве спасения Бог, как мудрый Педагог, составляет Своим Промышлением обстоятельства таким образом, что свободная человеческая воля получает возможность своего выявления в реализации этого сотериологического потенциала путем совершенно самостоятельного, не навязываемого извне выбора[238].

Это сложение обстоятельств образует *искушение* — случайную, нечаянную скорбь, «яже попустит Бог к познанию, искусу и уведению нашея немощи»[239], скорбь не сущностную[240], воспитательный дар свыше тем, кто близок к Богу[241], необходимый для того, чтобы обеспечить осознание ими своего места в реальности бытия[242].

Педагогическая цель искушения, таким образом, состоит в том, чтобы человек обнаружил, исследовал и осознал свою немощь, прибег в этом осозна-

---

[237] *Макарий Египетский*, 7, 16, 3; 2, 3, 19; 4, 6, 1; 2, 3, 19; 2, 3, 26.

[238] «Бог, будучи благим и желая полностью вырвать из нас семя зла, то есть наслаждение, отнимающее ум от Божественной любви, попускает диаволу наводить на нас муки и кары, тем самым через муки души вытравляя яд наслаждения, уже ранее завладевшего ею, а также [внушая] нам совершенное отвращение и ненависть к [вещам] преходящим и ласкающим только чувство, так что [в душе не остается] больше ничего [заслуживающего] наказания за стяжаемое ради корыстолюбия при их использовании. [Бог еще] желает создать и соделать карающую и человеконенавистническую силу диавола принудительной причиной обращения и добродетели для тех, кто добровольно отпал от нее» (*Максим Исп.* XXVI).

[239] *Марк Подвижник*. О мнящихся, 202, 204 – ДС 1, 79; *Петр Дамаскин*, I – ДС 2, 39.

[240] На мысль о том, что искушение не имеет сущностного характера, то есть не затрагивает самого существа человека, наводит мимолетная фраза преп. Исаака Сирина, походя отмеченная переводчиком: дав базовый перевод касательно «искушений, которые прошла» душа, Преосвященный Иларион (в прим. 74 на с. 27 своего издания) помечает: «Букв. "которые прошли *над* ней"» (*Исаак Сир.* Беседа 1, 16; выделено нами. – *Иг.Ф.*). Но в этом предлоге можно усмотреть принципиальный момент: то, что проходит *над*, не соприкасается с тем, что находится *под*: движение идет *в разных плоскостях*, искушения даже не охватывают, не окружают душу (как должно было бы произойти, если бы душа проходила *через* них, вступая *в их среду*, соприкасаясь с ними), они осуществляют свое педагогическое воздействие на нее *строго извне*, и в свободной воле человека — допустить или нет момент сосложения своего собственного внутреннего существа с естеством искушения.

[241] *Паисий Святогорец*. Т. 4. С. 217.

[242] «Человек, который не проходит через испытания, находится вне реальности» (Там же. С. 214).

нии к помощи Божией и подготовил себя к вселению Святого Духа, потому что Бог не хочет, чтобы Его дары раздавались всем без разбора, без духовной работы, которая показала бы готовность свободной воли человека к принятию благодати, и потому «желает, чтобы все, получающие благодать Духа Его, были испытаны и усовершились» (*Макарий Египетский*, 14, 17). Иначе спасение оказалось бы автоматическим, в какой-то мере принудительным и от качеств спасаемого совершенно не зависящим, что нарушило бы основания свободы воли, а она, как и любой дар Божий, неотъемлема[243].

«Если бы всецело и непрерывно в радости и отдохновении и веселии духа только пребывала душа, не знала бы она себя саму и не ведала бы упражнения и пути праведности, и превозносилась бы, и самомнением одним преуспевала, над всеми превозносясь, и даже человеком себя не считала бы» (*Макарий Египетский*, 19, 2, 3), так что «скорби действуют на пользу и на большую опытность души ... лишь бы только сам человек все встречаемое, и особенно скорби, охотно и доблестно переносил ... весь целостно благоугодно работая и, поручивши себя Господу, доблестно и охотно терпя» (*Макарий Египетский*, 19, 2, 4 – 19, 3, 1). Поэтому любое с внешней, мірской точки зрения благообразное и устойчивое состояние может стать причиной искусительных событий[244].

Собственно, Бог «никого не искушает, но приуготовляет к продвижению и попускает [искушения] по мере благодеяния» (*Макарий Египетский*, 37, 1), ибо «егоже Господь любит, наказует», а «муж неискушен, неискусен ... несть удобно обрести благоугодившаго без искушений» (*Ксанфопулы*, 16, 10 – ДС 1, 383). Впрочем, искушение не лишено качества *целесообразности*: одним оно служат «на созидание», другим — «на низложение» (*Илия Екдик*. Цветособрание, 8 – ДС 2, 640), но для всех они соразмерны существу жизненных проблем каждого[245], и хотя не всякое искушение есть следствие греха[246], но все же «кроме вины искушение не бысть» (*Петр Дамаскин*, I – ДС 2, 42).

«Всякое искушение, яко врачевство от Бога попускается для исцеления немощствующия души» (*Петр Дамаскин*, I – ДС 2, 43) — ведь «противныя противным суть цельбы» (*Ксанфопулы*, 15 – ДС 1, 372). И, как врачевство, искушение — добро и «на пользу есть» всякому человеку (*Ксанфопулы*, 10 – ДС 1, 384), а не только людям злонравным (хотя им скорби особенно полезны[247]), потому что «у того, кто не терпит напастей и не взирает на скрытые страсти, и излечения не бывает» (*Макарий Египетский*, 39, 3), а «от

---

[243] «Дары и призвание Божие непредложны» (Рим. 11, 29).

[244] «Вольных искушений три суть соборнейшия вины: здравие, богатство и слава» (*Илия Екдик*. Цветособрание, 8 – ДС 2, 640).

[245] «Егда вижду ничимже искушаемых мірян», например, говорит один из преподобных, то понимаю, что «потребы не имать сатана искушати самоискушаемых, и присно на дольняя влекомых житейскими вещьми» (*Иоанн Карпафийский*. Слово – ДС 2, 295).

[246] «Не всяку скорбь находити человеком за грехи мни: суть бо нецыи благоугождающии, и искушаемии» (*Марк Подвижник*. О законе, 174 – ДС 1, 57).

[247] «Якоже зле питающимся пользует горькая пелынь: сице злонравным пользует злая страдати» (*Исихий*. К Феодулу, 55 – ДС 1, 268).

скорбей многих и неисповедимых венец тебе плетется» (*Иоанн Карпафийский*. Главы, 19 – ДС 2, 264).

Поэтому отцы-аскеты предупреждают всякого: «Не дивись, что, когда приступаешь к добродетели, отовсюду источаются на тебя жестокие и сильные скорби; потому что и добродетелью не почитается та, совершение которой не сопровождается трудностью дела» (*Исаак Сир.* Слово 49. С. 220).

Искушением возвращается «первозданное здравие души» (*Петр Дамаскин*, I – ДС 2, 21)[248]. Без терпеливого труда несения скорбей невозможна твердая вера, ибо она приходит через опыт, опыт — через очищение сердца, а очищение — через долготерпение[249].

Без искушений невозможно познание истины и приближение к Богу (*Исаак Сир.* Слово 1. С. 2; Слово 21. С. 82), ибо цель их — «возбудить в нас любовь и страх», «чтобы мы думали о Боге и познавали ⟨Его⟩, и чтобы изумление Им приводило нас к любви к Нему, и чтобы устыдились мы и исправили поведение наше в здешней жизни» (*Исаак Сир.* Беседа 39, 14–15).

Искушениями порождается разум[250], а от него происходит смиренномудрие и стяжавается дар смирения, освобождающий человека от всякого греха[251].

Искушение обучает: «да не надеемся убо на ся» (*Исихий*. К Феодулу, 37 – ДС 1, 264), и учит возлагать все надежды на Бога, почитая Его источником всех благих и обличая себя во всех неподобных[252].

Смотрительно попускаемые искушения учат человека трудолюбию[253], и свободной молитве[254], и истинному отношению к сущности духовных и материальных вещей и явлений[255].

Телесные искушения искореняют міролюбие и устремляют сердце человека к Богу, а не к привременному (*Исаак Сир.* Слово 51. С. 226).

Искушение является, таким образом, источником силы к стяжанию многих добродетелей[256]: «безболезненно приобретаемое бывает легко теряемым», поэтому «первее искушает Бог и томит, таже показует дарование», так что человек «елико терпит скорби, толико победит врага»[257].

---

[248] Ср.: «Посему и приходят явные скорби, дабы мы, хотя бы и через них, снова обратились к благочестию» (*Макарий Египетский*. 41, 7).

[249] *Макарий Египетский*, 39, 1, 8; 55, 2, 9; ср.: *Петр Дамаскин*, I – ДС 2, 94.

[250] «Пребывай в разуме, и не утрудишися во искушениях» (*Исихий*. К Феодулу, 54 – ДС 1, 268).

[251] *Петр Дамаскин*, I – ДС 2, 31, 43; *Исихий*. К Феодулу, 75 – ДС 1, 271.

[252] «Аще же побеждаешися, раскайся, и зазри себе, и паки начни, и не престани сице творя всегда, падая и востая, и укоряя присно себе, а не иного, и покой имети будеши: премудре падениями победу творя, по Писанию. Обаче да не преходиши предел, егоже предположихом, и довлеет ти» (*Григорий Синаит*. О безмолвии, 6 – ДС 1, 239).

[253] *Исихий*. К Феодулу, 82 – ДС 1, 272; *Марк Подвижник*. О мнящихся, 8 – ДС 1, 60.

[254] «Не отрицайся нищеты и скорби, вещества свободныя молитвы» (*Нил постник*. О молитве, 131 – ДС 2, 745).

[255] Человек учится «не подходить внешне к приходящим извне [искушениям], ибо причина их [кроется] внутри. И корнем всего чувственного является духовное» (*Макарий Египетский*, 41, 3).

[256] «Велие воистинну благо от искуса прияхом» (*Исихий*. К Феодулу, 62 – ДС 1, 269).

[257] *Макарий Египетский*, 39, 1, 1; *Ксанфопулы*, 10 – ДС 1, 384; *Петр Дамаскин*, I – ДС 2, 119.

В целом, «аще бо не бы были страсти, не бы были добродетели, ниже венцы даруемые от Бога достойным от человек» (*Антоний Вел.* 67 – ДС 1, 23–24), поэтому отцы и говорят о том, что «злые скорби являются оселком души», и в них, и «в страданиях, в терпении, в вере сокрыты обетования» (*Макарий Египетский*, 57, 3; 48, 5, 6); таким образом, «кто бежит от искушений, тот бежит от добродетели»[258].

Поэтому человек должен не доискиваться причин или источников искушений, а благодарить за них, терпеть их и просить Бога, чтобы Он даровал необходимые силы для их достойного перенесения[259]: «хощет бо Господь наш самовластное наше искусити, камо преклоняется», «подвига ради ко искушению веры, яко да явится, на Бога ли имать надежду, или на человека, или на свою крепость и мудрость»[260]. «Надеяйся же на ся, а не на Бога, падает падением дивным» (*Исихий.* К Феодулу, 26 – ДС 1, 261).

Важное качество искушения — его качественная и временная *мерность*, соразмерность с целями педагогического процесса и возможностями человека. «Неверующий наказывается по мере неверия» (*Макарий Египетский*, 37, 7). Бог знает потребности человека в научении — насколько каждый должен прийти в испытание, воспитание, наказание[261] и искушения, «чтобы он стал более опытным» и овладел терпением; знает Он и то, сколько может вынести душа, и Своим согласием на испытания дозволяет их именно столько, сколько необходимо «в меру» каждого человека (*Исаак Сир.* Слово 49. С. 219), не допуская, чтобы душа настолько подверглась искушениям и скорбям, чтобы она не могла вынести их[262], и потому в подобающее время Сам, Своею благодатью, прекращает воздействие искушения на человека[263].

Одновременно Божественным смотрением человеку дается и особый дар — дар претерпевать искушение[264].

---

[258] *Исаак Сир.* Слово 5. С. 29; ср.: *Диадох.* Главизны, 94 – ДС 2, 351; *Исихий.* К Феодулу, 90 – ДС 1, 274.

[259] «Ниже убо ищи вин искушений, откуду находят, но точию молися Богови благодарне сносити я... искушению нашедшу, не ищи чесо ради, или чрез кого прииде: но яко да благодарне е и непамятозлобне терпети» (*Ксанфопулы*, 16, 10 – ДС 1, 383; ср.: *Иоанн Карпафийский.* Главы, 21 – ДС 2, 265).

[260] *Григорий Синаит.* О безмолвии, 7 – ДС 1, 241; *Петр Дамаскин*, II, 24 – ДС 2, 245.

[261] Термин «наказание», употребляемый в русских и славянских переводах, мы склонны соотносить с понятием «научения», как процесса получения определенной информации; таким образом, этот термин может носить не только пенитенциарный, но и — почти забытый в современном русском языке! — педагогический смысл (ср.: наказ = поручение; дать наказ = дать указание, поручить; и т.д.).

[262] См.: *Макарий Египетский*, 2, 3, 26; 19, 3, 1; 55, 2, 1; 55, 2, 3; *Исаак Сир.* Слово 78. С. 389.

[263] «Бог не хощет нам быти страстьми присно смиренным, и от них гонимым» (*Никита Стифат.* Вторая сотница, 81 – ДС 2, 426), и «брань может быть прекращена благодатию и силою Божиею, потому что своими силами человек бессилен освободить себя от противления ... в его силах только противоречить им, сопротивляться и не соуслаждаться с ними» (*Макарий Египетский*, 59, 2, 4).

[264] «Человек не бывает в безопасности, если не сохраняем Духом Господним» (*Макарий Египетский*, 41, 4). Поэтому он должен знать и чувствовать, что охранение Духом — основа его преуспеяния в несении искушений: «и еже претерпети, не наше есть» (*Ксанфопулы*, 10 – ДС 1, 384).

Педагогика искушения имеет *всеобщий характер*. «Искушение есть житие человеку», и «совершающие путь не могут пройти [его] без искушений»[265]. Всякого человека трезвящегося «искусы могут паче упремудрити», и «не мощно есть кроме искушений, яже по попущению, человеку упремудритися» (*Ксанфопулы*, 43; 85 – ДС 1, 419, 472).

Искушаются по разным причинам люди всякого чина и звания[266], так что «достойно всякому Христианину право верующему в Бога, не быти без попечения, но всегда чаяти и ожидати искушения. Да егда приидет, не ужасатися, ниже смущатися, но благодарне терпети труд, скорби» (*Илия Екдик*. Цветособрание, 1 – ДС 2, 639).

При этом особо явственно посещают искушения тех, кто стремится вести богоугодное житие, — прежде всего для того, чтобы испытать крепость и устойчивость этого намерения[267]. Можно сказать, что искушения являются проявлением качества праведного жития: «насколько [человек] входит в испытания, настолько он крепнет и укореняется и делается нерушимым камнем» (*Макарий Египетский*, 33, 4, 2). А то, как человек переносит искушение, служит критерием для понимания его сотериологических перспектив[268].

Педагогика искушения имеет свой *механизм воздействия*: «Бог разнообразно воспитует избранных Своих, наводя на них домостроительно скорби ... чтобы он [человек. – *Иг.Ф.*], познав свою немощь, призвал Бога» (*Макарий Египетский*, 18, 4, 15; ср.: 18, 5, 5). Одно из основных, практически всеобщих проявлений этого механизма — то состояние, которое человеком воспринимается как оставление Богом (*богооставленность*, которая сродни состоянию *погибели*, заключающемуся в том,

---

[265] *Иоанн Карпафийский*. Главы, 65 – ДС 2, 280; *Макарий Египетский*, 14, 33.

[266] «Бог по природе благ и мудр. ... Как благой, Он промышляет. ... А как мудрый, Он заботится о сущем наилучшим образом. Итак, всматриваясь в это, надлежит всему удивляться, все хвалить, без исследования принимать все дела Промысла, с радостью. ... Из дел же промысла одно бывает по благоволению, а другое — по попущению. По благоволению — то, что бесспорно хорошо, а по попущению есть много разновидностей. Ибо часто Бог попускает, чтобы и праведник впал в несчастия, для того, чтобы показать остальным скрытую в нем добродетель» и т.д. (*Иоанн Дамаскин*. Точное изложение, 2, XXIX). «И духовные искушаются, поскольку остается еще в них воля, и враги нападают, пока человек в веке сем, и не может он совершенно быть в беспечности» (*Макарий Египетский*, 6, 4, 3); «искушение бывают у любящей Бога души с дозволения Владыки для постыжения и осуждения врага и для победы и славы человека» (*Макарий Египетский*, 2, 3, 26), так что «все святые терпят от него [сатаны. – *иг.Ф.*] нападения, и из предпринявших сделать или совершивших что-либо угодное Богу нет ни одного, кому бы не противодействовал он» (*Нил Синаит*. К Агафию, 10, 2. С. 59).

[267] «Кто совершит дело, угодное Богу, того непременно постигнет искушение; ибо всякому доброму делу или предшествует, или последует искушение; да и то, что делается ради Бога, не может быть твердым, если не будет испытано искушением» (*Дорофей* 19. С. 203). Поэтому «о том, кому причиняют скорби и кого беспокоят враги, рассуждай, что тем более богат он добрыми делами, чем больше наносящих ему оскорбления» (*Нил Синаит*. К Агафию, 12, 11. С. 101).

[268] К сожалению, святоотеческий вывод в этой связи крайне неутешителен: «от многих зело мало есть спасаемых» (*Ксанфопулы*, 15 – ДС 1, 374).

«чтобы человек был лишен всецело того видения Бога, которое дарует всякую радость» — *Исаак Сир.* Беседа 1, 86)[269].

«Оставления есть два вида; ибо бывает оставление домостроительное и воспитательное, а бывает совершенное оставление в отверженности. Домостроительное и воспитательное оставление — то, которое бывает для исправления, и спасения, и славы страдающего или же для возбуждения других к соревнованию и подражанию, или же ради славы Божией. Совершенное же оставление бывает, когда человек, хотя Бог сделал все для его спасения, остается нечувствительным и неизлечимым, а вернее, неисцелимым в силу своего произволения» (*Иоанн Дамаскин.* Точное изложение, 2, XXIX).

«Благодать домостроительно отступает, чтобы они сильнее взыскали [Бога]. Ведь сокровище показывается не иначе, как по мере искания» (*Макарий Египетский*, 6, 6, 3); она «не то чтобы угасает или изнемогает, но так уступает благодать злобе, чтобы была испытана свободная воля твоя, куда ты склоняешься. Итак, по своей воле ты даешь силу злу, и, по своей же воле приближаясь ко Господу, снова склоняешь благодать посетить тебя» (*Макарий Египетский*, 6, 4, 1).

Домостроительное оставление благодатью является, как полагают отцы-аскеты, первым оружием против гордыни[270] и прямым шагом к становлению истинного христианина — тогда, когда оно воспринимается с должным вниманием и вызывает должную реакцию, не сопровождаясь унынием и иными греховными поползновениями[271].

Но оставление не упраздняет надежды на будущую милость Божию; как говорят отцы, «скорбная терпяй, и радостная получит: и в горестных пребываяй, сладостных не лишится» (*Нил постник.* О молитве, 93 — ДС 2, 741).

---

[269] Для понимания этого чувства богословы часто обращаются к Жертве Христовой, ибо Христос вознес на Крестное древо все скорби человеческие, разделяя с человеком все особенности его жизни в этом мире (кроме греха) в целях его всецелого спасения (речь идет о возглашении «Или, Или, лама савахфани», приводимом евангелистами, — см.: Мф. 27, 46; Мр. 15, 34). Как говорил митрополит Антоний (Блум), ссылаясь на свт. Григория Богослова, «чему не приобщился Христос, того Он не искупил», а приобщился Он всему, «включая последствия греха, которые сделали человека смертным и отдалили его от Бога», и посему в Своем человечестве (не в Божестве Своем!) Он «умирает именно в этом ужасе богооставленности»; Он сошел «в древний ветхозаветный *шеол*, то есть то место, где Бога *нет*», и «Своим Божеством ... заполнил всё» (*Антоний, митрополит Сурожский.* Труды. С. 258, 460, 659, 686, 979). Некоторые практики, со своей стороны, понимают богооставленность как отсутствие Божественной педагогики искушения: «Когда человека посещает боль — тогда его посещает Христос. А вот когда человек не испытывает никакой скорби — это похоже на то, что Бог его оставил» (*Паисий Святогорец.* Т. 4. С. 214).

[270] «Господь знает немощь человеческую, что человек скоро надмевается; потому останавливает его и попускает ему быть в непрестанном упражнении и волнении. ... Бог, зная твою немощь, по смотрению Своему посылает тебе скорби, чтобы стал ты смиренным и ревностнее взыскивал Бога» (*Макарий Египетский*, 7, 13, 1).

[271] «Слушающий слово Божие приходит в сокрушение, и потом — поскольку благодать, домостроительно к пользе человека, удаляется от него — начинает он упражняться и поучаться во брани, борется и подвизается против сатаны и тогда, после долгого состязания и борения, одерживает победу и делается христианином» (*Макарий Египетский*, 7, 16, 5).

Таким образом, отцы-аскеты, анализируя искажение человеческой природы и возможности его уврачевания, приходят к важному выводу: «человеку ничто внешнее не может вредить, кроме как живой и действенный, в сердце обитающий дух тьмы» (*Макарий Египетский*, 14, 35). И вся жизнь человека в этом мире должна сообразовываться с задачей восстановления его первообразного, неискаженного состояния всеми способами и во всех обстоятельствах, которые домостроительно предоставляет в его распоряжение человеколюбивый Бог, ориентирующий человечество на выход из здешней жизни ложной в истинную жизнь вечную[272].

Этот процесс «реставрации духа» заключается в ведении *добродетельной жизни*, итогом которой является *стяжание праведности*.

Подходя к определению добродетели, преподобные отцы исходят из дихотомии тела и души и относят к существу добродетели то, что соотносится с міром духовным и противостоит міру телесному.

Первое заключение, к которому приходят отцы, касается соотношения добродетели и человеческой сущности. Согласно их наблюдениям, добродетель есть качество, человеку соприсущное[273] (исходя уже из того, что противоположное ей качество, страсть, представляет собой нечто случайное — извне прившедшее в естество души состояние недуга) и «по естеству от Бога дарованное»[274], она «естественным образом есть здравие души» (*Исаак Сир.* Слово 4. С. 20). При этом, как явление, свойственное душе, добродетель не соприкасается с существом тела — постольку, поскольку тело носит в отношении души инструментальный характер[275].

«Доброделание есть попечение о душевном, а не о суетном» (*Исаак Сир.* Слово 2. С. 12), а раз так, то оно не может быть направлено иначе, чем на исполнение Божественного предназначения человека и Его домостроительных волений, и не может познаваться иначе, как в смирении[276]. Отсюда вывод:

---

[272] *Паисий Святогорец*. Т. 4. С. 194, 214. См. также: «Жизнь земная Бога не интересует, Его интересует жизнь будущая. Прежде всего Он заботится о нашей будущей жизни, и только потом — о жизни земной». (Там же. С. 216).

[273] «Таково свойство естества, что само собою возбуждается оно к добру» (*Исаак Сир.* Слово 18. С. 74).

[274] *Антоний Вел.* 39 – ДС, 1, 18.

[275] Крайний вывод из этой посылки гласит: «Что свойственно естеству души, то — смерть для тела» (*Исаак Сир.* Слово 4. С. 22).

[276] «Смирение есть некая таинственная сила», которая «дается силою благодати» (*Исаак Сир.* Слово 53. С. 235); эта таинственная сила заключается, помимо прочего, в оставлении «всего видимого и невидимого (видимого, то есть всего чувственного, и невидимого, то есть мысленного) и попечения о нем» (*Исаак Сир.* Слово 48. С. 205). «Смирение есть состав добродетели. ... Без смирения добродетелен не будет подвизающийся» (*Илия Екдик.* Цветособрание, 40 – ДС 2, 644). «Смирение и без дел многие прегрешения делает простительными. Напротив, без смирения и дела бесполезны» (*Исаак Сир.* Слово 46. С. 198). Таким образом, «пока не смирится человек, не получает награды за свое делание. Награда дается не за делание, но за смирение» (*Исаак Сир.* Слово 34. С. 148), и поэтому «или направлятися подобает ко всем заповедем Божиим, или едино усвоити смиренномудрие» (*Илия Екдик.* Цветособрание, 44 – ДС 2, 645). Отсюда и совет: «Познай самаго себе: и се есть истинное воистинну смирение, смиренномудрствовати научающее, сокрушающее сердце... Еже бо себе познати, конец есть делания добродетелей» (*Никита Стифат.* Вторая сотница, 35 – ДС 2, 408).

«Делание по Бозе, добродетель глаголется» (*Марк Подвижник*. О мнящихся, 202 – ДС 1, 79). А принципиальная возможность такого делания связана с Божьей помощью, которая является базовым условием самой возможности добродетельной жизни[277] и без которой человек не может совершить истинно значимых добрых дел[278], а также с действием человеческой свободной воли, определяющей выбор человеком жизненного пути[279].

По существу своему добродетель инструментальна: она представляет собой «способ уразумети Бога» (*Антоний Вел.* 29 – ДС, 1, 16). Но для того чтобы этим способом воспользоваться, «подобает людем, поистинне, нравы и житие свое достодолжно устрояти: сему бо исправившуся, удобь познается Бог» (*Антоний Вел.* 12 – ДС, 1, 14). Таким образом, путь добродетели — это путь духовного роста и устроения материальной жизни в соответствии с достигнутыми высотами этого роста.

Определяя существо этого делания, преподобные связывают его с активностью той части человеческого духовно-телесного существа, которой добродетель присуща. «Христос требует не делания заповедей, но исправления души» (*Исаак Сир.* Слово 34. С. 148). Поэтому «добродетель не есть обнаружение многих и различных дел, совершаемых телесно, но премудрое в надежде своей сердце, потому что соединяет ее с делами по Богу правый разум. Ум и без дел телесных может совершать доброе; а тело, без сердечной мудрости если и делает что, не может извлечь из сего пользы» (*Исаак Сир.* Слово 76. С. 382).

Важное замечание преподобных отцов относится к длительности состояния добродетели и возможности ее финального окачествования. Они говорят о том, что с точки зрения конечности процесса всесовершенная добродетель в течение земного бытия человека недостижима[280], и поэтому, «пока мы в этом міре, Бог не прилагает печати ни к доброму, ни к худому» (*Исаак Сир.* Слово 38. С. 163–164); поэтому высший смысл ее для человека — побуждать его к Богоугодному житию в течение всей его земной жизни[281]. Отсюда и упор на

---

[277] Поэтому «не долженствует ктолибо глаголати, яко не возможно человеку добродетельное житие имети: но яко не удобно, ниже простым удобопостижимо есть сие» (*Антоний Вел.* 7 – ДС, 1, 12).

[278] См.: *Петр Дамаскин*, II, 16 – ДС 2, 224–225. Этот явный факт пытались опровергнуть лишь еретики (в частности, пелагиане), которые не считали «благодати Божией необходимой для вспомоществования в добрых делах при каждом действии» (*Викентий Лирин.* Commonitorium, I, 24).

[279] «Человек, самого себя рассматривая, искушает подобающая и полезная себе, и что собственно есть душе, и полезно, и что чуждо ея. И тако убегает повреждающих душу, яко чуждых, и отлучающих его от бессмертия» (*Антоний Вел.* 5 – ДС, 1, 12). Таким образом, «хотяй и желаяй от всея души и сердца, творити благо, и добродетель приемлет силу от Всесильнаго Бога, дабы мощи творити сие во всяком месте», — где бы («в немже месте») он ни находился (*Симеон Нов.* Слово о вере – ДС 1, 156).

[280] «И времени целой жизни недостаточно для попечения о добродетели» (*Нил Синаит.* К Магне, 59. С. 337).

[281] «Хотя конец добродетели недостижим, но тем, что непрестанно кажется близким, побуждает он к тому, что достижимо, вызывает на преуспеяние, какое делает возможным человеческая природа, и после многих трудов остается далеко не постигнутым» (*Нил Синаит.* К Магне, 58. С. 336).

древнюю пословицу, которой в монашеской среде придается важнейшее педагогическое значение вплоть до сего дня: «Поминай последняя твоя, и во веки не согрешиши» (Сирах. 7, 39)[282].

Не менее недостижимы и зримые плоды добродетели в міре сем — и не потому, что их нет или они не выявляются. Речь идет о субъективном плане восприятия: дела добродетели совершаются по естеству[283], а не ради награды[284] или воздаяния за благодеяния Божии[285], поэтому и то благое, что случается с человеком, в его субъективном восприятии не должно соотноситься с его добродетельностью, но — лишь с милостью Божьей. «Добро да совершается по страху и из любви ко Христу» и «во славу Божию», а не человеческую: «ово глаголет человеческое праведное, ово же Божественная правда»[286]. Иное отношение к течению событий было бы погрешительным[287], ибо «творяй благое, и ищай воздаяния, не работает Богу, но своей воли» (*Марк Подвижник*. О мнящихся, 57 — ДС 1, 65).

Путь добродетели — «жесток»: «воцариться благодатью» можно «не иначе, как при терпении, скорбях многих и многих трудах»; это путь смирения, терпения и любви, путь внешнего благочестия («елицы суть в людех благочестивы») и внутреннего сосредоточения («боголюбивый имут ум»), и чистой молитвы; путь истребления в себе злобы и очищения сердца[288]; путь восприятия как «достодолжного» тех «мнимых нам скорбей», которые посылаются нам Промыслом; путь, который, помимо высокого делания, охватывает и делание как бы неприметное, но от этого — не менее важное (очищение ума от материального, от собственности и обычных естественных потребностей — ибо «тот странник, кто мыслью своею стал вне всего житейского»)[289]. «Тогда и еже аще твориши, дар чист Богови вменится» (*Илия Екдик*. Разуметельны, 10—11 — ДС 2, 656), те же, кто не прилежат добродетельному житию, «похотию прельщаеми, погибают» (*Антоний Вел*. 10 — ДС, 1, 13).

---

[282] *Илия Екдик*. Разуметельны, 12 — ДС 2, 656; ср.: *Антоний Вел*. 91 — ДС 1, 28.

[283] «Всякая добродетель ... не что иное есть, точию от греха удаление; от греха же удаление есть дело естества, а не мзда Царствия» (*Марк Подвижник*. О мнящихся, 25 — ДС 1, 62).

[284] «От Владыки мзда рабам не по долгу бывает, ниже паки получают свободу не работающии право» (*Марк Подвижник*. О мнящихся, 19 — ДС 1, 61).

[285] «Елицы бани пакибытия сподобихомся, благая дела не воздаяния ради приносим, но хранения ради данныя нам чистоты» (*Марк Подвижник*. О мнящихся, 23 — ДС 1, 62).

[286] *Макарий Египетский*, 1, 10, 3; 1, 7, 7; *Диадох*. Главизны, 63 — ДС 2, 327.

[287] «Нецыи не творяще заповеди право веровати мнят, нецыи же творяще, яко мзды должныя, Царствия ожидают. Обои же от истины погрешают» (*Марк Подвижник*. О мнящихся, 18 — ДС 1, 61).

[288] «Когда всех людей видит кто хорошими, и никто не представляется ему нечистым и оскверненным, тогда подлинно чист он сердцем» (*Исаак Сир*. Слово 21. С. 96).

[289] *Макарий Египетский*, 14, 34; 56, 2, 5; 55, 4, 2; 7, 14, 1; *Илия Екдик*. Разуметельны, 10—11 — ДС 2, 656; *Он же*. Цветособрание, 62 — ДС 2, 647; *Антоний Вел*. 2—3; 7; 86; 99 — ДС, 1, 11—13, 27, 30; *Никита Стифат*. Первая сотница, 29 — ДС 2, 369; *Ксанфопулы*, 15; 57 — ДС 1, 375, 437 (со ссылкой на св. Максима, 2, 5); *Исаак Сир*. Слово 58. С. 309. Ср.: «Странник тот, кто везде с разумом пребывает, иноязычный среди иноязычного народа» (*Лествица*, 3, 13).

Движение по пути добродетели единонаправленно — целью его является достижение состояния *праведности*. Однако дороги, ведущие к этой цели, могут быть разными. «Многи обители Спасителем у Отца Его быти рекошася», поэтому и «многи суть пути ведущии к животу, и многи, иже к смерти» (*Ксанфопулы*, 73; 98 — ДС 1, 491, 456), «и не всякий путь благоуспешен для всякого человека, но каждому человеку по мере внутреннего возрастания его» и в соответствии с его знанием «совесть показывает ⟨путь⟩» (*Исаак Сир.* Беседа 30, 3, 13).

И хотя «некоторые утверждают, что и царство одно и геенна одна; мы же говорим, что многие степени, различия и меры[,] и в самом царствии и в самом наказании изобилие», так что «есть меры избыточествующие, и есть меры малые» (*Макарий Египетский*, 4, 2, 2; 4, 3, 2).

На путях этих могут встречаться многие препятствия, случаться падения, однако «ко исправлению ничтоже есть невозможно» (*Ксанфопулы*, 13 — ДС 1, 366).

«Бог терпит всякие немощи человеческие», не отмщая, но вразумляя любовью (*Исаак Сир.* Слово 85. С. 403–404). Он дает человеку возможность «возставити святое крещение покаянием, егоже кроме никтоже может спастися» (*Петр Дамаскин*, I — ДС 2, 136). Человек, таким образом, получает в Таинстве Покаяния возможность «нового рождения» в Духе, и когда он оставит «грехи своя, и обратится к Богу, покаяние его ограждает его, и всего новым творит» (*Исаия отшельник*, 22 — ДС 2, 12).

Даже самое согрешение может стать орудием исправления. «Ясне самой той грех к Богу приводит раскаявающагося»: «внегда бо глаголати тебе: согреших Господеви! ответ дается: отпущаются греси твои. Аз есмь изглаждаяй, и не помяну»[290].

Поэтому «ниже отчаяваемся, ниже да падаем, но присно да полагаем начало. Пал ли еси, востани: и паки пал ли еси, востани: точию Врача да не отступиши, и самоубийцы горший да не осудишися отчаянием. Потерпи Его, и Той милость сотворит или обращением, или искушениями, или иным смотрением тебе неведомым»[291].

В состоянии праведности проявляется истинное существо человека. «Истинный человек тщится благочестив быти: благочестивый же есть нежелающий чуждых: а чуждо есть человека все созданное. Вся убо презирай ты, яко образ Божий. Образом же Божиим бывает человек, егда право и богоугодно жительствует. Но сему иначе не возможно быти, аще не отступит человек от житейских», так что «совершенные люди к Богу Спасителю мысль, и с Ним сродство имети тщатся», добиваясь «Божественного оного и бессмертного сыноположения» (*Антоний Вел.* 42; 87 — ДС, 18–19, 27).

«Не тленное стяжание богатства сладостно им является, но правыя и истинныя почести: сии их благополучными соделовают. Богатство бо и крадется, и от сильнейших похищается: добродетель же души есть единое стяжание

---

[290] *Иоанн Карпафийский*. Главы, 57 — ДС 2, 277; *Он же*. Слово — ДС 2, 294.

[291] *Петр Дамаскин*, II, 8 — ДС 2, 199; ср.: *Иоанн Карпафийский*. Главы, 84–85 — ДС 2, 285.

и безопасное и некрадомое, и по смерти спасающее стяжавших оное» (*Антоний Вел.* 32 – ДС, 1, 17). Праведник, достигший состояния человеколюбия и бесстрастия, «не помногу вредимь бывает от вещей житейских»: он «единаков присно пребывает, во обилии и скудости, в благополучии и злоключении, в чести и безчестии, и кратце, во всякое время и при всякой вещи весть разсуждением, яко вся преходят ... и яко житие сие есть путь к будущему веку» (*Петр Дамаскин*, I – ДС 2, 42).

Праведный созидает в себе действием Св. Духа мир духовный — избавление от страстей, совершенство помыслов («еже отнюд не имети помысла блага, или лукава»), познание в совершенстве смирения меры собственной немощи, отношение к всякой вещи как к инструменту спасения души и содействия славе Божьей[292]. Тот, кто имеет мир Господень, «вся ни во что вменяет, вся побеждает, вся терпит, всем добра хощет, всех любит ради Бога и ради естества» (*Петр Дамаскин*, II, 21 – ДС 2, 230–231).

Но мир в понятии преподобных отцов — нечто неизмеримо большее, чем совокупность человеческих качеств и состояний различной длительности. «Бог бо мир есть, превыше молвы и воплей» (*Григорий Синаит.* О безмолвии, 5 – ДС 1, 236). Именно потому и советуют людям преподобные отцы использовать все возможности для стяжания мира[293], что этот *мир и являет собой фактически искомое состояние обожения.*

Поэтому, говорят преподобные отцы, «единаго праведника несть достоин весь мір. И внемли, глаголет Златоуст, толиких народов и язык, ихже праведник больший есть» (*Петр Дамаскин*, I – ДС 2, 95).

Изучение всех этих проблем подводит преподобных отцов к вопросам позиционирования человека в хозяйственных процессах окружающего их міра, и в то же время дает категориальный аппарат, делающий возможной не только верную оценку экономической составляющей земного человеческого бытия с сотериологических и эсхатологических позиций, но и правильный подход к определению места и целей человека в общественном хозяйстве.

---

[292] *Марк Подвижник.* О законе, 192 – ДС 1, 58; *Петр Дамаскин*, II, 9; 22 – ДС 2, 202, 232, 234; *Ксанфопулы*, 16, 1; 16, 9 – ДС 1, 376, 382.

[293] «Со всеми мирен буди, елико от твоея страны мощно»; «аще возможно, еже от вас, со всеми мир имейте» (*Ксанфопулы*, 16, 1; 16, 3 – ДС 1, 376, 379).

II. Общество и его хозяйство

Днесь кто из нас дерзнет рещи, яко аз творю дела Христовы, и верую право в Него?

Симеон Новый Богослов[1]

Все последование аскетического подвига — не довлеющее и, пожалуй, бесплодно, не имея в себе главного — духовного ликования, которое благодать таинственно производит в сердце.

Макарий Египетский. 52, 2, 3

Общество нуждается в правильных людях, которые — каким бы делом они ни занимались — исполняли бы его хорошо.

Паисий Святогорец. Т. 4. С. 192

Общество. Первое, что выявляют отцы-аскеты, изучая человеческое общество, — *социальный характер человека*.

С одной стороны, эта социальность имеет в определенной степени *принудительный характер*, коль скоро она обусловлена *общественным разделением труда*.

«Человеку надлежит быть существом общественным и дружелюбным, а не одиноким и необщительным, доставлять другим пользу, чем только в силах, возможною попечительностью доказывать свою сострадательность, подражая телесным членам во взаимном их содействии общей пользе... По-видимому каждый член трудится для других, но в самой действительности делает это для своей собственной пользы, от общего труда собирая приличную для себя пищу, и заимствованное претворяет в однокачественное с собою... Каждый из нас ни в чем не достаточен сам по себе, но во всем имеет нужду в других. И это премудро устроил прекрасно Распоряжающийся нашею жизнью, чтобы, по крайней мере, необходимость потребного приводила в согласие необузданность одержимых безумием, когда самые родственные связи нимало не побудили их к взаимному союзу.

Ибо человек высокомерный, распаляемый кичливым самомнением по причине своего богатства, занятый всегда тем, чтобы суровым обхождением сохранить в других почтительность и доверенность к нему, снизошел ли бы когда добровольно до собеседования с ремесленником, униженным бедностью, если бы не заставила его нужда вступить с ним в разговор и не подорожить перед ним языком своим, впрочем, не оставляя великой надменности в той мысли, что причиняет тяжкое оскорбление величию своего сана, снисходя до равенства с человеком неизвестным и незнатным?

А теперь нужда уравнивает неравное, униженное возвышает до несущегося ввысь и возвышенное низводит до пресмыкающегося по земле, долговременным навыком производя сращение нравов и уравнение в образе мыс-

[1] *Симеон Нов.* Слово о вере — ДС 1, 155.

лей. Поэтому и плотник, и земледелец, и служащий на корабле, и купец, и всякий занимающийся рукоделием является на глаза достигшим высших достоинств и говорит с ними смело, будучи для них необходим, не по единству рода, но по своему искусству; и кого не сопряг закон природы, тех свела необходимость... Такова необходимость; она принуждает бесстыдно отваживаться на все, ухитряясь, где бы то ни было, найти избавление от беды»[2].

В обществе, рассматриваемом с этой точки зрения, «все подражают в жизни рыбам, поглощают меньших и сами поглощаются сильнейшими» (*Нил Синаит*. К Агафию, 10, 1. С. 57), «соперничая [друг с другом] из самолюбия за наслаждения» (*Максим Исп.* 2, 23). Для этих отношений специфичной является ситуация перманентного социального конфликта: «присно мучительство на мучительствующаго мучительствуемаго вооружает, да злым зло исцелит» (*Ксанфопулы*, 100 – ДС 1, 494).

Однако, с другой стороны, человеческая социальность сотериологична, так как «невозможно иначе спастись, как только чрез ближнего» (*Макарий Египетский*, 36, 2, 5). Поэтому христианская община изначально противопоставила социальности міра сего собственный род социальности — «неблазненное жительство», подобное небесной жизни, — воплощавший в жизнь идеалы равенства и общественного служения[3], который предполагает наличие и потребности человека в обществе, и потребности общества в каждом индивидууме с его деятельностью и добродетелью[4], которая «научает житию ангельскому, землю обращает в Небо чистотою и беззаботностью жития, когда все стараются благодетельствовать друг другу и никто не позволяет себе сделать кому-либо обиду, так как убедились, наконец, что суетно все здесь остающееся» (*Нил Синаит*. Алвиану. С. 236–237).

И хотя со временем этот идеал искажается (даже в монастырской жизни) под давлением социально-хозяйственных принципов мірской жизни[5], он остается тем образом, к воссозданию которого должна стремится община христиан.

Что же касается хозяйственных проблем общества, то «аскетические» отцы исходят из того, что *изначально человек не был создан для экономических отношений*. Производственный процесс не входил в сферу его жизненных целей, но земля сама произращала ему всё (*Нил Синаит*. К Магне, 13.

---

[2] *Нил Синаит*. К Агафию, 4, 11–13, 15. С. 29–30, 32.

[3] «Бяше равенство, и равножительство, ради преимуществующих к смиреннейшым добровольнаго общения изверженну сущу неравенству: паче же ниже тогда бе равенство: творяще бо и тогда неравенство, смирятися паче тщащихся усердие» (*Нил постник*. Слово постническое – ДС 2, 752).

[4] «В начале отречения потщися благия добродетели в себе самом насадити, яко да и обществу будеши потребен» (*Симеон Нов.* Главы, 120 – ДС 1, 132).

[5] «Неблазненное оное жительство, и еже на небесех пребывание, якоже образ временем от нерадения списывающих, помалу умаляемый, в крайнее неподобие приходит, и далече от первоначальнаго образа отстоит. ... Возвратихомся вспять, куплями житейскими, и приобретении безчестнейшими, помрачающе добре поживших, целомудрие. ... Стужение же дел, ко истинному намерению безполезно имуще тщание предпочтеся: и о веществе попечение, спасительная победи увещания» (*Нил постник*. Слово постническое – ДС 2, 752–753) и т.д. «Сего ради имя Божие хулится, и поврежденное житие зело быть презрено: и истинно по добродетели живущих стяжание, прелесть возмнеся» (С. 755).

С. 303–304). Первичная жизнь человека, как она была задумана Создателем, не была привязана к веществу или обременению заботами, и лишь впоследствии, после грехопадения, свободная человеческая воля произвела определенные разделения, приведшие не только к возникновению хозяйственного процесса со всеми его искажениями истинных целей человеческого бытия[6], но и к разделению законов, управляющих миром: теперь «одно предписывается Божественными Законами, а другое делается по человеческим пожеланиям» (там же, 15. С. 305), так что, помимо установленного Богом естественного закона, возникают закономерности, порожденные человеческой деятельностью, — то, что мы называем законами экономики и социальной жизни[7].

Общественное хозяйство. Основной вопрос, который ставит перед собой аскетическое богословие в отношении хозяйственной деятельности мира сего, имеет не только чисто экономическое, но и социальное значение. Это — *вопрос о соотношении человека* (как существа телесно-духовного) *и вещества*, выливающийся в системе социально-экономических координат в вопрос о материальном богатстве и бедности и их социальных последствиях. При этом, как и анализ любых отношений, возникающих между людьми в мире сем, данная проблема в конечном итоге приобретает выраженный сотериологический аспект.

Что есть материальное богатство, взятое само по себе? Что представляют собой процесс его производства и воспроизводства и отношения, возникающие между людьми в этой связи? Как изменяет качество человека наличие или отсутствие материальных благ? Как, наконец, избежать негативных последствий для человеческой сущности, которые продуцируются в ходе общественного производства и потребления?

Вот примерный перечень вопросов, с которыми сталкивается христианин на протяжении всего своего земного существования, — вопросов, от решения которых зависит не только его позиционирование в мире сем, но и перспективы в мире будущем.

Казалось бы, для отцов-аскетов эти проблемы не могут быть существенными или, по крайней мере, настолько значимыми, чтобы подвергать их самостоятельному анализу. Их путь определен раз навсегда данными монашескими обетами, и их общежитие (о котором мы немного поговорим ниже) должно поэтому подчиняться совершенно иным правилам и закономерностям.

Но в то же время мір всегда принудительно стучался в двери монашеских келий, и поэтому даже самые суровые отшельники (по крайней мере, об этом

---

[6] «Троякое есть поведение жизни — нестяжательность высшая, средняя и овеществившаяся, многостяжательная (сначала было оно одно, и Создателем узаконенное, и всеми равно принятое, не обремененное заботами и совершенно не привязанное к вещественному; и оное-то впоследствии рассекла на сии различные поведения человеческая воля, разно разделившаяся, смотря по тому, к чему возымела наклонность)» (*Нил Синаит*. К Магне, 13. С. 303).

[7] Причем те законы жизни, которые связаны с человеческой субъектностью, решительно не могут быть поставлены в сравнение с той объективной данностью, каковой являются законы естества: «И делается сие не по человеческому закону, но вопреки господствующему у нас порядку. ... У нас и судящий — раб, и закон также рабский. А там и Судия судит со властию, как Владыка» (*Нил Синаит*. К Агафию, 9, 5. С. 49).

повествуют их жития) не отказывали приходящим из внешнего міра ни в духовной помощи, ни в материальной поддержке (если имелась такая возможность). Монашеская социальность не терялась даже в условиях самых суровых пустынь[8].

Поэтому в ответ на запросы, которые ставил мір, отцы-аскеты не могли не дать (или хотя бы попытаться дать) своих ответов — описать свое видение мірских проблем и посоветовать человеку, каким образом он может найти их приемлемое решение, оставаясь при этом христианином.

Начать с того, что сам хозяйственный процесс — уже исходя из самой молитвы Господней — представляется делом естественным, но далеко не первой важности. «Господь наш не учил нас здесь (в молитве Господней. — *Иг. Ф.*) определенной последовательности слов, но Он вместил в эту молитву учение о том, на чем мы должны сосредоточивать разум в течение всей земной жизни. ... Итак, всякий раз, когда представляем мы эту молитву в разуме как то, к чему ⟨надо⟩ стремиться, мы должны молиться, следуя ее смыслу, и в соответствии с ним должны направлять движения нашей собственной молитвы, испрашивая Царствия и праведности, или, иногда, избавления от искушений; *по временам* ⟨можно просить⟩ о нуждах естества нашего, то есть о пище на этот день и о прочих вещах, в соответствии с целью, которую Он указал, говоря нам, о чем мы должны молиться. Итак, мы должны молиться, исходя из смысла, и в соответствии и согласии с ним должно нам исправлять жизнь свою» и стяжавать то, что полезно «для образа жизни нового века» (*Исаак Сир.* Беседа 14, 36–37, 39; выделено нами. — *Иг. Ф.*).

Именно поэтому *материальное богатство* представляет собой одну из основных проблем, смущающих христианский дух. Среди причин греха оно (под именем сребролюбия и любостяжания) ставится на одно из первых мест[9] и почитается корнем всех зол[10].

Происходящее «от бесов»[11] «сребролюбие есть идольская бережливость, прорицание толпы, приговор скупости, вычисление отложенного, богатство порабощения, род неправды, тук болезней, гадатель многолетия, обаятель трудолюбия, советник бдительности, нищета чрева, малоценность снедей, ненасытимое неистовство, многопопечительный порок» (*Нил Синаит.* К Евлогию II, 3. С. 160). Самое же богатство — будь оно реальным или же

---

[8] Хотя ранние монахи «весьма отличались от теперешнего умонастроения своим осмыслением братской любви», которая была «более направлена к душе ближнего, чем к его телесным нуждам», все же они «часто проявляли широкую социальную активность, в особенности в эпохи, испытывающие в ней острую необходимость; они не уклонялись от апостолата, проповеди и наставничества» (*Шпидлик Ф.* Духовная традиция Восточного христианства. С. 84–85).

[9] «Причины греха суть: вино, женщины, богатство, телесное здравие; впрочем — не потому, что это суть грехи по самому естеству, но потому, что природа удобно склоняется этим в греховные страсти. ... Если всегда будешь памятовать немощь свою, то не преступишь предела осторожности» (*Исаак Сир.* Слово 57. С. 292; ср.: *Феодор Едесский.* Главы, 61–62 – ДС 2, 612).

[10] *Марк Подвижник.* О законе, 100 – ДС 1, 51, со ссылкой на 1 Тим. 6, 10; *Петр Дамаскин,* I – ДС 2, 23, 117; *Евагрий.* Главы о различии, 1 – ДС 1, 506; *Лествн.*, степень 16; 17, 14.

[11] *Нил постник.* О молитве, 51 – ДС 2, 735.

потенциальным, желаемым — производит в людях «любостяжательность, хищения, мучительства, разбои, убийства... грабежи... когда люди пожеланием обогатиться восставляются друг против друга» (*Нил Синаит*. К Алвиану. С. 234) и хотят не только отнять чужое, но и «иметь у себя нечто большее того, что нужно для довольства» (Там же. С. 241; ср.: *Макарий Египетский*, 16, 4, 3).

Поэтому «на земле насколько богатые приобретают и богатеют, настолько как бы беднеют для себя, всегда желая приобрести большего и не насыщаясь тем, что имеют; и насколько богатеют, настолько стремятся больше богатеть. И сам земной царь сколько имеет сокровищ и однако еще больших хочет и желает, и сколькими [странами] міра господствует, но не насыщается и хочет господствовать один над всеми народами земли и приобрести все золотые сокровища земли» (Там же, 21, 10).

«Вельми бо хитр дух сребролюбия, и ко прелести коварный» (*Евагрий*. Главы о различии, 21 — ДС 1, 521). Он ослепляет ум, притупляет разум и веру, возбуждает к человеческой славе и порождает «попечение о житейских», укрепляет в человеке ярость и гнев, «егда кто не улучит желаемаго, сиречь своей воли»; производит брани, немилосердие и в конце концов приводит к совершенному неведению даров Божиих и своих согрешений и к осуждению[12].

«Лживое мечтание»[13] сребролюбия — когда доходит до стадии тезаврации — даже препятствует воспроизводственному процессу[14].

Но даже если наличие материального богатства не сопровождается всеми этими греховными страстями, оно — в силу необходимости надлежащего управления им — порождает излишнюю попечительность, порабощая человека[15], отнимает немало времени, так что подчас его недостает для главного — беседы человека с Богом, молитвы[16], служащей орудием очищения нашего от страстей века сего[17].

---

[12] *Марк Подвижник*. О законе, 100–101, 103–104 — ДС 1, 51; *Евагрий*. Главы о различии, 1 — ДС 1, 506; *Петр Дамаскин*, I — ДС 2, 23; *Никита Стифат*. Вторая сотница, 60 — ДС 2, 418.

[13] «Мечтанием лживым присно бесове приводят нас на согрешение. Ибо мечтанием сребролюбия и прибытка, окаяннаго Иуду уготоваша предати Господа и Бога всех» (*Исихий*. К Феодулу, 118 — ДС, 280).

[14] В этом своем проявлении сребролюбие «насмеяния достойнейше ... зане человецы содевавшии с *великим трудом* от металла земнаго сребренницы, паки их *праздных* в землю полагают» (*Петр Дамаскин*, I — ДС 2, 117; выделено нами. — *Иг.Ф.*).

[15] «Кто имеет попечение о многих, тот раб многих» — поскольку человек, «если вдастся во многое, не возможет пребыть без смущения помыслов, потому что при многих делах бывает много забот и сборище помыслов многосложных» (*Исаак Сир*. Слово 14. С. 56; Слово 48. С. 212). Таким образом, «всяко житие нечестиво в попечении»: «в немже бо упражняется кто, и к немуже взирает, сего и желает, и егоже желает, сим и побеждается, и имже побежден бывает, сим и поработися. Сице служит сей твари паче Творца», «развращенна и погрешна употребляет движения: и своего испадает достоинства» (*Нил постник*. Слово постническое — ДС 2, 808; *Каллист Катафигиот*, 28; 29 — ДС 2, 503–504).

[16] *Симеон Нов*. Слово о вере — ДС 1, 150.

[17] «Когда ты возденешь длани ума своего и мысли свои к небу и пожелаешь прилепиться к Господу, тогда сатана опускается ниже твоих мыслей, и ты попираешь его; когда же склоняется мысль твоя, или ум, к земному и плотскому, тогда сатана возвышается над ⟨твоими⟩ мыслями. И как там [в Иерихоне. — *иг.Ф.*] стены пали силой Божией, так и теперь стены порока, препятствующие уму, и сатанинские грады и враги истребляются силою Божией» (*Макарий Египетский*, 4, 15, 6).

Поэтому древние отцы и полагали, что «жизнь телесная, и в богатстве многом, и силе жития сего наслаждение, смерть бывает души» (*Антоний Вел.* 145 – ДС 1, 37).

В то же время, анализируя сию губительную страсть, исследуя ее составляющие и пытаясь отыскать самый корень зла, отцы-аскеты приходят к выводу о том, что в качестве такового материальное богатство, взятое само по себе, рассматриваться отнюдь не может[18].

Отцы советуют: если приблизился к тебе помысл сребролюбия, раздели его на мысль, которая его приняла, и на помышление о золоте, из которого выдели страсть сребролюбия. А после спроси себя: «Что из сих есть грех; Ум ли; И како есть образ Божий; Или помышление о злате; И сие кто бы рекл когдалибо имеяй ум; Но самое ли злато есть грех; и чесо ради произведено; Подобает убо быти вине греха четвертому чемулибо, еже несть вещь состоящая по существу, ниже помышление вещи: но сласть некая человеконенавистная, от своего изволения раждающаяся, и понуждающая ум зле употребляти создания Божия»[19].

Таким образом, «внушает» и «поглощает души» грех[20], но само материальное вещество не может быть даже поводом для греха, потому что «вся сущая к пользе нашей Бог сотвори» (*Петр Дамаскин*, I – ДС 2, 131), — но только в том случае, если мы относимся к нему подобающим образом, не предпочитая его Божьей любви. Поэтому нельзя и осуждать материальное богатство, ведь все, что создано Богом, — «хорошо», и осуждать что-либо из сотворенного — значит осуждать Божественное смотрение о твари, саму телеологию Творения[21]. Само по себе богатство «безóбразно», неокачествованно и ничего не представляет собой ни взятое в целом, ни в разделении, если никаким образом не используется.

«Образ же налагаем мы вещем, егда к ничесомуже полезным вымышляем вид полезных вещей помыслом человеческим» (*Нил постник*. Слово постническое – ДС 2, 798), который имеет волю отказаться от истинного разума, то есть ангельски бесстрастного видения вещей, и подпасть под совет

---

[18] Последующее изложение, затрагивающее данный вывод, ведется без ссылок на мысли преподобных отцов, изложенные в: *Нил Синаит*. К Агафию, 12, 12–13. С. 102; *Нил постник*. Слово постническое – ДС 2, 798; *Евагрий*. Главы о различии, 20 – ДС 1, 519; *Петр Дамаскин*, I – ДС 2, 87–88, 90–91, 112–113, 129–130; *Он же*, II, 11 – ДС 2, 212; *Кассиан Римл*. О осми страстных – ДС 2, 686–687; ссылки даем только при прямом цитировании.

[19] *Евагрий*. Главы о различии, 20 – ДС 1, 519; ср. почти дословно: *Нил Синаит*. О различении лукавых. С. 174–175.

[20] *Макарий Египетский*, 4, 29, 13–14.

[21] Об этом писали уже апологеты: «всякое произведение природы как ненарушимый дар Божий не оскверняется никаким употреблением» (*Марк Минуций Феликс*. Октавий. С. 270), и имя само по себе «не считается ни хорошим, ни худым, а оказывается дурным или добрым по худым или добрым делам, которые подразумеваются под ним» (*Афинагор Афинянин*. Прошение о христианах // Сочинения древних христианских апологетов. М., 1999. С. 55). Посему «аще ненавидим та, яко не зело добра суща, Бога прогневляем» (*Петр Дамаскин*, I – ДС 2, 87–88).

лукавого, навевающий страстные желания[22] и принуждающий оценивать как истинную выгоду и богатство то, что является богатством и выгодой мнимыми[23].

Так что способ обращения с богатством, как и с любым веществом мира сего, зависит от человека — ведь к вещам можно относиться, «или яко употребляюще их, или яко злоупотребляюще, или средственно ко обоим обретающеся» (*Илия Екдик*. Главизны деятельны, 135 — ДС 2, 677).

И если смиренномудрая человеческая мысль не изступает из здравого разума и, не прельщаясь, «зрит вещи по естеству», то для нее рассмотрение материального вещества богатства может стать поводом для вполне добродетельных выводов. В противном же случае «не плоть, но себе да порицают» (*Феодор Едесский*. Главы, 18 — ДС 2, 601).

С одной стороны, она может понять, что это материальное вещество не только облегчает временное земное бытие[24], но и имеет свое *необходимое целевое предназначение*: оно создано Богом ради людей, для удовлетворения их жизненных потребностей и возможного использования для спасения души, и его мерное употребление (например, использование с воздержанием только для удовлетворения насущных нужд и разделение прочей части своего достояния между нуждающимися) может иметь спасительное значение и для имеющего богатство[25], и для тех, кто является объектом благодеяния. Ведь Бог не сотворил ничего злого, и все, что бывает в рамках необходимых потребностей телесной жизни (без неразумного превышения их, без излишнего неразумного пристрастия к материальному и без злого произволения), не может стать препоной для спасения. Естество не зло, зло только «чрезъестественное». Так что если человек останется в рамках удовлетворения естественных потребностей своего естества, он не только не согрешит, но и спасется. Поэтому и богатство вполне может рассматриваться как дар Божий (*Лавсаик*. С. 13).

С другой стороны, «разсматряя сокровенную в тварях благость Божию и премудрость, силу же и промысл ... сия ведяй верует, яко несть ничтоже в творении непотребно, ниже зло, но и вне воли Божией бывающая, во благая претворяет Бог

---

[22] «Занеже трех устроений суть все помыслы (Исаия 11, 2): ин человеческий, ин бесовский, и ин Ангельский. Человеческий убо есть, егда взыдет на сердце мысль тонкая некая от созданий .... Бесовский же бывает сложен от мысли и страсти ... Ангельский же есть, безстрастное видение вещей, сиречь, истинный разум» (*Петр Дамаскин*, 1 — ДС 2, 87–88; ср.: *Евагрий*. Главы о различии, 7 — ДС 1, 511; *Феодор Едесский*. Слово — ДС 2, 636; *Нил Синаит*. О различении лукавых. С. 168).

[23] *Макарий Египетский*, 2, 3, 18. Ср.: «Богатый и благородный без просвещения душевнаго, и всякия добродетели житейския, мудрствующими добре познается злощастен: якоже убогий, и у́частию раб, учением и добродетельным житием украшенный, благополучен есть» (*Антоний Вел.* 10 — ДС, 1, 13).

[24] Если кто в міре имеет «собственное богатство, которым мог бы увеселяться», «и владеет скрытым сокровищем, то на сие сокровище и на богатство, какое имеет он, приобретает себе все, что хочет, и какие ему угодно особые имения в міре с легкостью достает, полагаясь на свое сокровище, потому что им легко и без труда приобретается всякая вещь, какую он только захочет иметь» (*Макарий Египетский*, 13, 1, 7; 13, 1, 1).

[25] При разумном, конечно, употреблении. Крайний пример спасительности богатства — добровольный отказ от него: «Вместо всех земных стяжаний, которые вы оставили, вы воспринимаете стяжания, принадлежащие вечной и неизреченной жизни, всегда пребывающие вечными» (*Макарий Египетский*, 54, 4, 5–6).

чудесне» (*Петр Дамаскин*, I – ДС 2, 90–91); таким образом, в человеке путем *познания Творца через творение* укрепляется элемент ведения Бога, сознание обильности будущих благ (которые будут преобильнее, чем имеющиеся весьма обильные блага сущие) и состояние любви к Нему, а это и есть истинная цель земного бытия.

Кроме того, материальное богатство относится отцами к числу «особенных телесных благодеяний», которые Господь, «крайнего ради благоутробия Своего, богатодарно»[26] дает по своему Промыслу тому или иному человеку[27]. «В нашей власти есть целомудренно пожити: богатитися же несть в нашей власти» (*Антоний Вел.* 75 – ДС. 1, 25), это – особенный Божий дар[28], и если он используется человеком в соответствии с промыслительными целями, то становится действенным *инструментом в системе домостроительства спасения*[29]: «вся Бога ради бывающая начинания удобосовершима и невозбранна суть» (*Петр Дамаскин*, I – ДС 2, 113), и мы знаем об этом наверно из жизни «спасшихся древле праведных в велицем богатстве, и среди грешников и неверных человек» (Там же – ДС 2,

---

[26] *Симеон Нов.* Слово о вере – ДС 1, 154.

[27] «Должни есмы вси человецы присно благодарити Богу о общих же и особенных благодеяниях душевных же и телесных. Общыя убо суть четыре стихии, и вся от них бывающая, и вся в Божественных Писаниях предложенная дивная и ужасная дела Божия. Особенная же, елика Бог коемуждо человеку даде, или богатство милостыни ради, или убожество благодарнаго ради терпения, или власть правосудия ради утверждения добродетели, или покорение и рабство готоваго ради спасения души ... или невольное лишение вещей вольнаго ради спасения и помощи не могущим приити в совершенство нестяжания, или поне к милостыни... Вся убо реченная аще и противна друг другу суть, обаче по потребе вся суть добра зело: кроме же потребы не суть добра, но паче вредна душе и телу» (*Петр Дамаскин*, I – ДС 2, 129–130).

[28] Поскольку Бог есть «Царь и непрестанный управитель и раздаятель всякакго коеголибо дара и блага ... во всех божественную промысла Своего лучу пречисте возсияваюш равне: аще и не подобне вся сию приемлют» (*Каллист Катафигиот*, 42; 92 – ДС 2, 520, 571). Так что «и многоядущаго, и малопищнаго Бог есть питаяй. Сия слышав, Богови и вере прочее всего себе возложи, всяческое мірское оттряс попечение, и ум многопопечителен» (*Иоанн Карпафийский*. Главы, 48 – ДС 2, 274).

[29] В этой связи главное – «прекрасно воспользоваться сим богатством. Это значит – приобрести имущество, а не быть стражем сокровища, соблюдаемого для других; это значит – в подлинном смысле сделать своею собственностью, что дотоле почиталось только собственностью; это значит – себя сделать наследником и преемником оных трудов, а не тем уступить приобретенное, которые ни малой не окажут пользы в нужде на суде. Это значит – земное переложить на Небо, тленное сделать постоянным, временное применить в служащее к вечному наслаждению. Это значит – подлинно стать домостроителем мамоны, приобресть друзей от мамоны, которые по смерти приемлют в кровы... Это значит – быть мудрым домостроителем данных от Бога имуществ, на сребреники, изъедаемые ржавчиной, купить нескончаемое Царство, на настоящее – будущее, имение разделить тем, в чьей собственности достоверным поручителем Сам Владыка всяческих Бог, Который благовременно отдает долг с ростом... Это значит ... – делать добро тайно, а славу восприять явно при всей твари» (*Нил Синаит.* К Агафию, 12, 12–13. С. 102). «И вкратце, вся прежде бывшая, бывающая и быти имущая крайния ради благости нам дарована быша, и присно даруются, для жизни телесныя и спасения душевнаго, аще по Божию намерению употребляти будем вся сущая, и сих ради прославим Его со всяким благоразумием. Аще же ни, отпадаем и погибаем, и вся сущая в скорбь нашу в нынешнем веце бывают ... и в будущем в вечную муку» (*Петр Дамаскин*, I – ДС 2, 114), потому что «приемый от Бога дар, и неблагодарен быв, лишается его: зане недостойна себе сотвори дара Божия» (*Петр Дамаскин*, I – ДС 2, 147).

153; ср.: Там же, 17–19). Особо выделяется при этом *педагогическая функция* трудового богатства[30].

Таким образом, «для всех душ, имеющих благое и доброе произволение, мнимые скорби превращаются во благое. ... Богатство и бедность, слава и бесславие, тягость и ослаба — все содействует им ко благу благодаря правым мыслям души их и тому, что *возлюбили они Бога всем сердцем* (Втор. 6, 5; Мф. 22, 37 пар.)» (*Макарий Египетский*, 2, 3, 21).

Кстати, человеколюбивый Бог устроил так, что богатство — ввиду его искусительных свойств[31] — относится к категории вещей неудобоприобретаемых, чтобы ограничить возможность его неправедного использования (как побудительную силу к падению) и отсечь вину излишних скорбей как у тех, кто имеет его, так и у тех, кто не имеет, но желает приобрести (*Петр Дамаскин*, I – ДС 2, 113).

В то же время, однако, *собственность*, как таковая, в определенных обстоятельствах *не отрицается* (хотя и признается явлением, ограниченным во времени, — по крайней мере, не изначально сущим[32] — и внешним для человека, в отличие от духовных благ, которые могут стать ему сущностно имманентными[33]) ни Писанием, ни преподобными отцами, полагающими нестяжание (как и девство) не заповедями, но дарами, «ибо нигде не сказано в Писании: не бери жены, не имей детей. Также и Христос, говоря: *продаждь имения твоя* (Мф. 19, 21), не дал этим заповеди. ... Он не сказал: продай имение твое, как бы повелевая, но советуя; ибо слова: *аще хощеши*, не суть слова повелевающего, но советующего» (*Дорофей* 1. С. 44)[34].

---

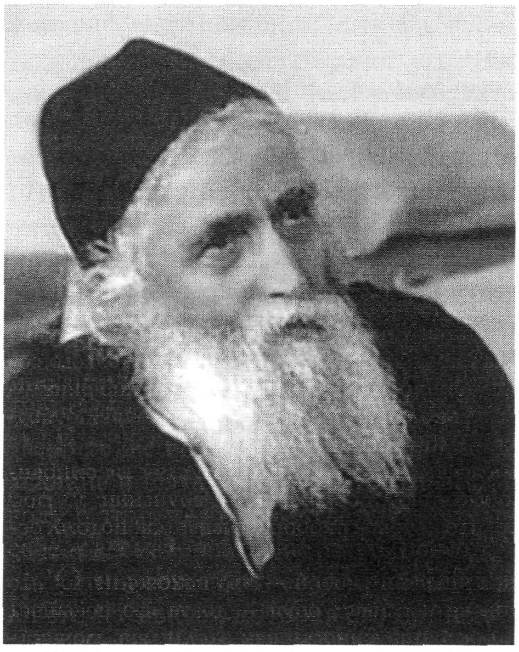
[30] «Получающие готовое богатство не ценят его, но щедро расточают, поскольку приобрели его без труда. Завладевающие же им с трудом и тщанием умеют беречь и хранить богатство, зная, какими трудами они приобрели [его]. И если бы теперь благо приобреталось не через тяготы и труд, то [такие люди] и сам *дар благодати* (Ефес. 3, 7), данный им, не ценили бы, раз получили его без труда» (*Макарий Египетский*, 7, 1, 2–3).

[31] «С умножением денег увеличивается и неистовство страсти»; «становится жалкой душа, связанная змеиными узами, когда худо собранное имение с непотребным старанием желает умножить ... всецело занятая помышлением о прибыли, ничего другого не видит взором сердца», и «золото и надежда корысти становятся [для нее] во всем вместо Бога» (*Иоанн Кассиан*. К Кастору, 7, 7).

[32] Говоря о первых святых, преп. Нил Синайский отмечает: «Не было у них даже и малой какой-либо меры земли, приобретенной в собственность, и со всей земли собирали они дань, как владыки, получая от нее все необходимое, где что случалось найти. ... Не было у них рабов для прислуги» и т.д. (*Нил Синаит*. К Магне, 18. С. 307).

[33] «Материальное имущество и земные блага находятся вне человека, а оные вечные владения и блага, сущие с небес ... даются от Бога достойным внутрь» (*Макарий Египетский*, 54, 4, 5–6).

[34] Ср.: Христос «наставления Свои душевным возрастам для преуспеяния и усовершения по мере возрастания делает сообразными с каждым состоянием ... желая, чтобы люди сообразовались всегда с тем, что для них полезно» (*Нил Синаит*. Слово на евангельское изречение, 1; 2. С. 181, 183). Поэтому «Апостолам, приступающим еще к богочестию, Господь заповедал нестяжательность, желая, чтобы занимались они только изучением Божественных уроков, но и зная, что для несовершенных только опасно приобретение имущества, *преуспевшим и не терпящим уже вреда от имущества позволяет небоязненно пользоваться имением, так как они не пристрастны уже к деньгам, подобно многим другим, и не преодолеваются прелестью сребролюбия*. ... Ибо вначале должно им было, не нося ничего при себе, изведать на опыте силу Учителя, которая на каждый день без их забот подавала потребное для тела... чтобы, деятельно обучившись



Старец Паисий Святогорец
(† 1994; фотография)

В то же время частная собственность имеет свои естественные пределы: отцы-аскеты *ограничивают разумное стяжание рамками насущно необходимого.*

«Не возможно настоящее житие продолжати без пищи и пития», — это долженствование, эта принудительная необходимость является основой хозяйственного процесса[35], в том числе и того труда, результатом которого является приобретение материального богатства. Но именно эта естественная потребность поставляется границей хозяйственной деятельности и собственности: «мера стяжания есть потреба телесе», и всякому здравомыслящему христианину полезно «в пределах потребы пребывати и старатися всею силою сия не превосходити». Все же прочее — «паче естества», а раз так, то стяжание, превосходящее необходимую потребность, приобретает новое качество: оно становится страстью, превышающей всякие пределы, выливается в «неразумное тщание и нескончаемый суетный труд»[36], конечным пределом которого является осуждение[37].

Поэтому отцы советуют ничего себе не усваивать в этом мире, воспринимая его как место временного пребывания человека, куда он ничего не принес и откуда он ничего с собой не может унести[38]. Более полезно для человека «тщательне царским путем шествовати, крепко удаляяся приумножений же и оскудений, яко обоя сласти производят»[39], и пребывать с благодарением в нестяжании, ограничивая свои потребности необходимыми и достаточными для

нестяжательности, приобрели неизменяемый к ней навык, постепенно преуспевая в беспристрастии к себе самим, потому что сребролюбие погубило многих — оно низринуло в пропасть предательства и Иуду, который привык к деньгам по причине вверенного ему для служения верным *ковчежца*» (*Нил Синаит*. Слово на евангельское изречение, 1. С. 182; курсив наш. — *Иг.Ф.*).

[35] *Исихий*. К Феодулу, 109 — ДС 1, 278; *Макарий Египетский*, 18, 6, 2; 23, 1, 4.

[36] *Нил постник*. Слово постническое — ДС 2, 808–810.

[37] «Широко раскинула повсюду всеуловляющие сети суетность, всех она захватила, всех даже и без сети держит в своей власти... Она не только понуждает ... услуживать чреву или другой какой телесной потребности, но заставляет еще сокровищницы свои наполнять неправедно приобретенным имуществом, приневоливает, когда другие истаивают от голода, тщательно сберегать худо накопленное, и сберегать, может быть, для тех, которые не употребят его во благо; почему собирающий осужден будет на сугубое наказание» (*Нил Синаит*. К Агафию 1, 2. С. 15).

[38] *Феолипт* — ДС 1, 334; *Диадох*. Главизны, 55 — ДС 2, 322; *Евагрий*. Главы о различии, 21 — ДС 1, 521.

[39] *Петр Дамаскин*, I — ДС 2, 35; ср.: Там же — ДС 2, 108–109.

поддержания жизни пищей и одеянием[40] и очищая себя от излишних стяжаний[41], — так, чтобы и естественное сделалось удобопренебрегаемым[42], «прочих же вещей раздаятелем исповедати Бога»[43]. Нестяжателем же может быть и раб, и свободный, и богатый, и бедный — лишь бы он не позволял страсти стяжания овладеть собой (*Петр Дамаскин*, II, 15 – ДС 2, 223–224).

При этом следует быть уверенным в том, что «необходимое для потребности тела само собой последует, когда будешь благоугождать подающему сие Богу» (*Нил Синаит*. К Магне, 3. С. 296), и не усердствовать в попечении о чувственном, но скорее пренебрегать этим попечением по силе возможности, что надежно удерживает человека «благодатию Божиею от сущих противу естества и преступления заповедей»[44] (ведь «во многопопечении же ни самаго себе кто видети может» – *Петр Дамаскин*, I – ДС 2, 108). «Ввери Богу потребу тела, — советуют, исходя из этих посылок, преподобные отцы, — неразвлекаемь от пристрастия к вещем пребывая»[45], «отбрось многочисленные заботы о теле, укрепившись надеждой на Бога, веря в то, что Он довлеющим образом даст тебе все необходимое: ... это — Его дело в высшей степени заботиться о Своих угодниках, как о Своих святынях и храмах»[46].

Это очень важно: тот, кто не избавился от житейских попечений, не может избавиться и от лукавых помыслов, потому что житейские попечения истребляют сердечную теплоту. А ведь «чем больше [материальных] благ приобретают сегодня люди, тем больше они приобретают проблем»[47].

Тот же, кто достигает «безмолвия помыслов» через «удаление от веществ», удобно приобретает любовь к Богу и к ближнему[48].

Мерой естественного желания отцы поставляют разум, образуемый надлежащим научением[49].

---

[40] Пища необходима человеку «в пребывание, в живот, ращение и здравие» (*Никита Стифат*. Третия сотница, 9 – ДС 2, 440), так что «нужныя брашна естество нудит употребляти и воздержнейшаго» (*Нил постник*. Слово постническое – ДС 2, 800). Поэтому человек должен «ясти предлагаемая, якова ни суть: подобне же и вино с воздержанием без роптания» (*Симеон Нов*. Главы, 145 – ДС 1, 141; ср.: там же. 148 – ДС 1, 142–143). Естественные границы этого поведения определяет само естество: «толико к телу творити подобает обращение, елико довольно к попечению и снисканию нужных к составлению, да не нуждею умрети животу» (*Феодор Едесский*. Слово – ДС 2, 626; также: *Симеон Нов*. Главы, 64 – ДС 1, 115–116). «Не подобает употребляти вещь ... кроме нуждныя потребы, душевныя же и спасительныя, и живота телеснаго» (*Петр Дамаскин*, I – ДС 2, 154), «сиречь, еже жити телесне, и спастися душевне» (*Он же*, II, 4 – ДС 2, 183). Поэтому нужно всем остерегаться, «да отнюд не сотворят чтолибо паче нуждныя потребы» (*Он же*, II, 8 – ДС 2, 199).

[41] *Петр Дамаскин*, II, 2 – ДС 2, 176; «кто печется о телесном сверх потребности, тот невольно отпадает от Бога» (*Исаак Сир*. Слово 35. С. 151–152). Ср.: *Паисий Святогорец*. Т. 4. С. 164, 189.

[42] *Исаак Сир*. Слово 21. С. 86.

[43] *Нил постник*. Слово постническое – ДС 2, 803.

[44] *Марк Подвижник*. О мнящихся, 172 – ДС 1, 76; *Петр Дамаскин*, I – ДС 2, 130.

[45] *Нил постник*. О молитве, 129 – ДС 2, 745; *Симеон Нов*. Главы, 139 – ДС 1, 137.

[46] *Макарий Египетский*, 62, 18.

[47] *Паисий Святогорец*. Т. 4. С. 165.

[48] *Марк Подвижник*. О мнящихся, 223–224 – ДС 1, 82; *Симеон Нов*. Главы, 64 – ДС 1, 115.

[49] *Феодор Едесский*. Слово – ДС 2, 628; ср.: «мудрый удерживает хотение свое ... боясь, да не како ради многих благих, ихже дарова ему Бог в нынешнем веце, отщетится в будущем» (*Петр Дамаскин*, I – ДС 2, 30–31).

«Несвойственно любомудрию — простираться за пределы потребного и обременять душу излишними суетными заботами ... безумно и чуждо целомудрия — отказывать телу в служении ему необходимым» (*Нил Синаит*. Слово на евангельское изречение, 1. С. 181).

Главное же при этом, однако, — не дать «мнимому добру» занять место добра истинного, что очень легко может случиться, если человек позволит преобладать в себе вещественной составляющей своей двуединой сущности («коеждо бо своего сродия всячески желает. ... тело же, яко персть, земленыя сладости» — *Диадох*. Главизны, 24 — ДС 2, 308). Поэтому нельзя позволять собственности поработить ум, чтобы она, омрачая и ослепляя его, не вытеснила из него память о Боге[50]. Поэтому всё, что разум сочтет излишним для себя, следует раздать нуждающимся, проявив тем самым деятельную любовь к ближнему[51].

Поэтому (хотя «долговременный обычай научил суемудренных почитать блаженными живущих в изобилии» — *Нил Синаит*. К Магне, 2. С. 294) относиться к материальному богатству следует, как к явлению внешнему, человеку не собственному[52] и от его усилий, в конечном счете, не зависящему[53], как к дару, который дается на время и по истечении времени может быть взят обратно[54]; дается же не для того, чтобы использовать его исключительно в своих интересах, но для того, чтобы быть источником общего благоустроения.

При этом необходимо соблюдать несложные для человека духовного *правила*:

• иметь добрую волю[55], довольствоваться необходимым для жизни, употребляя его в пользу себе[56], но — по образу вышних сил[57] — не искать

---

[50] *Диадох*. Главизны, 56 — ДС 2, 322.

[51] Там же, 43 — ДС 2, 317.

[52] «Ни едино благо николиже свое имамы, но вся благая от Бога нам даровашася по благодати» (*Петр Дамаскин*, I — ДС 2, 134); «в человеке не оказывается ничего, что было бы лично его; ибо имущество и все сущие в міре блага ... принадлежат Богу. ... Все, что человек имеет, он принял от Него и все получил по Его милости» (*Макарий Египетский*, 54, 5, 3). Поэтому отцы задают справедливый вопрос: «Почему называешь своим, что дано на употребление в здешней жизни и на общее благоустроение нуждающихся? Откуда принес ты то, что называешь своим, но что старше твоего бытия на свете? ... Почему же называешь своим, что было прежде тебя и что после тебя равно предлагается во власть всякому?» (*Нил Синаит*. К Агафию, 9, 1. С. 44).

[53] Человек может лишь (в качестве «маловременного мечтания») желать богатства, получить же — не в его власти (*Антоний Вел*. 4; 75 — ДС, 1, 12, 25; ср.: *Петр Дамаскин*, I — ДС 2, 113).

[54] Поэтому «первее довольствоватися подобает подаваемыми от Бога, и ... подобает отдавати оная охотно и благомысленно, ни мало не оскорбляяся лишением сего, паче же рещи возвращением: попользовавшеся бо несобственным, паки оное отдаем» (*Антоний Вел*. 36 — ДС, 1, 17); так что, «если ты разумен, то и о том, что дал тебе Господь, говори так: "[Это] не мое, Иной дал мне, чуждо [это] моей природе, и когда Он хочет, забирает сие от меня", — и все благое воздай Господу» (*Макарий Египетский*, 16, 4, 7).

[55] Ведь «возможно и не имеющему денег недуговать болезнью сребролюбия ... ибо у них не было только случая иметь, а не воли, которая у Бога всегда увенчивается больше, нежели необходимость» (*Иоанн Кассиан*. К Кастору, 7, 22). Бог же — «Необольстимый Судия, ни богатаго срамляяся, ни нищаго милуяй, образ внешний отъемляй, и истину внутрьуду сокровенную объявляяй» (*Марк Подвижник*. Николаю — ДС 1, 88).

[56] «Добродетельному и боголюбезному житию последующии, добродетелем души прилежат яко собственному их стяжанию, и вечному наслаждению сущу. Привремеными же наслаждаются, елико вместительно, и елико Бог дает, и хощет ... соделовающе себе пользу» (*Антоний Вел*. 34 — ДС, 1, 17).

[57] «Вышния силы не пекутся о богатстве или стяжании» (*Исихий*. К Феодулу, 201 — ДС 1, 298).

ни его, ни, уж тем более, чего-то большего, положась во всем на волю Божию[58];

• искать богатству праведное употребление «по естеству», а не «по страсти»[59], употреблять то, что имеется, с умеренностью для удовлетворения естественных телесных потребностей[60] и для поддержания — с доброй волей и радостью[61], но и определенным, конечно же, разумением[62], — тех, кому это необходимо[63], «творя еже по силе благое, яко долг имуще естественный, за дары благоделанием воздати мняще, аще и несть можно сие»[64];

• освободиться от страстей, связанных с материальным имуществом[65];

• не быть пристрастным к земным вещам[66], чтобы они, против воли, своей тщетой не усыпили душу и чувство, не поработили ум веществом, ли-

---

[58] «Иметь в довольстве потребное для жизни признавай необходимым, а попечение о том предоставь Богу» (*Нил Синаит*. Разные главы. С. 366; ср.: *Антоний Вел.* 57 — ДС 1, 21) и «люби убо прилучающаяся ти, да не будеши неблагодарно снося, себе самаго нечувствительно мучити. Един же путь есть к сему, презрение житейских» (*Антоний Вел.* 58 — ДС 1, 22).

[59] «Погубляет нечувствительную душу, зле и избыточно богатство употреблявший» (*Антоний Вел.* 10 — ДС 1, 24); отсюда совет: «егда разрешити хощеши вещь неудобопостигаемую, ищи о ней, что Богови угодно, и обрящеши решение тоя полезное» (*Марк Подвижник*. О мнящихся, 195 — ДС 1, 79; ср.: *Петр Дамаскин*, II, 7–8 — ДС 2, 195, 197).

[60] *Симеон Нов.* Слово о вере — ДС 1, 154; *Антоний Вел.* 6 — ДС, 1, 12.

[61] *Иоанн Карпафийский*. Слово — ДС 2, 291; *Симеон Нов.* Главы, 116 — ДС 1, 130.

[62] «Слеп милостивый, если не бывает справедлив; разумею же, что должен давать другому из добытого собственными усилиями и трудами, а не из добытого ложью, неправдою, ухищрениями ... если угодно сеять в нищих, то сей из собственного» (*Исаак Сир.* Слово 56. С. 278).

[63] Суть множества святоотеческих поучений по данному поводу можно свести к трем формулам: 1) «любящий Бога пусть принуждает себя любить и ближнего своего» (*Макарий Египетский*, 62, 26); 2) «сострадай страждущим и проси у Бога помощи для людей» (*Он же*, 62, 22); 3) «снабжай бедных; они умилостивляют к нам Судию» (*Нил Синаит*. Разные главы. С. 366). Общее же правило — «богатство, если имеешь, расточай, а если не имеешь, не собирай» (*Нил Синаит*. Разные главы. С. 366). См. также: *Кассиан Римл.* К Леонтину — ДС 2, 710.

[64] *Петр Дамаскин*, I — ДС 2, 131–132. А «если возможно для тебя, делай добро и не ради будущего воздаяния» (*Исаак Сир.* Слово 56. С. 287).

[65] К таким страстям отцы относят «лихоимство, сребролюбие, немилостыню, дароприятие, татьбу, хищение, пристрастие ко временным, суету, сквернопрыбытчество, лихву, скупость, многостяжание» (*Петр Дамаскин*, I — ДС 2, 166–168); победить же эти страсти возможно, возделывая в себе противоположные качества, к коим относятся «милостыня, презрение имений, несребролюбие, отвержение житейских, нищета, нестяжание, удаление от міра, упражднение по Бозе, оставление долгов, домостроение, мерность, правое употребление вещей, человеколюбие, укрепление души и тела» (*Петр Дамаскин*, I — ДС 2, 164–165); Лествичник пишет о том, что «всякому послушанию предшествует уклонение от мира, телом или волей» (*Лествн.* 4, 1).

[66] «Аще любиши злато, Христа не любиши» (*Никита Стифат.* Вторая сотница, 57 — ДС 2, 416); от того-то «души пристрастных к богатству, разлучаясь с телом, много мучаются, и исходят, и назад возвращаются, будучи изъяты из тела, снова в нем скрываются» (*Нил Синаит.* К Агафию, 5, 1. С. 36). Поэтому надо помнить, что «мысли нестужимей быти промышленьми сими, невозможно: прияти же сия, и пребывати в них, или отвергнути я, всякому тщащемуся возможно» (*Кассиан Римл.* К Леонтину — ДС 2, 712), так что «довлеет нам сие самое, еже имети пристрастие к ничесому от зримых» (*Петр Дамаскин*, II, 7 — ДС 2, 195).

шив его тем самым первозданной свободы[67], и не привлекли его к земным от Небесных[68];

• искать целомудрия[69] — целостного, нерассеянного состояния ума[70] и относиться к материальному веществу без зависти и иных греховных помыслов[71], с полным пониманием его временного и преходящего характера[72], памятуя простую истину: «Аще како содержати будеши душу сущую в теле, тако и она изшедши из тела содержати будет тебя» (*Антоний Вел.* 115 – ДС 1, 32);

• имея идеалом вышеестественное нестяжание[73], от излишних стяжаний — во исполнение всеобщей заповеди[74] — освобождаться[75];

• иметь память Божию «во всяком времени, месте и вещи», в изобилии и в скудости[76]; «не продавать свободное произволение, внимая приятию богатства»; просить у Бога «не приятного, но одного полезного»[77] и быть готовым,

---

[67] «Свободный есть, не работающий сластем, но от мудрости и целомудрия обладающий телом, и довольствующийся со многим благодарением подаемым ему от Бога, аще бы и вельми было мало» (*Антоний Вел.* 56 – ДС 1, 21).

[68] *Нил Синаит.* Мысли. С. 372; *Нил постник.* Слово постническое – ДС 2, 763; *Симеон Нов.* Главы, 54; 102 – ДС 1, 113, 126; *Григорий Синаит.* Главы, 105; 120 – ДС 1, 193, 200; *Феодор Едесский.* Слово – ДС 2, 625; *Петр Дамаскин,* I – ДС 2, 33; 56 – ссыл. на св. Исаака; *Евагрий.* Главы о различии, 4; 5 – ДС 1, 508–509, 510; *Антоний Вел.* 92 – ДС 1, 28–29.

[69] Необходимо «обучати душу свою целомудрию ... в прибытках, и хищениях, и зависти, и в пище, и тщетной славе, и укорениях, и смерти, и елика таковая суть» (*Антоний Вел.* 73 – ДС 1, 24–25).

[70] «Целомудрие есть здравое мудрование, сиречь непрестанное» (*Петр Дамаскин,* II, 18 – ДС 2, 227).

[71] «Видишь богатого в міру, сразу лукавый тебе внушает, что-де славен он, сразу и ты возрази: все это тлен, моя забота о том, непреходящем богатстве» (*Макарий Египетский,* 6, 3, 3). «Христиане даже в скорбных обстоятельствах не тужат и не печалятся. Если испытываются бедностью и злостраданием или неудачами, то не должны противиться, но скорее радоваться и предпочитать бедность богатству, а пост — наслаждению, бесславие — славе. И, наоборот, когда встретится им что-либо [почитаемое в] сей жизни роскошным и славным, что побуждает их к достижению кажущегося успокоения, или богатства, или славы, или роскоши, то должны не услаждаться этим и успокаиваться, но сильнее бежать [от сего], как от огня» (*Он же,* 4, 28, 1; 32, 8, 16).

[72] «Из тела изшедши, не помянеши бывших в теле» (*Антоний Вел.* 112 – ДС 1, 31).

[73] «Нестяжательность есть искоренение сребролюбия» (*Нил Синаит.* К Евлогию II, 3. С. 160), и предпочитающие ее «увенчаются, яко *вышеестественная* творящии ... яко убо тленну и земну вещь не предпочитают паче заповеди Божией» (*Петр Дамаскин,* I – ДС 2, 90–91; выделено нами. – *Иг.Ф.*).

[74] «Иная заповедь есть частная, и иная обдержащая. Негде бо частне повелевает подавати неимущему, негде же заповедает всего отрещися имения» (*Марк Подвижник.* О мнящихся, 27 – ДС 1, 62); «якоже главнейшыя заповеди обдержат в себе все частныя заповеди, тако и главнейшыя добродетели объемлют в себе частныя добродетели: продавый бо имение свое, или расточивый е нищим, и убог единою бывый, вся единою частныя заповеди исполни: не ктому бо потребу имать просящему даяти, или не отвратитися от хотящаго заяти от него» (*Симеон Нов.* Главы, 118 – ДС 1, 131).

[75] «Егда бо кто все отложит житейское богатство, тогда обретает место, в немже благодать Божия крыется» (*Диадох.* Главизны, 77 – ДС 2, 335–336; ср.: *Петр Дамаскин,* II, 2 – ДС 2, 176; *Антоний Вел.* 71 – ДС 1, 24).

[76] «Будь послушен Ему во изобилии твоем, чтобы в скорбях иметь пред Ним дерзновение» (*Исаак Сир.* Слово 57. С. 301).

[77] *Петр Дамаскин,* I – ДС 2, 131; *Нил Синаит.* Мысли. С. 372; *Антоний Вел.* 37 – ДС, 1, 18.

«ожидания ради будущих благ»[78], оставить всё земное (включая не только имения и деяния, но и земные желания) ради Христа[79]: «Всякая душа да стяжает Господа, ставшего всем во всех: пищей, питием, одеждою, сокровищем, упокоением, радостью несказанною, жизнью истинной. Нашедший Его нашел на все века богатство» (*Макарий Египетский*, 10, 1, 7).

Главное — помнить простую истину: «Живет каждый достойно того, кого он и носит образ в силе и действии, то есть образ Бога или лукавого, и чей образ он имеет в себе, в веке того живет и обитает» (*Он же*, 27, 2, 5).

Образ же лукавого навлекается на человека всем, что противоположно описанным положениям и составляет сущность греха.

«Всякая страсть, действующая в душе, есть идол»[80]. В этой связи среди «примет, не приносящих плода жизни вечной», которые «следует уничтожить», отцы особо выделяют «противоестественные» деяния, совершаемые «с наслаждением и удовольствием, словно естественные»[81]: многоядение, лихоимство, сребролюбие, многоимение, роскошь, любостяжание, праздность, зависть — порождение прелести, страстное прилежание телу и исполнение плотской воли[82], превозношение в богатстве и лицемерие в бедности[83]. Неправеден и тот, «кто Христу веруя, печется о привременных», — уже потому хотя бы, что заботы о вещественном, хотя и не осуждаемые *se ipse* в определенных обстоятельствах, обременяют человека тяжестью и, «рассевая, сильно влекут долу»[84]. Осуждается и тот, кто считает, что материальные блага сего мира, пришедшие к нему в руки, являются плодом его собственных трудов и заслуг, а не Божьей милости[85].

Все это — «мудрование плотское, вражда на Бога есть, и закону Божию не покаряетяся»[86]; человек, «живущий [мірской] жизнью», подпав под воздействие этих пагубных страстей, погружается в состояние нечувствия и оказывается «всецело предавшимся греху»[87].

---

[78] «Будущая разумети тщайся, первее всех себе лишити настоящих должен есть» (*Симеон Нов.* Главы, 4 — ДС 1, 102; ср.: *Антоний Вел.* 53 — ДС 1, 21).

[79] *Симеон Нов.* Главы, 11; 27 — ДС 1, 103, 107; *Петр Дамаскин*, I — ДС 2, 77.

[80] *Макарий Египетский*, 40, 1, 13.

[81] *Макарий Египетский*, 1, 9, 14.

[82] *Макарий Египетский*, 1, 9, 15; 2, 1, 2; 7, 18, 1–2; 48, 3, 8; *Нил Синаит.* Мысли. С. 376; *Григорий Синаит.* Главы, 126 — ДС 1, 203; *Феодор Едесский.* Главы, 92 — ДС 2, 621; *Исихий.* К Феодулу, 57 — ДС 1, 268; *Марк Подвижник.* О мнящихся, 25 — ДС 1, 61.

[83] Неправеден тот, кто, «богатея, кичится и, убожествуя, лицемерствует» (*Марк Подвижник.* О мнящихся, 193 — ДС 1, 78); «велие неразумие есть, еже возноситися кому в том, еже не имать. Что же имаши, егоже не приял еси от Бога, или молитвами иных некиих;» (*Петр Дамаскин*, II, 10 — ДС 2, 209).

[84] *Нил Синаит.* К Магне, 9. С. 300; *Марк Подвижник.* О мнящихся, 123 — ДС 1, 71.

[85] Тот, кто «судит, акибы не от того Творца бываемая, якобы сам богатство, еже мнит имети, стяжа себе, а не по благодати приял», тот «в совершенную прииде погибель, за еже мнети себе в чесом предуспети, а не вящший имети долг». «Вредит бо себе и ближняго, паче же, хулит Бога, внегда приписовати себе дела благая. Но аще мнит имети от себе коелибо благо, еже мнится ему имети, возмется от него (Лк. 18, 18)» (*Петр Дамаскин*, II, 10; II, 20 — ДС 2, 207, 208–209, 229).

[86] *Исихий.* К Феодулу, 123 — ДС 1, 281 (со ссылкой на: Рим. 8, 7); *Филофей Синаит*, 12 — ДС 1, 305.

[87] *Макарий Египетский*, 1, 9, 14; *Петр Дамаскин*, II, 3 — ДС 2, 179.

Не меньшее внимание «аскетических» отцов привлекает состояние, противоположное богатству, — *материальная бедность*.

Казалось бы, те духовные неустройства, которые несет с собой страстное распоряжение материальным богатством, должны были бы поставить бедность в качество более правое для земного человеческого бытия. Однако один из первых выводов, которые отцы-аскеты делают в отношении бедности скорее — и как бы неожиданно — негативен.

Несомненно: «Христос не сказал бы, что Сам Он в лице нищего, если бы в нищем не видел великого внутреннего достоинства. ... Им Самим взято полученное нищим, который употреблен в посредники, как домашний и знакомый» (*Нил Синаит*. К Агафию, 9, 5. С. 49).

Однако бедность материальная, взятая сама по себе, является, — кстати сказать, как и богатство, — скорее препятствием, чем пособием на пути к Царству Небесному[88]. Причем можно думать, препятствием более серьезным в сравнении с материальным достатком, поскольку богатство становится таковым, как мы уже видели, лишь в случае неправомысленного им распоряжения, нищета же материальная дает гораздо больше возможностей для всякого рода обманов и злоупотреблений[89].

И в этой связи не стоит ссылаться даже на заповеди блаженств: Христос, как указывают отцы-аскеты, «ублажает нищих духом, которые нищенствуют духом века сего, ничего от него не стяжав, но богатеют постепенно духом истины» (*Макарий Египетский*, 3, 2, 2).

Поэтому истинная нищета, нищета, которая делает человека «неразлучным с Богом» и «вечных и нетленных благих наследниками нас творит», — это прежде всего та нищета, которая «побеждает страсть», которая взята на себя добровольно, по воздержанию и свободному движению произволения[90].

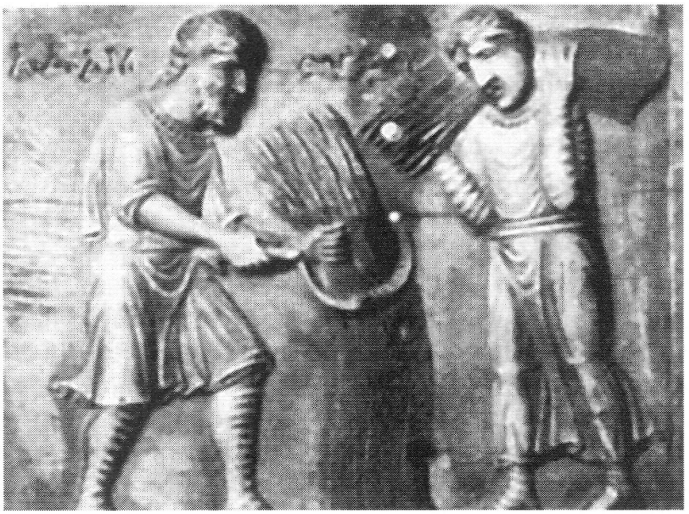
Кроме того, эта нищета далеко не всегда связана с абсолютным физическим отсутствием материальных благ. Богатство души, постигаемое в нищете

---

[88] «В міре много препятствий на пути угождения Богу: нищета и нужда являются препятствием в борьбе за вечную жизнь; и богатство, в равной мере, — препятствие; ⟨бесчестие и обида также являются препятствием⟩; прославления и почести человеческие также [являются препятствиями]; в равной мере приводят в искушения болезни и страдания — все это бывает препятствием для человека» (*Макарий Египетский*, 57, 2). Ср. также у Петра Дамаскина (II, 5 – ДС 2, 188), где он говорит о двух возможных исходах невольной нищеты: «Нужда предлежит, или зде бедствовати телесне, и со Христом царствовати умне ради безстрастия, в нынешнем и будущем веце: или отпасти страхом искушений, и в вечную отъити муку».

[89] Поэтому некоторые из отцов специально заводят разговор о «бесстыдных нищих» (*Нил Синаит*. К Агафию, 9, 9. С. 55) и предостерегают о том, что «по причине обманщиков не должно клеветать и на рачительных» (*Он же*. Слово на евангельское изречение, 9. С. 189).

[90] «Называем теперь нестяжательностью не нищету невольную, которая, приключившись по необходимости, сокрушает дух и, как непроизвольная, почитается несносной, но добровольную решимость довольствоваться малым» (*Нил Синаит*. К Магне, 2. С. 294; ср.: *Антоний Вел*. 129; 164 – ДС 1, 34, 40). В то же время далеко не все отцы отрицают и полезность невольной нищеты: «Удаляющиися действеннаго греха нуждею некоею, блажени пред Богом и ангелами и человеками, яко нуждницы Царствия Небеснаго обретаются» (*Исихий*. К Феодулу, 110 – ДС 1, 278).



Адам и Ева на жатве
(резьба по слоновой кости, X в., музей Метрополитен в Нью-Йорке)

материальной, — это состояние отсутствия потребности, нужды в материальном даже при его физическом наличии (*Нил Синаит*. К Алвиану. С. 240).

Следующее обстоятельство, придающее нищете качество добродетели, — это несение ее со смирением[91] и благодарением, причем не только к Богу, всё устраивающему к спасению человека и знающему, как «чрез нищету крайнюю обогащати» Своих рабов (*Симеон Нов*. Главы, 93 — ДС 1, 123–124), но и к тому, кто, «промышляя о нищих», помогает своим милосердием переносить тягостные материальные обстоятельства физической нищеты[92].

Но главное — это несение нищеты не ради нее самой, как самоценности, но понимание инструментального ее характера[93]. Только тот, кто «ради Христа» верою вменяет нищету в богатство, может понять и верно использовать всю ее мнимость[94] и достоин получения обетования и будущего Царства[95].

Поэтому отцам представляется похвальной «средняя нестяжательность, сообразная с временем и нуждами тела» (*Нил Синаит*. К Магне, 29. С. 313).

---

[91] «Желая, чтобы мы возделывали добродетель, Бог попускает болезни, нищету и т.п. Ведь Бог мог бы исцелить больных и обогатить нищих ... но тогда мы имели бы ложное чувство, что мы добродетельны» (*Паисий Святогорец*. Т. 4. С. 166).

[92] «Нищии [должни суть] благодарити Бога, и любити благотворящих богатых, за еже облаготворятися от них» (*Петр Дамаскин*, I — ДС 2, 135; *Ксанфопулы*, 29 — ДС 1, 399).

[93] «Посты, и бдения, и поучение писаний, и лишение богатства, и отречение всего міра, несть совершенство, но совершенства орудия. Понеже не в сих обретается совершенство, но сими приобретается» (*Кассиан Римл*. К Леонтину — ДС 2, 710).

[94] «От мнимых же бедствий ... труда ... убожества, злополучия во всем ... скудости и всех супротивных предреченным приходим в терпение: смирение же и благое упование... Темже вся добра Бог нам устрои чудесне неизреченною благостию» (*Петр Дамаскин*, I — ДС 2, 131–132).

[95] *Нил постник*. О молитве, 130 — ДС 2, 745; *Симеон Нов*. Главы, 1 — ДС 1, 101.

Таким образом, человеку наиболее приличествует сохранять среднее состояние, довольствуясь обеспечением своих телесных потребностей. Механизмом этого обеспечения является прежде всего и главным образом *трудовой процесс*. Это — общая обязанность всех живущих на земле[96], обязанность, как мы видели из библейской космогонии, изначальная, не связанная с тем рубежом бытия человечества, который обозначило изгнание из Рая. В этом смысле труд сообразен человеческому естеству (в особенности для тех, кто живет в міре сем семейной жизнью[97]) и достоин всякого одобрения и похвалы[98].

«Зде сущее во плоти житие в труд дано есть, и подвиг», ибо «Бог нуждается в человеческой деятельности, и человек нуждается в деятельности Божией, потому что душа — общница Божества»[99], а «телесные труды суть орудия добродетелей и спасительны для души»[100]. Даже те, кто ставит своей жизненной целью обретение благодати через отречение от собственности, должны обеспечивать, по крайней мере, собственные жизненные потребности (чтобы не разрушить, самовольно и прежде времени, данную Богом телесную оболочку), а по большей — уделять нечто и другим по заповеди «блаженнее давать, нежели принимать» (Деян. 20, 35)[101], несмотря даже на то, что эта обязанность человека чревата многими искушениями[102].

---

[96] «Праздность порождает смерть, даже в немощи», а «телесный покой удаляет нас от Бога» (*Исаак Сир.* Беседа 1, 33, 35; ср.: *Он же.* Беседа 14, 14).

[97] «Женившимся хотя несколько извинений уделил Екклесиаст, как принявшим на себя бремя суетных трудов, чтобы доставить хотя малое утешение детям»: «родители, рождающие детей, прилагают все старание, чтобы чада их вкушали от плодов их дома и их трудов» (*Нил Синаит.* К Магне, 35. С. 317; *Макарий Египетский*, 23, 1, 2).

[98] «Как сообразное с каждым званием дает основательные поводы к одобрению, так не приличное званию, хотя в другом отношении оно и похвально, весьма предосудительно там, где оно не свойственно» (*Нил Синаит.* К Магне, 30. С. 314).

[99] *Феодор Едесский.* Слово — ДС 2, 632; *Макарий Египетский*, 7, 8, 1.

[100] *Антоний Вел.* Духовные наставления. М., 1998. С. 125.

[101] «Где сказал Господь это? Быть может, апостолы передали это неписьменно, или это ясно по умозаключению. Одна степень — отказаться от всего, другая — доставлять себе необходимое, третья — доставлять не только себе, но и другим, четвертая — не брать и тогда, когда не проповедуешь и имеешь возможность брать. Не сказано, однако, что брать — худое дело, но что лучше не брать» (*Феофилакт Болгарский*, на Деян. 20, 35). Нил Синайский, повествуя о некоем преподобном отце, пишет, что он «никогда не вкушал телесной пищи в праздности, не терпел ее со стороны и вообще не хотел от кого бы то ни было принять какое-либо утешение, говоря, что всякому проходящему жизнь сию приличнее давать, нежели принимать, чтобы не ослабить сил к дерзновению, не быть вынужденным сказать иногда нечто и в удовольствие доставляющим утешение и нередко умалчивать правду, если она колка, чтобы не опечалить благодетеля» (*Нил Синаит.* К Алвиану. С. 239–240).

[102] «Первые святые жили для одной души и для сотворившего ее Бога, ни во что ставя тело... Последовавшие же за ними святые, заботясь о необходимом утешении тела и промышляя о том, чтобы оставленная в небрежении животная наша часть не разрушилась против воли Сочетавшего ее с нами, в такой мере употребляли руки свои на дело, в какой, по неизбежной необходимости, требовалось услуживать телу; большую же часть времени проводили в попечении о душе... Последние из сих, совершенно став плотию, всецело посвятили себя на служение земному кумиру: возделывают землю, откармливают скот, занимаются торговлей, упражняются во всяком промышленном искусстве, желая иметь уже не только достаточное для плотской жизни, но и то, что показывало бы их не меньшими пред отличающимися изобилием ... и тем явно выставляют на позор свое безумие» (*Нил Синаит.* К Магне, 29–30. С. 314).

Тем более людям мирским «надобно, по [собственному] произволению, возделывать землю свою и трудиться, потому что Бог требует от человека труда, усилия и делания» (*Макарий Египетский*, 7, 6, 4). Ведь «если бы все было бы отдохновением в жизни людей, и услаждение, и сытость, и богатство — без скорбей и болей, не могли бы вынести и перенести люди, пренебрегающие Богом и всецело предающие себя в наслаждение плоти», всех нападений, которым подвергаются они со стороны лукавого в течение времени своего земного бытия (*Он же*, 19, 2, 2). Именно в этой связи труд и воспринимается как благословение и дар Божий, на котором (коль скоро он принципиально отличен от нестабильного состояния телесного покоя) зиждется стабильность земного человеческого бытия — ибо «тот, кто устает от труда, имеет постоянную радость, радость духовную»[103].

Одна из главных качественных характеристик трудового процесса (исходящая, возможно, из идеи Бого-человеческого сотворчества в седьмой день Творения) — невозможность его ограничения только человеческими рамками: как потому, что собственное деяние человека не может быть совершенным[104], так и потому, что без явной Божьей помощи оно и не может совершиться[105].



Преп. Ефрем Сирин (икона)

Входя в трудовой процесс, человек должен осознавать целый ряд *условий*, которые с ним сопряжены:

- трудовой процесс — обязанность всякого человека[106];
- трудовой процесс, совершаемый со смирением[107] по долгу любви[108], является

---

[103] *Паисий Святогорец*. Т. 4. С. 181–182.

[104] «Человеку должно ... приписывать свое Господу. ... Собственное твое, что [сам] ты делаешь, хотя и хорошо и Богу благоприятно, однако же нечисто» (*Макарий Египетский*, 7, 8, 4 – 7, 9, 1).

[105] «Если не явится свыше небесное облако и благодатный дождь, ни в чем не успеет трудящийся земледелец» (*Макарий Египетский*, 7, 6, 4).

[106] «Если, будучи здоров, ты живешь на чужой счет, то поедаешь достояние бедных и немощных» (*Антоний Вел.* Духовные наставления. С. 193).

[107] *Паисий Святогорец*. Т. 4. С. 186.

[108] «Любве ради, еяже ради весь труд бывает» (*Петр Дамаскин*, II, 15 – ДС 2, 223–224). «Что пользы трудиться на ветер, если нет любви? ... Без нее всякое дело, всякий поступок нечисты» (*Ефрем Сирин*. Духовные наставления. М., 1998. С. 124).

условием всякого преуспеяния[109]; те видимые блага, которые достигаются вне его или помимо него, не могут быть истинными;

• трудовой процесс имеет смысл только в том случае, когда он целенаправлен[110]; поэтому начало всякого труда — целеполагание[111], а среди главных целей человеческого труда особо выделяется его направленность на достижение соответствия человеческого деяния Божественному ожиданию[112];

• трудовой процесс оправдан, когда он имеет целью самообеспечение — прежде всего для того, чтобы не обременять никого необходимостью удовлетворения твоих жизненных потребностей[113];

• одна из основных задач труда — духовно-педагогическая[114]: труд укрепляет в человеке «доверие к себе — в добром смысле слова»[115] и учит «жить, как требует польза души»[116]; поэтому, даже «говоря, что святые непрестанно заняты Божеством, не отверзаем мы двери праздности», ибо полагается всем, «находящимся еще в крепости телесных сил, обязательным изнурять [плоть] многими трудами» (*Нил Синаит.* К Магне, 21. С. 309), потому что покоящееся тело — это стимул для парения мысли, а тело, занятое трудами, не только удерживает при себе мысль, так что дело дает мысли правильное направление[117], но является также важным подготовительным шагом к духовному деланию[118], обуздывая «безчинныя телесе стремления»[119];

---

[109] «Праздный не яст от своих трудов, почему и убог бывает» (*Петр Дамаскин*, II, 6 — ДС 2, 190).

[110] «Напрасен и действительно бесполезен всякий труд, не достигающий того, что имелось в виду при начале» (*Нил Синаит.* К Магне, 51. С. 331).

[111] «Исследуй конец всякого поступка прежде его начала» (*Нил Синаит.* Разные главы. С. 365) — «якоже не позна искомое, трудящеся вотще» (*Петр Дамаскин*, II, 9 — ДС 2, 205).

[112] «Богу только тогда желателен труд человеческий, когда приносишь ты Ему жертву любви — скорбь свою» (*Исаак Сир.* Слово 31. С. 140).

[113] *Нил Синаит.* К Евлогию I, 9. С. 139; *Он же.* К Алвиану. С. 239.

[114] «В том и состоит подвизание христиан и состязание, дабы не содействовать злым присевам лукавого, чтобы он не возымел через нас силы и крепости, но, сам по себе слабея и не возмогая творить с нашей помощью то, что он хочет, окончательно отмер от нас, когда воцарится в нас благодать» (*Макарий Египетский*, 42, 2).

[115] *Паисий Святогорец.* Т. 4. С. 183.

[116] *Нил Синаит.* К Магне, 23. С. 311: ср.: «любой труд, вольный или невольный, становится смертью для наслаждения — матери смерти» (*Максим Исп.* XLVII).

[117] *Нил Синаит.* К Магне, 25–26. С. 312; *Он же.* К Евлогию I, 17. С. 144.

[118] «Кто делит время на дело и на молитву, по удобству для того и другого, тот тело укрощает трудом и беспорядочные его стремления доводит до умеренности, а душу ... к молитве, как делу более легкому, приводит уже готовой и цветущей силами, потому что душа чувствует облегчение, переменяя самое дело и переходя от одного к другому, между тем как теряет охоту к делу, долго занимаясь одним, обременяясь однообразием, рада же бывает разнообразию работы» (*Нил Синаит.* К Магне, 23. С. 311). «Если же кто и к молитве довольно ленив, и в служении, и в прочем исполнении какого бы ни было дела для упокоения братии выказывает вялость, нерадение и пренебрежение и не мужается тщательно и верно выполнять все, что велено, то апостол, именуя такого ничем не занятого и, напротив, бесполезного человека праздным, не признает его достойным и хлеба, сказав: "Праздный *да не ест*" (2 Фес. 3, 10). ... Каждый обязан приносить плод в каком бы то ни было деле, совершаемом ради Господа, и быть тщательным хотя бы в одном хорошем [деле], чтобы, оказавшись совершенно бесплодным, не лишиться вечной жизни» (*Макарий Египетский*, 1, 10, 6; ср.: *Нил постник.* Слово постническое — ДС 2, 762).

[119] *О Авве Филимоне* — ДС 2, 591–593; *Кассиан Римл.* О осми страстных — ДС 2, 682.

• трудовой процесс эффективен, когда предусматривает возможность перемены сфер деятельности[120];

• кроме того, важное условие эффективного труда — его соразмерность силам человека; непомерный труд может стать не благом, а несчастьем[121].

Несомненно, телесные труды сами по себе (хотя они и похвальны) не могут быть основанием праведности[122] (поэтому, кстати, и самое трудолюбие имеет свои объективные границы[123]). Но труд все же является важным показателем духовного преуспеяния человека (истинным может быть только такой *труд, в котором человек делает Бога помощником себе*[124], что возможно только тогда, когда *труд освящается молитвой и праведной жизнью*[125], а потому «всяк боголюбив есть и трудолюбив»[126]), и в этой связи отцы помещают его в число «примет слушающих слово Божие и производящих добрый плод» (*Макарий Египетский*, 2, 1, 1; ср.: *Он же*. 18, 6, 4).

Момент сопряжения богатства и бедности на основе трудового процесса достигается в благотворении. *Благотворительная деятельность* — непременная принадлежность христианской праведности (прежде всего — для мирских людей[127]), она — одна из тех пяти добродетелей, которыми созидается благочестие[128].

Эта деятельность, несомненно, полезна для тех, кто наделен Богом материальными благами. «Богатии должны суть благодарити Бога за дары Его» (*Петр Дамаскин*, I — ДС 2, 135), поскольку «вещественным богатством приобретают невещественное, милостыни законами» (*Илия Екдик*. Цветособрание, 28 — ДС 2, 643), и, таким образом, «и в нынешнем и в будущем веце спасаются

---

[120] «По необходимости естество ищет разнообразия в занятиях» (*Исаак Сир*. Беседа 36, 1).

[121] «Во всех одинакова немощь естества, и живое существо от непомерных трудов вскоре умирает. Почему и труд должен быть соразмерен с силами, и за трудом следовать отдых, достаточный к восстановлению утомленной силы» (*Нил Синаит*. К Агафию, 10, 6. С. 64).

[122] Нельзя довольствоваться «просто телесными навыками, как придется и безразлично, или внешними образами молитвы, псалмопения, поста или служения, совершаемыми не ради единого Бога, и остальными внешними заслугами, по неведению возлагая упование на телесные только дела праведности» (*Макарий Египетский*, 11, 11).

[123] «Работу надо любить просто: не надо быть в нее влюбленным» (*Паисий Святогорец*. Т. 4. С. 187).

[124] *Паисий Святогорец*. Т. 4. С. 189.

[125] «Каждый человек должен своей молитвой, своей жизнью освящать свой труд и освящаться сам» (*Паисий Святогорец*. Т. 4. С. 191).

[126] *Марк Подвижник*. О мнящихся, 84 — ДС 1, 67.

[127] «Выполнять обязанность любви, доставляя успокоение телесное, есть дело людей мірских», потому что «Господь оставил себе в міре работающих Ему и радеющих о чадах Его, и избрал Себе таких, которые служили бы пред Ним» (*Исаак Сир*. Слово 13. С. 54; Слово 14. С. 57).

[128] «Последующий Господу пятью добродетелями созидает благочестие»; в число же этих добродетелей входят молитва, воздержание, милостыня, нищета и долготерпение (*Макарий Египетский*, 36, 4, 1).

промыслом Божиим, милостыни ради: яко без нищих не имут спасения души, но ниже искушений богатства избежати могут»[129].

И если они не могут достигнуть «упражднения и покоя души», продав имение, раздав полученное нищим и почив от стяжания своего «во умнем уповании», то могут, по крайней мере, осуществлять подвиг «легчайший»[130] — благотворить имением, то есть делами[131] (вплоть до некоторого утеснения самих себя[132]), и таким образом улучить возможность спасения, потому что «кроме еже миловати по возможности своей» не может богатый «жив быти, или спастися: зане аще не хощет ущедрити естества своего, како Бога молит ущедрити его;» (*Петр Дамаскин*, I — ДС 2, 45; *Паисий Святогорец*. Т. 4. С. 165).

Милосердная деятельность полезна и неимущим — поскольку «щедролюбие избыточествующих восполняет оскудевающих потребу» (*Нил постник*. Слово постническое — ДС 2, 752).

«Если, по сказанному в Соломоновой притче, *милуяй нища взаим дает Богови* (Притч. 19, 17), то дающий взаймы, имея благопризнательного Воздаятеля долгов, пусть отдает все, что имеет, чтобы во много крат умноженным найти все там, ничего такого не оставив суетности, что привело бы к раскаянию, как оставленное худо. Ибо все, отданное не на благотворение, действительно бывает напрасно и бесполезно» (*Нил Синаит*. К Агафию, 4, 17. С. 35).

В то же время милосердие и благотворительность — не в полной власти человека: «и то самое, еже мощи содеяти благо, Божий есть дар» (*Феодор Едесский*. Слово — ДС 2, 632). «Всякое благо от Господа смотрительне приходит: и носящие оныя суть служители благ» (*Марк Подвижник*. О законе, 158 — ДС 1, 56) — так следует воспринимать факт милостыни обеим сторонам, физически в нем участвующим.

Более того: Господь признал «самой великой и тяжкой неправдой — не употреблять сил своих на благотворение нуждающимся ... по мере сил, соображаясь с потребностями каждого» и «закон природы поставляя на второе место после добродетели»[133], или, что, может быть, точнее, постигая «законную правду, яже есть к тождеродному милостивно сострадание» (*Никита Стифат*. Первая сотница, 13 — ДС 2, 363).

Благотворительный процесс как явление, известное уже из Ветхого Завета, осуществляя социально уравновешивающую функцию, подталкивает богословскую концепцию к формулированию новой политико-экономической идеи — идеи Богоданного *общественного богатства*, подлежащего распределению и перераспределению внутри общества в целом[134]. Причем если отно-

---

[129] *Петр Дамаскин*, I — ДС 2, 135–136; ср.: *Паисий Святогорец*. Т. 2. С. 157; *Никита Стифат*. Первая сотница, 44 — ДС 2, 374.

[130] *Петр Дамаскин*, II, 9 — ДС 2, 205.

[131] *Марк Подвижник*. О мнящихся, 148 — ДС 1, 73.

[132] Поэтому человеку полезно «экономить и откладывать деньги, чтобы оказывать милостыню другим» (*Паисий Святогорец*. Т. 4. С. 165).

[133] *Нил Синаит*. К Агафию, 10, 1. С. 58.

[134] См., напр.: *Нил Синаит*. К Агафию, 9, 1. С. 44; 5, 2–3. С. 38.

сительно материальных благ, находящихся в частной собственности, возможен определенный богословский дискурс (хотя, в конце концов, и они, в той части, в которой превосходят насущные потребности собственника, мыслятся в категориях общности[135]), то *безусловно общественный характер носит та совокупность материальных явлений, которая образована Богом для обеспечения существования всего человечества* (прежде всего, природные ресурсы)[136].

Только воспринимаемая в контексте системы общественного богатства благотворительность получает законченное оформление: становится понятным, почему одна часть общества может претендовать на материальные блага, составляющие частную собственность другой его части, и почему эта другая часть общества фактически обязана делить принадлежащие ей материальные ресурсы с теми, кто ими не обладает или обладает в недостаточной мере.

Отцы-аскеты делают очень много для того, чтобы фактически внедрить эту идею в сознание христианского общества.

Важное значение для этого имеют те исходные посылки, основываясь на которых аскетическая мысль осмысливает добродетель благотворительности:

• прежде всего, благотворительность как добродетель может быть *только следствием иных добродетелей* — «не милующий себя не может быть милостивым к другому» (*Макарий Египетский*, 3, 2, 6), а милующим себя, то есть живущим по-христиански, мы можем считать только человека, стремящегося освободиться от греха и улучить спасение, что уже само по себе (как мысль изреченная или не изреченная, но наличествующая) является добродетелью: «немилостивии ... премудрость Божию познати не возмогоша»[137], так что милостивый, если рассуждать от противного, должен обладать знанием этой премудрости, и теперь его задача — построить свою жизнь в соответст-

---

[135] Это в особенности явственно видно на примере выморочного наследства: в этом случае «за неимением господина должно было наконец сделаться общим, что полновластно удерживал у себя один, не делясь с другими, хотя сие одинаково предлагалось во власть каждому для его употребления. И поелику не предложил он по собственному изволению иметь это общим с нуждающимися и не был расположен добровольно уступать то в дар, что должен был утратить поневоле, то, отрезвившись от мечтательного упоения, по необходимости подвергается вечному мучению... Это самое имущество, которое чрез благотворительность нуждающимся должно было послужить к искуплению души их, скупостию обращено в причину осуждения... Не столько жалки они как подвергшиеся наказанию, сколько смешны по своему неразумию, потому что, пожалев истратить маловажное, предпочли столь тяжкое мучение» (*Нил Синаит*. К Агафию, 5, 2–3. С. 38).

[136] «В чем есть что-либо по природе своей уделяемое по частям, в том преимуществуют богатые, не дозволяя, чтобы у других было то же, что стараются они иметь сами. А что не допускает раздела, то в общее употребление равно дается всем, и в обладании этим один перед другим не имеет никакого преимущества, потому что природа равно уделяет это всем и желающим иметь у себя много не дает поводов к раздору. ... Всякий, у кого есть рассудок, конечно, признает излишним и напрасным стараться присвоить себе, что природа как нечто общее дает всем; и как предоставляет всякому равные права на употребление, так всякого одинаково лишает права владеть одному и прятать то, чем всякий и всегда обильно и удобно может пользоваться... потому что редко находимое и с трудом приобретаемое раздражает желание, заставляя употреблять усилие, чтобы не было это прежде взято другим, но не возбуждает сего пожелания презираемое по тому самому, что всегда этого много» (*Нил Синаит*. К Агафию, 9, 10. С. 56–57).

[137] *Марк Подвижник*. О мнящихся, 223 – ДС 1, 81–82; обратим внимание: употреблен совершенный вид глагола, действие уже совершено, факт — налицо.

вии с ней; сама же милостыня, как дар Божий, означает важный шаг вперед на пути человека к обожению (*Петр Дамаскин*, I – ДС 2, 46);

• благотворение должно быть *активной потребностью души*, так что «человек, имеющий любовь, не довольствуется лишь тем, чтобы давать тому, кто попросит у него милостыни, но и сам ищет людей, находящихся в нужде, чтобы поддержать их»; добро, которое делается «не из-под палки», а ощущается как естественная необходимость, воспитывает душу, раскрывая ее и приводя в умиление, и открывает райские двери (*Паисий Святогорец*. Т. 2. С. 160; ср.: Там же. С. 158–159; Т. 4. С. 175; *Лавсаик*. С. 260);

• благотворение *обнимает всех* — своих и чужих, близких и иноплеменников, — но прежде всего тех, кто не имеет возможности воздать за него[138]; но это не значит, что оно должно осуществляться без разума, «понеже всякая вещь требует времени и разсуждения», — благотворение должно быть справедливым, ибо «слеп милостивый, если он несправедлив: возделывает поле, с которого не может собрать жатвы»; кроме того, оно должно быть благовременным и соответствовать реальной потребности и духовной пользе не только берущего, но и дающего[139];

• благотворение *уподобляется жертве Христовой за человечество* и потому *не имеет границ*, если для него есть возможность: «стом давый милостыню, могий же и другим дати, напоити же и напитати многих молящих его, и вопиющих отславый, яко ни напитав Христа, судимь будет от Него»; «сего ради коегождо убога лице восприяти благоизволи, и всякому убогу себе уподоби ... кийждо видя брата своего и ближняго яко Бога своего ... вся да истощавает *имения* к служению его, якоже Христос и Бог наш истощил есть *кровь* Свою за спасение наше»[140]; крайний предел, «совершенная милостыня» — отдать за ближнего свою жизнь (*Петр Дамаскин*, I – ДС 2, 45), а единственная мера милостыни — самоотвержение каждого[141];

• источником благотворения для истинного благотворителя (не такого, какие часто встречаются в міре[142]) должен быть *собственный труд*[143]: «если се-

---

[138] *Феодор Едесский*. Главы, 84 – ДС 2, 619.

[139] *Нил Синаит*. Мысли. С. 374; *Петр Дамаскин*, I – ДС 2, 45; *Лавсаик*. С. 267. Разумение в деле благотворения весьма необходимо. Ведь, с одной стороны, известно, что «благочестивым свойственно давать всякому просящему; более же благочестивым — давать и непросящему, а не требовать назад от взявших, в особенности же когда есть возможность, свойственно одним только бесстрастным» (*Леств.*, 26, 74). С другой же стороны, «есть бес тщеславия, который побуждает к раздаянию милостыни; то же делает и бес сластолюбия»; поэтому лишь в том случае, «если мы будем чисты от последних двух страстей, не перестанем творить дела милосердия на всяком месте» (*Леств.*, 26, 84).

[140] *Симеон Нов.* Главы, 112–114 – ДС 1, 129–130 (выделено нами. – *Иг.Ф.*); ср.: Там же, 116–117 – ДС 1, 130–131.

[141] *Паисий Святогорец*. Т. 2. С. 176.

[142] «Совершаемое без труда есть правда людей мірских, которые творят милостыню из внешнего, сами же в себе ничего не приобретают» (*Исаак Сир.* Слово 74. С. 371).

[143] «Щедрость дающего блаженнее, нежели скудость принимающего, особенно та щедрость, которая подает не из денег сбереженных по неверию или безнадежности (на промысл Божий), и не из сокровищ, скрытых по скупости, но происходит от плода собственного труда и благочестного пота», когда подающий «своим трудом не только удовлетворяет свои потребности, но с благочестивой заботливостью спешит приготовить еще, что подать бы нуждающемуся (это относится особенно к монахам)»; таковой «почитает Бога от своих праведных трудов, приносит Ему жертву от плодов своей правды» (*Иоанн Кассиан*. К Кастору, 10, 19, со ссылкой на Деян. 20, 35).

ешь в нищих, то сей свое, ибо чужое и плевелы превосходит горечью», потому что «Бог узаконяет праведнику подавать милостыню от *праведных трудов* (Притч. 3, 9)» (*Нил Синаит.* Мысли. С. 374). Но даже если плоды своего труда столь малы, что не позволяют благотворить вещественно, сама мысль о благотворении является уже спасительной[144]. В то же время, если источником милостыни является нечто, происхождением своим обязанное страсти сребролюбия, то страсть эта оскверняет и самую милостыню[145];

• благотворение должно рассматриваться не как выявление вовне духовной пользы от материального благосостояния, но прежде всего *как честь*[146], *служение, средство сохранения духовных даров*[147] *и инструмент духовного воспитания* того, кто имеет возможность благотворения[148]. Цель милостыни — не сделать «добытое собственным трудом средством ко спасению для другого», а извлечь самому для себя пользу из своей собственности, чтобы не стать «виновником для себя мучений за любостяжательность, а для других виною благих воздаяний за благотворительность» (*Нил Синаит.* К Агафию, 6, 2. С. 41). Поэтому милостыня должна восприниматься некоторым образом отстраненно, — по крайней мере, субъективно не считаться заслугой или чем-то высоким; это — как бы дань Тому, кто является Виной всякого богатства[149];

• благотворение *не должно быть обусловленным или лицеприятным* — прежде всего потому, что побудительный мотив его прямо противоположен мотивам из сферы юриспруденции[150], а также и потому, что не дело человека — судить о праведности или неправедности того, кто является объектом его

---

[144] «Начинай работать и по силе помогай обездоленным, делясь с ними последним куском хлеба. ... Но даже если человеку нечего дать нищему и у него болит от этого сердце, то он дает ему милостыню высшего порядка. Он дает ему милостыню кровью своего сердца» (*Паисий Святогорец.* Т. 3. С. 84–85). Ср.: «несть нуждно имети вещь ... ко еже миловати, сие паче великая немощь есть, но да и отнюд не имеяй чим миловати, благоутробие ко всем имать, егоже стяжав, может помощи требующим, безпристрастен убо быв к вещам житейским, к человеком же имый сострадание. ... Немощному лучше бо есть удаление от всех, и нестяжание много лучше есть милостыни» (*Петр Дамаскин,* I – ДС 2, 45).

[145] Сребролюбие производит немилосердие и «нескверно благотворение пребыти не оставляет» (*Марк Подвижник.* О мнящихся, 87; 138 – ДС 1, 67, 72).

[146] *Исаак Сир.* Слово 57. С. 298.

[147] *Марк Подвижник.* О законе, 8 – ДС 1, 43.

[148] «Кротости поучися и благотворя благодари Бога выну: не милуяй бо не имать добродетели в себе» (*Антоний Вел.* 81 – ДС 1, 6; см. также: *Макарий Египетский,* 4, 7, 2; 4, 1).I

[149] «И эпархи, и комиты платят царю дани; но такой [человек], смело надеясь на свое богатство, золото и серебро, как бы от избытков своих вносит оброки, не почитая того для себя убытком, но и больше того тратит на милостыню и не заботится об этом, но почитает сие как бы посторонним делом» (*Макарий Египетский,* 3, 7, 1).

[150] «Милосердие противоположно правосудию. Правосудие есть уравнивание точной меры: потому что каждому дает, чего он достоин, и при воздаянии не допускает склонения на одну сторону или лицеприятия. А милосердие есть печаль, возбуждаемая благодатию, и ко всем сострадательно преклоняется» (*Исаак Сир.* Слово 80. С. 41–42).

милостыни; его дело — оказать милость, суд же принадлежит Богу[151]. И уж ни в коем случае благотворение не должно происходить в ответ на страстный помысел славолюбия — такая милостыня окажется прямым свидетельством против ее совершителя на Страшном суде[152]: «как ты поступаешь с ближним своим, так и с тобой Бог. Если возлюбишь ты ближнего своего, придет к тебе Бог и возлюбит тебя. ... И если отвернешься от ближнего своего, и Господь отвернется от тебя и не примет тебя в Царствие» (*Макарий Египетский*, 5, 2, 4);

• благотворение *не должно быть оскорбительным* для получающего милостыню: нужно уметь дать так, чтобы в человеке принимающем ни в чем не был помрачен образ Божий, потому что высшая задача милостыни — не столько поддержать телесные потребности благодетельствуемого, сколько укрепить его дух и свое смирение[153].

Милостыня, в конечном итоге, являет собой имение нетленное, «сокровище живое», единственное стяжание, на которое человек может надеяться и которое не обманет его в его надеждах, то стяжание, которое взято будет с собой при исходе души от тела и может быть дерзновенно предъявлено Неумытному Судии[154], став основанием для получения соответствующей деяниям «мзды»[155].

В то же время дела благотворительности имеют свой предел, связанный не столько с потенциалом дающих, сколько с благом берущих: «если человек без конца получает помощь, то в конечном итоге он остается беспомощным», поэтому, «чтобы человеку ... пошла на пользу чья-то помощь, он и сам должен себе помочь»[156]. Кроме того, если милостыня служит благодетельствуемому поводом для лицеприятия, она не полезна ни ему, ни его благодетелю[157].

---

[151] «Бог, ни в чем не имеющий нужды, ради нашей пользы прилагает ничем не вознаградимое попечение, по естественному милосердию милуя всякого, имеющего нужду в милости, а равным образом научает и тому, что надлежит оказывать милость без различия всем, каковы бы они ни были: злы или добры. Ибо нуждающегося в благотворении должно удовлетворить во всем потребном, что для него нужно, а не судить о нем, вправе ли или не вправе получить он это. ... и в неправедных, при самом устроении их, всеяно нечто Божественное» (*Нил Синаит.* К Агафию, 9, 6. С. 51); «человек нищий и нуждающийся снабжается от Бога, потому что Господь никого не оставляет; но ты, отослав от себя убогого, уклонился от чести, данной тебе Богом, и удалил от себя благодать Его» (*Исаак Сир.* Слово 57. С. 298). Ср.: «Опустите прежде по одному су в кружки каждого из нищих... Вас не касается, должны ли они находиться там или нет и заслуживают ли они вашей монетки. Думайте лишь о том, заслуживаете ли вы сами ее иметь, чтобы подать ее» (*Пруст М.* Памяти убитых церквей. М., 1999. С. 50, со ссылкой на Рёскина. Ср. также: *Антоний Вел.* 165 – ДС 1, 40).

[152] «Иногда и хорошие, по-видимому, начинания приводятся в исполнение ради пустой людской славы, а сие пред Богом равно неправде, и краже, и остальным грехам» (*Макарий Египетский*, 48, 3, 9).

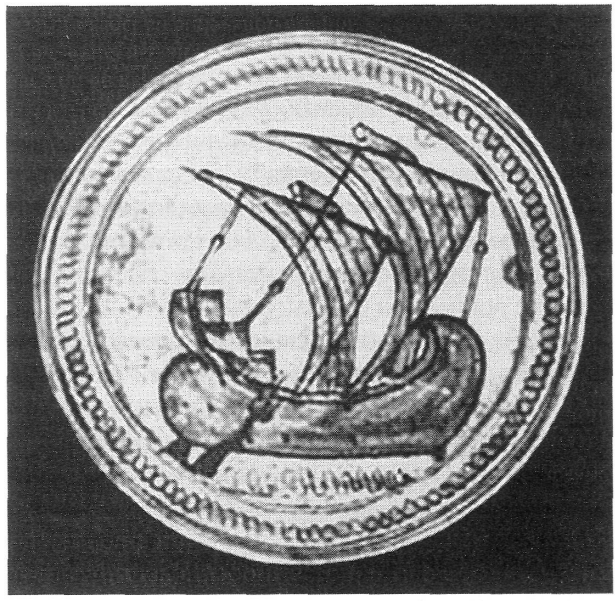
[153] «Если даешь что нуждающемуся, то пусть веселость лица твоего предваряет даяние твое, и добрым словом утешь скорбь его. Когда сделаешь это, тогда твоя веселость в его сознании побеждает твое даяние, то есть (она) выше удовлетворения потребности тела» (*Исаак Сир.* Слово 89. С. 422–423).

[154] *Макарий Египетский*, 27, 1, 5; *Нил Синаит.* К Агафию, 6, 1. С. 40; *Марк Подвижник.* О мнящихся, 50 – ДС 1, 64.

[155] Каждый приемлет «свою мзду по своему труду: ов убо за многия подвиги трудов: ов же, за милостыню, и любовь нелицемерну: ов же, за нестяжание, и отречение всего міра ... другий, за странолюбие» и т.д. (*О Авве Филимоне* – ДС 2, 590).

[156] *Паисий Святогорец.* Т. 2. С. 302; Т. 3. С. 45–46.

[157] «Аще за телесное подаяние похвалиши человека, яко благаго, кроме Бога, после тойжде лукав тебе явится» (*Марк Подвижник.* О законе, 157 – ДС 1, 56).



Корабль
(поливное блюдо XIII века, Коринфский музей, Греция)

Экономика міра сего. Сформулировав для себя все эти выводы, «аскетические» отцы входят с ними в собственно *хозяйственный процесс*, который развивается внутри міра сего в силу некоего «принуждения естества» (*Исаак Сир.* Беседа 5, 14).

Знания преподобных отцов в сфере экономики мира сего весьма обширны и даже, подчас, простираются до некоторых тонкостей хозяйственных и социальных процессов.

Фоном, на котором разворачивается монашеское делание, являются развитые товарно-денежные отношения[158], охватывающие и межотраслевое движение капиталов в поисках эффективного вложения[159] и прибыли[160]; прилежный и добросовестный[161] труд в поликультурном сельском хозяйстве, основанном на плодопеременной системе[162], в строительстве и ремесле[163], труд, который строится на базе

---

158 *Макарий Египетский*, 14, 18; 4, 13, 2.

159 *Макарий Египетский*, 17, 3, 2; 29, 2, 1; 30, 1–3.

160 *Нил постник.* Слово постническое – ДС 2, 813; *Петр Дамаскин*, II, 6 – ДС 2, 190; *Иоанн Кассиан.* Собесед. 1, 2; *Макарий Египетский*, 4, 30, 2; 5, 2, 11; 7, 9, 4–5; *Лествн.*, 20, 18.

161 Обратим внимание: крестьяне трудятся «добротолюбиво (φιλοκαλουντες)» (*Макарий Египетский*, 23, 1, 7); аналогичным словом назван и сборник духовных поучений преподобных отцов (Добротолюбие, Φιλοκαλία), содержащий их ви́дение путей достижения святости.

162 *Макарий Египетский*, 5, 2, 1; ср.: 7, 4, 3; 7, 1, 2–3; *Исаак Сир.* Беседа 1, 6; *Лествн.*, 20, 10; 25, 48.

163 См., напр.: *Макарий Египетский*, 2, 6, 4; 48, 1, 4; 50, 1, 4–5; 54, 3; 23, 1, 7; 54, 3; *Евагрий.* Главы о различии, 7 – ДС 1, 511.

экономического расчета прибылей и издержек производства[164]; рыболовство[165], сухопутная и морская торговля, аренда движимого и недвижимого имущества[166]; отношения государственной службы[167], подневольного и наемного труда[168] и заработной платы («награда», «денежная мзда»)[169], которая должна быть «соразмерна труду»[170]; брачно-семейные отношения, из которых возникают общность имущества (οὐσία)[171] и отношения наследования[172] — в целом напрасные[173], суетные и недальновидные (ввиду того, например, что унаследованное от родителей благодаря их предусмотрительности богатство может стать для наследника причиной греха)[174], но если руководствоваться перспективами спасения души, в определенном своем виде могущие принести и серьезную пользу[175]. Эта социально-экономическая система знакома и с противоположностью города и деревни[176]. Основу ее устойчивости составляют, в конечном итоге, трудовые отношения[177].

При этом хозяйственные процессы развиваются — в материальной своей части — под действием естественных законов[178], а с точки зрения их взаимо-

---

[164] *Петр Дамаскин*, II, 6 — ДС 2, 189; *Макарий Египетский*, 7, 6, 6; *Лествн.*, 26, 57.

[165] *Макарий Египетский*, 4, 29, 19.

[166] *Макарий Египетский*, 17, 3, 2; 59, 1, 5; *Нил Синаит*. Сказание об избиении 77. С. 229; *Лествн.*, 22, 13; 26, 236, 241.

[167] *Макарий Египетский*, 59, 1, 5.

[168] Кстати сказать, наемный труд оценивается — в отличие от труда свободного — крайне негативно: «Наемники — {ленивые} ⟨илоты⟩ ... сразу проедающие попадающее [им] и не желающие терпеливо и до изнеможения трудиться, всегда остаются в наготе и нищете» (*Макарий Египетский*, 59, 1, 6).

[169] *Исаак Сир.* Беседа 34, 3.

[170] *Антоний Вел.* 6 — ДС, 1, 12; *Нил Синаит*. К Магне, 17. С. 307.

[171] *Макарий Египетский*, 54, 5, 5.

[172] *Петр Дамаскин*, II, 6–7 — ДС 2, 191, 194; *Макарий Египетский*, 4, 29, 5. Эти отношения захватывали и монашествующих (*Лавсаик*. С. 13).

[173] *Нил Синаит*. К Агафию, 6, 1. С. 39; ср.: «прочность оставляемого детям неизвестна, польза же благотворения всеми признана» (Там же, 6, 1. С. 39; см. также отделения 7–9 о том же).

[174] *Нил Синаит*. К Агафию, 6, 1. С. 39.

[175] В этой связи важное значение имеет праведное отношение к собранному материальному богатству, исходящее из того, что оно — Божий дар и человек является лишь его временным распорядителем: «Твоим бы стало это, если бы приобрел ты сие подаянием. Закрепил бы ты это за собою, если бы, подавая милостыню, внес в Небесную сокровищницу. Когда же смерть полагает конец твоему праву на раздел, напрасный уже ты распределитель того, над чем время, против твоей воли, отнимает у тебя власть» (*Нил Синаит*. К Агафию, 9, 1. С. 45). А поскольку «желание спасения научает каждого иметь большую заботливость о себе... нимало не ожидая ниоткуда помощи», то раздаяние в порядке наследования своего имущества нуждающимся может «многих заставить молиться о твоем упокоении» (Там же, 8, 1; 9, 1. С. 43–44).

[176] *Макарий Египетский*, 26, 9; 32, 8, 2.

[177] «Слышавшие, что сокровище сокрыто на некоем месте, ищут его, и много искавши и с трудом нашедши, тщательно сохраняют обретенное; разбогатевшие же без труда бывают расточительны» (*Лествн.*, 26, 37).

[178] Проявление действия этих законов особенно явно в аграрной сфере: «Земледелец, аще не возделовает землю, тернием порастает, и паче аще добра есть» (*Петр Дамаскин*, II, 12 — ДС 2, 215), так что «человек земледелец не может надеятися на некий плод свой восходящий на поле его: не весть бо, что ему случится, прежде нежели включен будет в сокровищницы его» (*Исаия отшельник*, 15 — ДС 2, 9), и поэтому он «землю невозделанну, или ненасеянну и ненасажденну, или паки нехранимь плод никогдаже оставляет, аще убо хощет от плода вкусити» (*Петр Дамаскин*, II, 12 — ДС 2, 216).

действия с социальными явлениями — при участии Божественного Провидения («звание свыше»[179]).

Все хозяйственные процессы, для участия в которых необходимы, помимо прочего, «мужество и расторопность»[180], преследуют цель экономической эффективности[181], но эффективность эта подлежит не только математическому выражению, но и духовному осмыслению[182].

Первый основополагающий вывод отцов-аскетов относительно мирского хозяйства состоит в том, что *экономическое бытие не может служить препятствием для стяжания благодати и конечного спасения* человека.

Конечно, материальная жизнь в этом мире не есть жизнь подлинная[183]. «Двояко, двумя цепями {оков} оказался связан человек. [Внешне], преступив заповедь и изгнанный из рая, [находясь] в этом міре и в мірских делах, он полюбил мір ⟨и плотские радости, богатство, славу и имущество, жену, детей, родственников, отечество, место жительства, одежды и, одним словом, все то, от чего слово Божие убеждает добровольно отрешиться (поскольку каждый добровольно привязывается ко всему видимому), чтобы, отрешась и освободившись от всего этого, возмочь стать совершенным обладателем заповеди⟩. [Но] в тайне душа ⟨опутана и⟩ ограждена со всех сторон лукавыми духами, и окружена стенами, и скована цепями мрака, и не в силах она любить Господа, как хочет, верить, как желает, и молиться, как стремится» (*Макарий Египетский*, 59, 2, 2). Поэтому многие отцы делают весьма ригористический вывод: «Никто, связанный делами мира сего, не может угодить Избравшему его» (*Исаак Сир.* Беседа 1, 61).

Однако лишь «для расслабленного и маловерного и по образу мысли младенца все в міре бывает препятствием для вечной жизни»[184]; в то же время когда «все это случается с человеком верным, разумным и мужественным, является как бы сотрудником ему [в деле стяжания] Царства, если он истинно любит Бога и желает соблюдать Его заповеди, потому что, разорвав, победив и превзойдя все то, что считается в міре препятствием, он возлюбил толь-

---

[179] «Да не златом или помощию человек и умолением получити председательство потщишися когда, аще и разсмотряеши себе могуща упользовати душы без свышняго звания» (*Никита Стифат.* Вторая сотница, 58 – ДС 2, 417).

[180] *Макарий Египетский*, 34, 10.

[181] От человека требуется «дело, а не бесполезное утомление» (*Нил Синаит.* К Агафию, 12, 2. С. 88). «Земные богачи, когда собрано много плодов в житницы их, снова должны каждый день работать, чтобы им изобиловать. Если же понадеются на лежащее в житницах богатство и будут нерадеть — впадут в бедность и нищету. Посему, собирая прибытки и внося в житницы, должны они трудиться и не уставать» (*Макарий Египетский*, 32, 8, 3; ср.: *Илия Екдик.* Главизны деятельны, 120 – ДС 2, 674).

[182] «Все, что делается не ради самого добра, а ради чего-либо иного, не только остается без награды, но и подлежит ответственности» (*Нил Синаит.* Слово на евангельское изречение, 8. С. 187).

[183] См.: *Макарий Египетский*, 53, 1, 6.

[184] Ср.: «Смешавшие себя с міром уподобляются людям, ходящим в ночи темной. ... ⟨Таковы всецело запутавшиеся в материальных хитросплетениях и не исполняющие в страхе Божием ни заповедей, ни других каких добрых дел, но всецело обольщенные в злых делах мірскою суетой⟩» (*Макарий Египетский*, 59, 1, 3).

ко Бога и к Нему Одному прилепился»[185] (*Макарий Египетский*, 57, 5–6).

Христос, полагая начало христианской общине, «поручает нам *выйти из мира*, быть нищими в отношении всех видимых вещей и не иметь земной заботы». Он «ищет, чтобы в живых сердцах совершалось живое действие Духа Святого, потому что все видимое и все домостроительство минует, а живые сердца в Духе пребывают [вечно]». «Он говорит, чтобы мы отвергли золото, серебро и родственные узы, продали имущество и раздали бедным», потому что «этим изнутри сатана одерживает верх над помыслом, принуждая поникать долу к заботе о материальных и земных вещах» (*Макарий Египетский*, 52, 2, 4; 52, 1, 6; 53, 2, 4–5, 7).

Но это состояние — преимущественно результат воздействия на человека небесной благодати, которая «есть нечто необычайное для нашей природы» (*Макарий Египетский*, 49, 2, 5), и человечеству еще предстоит ее обрести многими трудами[186]. Тогда, когда эта благодать будет приобретена, получат свои награды те, кто «взыскует необычайного для [своего] естества — освящения Духа» (*Макарий Египетский*, 49, 2, 1–4).

Экономическое же *бытие* — явление иного порядка, оно некоторым образом *свойственно и человеческому естеству, и окружающей его действительности*[187], и по домостроительству Божию и предназначению *естественным образом требует их соединения*[188].

---

[185] Ср.: «Живущие хоть и мирской жизнью, но при этом озаряемые заповедями Божьими ... в своем поведении руководимые верой и страхом Божиим, не всецело пребывают в мрачной и темной ночи, поэтому и могут иметь надежду на спасение» (*Макарий Египетский*, 59, 1, 4).

[186] «Вследствие преступления человека приняли мы в себя зло страстей, чуждое нашей природе, и долговременным усвоением обратили для себя как бы в природу — так и необычайным для нашего естества небесным *даром Святого Духа* (Деян. 2, 38) снова надлежит изгнать это зло из нашей природы и быть восстановленным в первоначальную чистоту» (*Макарий Египетский*, 49, 2, 5).

[187] «В видимом [мире] земля нуждается в работе» (*Макарий Египетский*, 17, 1, 3). «Ибо каждое из видимых [естеств], если ему не приобщится некое чуждое естество на помощь его делания, только само по себе недеятельно, неспособно и бессильно к украшению ... ибо неизреченная Божия Премудрость ... устроила так, что они нуждаются в работе друг друга в украшении; так каждое из них обнаруживается несовершенным само по себе для благолепия и работы» (*Макарий Египетский*, 50, 1, 3).

[188] «Бог, сотворив тело сие, предоставил ему не из своей природы или собственной сущности заимствовать себе жизнь, пищу, питие, одеяние и обувь, а напротив того, сотворив тело само по себе нагим, устроил, что все необходимое для жизни заимствует оно вовне, и невозможно телу жить без того, что́ вне его существует, то есть без пищи, без питья и без одежд; и по всякой необходимости нуждается оно и пользуется тем, что вне его, дабы вместе [с тем] иметь возможность жить и существовать, если же ограничивается оно тем, что в его естестве, не заимствуя ничего вовне, то разрушается и гибнет» (*Макарий Египетский*, 9, 3, 5). «Бог Своею мудростью устроил из земли телу сему подкрепления (то есть пищу) и ради самого тела творит все промышление о твари, чтобы ни в чем не было у него недостатка» (*Макарий Египетский*, 23, 1, 1). «Неужели Бог не мог [сделать так], чтобы масличные деревья давали масло без труда, чтобы не [нужно было] сажать их в землю? Или не мог Он [устроить], чтобы виноградная лоза приносила людям вино без тяжелого вскапывания и насаждения? Или чтобы земля производила хлеб без обработки ее? Но для того устроено сие, дабы люди занимались земледелием и получали доходы не без труда» (*Макарий Египетский*, 7, 1, 1).

И в руках человека — свободный выбор модели своего экономического поведения.

При этом, однако, нужно иметь в виду, что существо экономического бытия с момента изгнания из Рая существенно изменилось.

Уже в Раю, после грехопадения, человек подпадает под власть необходимости хозяйственного процесса[189], который до грехопадения был свободным проявлением и реализацией человеческой сущности[190]. После же вхождения в мір сей ситуация кардинально меняется[191]: причина экономической деятельности выносится за пределы самого человека, и он делается подвластным необходимости соединять свое внутреннее с не принадлежащим ему внешним, чтобы обеспечить свое земное существование[192].



Преп. Иоанн Дамаскин (икона)

«Закон плоти, во елико время живет человек плотски, обладает над ним», и человек теперь «духом міра сего вещественным водится: сего ради и ведети что мнится таковый, ничтоже ведый от божественных вещей, якоже ведети подобает».

«Что бех и что содеяхся; ... Вместо рая, тленный сей мір: вместо Бога и пребывания со Ангелы, диавола и нечистых демонов: вместо покоя, труд: ... вместо безпопечительности и свободы, многопопечительную жизнь, и горчайшее рабство», предел которому полагает лишь смертный

---

189 «Якоже в раю, добродетелию наг ходящий, в подражание первосозданнаго ... чрез преслушание потребу одежд возъиме» (*Нил постник*. Слово постническое — ДС 2, 807).

190 «Бог по природе украсил» Адама «свободой воли. Он дал ему закон: не вкушать от древа познания... Он дал ему эту заповедь, пообещав, что если тот сохранит достоинство своей души, доставив победу разуму, признавая Создателя и соблюдая поведения Его, то он будет причастником вечного блаженства и будет жить вовек, став сильнее смерти. А если он душу подчинит телу и предпочтет телесные услады, не уразумев своей собственной *чести, и уподобится скотом несмысленным* (Пс. 48, 13), сбросив с себя ярмо *Сотворившего* и презрев божественное Его повеление, то будет подвластен смерти и тлению и будет подвержен необходимости трудиться, влача бедственную жизнь» (*Иоанн Дамаскин*. Точное изложение, 2, XXX).

191 «Душа чрез преслушание отошла далеко от Бога. Как звери избегают дневного света и прячутся в пустынные леса, так и душа, уклонившись от истинного пути по своей воле, погрузилась в век сей ... Отпала она от жизни и возлюбила смерть, оставила источник жизни и возлюбила источник мрака и смерти ... по своей воле оставив славный и нескончаемый век, возлюбила век сей и разбросала себя по всей этой земле» (*Макарий Египетский*, 3, 1, 1–2).

192 «В теле ... жизнь не от него самого, но от того, что вне его, то есть от земли, и без существующего вне его невозможно ему жить» (*Макарий Египетский*, 9, 3, 6).

исход из мира сего, с наступлением которого только и возможно человеку разрешиться от «закона плоти»[193].

В этой среде возникает феномен «*кратковременного* домостроительства (οἰκονομία)» — экономики «страстной»[194] и ориентированной на достижение сиюминутных целей и выгод. Водительствуемая мятущейся душой, «преследуемой злыми духами для дел века сего»[195], хозяйственная деятельность человека во многом становится объектом насильственных[196] искушений со стороны лукавого[197], пользующегося собственным произволением человеческой души[198]: «князь лукавства занимает всех людей земными делами и колеблет через них, приводит в смятение и тревогу, заставляет приражаться к суетным и гнусным помыслам и пожеланиям, земным и мірским связям» (*Макарий Египетский*, 48, 1, 4), так что даже те, кто «по-видимости думают, что принадлежат Жениху», на деле, если «остаются в естестве своем», оказываются Ему не принадлежащими, погрузившись умом своим в материальное (*Макарий Египетский*, 49, 2, 1–4).

В обольщении лукавого[199] экономический человек — «всецело основываясь на кратковременном домостроительстве, полагаясь только на плотские оправдания ... и не познав смысла новой твари»[200], — «оставляет искание причастности Господу ... и помышляет о тленном и вредном»[201], погружаясь всецело во «тьму, бывающую от попечения [житейского]»[202].

С другой же стороны, человек, укрепляемый Божественным содействием и охранением, сдерживая себя и даже как бы отрекаясь от себя, своей свободной волей имеет возможность выбора той модели экономичес-

---

[193] *Никита Стифат*. Третия сотница, 76; 77; 80 – ДС 2, 469–470, 471; *Петр Дамаскин*, I – ДС 2, 59.

[194] Страсти «невидимо образуют по себе ум, а тело через греховные помыслы делают [орудием], очерняющим ... несчастную душу», они «вневременным образом привносят с собой собственные вещества, через которые сокровенно и заводят с нами жестокую брань, так что мы усиленно трудимся, как над чем-то действительным, над совсем несуществующим и, например, стремимся к вещам или избегаем их, подвергаясь первому ради удовольствия, а второму — ради страдания»; кроме того, они, «находясь вовне, через внешнее прикосновение к телу формируют невидимую душу по образу материальных [вещей], налагая на нее сложный облик и прилепляя к ней вид воспринятой в представлении материи» (*Максим Исп.* 2, 20–21)

[195] *Макарий Египетский*, 3, 1, 8; ср.: 3, 1, 6.

[196] *Макарий Египетский*, 50, 1, 3.

[197] Враг «употребляет земные приманки и отвращает к благам мнимым от блага истинного» (*Макарий Египетский*, 1, 7, 9). Отсюда — и жесткие заключения современных нам отцов: «666 является для евреев символом экономики... 666 есть символ мамоны» (*Паисий Святогорец*. Т. 2. С. 187).

[198] *Макарий Египетский*, 25, 1, 7–8.

[199] «Каждый из сопричастствующих человеческому естеству имеет в себе количественно и качественно живую и действующую привязанность к видимой своей части, то есть к телу, заставляющую его раболепно, из желания наслаждения или из страха перед страданием, измышлять многие виды страстей. ... И это для того, чтобы суметь завлечь в постоянное сожительство наслаждение и остаться совершенно недоступным страданию. [Но привязанность эта] научает домогаться невозможного и неосуществимого в пределах намеченной цели и ... только усиливает его тление» (*Максим Исп.* 2, 25).

[200] *Макарий Египетский*, 52, 1, 3.

[201] *Макарий Египетский*, 41, 1.

[202] *Макарий Египетский*, 36, 1, 4.

кого бытия[203], которая превращает хозяйственную деятельность не в служение лукавому, а в *продолжение естественного для души Бого-человеческого сотворчества в рамках седьмого дня творения, обнимающего бытие сего видимого мира*[204]. Но в этом случае хозяйственный процесс должен быть подчинен трансцендентальной цели — как отмечают преподобные, «любая профессия может быть освящена», и дело человека трудящегося — «стать сосудом Божественной благодати»[205]. (Отметим в то же время, что и при этом условии хозяйственный процесс в том его виде, в каком он присутствует в міре сем, не перестает оставаться в определенной степени «бременем» для человека[206].)

Поэтому, как говорит преп. Иоанн Карпафийский, как бы раскрывая духовную суть экономики, «аще присно тщишися обути нозе во уготование благовествования мира (Ефес. 6, 15), созиждеши всяко и свой си дом и ближняго твоего» (*Иоанн Карпафийский*. Главы, 99 — ДС 2, 289), хотя и в этом случае полезно не забывать о том, что экономика этого міра, как и он сам, — явление временное и преходящее[207], так что созидать все же следует более то, что имеет вневременное значение.

В этой связи святоотеческая мысль выделяет различные «устроения жития», основанные на трихотомическом составе человеческого естества. «*Плотское жития устроение*, все всячески о сластех и наслажденииx настоящия жизни упражняется: ничтоже или от душевнаго устроения, или от духовнаго в себе имущо, или поне отнюд хотящо притяжати. *Душевное* же междопредельно некое сущо злобы и добродетели, к прилежанию тела и здравию зрит, и к похвале человечестей, равне и труды отмещущо добродетели, и деяний бегающо плоти, не прилежащо злобе или добродетели за яже их сопротивныя вины: добродетели убо за жесткость сея вкупе и притрудность: злобе же, за еже не припогубити человеческих похвал. *Духовное же жития устроение*, от сих убо ниже едино имети изволяет ... но все по всему свободно есть сего и онаго, крилома посребренема любве и безстрастия, прелетевше обоя: ни деющи что от возбраненных, и праздности отвергающи злых»[208] (курсив наш. — *Иг.Ф.*). И если те, кто живет по первой модели,— «плотни суще отнюд не могут угодити Богу»[209], то вторая модель явно соотносится с теми, кто

---

[203] *Макарий Египетский*, 49, 1, 5–6, 9; «Господь благосердствует ... до конца не предавая нас, по грехам нашим, пороку и обольщению міра, и не позволяет нам погибнуть ... ожидая, когда обратимся мы [к Нему]» (*Макарий Египетский*, 49, 4, 7).

[204] *Макарий Египетский*, 49, 1, 6–9; ср.: *Паисий Святогорец*. Т. 4. С. 101.

[205] *Паисий Святогорец*. Т. 4. С. 191.

[206] *Макарий Египетский*, 4, 9, 3.

[207] «Это небо и эта земля и все видимое разрушается и проходит ... богатые этого міра, сколько ни приобретут и ни соберут еще большего богатства, при исходе их в свое время из міра уходят нагими, неспособными взять с собой ничего из их богатства» (*Макарий Египетский*, 27, 1, 4–5). Поэтому и говорят современные ученики древних преподобных: «Все земное никчемно» (*Паисий Святогорец*. Т. 3. С. 115).

[208] *Никита Стифат*. Вторая сотница, 4 — ДС 2, 396–397.

[209] «Слепы же чувствы суще своих душ ... якоже скотни сотворшеся, и чувство бывше міра, к чувственным и человеческим вещем словесе прилагают достоинство, и подвиг весь к видимым и тлеемым имут. ... И от таковых овогда душы свои полагающе, держащеся имений, славы и сластей плоти, и тщету велику лишение таковых вменяюще» (*Никита Стифат*. Вторая сотница, 5 — ДС 2, 397).

балансирует на грани праведности и неправедности в рамках видимого мира (сюда входят как христиане—члены общины, так и те, кто в общину не входит, но стремится к естественной праведности жизни), а третья может быть соотнесена с жизнью тех, кто, отвергаясь міра, полностью посвящает себя Богу (община внутри общины — монастырь, либо «ангелоподобное житие» в міру).

Основные условия праведности всякой деятельности, в том числе и хозяйственной, заключены в соблюдении трех, по-видимости, простых правил: 1) «единообразно делать полезное и всячески чуждаться худого» (*Макарий Египетский*, 1, 3, 8), 2) стремиться управлять потребностями[210] и 3) трудиться во славу Божию[211], желая при этом, чтобы дела устроялись не по собственным представлениям человека (как люди привыкли это делать[212]), «но как угодно сие Богу» (*Нил Синаит*. О молитве, 89. С. 115).

«Господь изрек: *Ищите Царства, и это все приложится вам* (Мф. 6, 33 пар.), — говорит Макарий Великий. — Но что означает *приложится*? Не для того чтобы мы заботились, но чтобы надеялись, и не как мы хотим, но как Он Сам». Поэтому «предпочитающий всему Царствие и верящий Господу терпеливо принимает домостроительствуемое Им. Он знает, что надеющемуся посылаемое бывает на пользу. ... Даже если оно кажется в настоящий момент горестным, потом благодаря терпению принесет спасительные плоды»[213], ибо Господь Сам промышляет о теле «через домостроительство видимой твари», доставляет ему пищу и упокоевает его, «дабы душа воздала Ему достойные плоды»[214]. Так что неизмеримо лучше «возложить на Господа дела твоя» и «печаль нашу, довольствуяся сущим», потому что таким путем «обретается благодать»[215].

---

[210] «Естественные потребности, [вызываемые] органами чувств», следует «исполнять со ⟨всякой⟩ трезвостью и вниманием»; «⟨постоянно необходимо трезвение, пока благодать не осияет нашу немощь⟩», потому что «лукавый подстерегает естественные помыслы и природные движения души, так что примешивает [к ним] свои дурные страсти, чтобы суметь благовидно обмануть человека под предлогом удовлетворения естественных [потребностей]. Следовательно, требуется великая точность по отношению к природным надобностям из-за [лукавого], примешивающего свои порочные страсти под видом естественной потребности» (*Макарий Египетский*, 25, 1, 13; 15). «Если ум поддается и уводится в сторону вместе со своей волей, не осаживая расположенность помыслов к опрометчивой ненасытности, он падает, словно в некую бездонную пучину и пропасть, и, постоянно трудясь в погоне за плотским и тратя на него все время, не успевает исполнять доброе из-за распростертости ума в суетливых телесных нуждах. Следовательно, он должен ... сдерживать себя и управлять телесными потребностями, умеряя их и ужимая, и выбирать для себя более скорбную и бедную жизнь, дабы так смогли мы, наполняя нашу телесную жизнь немногими нуждами, имея больше времени для духовного служения ... стать наследниками вечной жизни» (*Макарий Египетский*, 25, 1, 3–4).

[211] «Пусть все твои дела и слова имеют в виду Бога», «чтобы все, даже до вкушения пищи и пития, делалось во славу Божию». Ср.: «Горе телу, когда оно останавливается на своей природе, потому что разрушается и умирает. Горе и душе, если останавливается на своей только природе и уповает на свои только дела, не имея *общения* с Божественным Духом» (*Макарий Египетский*, 62, 12; 1, 3, 4; 9, 3, 7).

[212] «Не хощем оставити хотений наших: но мним, яко с Божиими, и наше творити можем, еже не возможно есть» (*Петр Дамаскин*, I — ДС 2, 30).

[213] *Макарий Египетский*, 41, 1–2.

[214] *Макарий Египетский*, 23, 1, 6.

[215] *Исихий*. К Феодулу, 184 — ДС 1, 295; *Евагрий*. Главы о различии, 5 — ДС 1, 510.

Таким образом, «таковое поведение, приличествующее живому разумному существу, — проводить время в служении Богу и должное получать, как из сокровищницы, от Божия Промысла», потому что «иметь о всех попечение принадлежит Богу, благоустрояющему каждого, как для кого полезно». «Сию жизнь предписал Создатель человеку вначале, и сею жизнью, повинуясь Ему, жили все святые»[216].

Кроме того, «во всех делах твоих да предваряют у тебя телесное целомудрие и чистота совести. Ибо без них суетно пред Богом всякое дело. О всяком деле, если делаешь оное без размышления и исследования, знай, что оно суетно, хотя и благоприлично; потому что Бог вменяет правду по рассудительности, а не по действованию нерассудительному» (*Исаак Сир.* Слово 89. С. 423).

При этом необходимо всегда иметь в виду, что духовные потребности человека, связанные со стяжанием благодати и спасения, стоят на первом плане, и поэтому необходимо так обращаться с отведенным человеку временем земного пребывания, чтобы не всё его посвящать хозяйственным заботам[217], но отводить некую часть его для попечения о душе[218], всегда памятуя простую истину: «Чем ум его связан, тот ему и бог» (*Макарий Египетский*, 6, 3, 4; ср.: 60, 2, 4). Бог ведь дает людям Свои благословения, «но вкусим ли мы их или нет — зависит от нас» (*Паисий Святогорец*. Т. 4. С. 162).

Экономика монашеской общины (монастырское хозяйство и его основные принципы). Клирики, живущие в міру и не принимающие на себя монашеских обетов, ставятся в некоторую экономическую зависимость от мірской экономики. «Помышления века сего Господь, как овец — доброму пастырю, передал человеку; ибо сказано: *Век дал есть в сердце* (Еккл. 3, 11) его, сочетав в помощь ему раздражение и вожделение, чтобы раздражением обращал в бегство умышления волков, а вожделением любил овец, подвергаясь нередко дождям и ветрам. Сверх этого Господь дал ему и закон, как пасти овец, и *место злачное*, и *воду покойную* (ср.: Пс. 22, 2), и псалтирь, и гусли, и *жезл*, и *палицу* (ср.: Пс. 22, 4), чтобы от паствы сей и питался, и одевался он, и собирал *сено нагорное* (Притч. 27, 25). Ибо сказано: *Кто пасет стадо, и от млека стада не яст?* (1 Кор. 9, 7)» (*Нил Синаит.* О различении, 17. С. 173). Поэтому «посвящающие все время на служение Богу имеют готовое подаяние пищи как награду прежде награды высочайшей, прилично соответствующую пока делу и должную на служение телу» (*Он же.* К Магне, 17. С. 306–307).

Однако жребий монаха, вступившего в монастырь и ставшего чужим для сей жизни, — «вышеприроден» и стоит «паче естества»[219]: монаху подобает «всячески чести и славы мірскаго прельщения отбегати» и воспринимать «себе, яко ниже суща быти. Сей бо ниже весть бытие свое», так что «таковый и есть во здеш-

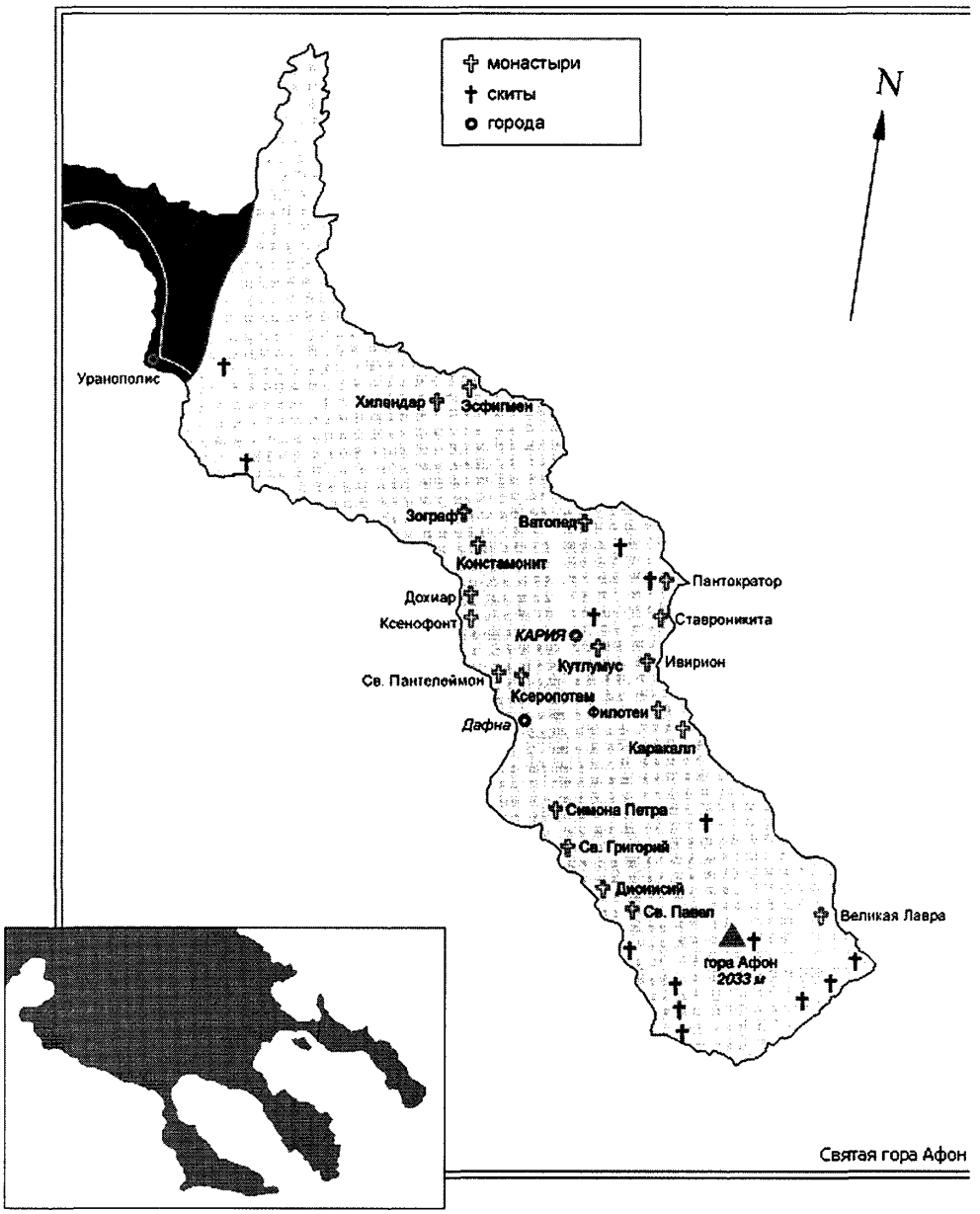
---

[216] *Нил Синаит.* К Агафию, 6, 1. С. 40; *Он же.* К Магне, 18. С. 307.

[217] «Аще свободится ум от всякия надежды на видимыя мірския вещи: сие есть знамение, яко умре в тебе грех» (*Исаия отшельник*, 8 — ДС 2, 8).

[218] «Хотя от части упразднимся ... да не все наше попечение о житейских делех имамы безумнее... Понеже попечение житейское не попущает пещися о своей душе» (*Петр Дамаскин*, I — ДС 2, 53).

[219] *Петр Дамаскин*, II, 7 — ДС 2, 195; *Макарий Египетский*, 2, 4, 1; 50, 4, 13.



Карта «монашеской республики» — св. горы Афон

нем житии и несть, и во оном пребывает несовершенно» (*Диадох.* Главизнь 13–14 – ДС 2, 304).

Монах должен воплотить в этой жизни пример земной жизни Христовой - «поелику есть мощно» «подражание быв Христу на земли»[220], — чтобы стяжат

[220] *Каллист Катафигиот*, 36 – ДС 2, 514; *Петр Дамаскин*, I – ДС 2, 46.

плоды Его Жизни вечной, в максимальной степени попытаться еще здесь, в этом мире, уподобить себя Христу во всем, включая бесстрастие Божества[221]. Испытывая возможности достижения этой цели, отцы, применяя собственный опыт, указывают: «елико кто состраждет и подражает нищете Христовой, вкушая от страданий и поношений Его ... толико бывает ближайший Его, и сопричастник славы Его» (*Петр Дамаскин*, II, 7 – ДС 2, 195–196), а «душы на верх чистоты достигшыя, и на высоту востекшыя велию премудрости и разума Херувимом подобны суть, несредственне некако ведением своим ко источнику приближающеся добрых» (*Никита Стифат*. Третия сотница, 26 – ДС 2, 446). В этой связи монашествующим должно тому, «что может вести к этой цели, то есть чистоте сердца, всей силой последовать, а что отвлекает от нее, того надо избегать как вредного и гибельного» (*Иоанн Кассиан*. Собесед. 1, 5).

Такой жизненный путь требует и соответствующего социально-хозяйственного поведения, призванного всячески способствовать исправлению души. Монах, «не удовлетворяясь и до последнего даже издыхания не успокаиваясь никакой причастностью низшим добротам, праведностям, постам, бдениям, милостыням или духовным дарованиям», должен всецело посвятить себя «всяческим благам, добру и всем добродетелям» и, чувствуя себя *нуждающимся* в добродетели, «безусловно предавать себя братству ... поставив себя в зависимость от Божьего слова» (*Макарий Египетский*, 1, 5, 1–2, 4; 1, 6, 2–3).

Монахи призваны вести «ангельскую жизнь на земле» (*Он же*, 1, 6, 8), а признаки ее — не только формальное отречение от всякой вещественности и собственности[222], от «мира, дел и похотей его», от всех мирских забот и занятий[223], но и реальное оставление мира духом и умом, — не допуская, чтобы какая-либо незначительная мелочь разоряла иноческое духовное устроение[224].

При этом местом иноческого делания может быть любое место на земле, без всяких специальных приспособлений: «еже к нам Божие сошествие, не в пусты-

---

[221] «Да будет ум безстрастен, во еже видети вещи, якоже подобает ... ниже одесную уклонитися, отвращением от вещей и ненавистию, ниже ошуюю безсловесным люблением, сиречь, пристрастием. ... ниже отнюд что ненавидя, яко зло» (*Петр Дамаскин*, I – ДС 2, 88). «Безстрастие есть, не еже не боритися от бесов ... но еже ратуемым от них, не преборимым пребыти» (*Диадох*. Главизны, 98 – ДС 2, 355), это — особый род *нечувствия*: «нечувствен зело встрастный от любви ко страстем. ... Сице и безстрастный человек от совершенныя любы Божия нечувствен бывает. ... И аще посреде многих, и на торжище есть, яко един пребывает ум его» (*Петр Дамаскин*, II, 14 – ДС 2, 221). Исследуя свойства бесстрастного ума, аскетические отцы приходят к важнейшему выводу, обосновывающему необходимость достижения сей великой добродетели: «Ум безстрастен есть Бог» (*Никита Стифат*. Третия сотница, 1 – ДС 2, 437).

[222] «Пребывающие в повиновении чужды сребролюбия; ибо когда они и тело свое предали, то что уже будут считать своею собственностью?» (*Лествица*, 17, 5).

[223] «Начало еже по Бозе жития, совершенное мира бегство»; поэтому «аще хощеши увидети благая, яже уготова Бог любящим Его, в пустыни буди отвержения своея воли, и бежи мира сего: похоти очес, плоти, гордости помыслов, и прелести видимых. ... и тако посреде мира и людей пребывая, будеши яко в пустыни живущ. Аще ли же сего не тако бежиши мира, ничтоже тебе от бегства единаго видимаго мира к совершенству добродетелей и соединению Божию прибудет» (*Никита Стифат*. Первая сотница, 2; 75 – ДС 2, 360, 386).

[224] *Иоанн Кассиан*. К Кастору, 4, 34, 36, 43; *Макарий Египетский*, 7, 16, 2; 4, 29, 18; *Дорофей* 1. С. 45.

ни бысть но в населенных и посреде человек грешных» (*Никита Стифат.* Первая сотница, 77 – ДС 2, 387). По этому примеру отцы заключают, что для несения подвига монашества физическая пустыня — вовсе не непременное условие: «Еже быти иноку, не еже вне человек и міра быти есть: но еже оставити себе, вне похотей плоти быти, и пойти в пустыню страстей. ... Бегай человек, и спасешися. ... Мысленным бегством в чувственном спешно бежав, ничтоже от человеческаго сочетания повреждашеся» (Там же, 76 – ДС 2, 386).

Конечно, пустынножительство, избегание людных мест и в особенности городов и иных «селений грешничих», да и вообще воздержание от общения с мірскими людьми, «аще и велия творят правды»[225], — все это способствует иноческому деланию в гораздо большей степени, минимизируя внешние источники искушений. Однако опытные отцы делают вывод: «Делания наша иноческа да вемы, яко всюду спастися можем, аще своя хотения оставим» (*Петр Дамаскин*, I – ДС 2, 153).

Отсюда и общее правило, неустанно повторяемое преподобными отцами в течение многих и многих поколений вплоть до сего дня: «Седи в келлии твоей, и та всему тя научит»[226]. Местность же для сооружения этой келлии может быть любой — вплоть до невидимых внешнему міру уголков человеческой души.

В то же время монашество не есть реальное отлучение от людей. Монах, даже ведущий физически уединенную жизнь, сохраняет свои связи с міром на духовном уровне, но не в том плане, чтобы «дух міра сего» проникал в его душу, а в том смысле, что духовные проблемы и тяготы каждого человека в міре сем становятся предметом его заботы и молитвы. Поэтому «инок есть от всех отлучившийся, и ко всем присоединенный» (*Нил постник.* О молитве, 124 – ДС 2, 745).

Монахам «ни церквей попечение, ни проповедь Евангелия вручена есть, но своея точию души попечение» (*Кассиан Рим.* О осми страстных – ДС 2, 702–703). Поэтому, сконцентрировав свои силы на этой главной работе, они должны отказаться даже от забот по самообеспечению, возложив их на Господа[227] и на старших братий[228], стяжавших, среди прочих дарований, совер-

---

[225] *Евагрий.* Образ иночества – ДС 1, 500; *Иоанн Карпафийский.* Слово – ДС 2, 293.

[226] *Петр Дамаскин*, I – ДС 2, 55; *Исаак Сир.* Слово 59. С. 323.

[227] «Уму мешают помыслы [житейского] попечения»; чтобы избежать их и для достижения духовной пользы монах должен жить, «отложив помыслы, [исходящие] из заботы [века сего], *возвергнув на Господа печаль свою* (Пс. 54, 23), *довольствуясь тем, что есть* (Евр. 13, 5); проводя скудную жизнь и пользуясь бедной одеждой», ежедневно отвергая этих невидимых «отцов тщеславия» (*Евагрий Понтийск.* О помыслах, 6). И «елико той надежду Нань возлагает, во всех яже о себе душею же и телом, толико обретает Его промышляюща о нем» (*Петр Дамаскин*, I – ДС 2, 100).

[228] «Об нас пекутся игумны» (*Иоанн Кассиан.* К Кастору, 4, 15). Монаху полезно «возлюбить нищету Христову и уже жить не мирским богатством, но подаянием от монастыря»; он «не должен заботиться, по заповеди евангельской, о завтрашнем дне, не должен стыдиться сравняться с бедными» (Там же, 4, 5). «Простосердечный монах, как бы одаренное разумом бессловесное, всегда послушен, совершенно сложивши бремя свое на своего руководителя; и как животное не противоречит тому, кто его вяжет, так и душа правая не противится наставнику, но последует ведущему, куда бы он ни захотел; хотя бы повел на заклание, не умеет противоречить ... не жительству учителя внимая, но возложивши попечение на Бога» (*Лествич.*, 24, 31; 25, 54). В этой связи дается и совет: если возможно, «да на другаго некоего вернаго мужа возверзеши твое попечение» (*Евагрий.* Образ иночества – ДС 1, 503).

шенное беспристрастие к мірским вещам и посему имеющих возможность без ущерба для себя осуществлять некоторые материальные попечения[229]. Таким образом, «общежительное монашество, — как пишет один из исследователей, — предполагает жизнь в евангельской общине, где общество братьев не становится препятствием к единению с Богом, а, напротив, является драгоценной помощью не отпасть от Него. Впрочем, что справедливо для монастыря, то является идеалом для всей Церкви»[230].

Несомненно, важнейшее качество, к достижению которого должен стремиться всяк монашествующий, — беспопечительность, «сиречь, умерщвление внешняго человека, и дел его» (*Исаия отшельник*, 25 — ДС 2, 13), являющаяся «первой добродетелью» и одной из последних ступеней делания, предваряющих состояния истинного безмолвия[231].

> «Буди без попечения о всяческих вещех, безсловесных же,
> и по мнению благословных.
> Не бо чесому научишися, кроме без попечения.
> Искусом же сия познаваются, а не словом»[232].

Однако и материальный труд для монахов является важной составляющей их иноческого делания. Праздность вредна, поэтому отцы «ни во едино время праздным быти иноком попущают, а наипаче юным: ведяще, яко терпением делания и уныние отгоняют, и пищу себе приобретают, и требующым помогают. Не точию бо своея ради потребы делают, но и странным, и нищым, и сущим в темницах от своего труда подавают, верующе таковое благотворение жертву святу, благоприятну быти Богови» (*Кассиан Римл.* О осми страстных — ДС 2, 703; ср.: *Иоанн Кассиан.* К Кастору, 4, 22; 10, 22).

За образец такой жизни отцы берут ап. Павла, который «не только делал то, что нужно было только для телесной потребности его, но чтобы могло быть достаточным и для употребления бывших с ним, именно тех, которые, ежедневно занимаясь необходимым служением, никак не могли приготовить себе пропитание своими руками», и призывал «содержать их не от избытка запаса или сбереженных денег, а лучше своей работой и доходом, приобретаемым потовым трудом, но не от чужой щедрости и имущества» (*Иоанн Кассиан.* К Кастору, 10, 18).

Поскольку праздность есть смерть монахам[233], и «Бог ниже праздным нам быти хощет»[234], а, как говорят на Востоке, «работающего монаха искушает один бес, а на праздного нападает бесчисленное множество бесов», монастырям не

---

[229] «Аще не совершенное безпристрастие вещей житейских и имений стяжеши, да не восхощеши вручену быти тебе управлению [во обители] дел» (*Симеон Нов.* Главы, 56 — ДС 1, 113).

[230] *Шпидлик Ф.* Духовная традиция Восточного христианства. С. 36.

[231] «Безмолвие, сиречь, безпопечительное жительство, отстоящее от всякаго житейскаго попечения, да возможет человек, удалением от людей и попечений, обегати мятежа» (*Петр Дамаскин*, I — ДС 2, 36), представляет собой «отложение разумений и отвержение от благословных попечений. Иже воистинну безмолвия достиже, ниже о своей попечется плоти» (*Ксанфопулы*, 16, 5 — ДС 1, 380).

[232] *Феофан инок.* Лествица — ДС 1, 251; ср.: *Исихий.* К Феодулу, 49 — ДС 1, 267.

[233] *Ксанфопулы*, 28 — ДС 1, 396, со ссылкой на св. Исаака.

[234] *Симеон Нов.* Главы, 96 — ДС 1, 125.

только полезно поддерживаться «стяжанием от своих трудов», «делом исполняя иноческий обет»[235] (и удерживая тем самым, кстати сказать, монашествующих — особенно новоначальных и духовно немощных — в их безмолвии[236]), но также питать «приходящих братий» и даже посылать нуждающимся в иные места, «веруя, что таким пожертвованием от плода рук своих они приносят разумную и истинную жертву Господу» (*Иоанн Кассиан.* К Кастору, 10, 22).

Поэтому монахам «не подобает всегда в покое пребывати» (*Григорий Синаит.* Главы о безмолвии и о дву образех, 15 — ДС 1, 232). Труд для каждого из них обязателен, невзирая на их личные качества и особенности (простой ли монах или ученый[237], здоровый или не очень, умеющий или не умеющий — каждому надлежит трудиться в свою меру). Им надлежит трудиться, в том числе и телесно, чтобы своими трудами стяжать себе награду и похвалу[238]. Ведь известно: «ихже труды, сих и воздаяния» (*Григорий Синаит.* Главы, 52 — ДС 1, 179), а «не приемляй вольных трудов о истине, от невольных лютее наказуемь бывает» (*Марк Подвижник.* О законе, 187 — ДС 1, 58).

При этом, однако, только такой труд полезен, который благословлен старшими[239] и обучает смирению[240] («труд бо и смирение стяжавают Иисуса»[241]), потому что только «утруждение плоти, соединенное с сокрушением духа, составит приятнейшую Богу жертву»[242]. Цель данного рода труда — очищение своего первообраза через умерщвление телесных страстей[243]. Кроме того, этот труд дает возможность свободы, поскольку тот, кто сам обеспечивает себя, ни от кого не зависит и не вынуждается льстить тем, кто поддерживает его существование[244].

---

[235] *Иоанн Кассиан.* К Кастору, 10, 23; *Кассиан Римл.* О осми страстных — ДС 2, 690–691; ср.: *О Авве Филимоне* — ДС 2, 578.

[236] *Исаак Сир.* Слово 40. С. 169; *Он же.* Слово 56. С. 289; *Он же.* Слово 30. С. 137; *Иоанн Кассиан.* К Кастору, 10, 24; 6, 1; *Петр Дамаскин,* I — ДС 2, 106.

[237] В этой связи приведем дословно совпадающее поучение двух преподобных: «Ученолюбив сый, буди и трудолюбив: высокий бо разум надмевает человека» (*Исихий.* К Феодулу, 81 — ДС 1, 272; *Марк Подвижник.* О мнящихся, 7 — ДС 1, 60).

[238] «Бывающая бо без понуждения не суть дела ... но паче дары. ... Не бо приемлющии мзду похваляеми суть, но нудящиися в делании и ничтоже приемлющии. ... елико аще творим ... толико должни есмы» (*Петр Дамаскин,* I — ДС 2, 102). Поэтому, учат отцы, «трудяся трудися притруднс, да мимо прейдеши суетных трудов труды» (*Григорий Синаит.* Главы о безмолвии и о дву образех, 14 — ДС 1, 231, со ссылкой на Великого Ефрема). «Всякое делание телесное же и духовное, не имущее болезни и труда, никогда же приносит плод то проходящему: яко нуждно есть Царствие Небесное ... и нуждницы восхищают е» (Там же, 14 — ДС 1, 230).

[239] *Кассиан Римл.* К Леонтину — ДС 2, 709.

[240] *Иоанн Кассиан.* К Кастору, 5, 10; 4, 19.

[241] *Ксанфопулы.* 34 — ДС 1, 407.

[242] *Иоанн Кассиан.* К Кастору, 5, 21; ср.: «Всякое делание за листвие древесное безплодное вменяет Бог; и яко всякой душе, не имущей блюдения ума, всуе вся прилучаются» (*Никифор монах* — ДС 1, 329).

[243] *О Авве Филимоне* — ДС 2, 585; *Антоний Вел.* 145 — ДС 1, 37; *Феодор Едесский.* Главы, 71; 74 — ДС 2, 615–616; *Марк Подвижник.* О мнящихся, 84 — ДС 1, 67; *Евагрий.* От трезвенных глав, 5 — ДС 1, 523.

[244] Лучше трудиться самим, «неже предати добродетели достоинство, и потребы ради телесныя ласкати кого от богатых»; в противном же случае «яко псища с веселым двизанием хвоста ... сице к богатым прибегаем, благодетельми их нашими и Христиан попечительми нарицающе, и всякую их безъизъятно похваляюще добродетель, аще и в крайнем суть нечестии, да совершат искомое» (*Нил постник.* Слово постническое — ДС 2, 766–767).

Телесный труд положен, главным образом, как «полезное врачевство»[245] и «как пособие, а не для выгод» или «из корыстолюбия»[246], — в основном для того, чтобы, «равно упражняя телесные и душевные силы, уравнивать выгоды внешнего человека с пользой внутренней ... так что трудно и определить, что от чего зависит — духовное ли размышление заставляет непрестанно заниматься рукоделием, или потому так совершенны они в духовном ведении, что непрестанно занимаются рукоделием» (*Иоанн Кассиан*. К Кастору, 2, 14). Именно поэтому, видимо, Лествичник в своем педагогическом «превосходном алфавите для всех» ставит труд на 12-е место среди многочисленных иноческих занятий и подвигов (*Лествич.*, 26, 16).

В то же время продажа (в классическом варианте более похожая на простой товарообмен[247]) изготовленных предметов все же отнюдь не исключается (*Иоанн Кассиан*. К Кастору, 4, 29; *Лавсаик*. С. 133), при том только условии, что сами продающие не будут искушаемы сребролюбивыми помыслами[248] и «на торжищи», «во множестве народа», будут всегда «якоже едини в себе и в Бозе» (*Петр Дамаскин*, I — ДС 2, 111).

Важное качество монашеского труда — его *мерность*, то, что отцы определяют как «меру естественной соразмерности» (*Исаак Сир*. Слово 77. С. 383).

«Богу возлюбленно, еже есть по силе» (*Ксанфопулы*, 93 — ДС 1, 486). «Всякая мера добра есть» и «изящна, по речению премудрых», а «всеумеренное есть изряднейшее»[249]. Напротив того, «небезопасно все то, что преступает меру» (*Нил Синаит*. Разные главы. С. 367). Ведь «диавол имать обычай прилагати душе ... трудов безмерие, или всесовершенную праздность» (*Петр Дамаскин*, II, 8 — ДС 2, 200), и во всем, что не имеет меры и своего чина и последования, можно узреть бесовское наведение[250]. Таким образом, «безмерная и безвременная маловременна суть, паче вредна и неполезна» (*Евагрий*. От трезвенных глав, 5 — ДС 1, 523).

Поэтому, раздавая «комуждо чувству подобающее дело», следует, «соразмерность почтивше» и соблюдая «порядок и чин», не искать «вышемернаго», но дать телу «делание по силе»[251], «избегая какой-либо случайной чрезмерности», — причем так, чтобы труд, совершаемый «по силе произволения»,

---

[245] *Илья Критский* на Леств. 26, 27 (см.: *Леств.*, С. 542).

[246] *Исаак Сир*. Слово 56. С. 289; ср.: «Телесные труды орудия суть добродетелей, и спасительны бывают душе» (*Антоний Вел*. 76 — ДС 1, 25).

[247] *О Авве Филимоне* — ДС 2, 595.

[248] Поэтому специально указано: «Денег не только не должно иметь, но и желание их надо истреблять ... не питать и желания брать их, когда предлагают» (*Иоанн Кассиан*. К Кастору, 5, 10; ср.: *Исаак Сир*. Слово 30. С. 138–139; *Кассиан Римл*. О осми страстных — ДС 2, 686–692).

[249] *Григорий Синаит*. Главы о безмолвии и о дву образех, 7; 11 — ДС 1, 224, 228; *Он же*. О безмолвии, 5 — ДС 1, 236; *Ксанфопулы*, 94 — ДС 1, 487.

[250] «Безчинна суть вся бесовская» (*Петр Дамаскин*, I — ДС 2, 168).

[251] *О Авве Филимоне* — ДС 2, 584; *Петр Дамаскин*, I — ДС 2, 95, 108 — со ссылкой на св. Максима; *Ксанфопулы*, 15 — ДС 1, 375; *Григорий Синаит*. Главы о безмолвии и о дву образех, 7; 11 — ДС 1, 224, 228.

не послужил поводом к многопопечению и рассеянию[252]. Ведь сама Священная история дает пример именно такого отношения к обеспечению человеческих потребностей, для чего, собственно, и необходим физический труд[253].

В этой связи, советуют отцы, полезно «во всяком деле определить себе меру и не оставлять прежде, нежели кончишь» (*Нил Синаит.* О восьми лукавых духах, 14. С. 130), идя «путем царским, уклоняющимся во всем превосхождений и оскудений» (*Петр Дамаскин*, I – ДС 2, 118).

Еще одно важное качество – *благовременность*: труд не должен быть препятствием основному монашескому деланию. «Не телесный труд потребен нам есть в стяжании душевных добродетелей, но точию произволение и усердие к приятию дара» (Там же – ДС 2, 155). «Егда обрящет диавол без нужды человека в телесных делех упражняющася, первее похищает корысти разума его, потом упование на Бога, яко главу отсецает» (*Марк Подвижник.* О мнящихся, 173 – ДС 1, 76).

С одной стороны, труд физический обязателен для тех, кто находится на начальных стадиях иноческого послушания, и поэтому они не должны предерзостно искать «прежде времене, яже требует времене»[254] и оставлять под этим предлогом физический труд. Во-первых, они не только не получат того, на что дерзают, даже и в нужное время, но и многие воздвигнут на себя брани. С другой же стороны, имея в виду, что всё должно совершаться «во свое время, якоже подобает» (*Симеон Нов.* Слово о триех образех – ДС 1, 157), труд физический совершается, главным образом, по некоей благословной вине или необходимости[255] и не должен становиться препятствием для труда духовного.

Так что время труда – только то, которое по каким-либо причинам невозможно посвятить молитве[256]. Но лучше все же и во время труда от молитвы не

---

[252] *Макарий Египетский*, 62, 1; 1, 10, 2; *Исаак Сир.* Слово 14. С. 59. Ср.: «Если же для милостыни пожелаешь больше заняться делом, то знай, что молитва в чине своем выше милостыни, а если ради телесных потребностей, то, если ты не ненасытен, к удовлетворению нужд твоих достаточно с тебя и того, чем наделяет тебя Бог» (*Исаак Сир.* Слово 30. С. 138–139; ср.: *Антоний Вел.* 88 – ДС 1, 28). Если же монах не может, трудясь, отвлечься от излишних попечений, то лучше ему передать попечение о себе тем, кто на это уполномочен, как сделал это, например, авва Филимон, «попечение о себе предавше строителю Лавры» (*О Авве Филимоне* – ДС 2, 581), а лучше всего – возложить его на Господа (*Петр Дамаскин*, II, 5 – ДС 2, 189).

[253] Приводя на память обстоятельства дарования манны еврейскому народу в пустыне (см.: Исх. 16, 16–20), преподобные пишут о «весах духовных, имиже приемля верою манну, множае никакоже собирает дневныя своея пищи: да не возчервившися, яко превыше умеренности, вся погубит: и спогубит с нею безпищием, умеренности не блюдый ум» (*Каллист Катафигиот*, 86 – ДС 2, 563).

[254] *Каллист*, 8 – ДС 1, 350. Об этом же говорят многие и многие отцы; см., напр.: *Марк Подвижник.* О мнящихся, 93 – ДС 1, 68; *Ксанфопулы*, 59 – ДС 1, 437–438; *Петр Дамаскин*, I – ДС 2, 92–93; *Он же*, II, 12 – ДС 2, 217; *Исаак Сир.* Слово 11. С. 51.

[255] «Если уныние ... совершенно от тебя отступило, то не будешь иметь нужду в рукоделии» (*Лествич.*, 27, 31).

[256] «Егда можеши трезвенно молитися, да не касаешися рукоделия. Аще же унынием одержимь будеши, мало подвигнися претящи помыслу, и коснися рукоделия» (*О Авве Филимоне* – ДС 2, 586; ср.: *Петр Дамаскин*, I – ДС 2, 111; *Лествич.*, 14, 25; 20, 2). Иоанн Лествичник по этому вопросу строг: «Никто не должен во время молитвы заниматься рукоделием, и в особенности работой» (*Лествич.*, 19, 8).

отрешаться, совмещая ее и рукоделие[257]. Если же невозможно, то главным условием делания становится правильное чередование труда и молитвы[258].

Но главное, о чем надлежит всегда помнить — это двуединый, Бого-человеческий характер всякого делания: «не получит пользы человек без вольных трудов и божественнаго заступления» (*Марк Подвижник*. О мнящихся, 70 – ДС 1, 66).

Идеал монастырского хозяйства, исходящий из мысли о минимизации соприкосновения монашествующих с материальным веществом[259], развивавшейся преподобными, представляется следующим:

• монастырское хозяйство мыслится, в принципе, автаркичным (напр.: *Лавсаик*. С. 228);

• в основе его лежит исключительно простое воспроизводство в целях обеспечения собственных нужд монастыря, производимых законами природы[260];

• как братство есть некое подобие Церкви — Единого Тела Христова, — так и труд братий должен быть подобным труду человеческого тела; отсюда возникает система разделения труда внутри монастырского хозяйства (в том числе — на физический и умственный), связанная, с одной стороны, с номенклатурой выполняемых работ, с другой — «соразмерно с силами каждого» (напр.: *Лавсаик*. С. 37, 129, 227, 285);

---

[257] «Аще ли же и дело безмятежное рукама сотвориши с молитвою в мысли, во еже отражати сон и уныние: то и сие монашеский подвиг составляет» (*Феолипт* – ДС 1, 343); так что, советуют отцы, «порукодельствуй, держа и молитву» (*Ксанфопулы*, 37 – ДС 1, 409), — «руце да делают, устне да молчат, и ум да памятует Бога» (*Феолипт* – ДС 1, 344). Это, однако, весьма трудно и достижимо разве что для совершенных — прежде всего потому, что главное условие истинной молитвы — «беспопечение о всякой вещи как благословной, так и неблагословной и суетной» (*Симеон Нов.* Слово о триех образех – ДС 1, 163; ср.: *Ксанфопулы*, 16, 5; 16, 7; 46 – ДС 1, 379, 381, 423). Даже Лествичник к концу своего изложения смягчает свой ригоризм: «Я хотел было совершенно возбранить в молитвенное время телесное дело тем, которые еще младенцы в подвигах; но удержал меня носивший во всю ночь песок в поле своей одежды» (*Лествич.*, 27, 84).

[258] «Утрудився ... востав помолися» (*Григорий Синаит*. Главы о безмолвии и о дву образех, 4 – ДС 1, 222).

[259] *О Авве Филимоне* – ДС 2, 588; *Феодор Едесский*. Главы, 37–39, 48–50 – ДС 2, 605, 608–609; *Макарий Египетский*, 36, 1, 4; 36, 2, 3; 36, 4, 2; 49, 3, 2–3; 49, 6, 9; 50, 4, 11; 54, 1, 1; 54, 3, 6; 59, 2, 5; *Диадох*. Главизны, 29 – ДС 2, 310; *Петр Дамаскин*, I – ДС 2, 100, 101, 105; *Евагрий*. Образ иночества – ДС 1, 498; *Иоанн Кассиан*. К Кастору, 1, 5; *Лавсаик*. С. 228–229; и мн. др.

[260] «Что мне пещися о сем, или о том; ныне умираю, жизнь бо и смерть содержит Христос, аз же что пекуся, и любопрюся всуе; мала хлеба потреба, избыток же на что; аще убо имам сие, преста всякое попечение» (*Петр Дамаскин*, II, 4 – ДС 2, 185). Поэтому в идеальном монастыре братия «покоряются законам природы, едва склоняемые к тому нуждами телесными», и возделывают «небольшое количество тощей земли: сколько нужно, чтобы прожить со скудостью ... над всем, что сверх потребности, посмеваясь, как над напрасным и бесполезным ... принимая пищу в такой только мере, чтобы не умереть вопреки воле Жизнодавца» (*Нил Синаит*. Сказание об избиении 3. С. 201–202; ср.: *Он же*. К Алвиану. С. 239), ибо «такову подобает быти всегда иноку, яко утре умрети имущу: и тако употребити тело, яко многия лета жити имущу», да «здравым сохраняет тело, и равномерне соблюдает воздержание» (*Евагрий*. От трезвенных глав, 1 – ДС 1, 522–523). Как завещал Ангел авве Пахомию, «позволяй каждому есть и пить по потребности» (*Лавсаик*. С. 129).

• сами естественные потребности часто воспринимаются как некая тягота[261]; всё же, что сверх потребностей, — безусловно неполезно, поэтому предел монастырского хозяйствования — удовлетворение потребностей братии в меру, необходимую для поддержания их физического бытия[262]; в этой сфере должно действовать общее правило: «Давай плоти то, что ей нужно, а не то, что хочет она получить» (*Нил Синаит.* Разные главы. С. 366);

• то, что имеется в монастыре сверх потребности братии, подлежит раздаянию[263], и это представляет собой проявление Божественного домостроительства через человеческие руки[264];

---

[261] «Каждый естественно движущийся помысел — будет ли он относиться к еде, питию, одежде или разнообразным телесным потребностям — есть для меня какая-то ненаполнимая пропасть, вожделеющая большего» (*Макарий Египетский*, 25, 1, 2); поэтому отцы призывают: «Будем, сколько есть силы, отказываться от наслаждения и страдания настоящей жизни ... и тогда совершенно освободимся и освободим [других] от всякого плотского помышления и бесовской злокозненности» (*Максим Исп.* 2, 26).

[262] «Немногого утешения требует тело — попекись о сем утешении, потому что до времени связан ты с телом, чтобы и его иметь содейственником в делании добродетели, и чтобы не встретило препятствия преуспеяние души» (*Нил Синаит.* К Магне, 34. С. 316); «хотя мы не можем совершенно освободиться от попечения о плоти, впрочем не много должны заботиться о ней, чтобы не осетовать ног души нашей ... смертоносными мирскими попечениями» (*Иоанн Кассиан.* К Кастору, 1, 10). В то же время «попечение о телесном сверх потребности действительно есть заблуждение ... и концом трудов имеет бесплодие, так как труды сии нимало не полезны для Жизни Будущей. ... Все не споспешествующее добродетели есть чуждое бремя для трудящегося о том, чтобы отвратить старание от суетного и обратить оное к полезному, чтобы делающий в труде имел свое приобретение, собираемое им на Небесах». В этой связи многие отеческие поучения противопоставляют «суетно трудившихся» тем, кто является «разумным домостроителем трудов своих» (*Нил Синаит.* К Магне, 37. С. 318–319). «Все воздержники имеют одну цель, чтобы, принимая пищу по мере способности, не вдаться в пресыщение», и употребляют «только ту пищу, которая нужна для укрепления немощи ... Питательная пища и здоровые тела сохраняет, и чистоты не лишает, если только умеренно употребляется». Ведь «пост и воздержание состоят в умеренности», поэтому пищу надо принимать такую, «которую можно удобно приготовить, дешевую и сообразную с состоянием и пользой братии» (*Иоанн Кассиан.* К Кастору, 5, 5, 7–8, 23), коль скоро «о удалении от брашен не возбранило чеголибо не ясти Слово ... Удалятися от брашен, сие твоего произволения есть, и труд душевный» (*Евагрий.* Образ иночества – ДС 1, 504). В то же время говорится и том, что потребности определяются индивидуально: «Прилучается же, яко и немощь телесная потребует дважды и трижды и многажды ясти, сице да не будет опечален твой помысл: не подобает бо телесныя труды жития в немощех удерживати» (Там же – ДС 1, 504).

[263] «Аще же и сам в сих избыточествуеши, даждь лишающемуся», «да сия на всяко о Бозе делание употребляем, на милостыню же нищым, к совершенству немощнейшим душею, и на помощь требующым». «Тако Бог чадом своим удомостроятися хощет» (*Евагрий.* Образ иночества – ДС 1, 499; *Петр Дамаскин*, I – ДС 2, 114). Поэтому отцы советуют: «О рукоделии пекися, и сие имей, аще возможно, и днем и нощию, еже не отягчити кого, паче же и подавати ... прилежит бо праздности дух уныния»; «не буди желатель добрых брашен и прелестей роскоши», «да не много иждивителен будеши. ... Отсюду обиловати возможеши в делех благотворения» (*Евагрий.* Образ иночества – ДС 1, 502, 504. См. также: *Лавсаик.* С. 165). Подавать милостыню надлежит только из своих денег, заработанных собственным трудом, своими руками; как сказал авва Серапион, «я не раздаю нищим чужих денег» (*Лавсаик.* С. 238).

[264] «Бог хочет, чтобы человек получал помощь от человека и исправлялся через человека ... для того, чтобы человек смирялся» (*Паисий Святогорец.* Т. 3. С. 278). Потому нужно жить по примеру древних отец, у которых «каждый даром доставлял другому нужное и в дар за то получал, чего недостает ему», «с щедростью, в знак любви» (*Нил Синаит.* Сказание об избиении, 3. С. 202).

• все, что потребляется внутри монастыря, должно быть произведением рук самих монашествующих[265]; работать — на земле ли, в ремесле ли — обязан каждый из братий[266] (по крайней мере, из тех, кто не достиг еще «бестелесной жизни»[267], — см.: *Лавсаик*. С. 159, 165) неопустительно[268], в целях естественного проявления братской любви[269], для стяжания духовной пользы[270], а также и в целях избежания зависимости от «уз одолжений»[271]; при этом всё то, что к специфически монашеской духовной пользе не относится, — не полезно[272];

• не менее важно, чтобы результаты труда не делались для трудящихся иноков источником своеволия[273], соблазнительных мыслей

---

[265] «Подобает ведати, что всем братиям лепо есть делати ... обаче в каковейлюбо хитрости, кийждо художне имать: и могущему убо подобает делати землю до установленнаго времене, и потом делати в рукоделии своем. Не могущии же землю делати, таковии во иных неких различных, и противу силы да делают, и по апостольскому слову, не делаяй бо, рече, да не яст, пребывание бо, рече и потреба братняя от них хощет строитися. Иже ли от братии или неблагоумен есть на рукоделие: или се убо несть, и по коварству же некоему и лукавству не научается, таковаго подобает на множайшее дело земное устрояти, аще есть телом здрав, и пищею крепок. Аще ли есть немощен во обоих, на иная служения подобающая да повелевает ... яко да не безплоден будет, и не вина соблазну в прочих братиях» (*Типикон*, гл. 44; ср.: *Лавсаик*. С. 41, 92–93, 257, 266, 286).

[266] «Опасство же многое предано бысть нам о сем от святых отец, яко да от праведных трудов и своего делания дневную пищу притяжем себе, и прочая нуждная потребная телеси» (*Типикон*, гл. 44) — по примеру апостолов, которые «приняли добровольную нищету», «отвергнув вдруг все имущество», и «лучше пожелали содержаться собственным трудом или приношением язычников», научив своих последователей «добывать содержание работой своих рук и приобрести истинное смирение нищетой, утомительным трудом и монастырским подчинением» (*Иоанн Кассиан*. К Кастору, 7, 17, 19). «Вы следуете по стопам апостольским, работаете, чтобы не обременить кого-либо, но столько занимаетесь работой, чтобы времени, потребного на нужнейшее делание, не истратить на менее важное: прекрасно делите время на частную потребность тела и на великое попечение о душе. Ибо раздел этот поистине приличен правде: уделять всем в равной мере, но каждому по достоинству» (*Нил Синаит*. К Магне, 42. С. 322).

[267] Таковым Господь Сам давал потребное чудесным образом (*Лавсаик*. С. 160, 174, 178, 186).

[268] «Ниже виною дела, воздержание и прочее постничество да разоряется: ниже паки виною воздержания дается прекращение делу, но якоже лепо есть, сице творити подобает» (*Типикон*, гл. 42).

[269] «Сама природа требует того, чтобы сходить к братиям, выполнить [долг] любви и исполнить слово» (*Макарий Египетский*, 4, 4, 1).

[270] «Есть некоторые, которые, если воздвигнутся послужить братьям, считают [это] как бы тяжестью, окрадываемые грехом. Неужели ты не видишь, что пришедший Господь показал путь и в телесном, и в духовном?» (*Макарий Египетский*, 4, 30, 12; ср.: *Лавсаик*. С. 50).

[271] *Лавсаик*. С. 248.

[272] В качестве примера можно привести страннолюбие, которое почитается добродетелью, однако для монахов таковой не является: станноприимство — «это дело мірян» (*Исаак Сир*. Слово 30. С. 139), поэтому «аще же и страннолюбия ради о многоценных помысл будет, остави сей помысл, отнюд не повинися ему. Коварствует бо сим враг», и «не возможеши уже о себе токмо пещися» (*Евагрий*. Образ иночества — ДС 1, 498–499).

[273] «Божию волю уразумети хотяй, должен есть умрети всему міру и своей воли во всем» (*Петр Дамаскин*, I — ДС 2, 126).

или деяний[274] или поползновений к возникновению отношений собственности в пределах монастырской ограды[275] — ведь в образцовых монастырях все монахи «не только себя самих не считают своими, но и все принадлежащее им почитают посвященным Богу» (*Иоанн Кассиан*. К Кастору, 4, 20); кроме того, излишние результаты труда могут послужить поводом к «обмірщению» монастырей, что недопустимо, ибо любовь обязывает монаха, «творя всем добро»[276], не действовать по примеру добродетелей, свойственных мірским людям, но работать в своем «монашеском пространстве», границы которого очерчивает молитва[277]: «начало убо любве Божия, видимых и человеческих вещей презрение» (*Никита Стифат*. Вторая сотница, 1 – ДС 2, 396);

• совершенно неполезно для монастыря пользоваться плодами чужих трудов[278]; однако в условиях серьезных обстояний не принять проявление любви

---

[274] Никто из братии не должен быть «для других поводом к деланию зла, великим пристрастием к суетному в наклонных к тому же воспламеняя ненасытимые пожелания к приобретению большего» (*Нил Синаит*. К Магне, 39. С. 320); никто не должен «небрежно совершать возложенные послушания ... и предпочитать чтение делу или послушанию», никто не должен своевольно выбирать дело и проявлять «сребролюбие, пристрастие и обладание излишними вещами» (*Иоанн Кассиан*. К Кастору, 4, 16). Напротив, надо «с внешним соглашать внутреннее и согласно с мнением о вас других устроять и внутреннее состояние» (*Нил Синаит*. К Магне, 54. С. 333); поэтому «неспособные еще по младенчеству в совершенстве посвятить себя делу молитвы, с верою, благоговением и страхом Божиим» должны уготовлять «себя на служение, прохождение послушаний, дело или прочее, служащее к упокоснию братии, как исполняющие Божию заповедь и делающие духовное дело» — ибо «обязаны мы один другого покоить» (*Макарий Египетский*, 1, 10, 1; 1, 11, 2). «Инок есть единаго себе со всеми непщуяй, зане в коемждо себе неизъемлемо мнится зрети» (*Нил постник*. О молитве, 125 – ДС 2, 745. Ср.: *Макарий Египетский*, 55, 4, 1).

[275] «Хотя иной своим рукоделием приносит столько пользы монастырю, что прибыли от оного достаточно на содержание не только его, но и многих других, однако же никто не хвалится своими трудами и из прибыли от оных ничего не присваивает себе ... никто даже и в мысли не присваивает себе частного дела в свою пользу. Хотя каждый все имущество, находящееся в житницах монастырских, считает своим общим достоянием, и как владелец всего должен всячески заботиться о всех вещах монастырских, однако же всякий, дабы сохранить добродетель нищеты, удаляется от всего, почитая себя более странником, питомцем монастыря и служителем, нежели владельцем вещей» (*Иоанн Кассиан*. К Кастору, 4, 14).

[276] «Да творит наше сердце всем добро, дабы узрели мы чистым сердцем Жениха» (*Макарий Египетский*, 7, 18, 8).

[277] «Диавол, ловко похищая любовь монаха, старается удержать его в мирской любви, в мирском восприятии и мирском служении ближнему, тогда как монах способен действовать в своем монашеском пространстве. ... монаху лучше помогать другим своей молитвой, а не своими словами. ... в противном случае он может повредиться сам» (*Паисий Святогорец*. Т. 2. С. 329).

[278] «Стяжание же чуждих трудов вносити каковолюбо, отнюд несть на пользу нам, и паче же яко страстнии, и душею немощнии приимати во обители: но яко яда смертоносна отбегати же и отгоняти, яже от таковых, от Божественных Писаний сочетахом» (*Типикон*, гл. 45).

от внешних было бы проявлением греха гордыни[279] и погубляло бы всю пользу нестяжания[280].

Однако экономика реального монастыря очень часто — и чем дальше от времен возникновения монашества, тем больше, — радикально отличается от этого идеала. Она уже с самого начала своего была весьма диверсифицированной, включая в себя развитое земледелие и скотоводство, ремесленные производства (тут и портные, и сукноваляльщики, и плотники, и кузнецы, и кожевники, и т.д.), отношения купли—продажи и в целом весьма активно входила в товарно-денежные отношения[281]. Поэтому среди ригористических отцов-аскетов очень часты серьезные сокрушения по этому поводу: «Господь вовсе освободил нас от попечения о земном и повелел искать одного Небесного Царствия, а мы, как бы стараясь идти противным путем, не обратили на сие внимания, отрекшись от Владычних заповедей и от Господнего о нас попечения, возложили надежду на собственные свои руки» (*Нил Синаит.* Слово подвижническое, 6. С. 245).

Но все же экономическая деятельность монастыря, как и любая деятельность в міре сем, имеет свой предел, который определяется соединением реальности и трансцендентности. Конечно, далеко не всем возможно достигнуть этого предела; отцы-аскеты полагают его уделом тех, кто свободной волей поставил себе цель отрешиться от вещественного и достигнуть вышеестественного уже в жизни сей.

Этот предел начинается с момента, когда душа, по словам преп. Никиты Стифата, до самых своих глубин «уязвляется рачением Божиим», «изступает» из пределов естества, полагая тем самым «пределы потребе тела»[282], и погружается в Божественные тайны[283]. Достигший этого состо-

---

[279] «Аще бы потребно было ястий, или одежд, не усрамися от других ти приносимая прияти: сие бо есть гордости вид» (*Евагрий.* Образ иночества — ДС 1, 499). «Нестяжательный инок есть владыка над миром, вверивший Богу попечение о себе и верою стяжавший всех рабами своими. Он не будет говорить человеку о своей нужде; а что приходит, то принимает, как от руки Господней» (*Лествн.*, 17, 2). Поэтому, как говорит современный подвижник, «не будем просить у Бога того, что может быть сделано через людей. Будем смиряться перед людьми и просить их помощи. Человек должен действовать по-человечески до какого-то предела, а потом оставлять все на Бога» (*Паисий Святогорец.* Т. 2. С. 295).

[280] «Безрассудно нестяжательный лишается двоякой пользы: и настоящих благ удаляется, и будущих лишается» (*Лествн.*, 17, 7). Поэтому даже и собственность могла быть приличной в необщежительных монастырях; так, авва Евлогий, «раздав все свое имение нищим, оставил себе малую часть денег», потому что не мог работать (*Лавсаик.* С. 95).

[281] См., напр.: *Нил постник.* Слово постническое — ДС 2, 769; *Иоанн Кассиан.* К Кастору, 4, 30; *Лавсаик.* С. 133—134, 208, 210, 228, 233, 257.

[282] *Нил постник.* Слово постническое — ДС 2, 764.

[283] «Не может во глубину уязвленна бывши душа рачением Божиим ... отнюд в себе стояти, или пребывати в томжде, а не предняя тех яже на небеса восхождений воспростиратися. ... восхождения своя проходит духом, и во глубины Божия приходит: ... тогда пребывати таковый в пределах естества прочее не терпит, но добрым изменением десницы Вышняго изменився, забывает пищу, сон, презирает телесная ... и весь день в трудех сый и пóтех иноческих, труда коего, или естественныя нужды не ощущает, алчбы, или жажды, или сна, или иных естества нужд ... и в мрак входит Богословия, изступает всего яко ничимже держима видимых, и Богу соединившися, трудов престает и желания» (*Никита Стифат.* Третия сотница, 37—39 — ДС 2, 450—451; ср.: *Каллист Катафигиот*, 36 — ДС 2, 515); «душа долу ревнуемая вся пренебрегши, и всяко рачением уязвившися Божиим, изступление некое странно и божественно подъемлет. По еже бо увидети ясно естества сущих, и словеса их, и

яния человек освобождается от экономики, «почив и сам от всех дел своих, якоже и от Своих Бог» (*Никита Стифат*. Третия сотница, 70 — ДС 2, 467).

На этой ступени человеческого бытия процесс видимого сотворчества Богу, о котором неоднократно говорилось выше, прекращается; наступает время сотворчества невидимого — сотворчества в сфере образования Царства Божия «внутрь себя» (см.: Лк. 17, 21).

Но и этот фазис не упраздняет монашеской социальности, потому что, вступая в сферу исключительно духовного делания, люди изменяют лишь тип, но не смысл общественного служения: «они служат обществу не трудами, но молитвой, не тем, что они делают, но тем, что они есть, не своим поведением, но своим бытием»[284].

Рассматривая упомянутые во вводной части нашей работы дихотомические конструкции «снизу вверх», в порядке убывания сакральных элементов хозяйствования, необходимо указать на то, что монастырское хозяйство представляло собой попытку практической реализации основных хозяйственных принципов апостольской общины:

1) полное руководство и ответственность старших;

2) основа экономики — поступления извне (включая сюда монастырские угодья и имущества) и, отчасти, собственный труд;

3) основная *цель хозяйственной деятельности* — вне экономической системы координат, она *не материальна, а трансцендентальна*; в основе монастырского хозяйства — духовное совершенство и лишь потом, далеко не «во-первых», — обеспечение минимального (в идеале) материального благосостояния для удовлетворения насущных телесных потребностей и в благотворительных целях.

Монашеская община отчасти стала единственным практическим воплощением апостольского социокоммунистического идеала, обрисованного в «Деяниях», за пределами исторического времени существования апостольской общины. Отчасти — потому, что подобного рода тенденция характерна только для монастырей с общежительным уставом[285] (и то — до определенной степени, поскольку с течением времени в монастырское общежитие входит и возможность личной собственности, которая в полном соответствии с существом понятия «собственность» в некоторой час-

---

концы человеческих постигнути вещей, внутрь не терпит всего оттоле быти, и обдержащим описоватися: но своих предел изступльши, и узы умучительствовавши чувства, естества всех прешедши, во мрак Богословия с неизреченным молчанием входит» (*Никита Стифат*. Третия сотница, 53 – ДС 2, 457–458).

[284] *Каллист* (Уэр), епископ. Внутреннее царство. Киев, 2004. С. 95.

[285] Примеры см. в: *Древние иноческие уставы* пр. Пахомия великого, св. Василия великого, пр. Иоанна Кассиана и пр. Венедикта, собранные еп. Феофаном. М., 1892; также общежительные уставы прпп. Ефросина Псковского, Иосифа Волоцкого, Корнилия Комельского (в кн.: *Древнерусские иноческие уставы*. М., 2001); *Предание о жительстве скитском* преподобного Нила Сорского. М., 1997. См. также: Собрание по алфавитному порядку всех предметов, содержащихся в священных и божественных канонах, составленное и обработанное смиреннейшим иеромонахом Матфеем, или *Алфавитная синтагма* Матфея Властаря. М., 1996. С. 336, 346 (гл. 15 бук. μ).

ти может наследоваться[286]); монашеская же жизнь в соответствии с келиотским уставом (в древних его модификациях[287]) — внеукладна, аформационна и скорее подобна жительству в Царствии Небесном (поскольку идиоритмический монастырь и есть практическое воплощение того «выхода из мира», о невозможности которого для всех говорит ап. Павел[288] и который предназначен далеко не каждому, как об этом говорит Сам Христос, а тому, «кто может вместить»[289]).

Таким образом, социокоммунистический символ, воплощенный в апостольские времена в силу строго определенных культурологических обстоятельств (обостренное эсхатологическое чувство части общества), *был географически ограничен* (Иудея), *не привел к формированию устойчивой хозяйственной конструкции* и весьма скоро *прекратил свое существование*, продолжая, однако, развиваться в богословии и оставив вполне осязаемые, хотя и крайне дискретные следы в реальной экономике (монастыри), периодически возрождаясь в средневековых западноевропейских ересях (вальденсы, катары и проч.) и, подобно ожившему сну Веры Павловны[290], в отдельных хозяйственных образованиях нового времени (деятельность Фурье, Оуэна) на основе чисто идеологических спекуляций.

---

286 Законодательство России XIX в. (например: Свод законов Российской Империи. Т. X. [Б.м.] 1887. Ст. 1102) предусматривает возможность наследования богослужебных книг и культовых предметов монахами внутри монастыря; более того, для монастырских властей предусматривается возможность завещания имущества «в мір» (включая личные предметы культа ювелирной работы, например ризы с икон, хотя сами иконы при этом отходят монастырю) (СЗ. Т. X, ч. 1. Ст. 1186). Специальные Синодальные указы (от 26 февраля 1764 г. и 18 декабря 1797 г.) рассматривают вопросы распределения денежных доходов (от треб и др.) между братиями монастыря. См. также: *Алфавитная синтагма*, гл. 15 бук. μ. С. 346.

287 Поздние келлиотские (идиоритмические) монастыри становятся конгломератами отдельных собственников, объединявшихся, как правило, только в богослужебных целях. См., напр.: *Смолич И.К.* Русское монашество 988—1917: жизнь и учение старцев. Приложение к «Истории Русской Церкви». М., 1999. С. 288.

288 1 Кор. 5, 10.

289 Мф. 19, 12. Об этом же см. и у ап. Павла (1 Кор. 7, 7): «Желаю, чтобы все люди были, как и я; но каждый имеет свое дарование от Бога, один так, другой иначе».

290 *Чернышевский Н.Г.* Что делать?

Глава 5

Осмысление экономики в русском богословии (до 1917 г.)

> До прихода Спасителя иудеям был дан закон, а эллинам философия, однако после Его прихода прозвучал общий клич — призыв объединиться в один праведный народ, сплоченный единой верой в учение Господа, единого Бога не только иудеев и эллинов, но и всего человечества.
>
> *Климент Александрийский*[1]

Вопрос о соотношении материального благосостояния и христианского жития на отечественной почве развивался от самого начала русской социально-экономической и богословской мысли (мы имеем в виду несторову «Повесть временных лет», в которую мягко вплетен первый, пусть еще не вполне систематизированный, русский трактат по нравственному богословию)[2].

Преп. Нестор — практически современник Крещения Руси[3] — фиксирует в летописи не эсхатологические чаяния, а вполне реальные хозяйственно-политические проблемы (княжеские распри и их социально-экономические последствия, содержание храмов и духовенства, монастырские запасы и пути их образования и проч.). При этом вопрос о сакрализации экономики лаиков не снимается, теория милостыни и воздаяния за нее продолжает разрабатываться, более актуальной становится проблема эффективного хозяйствования.

Усложнение хозяйственных и социальных функций Церкви во времени не означает ее полной десакрализации; напротив, рост внешних функций может быть рассмотрен как *попытка внесения сакрального начала во внешние по отношению к Церкви структуры.*

Русская первоначальная богословская мысль воспринимает общевосточный христианский идеал труда и экономики в целом. Однако ситуация на христиани-

---

[1] Strom. VI, 159, 9.

[2] Этнографы подчеркивают важность соотнесения материального благосостояния с благочестием и его оценок в русской социально-экономической действительности и делают вывод: «Трудно богатому войти в Царство Небесное — эти слова из Евангелия знал каждый русский человек. Трудно — но возможно. От человека, оказавшегося по своей ли воле или в силу обстоятельств богатым, требовались особые усилия на пути благочестия. Путь Христов — путь спасения вообще узок. ... А для богатого — путь к спасению в особенности узок. ... Поэтому хорошо относились к тем богатым людям, которые явно совершали эти усилия: прежде всего, творили такие добрые дела, которые позволяло им делать их богатство, тем самым как бы и оправдывая свое владение им» (*Громыко М.М., Буганов А.В.* О воззрениях русского народа. М., 2000. С. 318–319).

[3] По крайней мере, один из его сопостников, Еремия, «помнил крещение земли русской» [Повесть временных лет. Изд. 2-е, испр. и доп. СПб., 1996. С. 219, под 1074 г.; далее — ПВЛ; см. о нем же в Киево-Печерском патерике, л. 76 об.: Древнерусские патерики (Киево-Печерский патерик. Волоколамский патерик). М., 1999. С. 76, 181].

зирующейся Руси была гораздо более сложной, чем на современном ей давно и прочно христианском Востоке. Процесс христианизации общества Древней Руси шел далеко не прямолинейно, и даже через 100 лет после крещения Руси в государстве периодически возникали разного рода сектоподобные образования языческого и манихейского типа[4], а народ находился в полной готовности к тому, чтобы отвернуться от своих пастырей при первой же возможности[5], о чем с горечью неоднократно пишет летописец[6].

В соответствии с основами нравственного богословия, заложенными отцами и учителями Церкви, в русском богословии уже на ранней стадии его развития формируются идеалы нищелюбия[7] и нестяжатель-



Свт. Игнатий Кавказский (Брянчанинов)

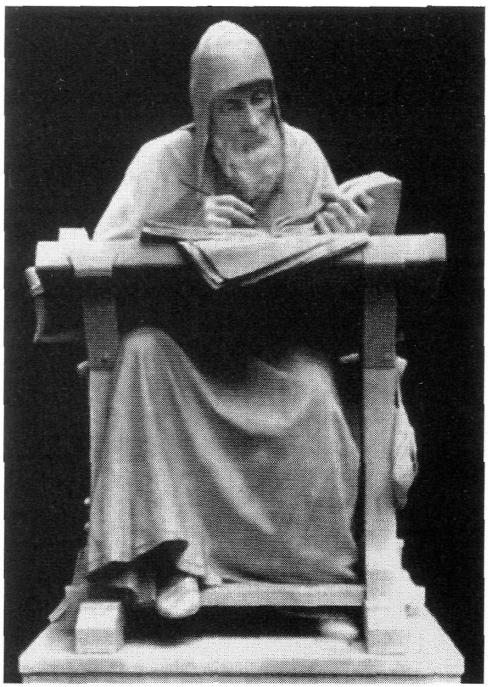
---

[4] ПВЛ. С. 214, под 1071 г.

[5] Так, когда в Новгороде в 1071 г. объявился очередной волхв, «разделились люди надвое: князь Глеб и дружина его пошли и стали около епископа, а люди все пошли к волхву» (ПВЛ. С. 215–216, под 1071 г.). Нужно сказать, что такое христиански-маргинальное состояние народа, по всей видимости, — одна из его сущностных характеристик в переходные эпохи; в период генезиса капитализма в России примерно о том же пишет свт. Игнатий Кавказский [в 60-е годы XIX в. — «ныне мудреное время»! — он говорит об «общем и быстром охлаждении народа к Церкви» ввиду «изменения, последовавшего в направлении всего народа ... в век быстрейшего прогресса»; о том, что «религия вообще в народе падает, нигилизм проникает в мещанское общество, откуда недалеко и до крестьян»; о том, что «во множестве крестьян явилось решительное равнодушие к Церкви» и т.д. — *Свт. Игнатий (Брянчанинов), епископ Кавказский.* Собр. писем / Сост. игумен Марк (Лозинский). М.; СПб, 1995. С. 133 (№ 63), 121 (№ 52), 124 (№ 55)].

[6] «Дьявол обманывает ... всякими хитростями отвращая нас от Бога... Видим ведь, как места игрищ утоптаны, и людей множество на них, как толкают друг друга, устраивая зрелища, бесом задуманные, — а церкви пусты стоят; когда же бывает время молитвы, молящихся мало оказывается в церкви. Поэтому и казни всяческие принимаем от Бога и набеги врагов; по Божьему повелению принимаем наказание за грехи наши» (ПВЛ. С. 211, под 1068 г.).

[7] Нестор специально подчеркивает, например, нищелюбие «блаженного князя» Владимира, действовавшего по повелению Соломонову «дающий нищему дает взаймы Богу» (ПВЛ. С. 193, под 996 г.), по каковой причине люди относились к нему с особой теплотой и по его смерти, «плакали по нем — бояре как по заступнике страны, бедные же как о своем заступнике и кормителе» (ПВЛ. С. 195, под 1015 г.). За то же возвеличивает его и святитель Иларион (*Иларион, митрополит* Киевский. Слово о законе и благодати // Жития и творения русских святых. М., 2001. С. 35). Этнография свидетельствует, что эта традиция дожила по меньшей мере до рубежа XIX–XX вв. (*Громыко М.М., Буганов А.В.* Указ. соч. С. 185 сл.).



М. Антокольский.
Преп. Нестор летописец

ности[8], понятие о взаимных обязанностях и гарантиях мирского и церковного хозяйства[9], о наличии определенного уровня благосостояния как о некоторой предпосылке для существования общины[10] (вплоть до того, что преп. Феодосий Печерский перед смертью указал на дальнейшее развитие материальной базы монастыря, коего он был возглавителем, как признак того, что он угодил Богу[11]).

Пройдя длительную историю, эти идеалы переживают борьбу нестяжателей и иосифлян, корни которой скорее в нежелании спорящих сторон (причем представляется, что это нежелание генерировалось скорее заволжскими старцами[12]) признать евангельскую истину: «В дому Отца Моего обители многи суть» (Ин. 14, 2). Кстати, и в литературе не раз отмечалось, что «по своему составу устав преподобного Иосифа есть сочинение

---

[8] Например, преп. Исаакий Печерский был, «когда он еще жил в миру, богат, ибо был купец, родом торопчанин, и задумал он стать монахом, и роздал имущество свое нуждающимся и монастырям, и пошел к великому Антонию в пещеру, моля, чтобы постриг его в монахи» (ПВЛ. С. 220, под 1074 г.).

[9] Так, преп. Феодосий Печерский, будучи игуменом, «пекся не только о них (то есть «черноризцах, порученных ему Богом». — *Иг.Ф.*), но и о мирянах — «о душах их, как бы им спастись» — ПВЛ. С. 228, под 1091 г.; со своей стороны светские власти пеклись и о монашествующих, о материальных потребностях белого духовенства (Ярослав Мудрый, например, «поставлял попов и давал от богатств своих жалованье«, в результате чего «умножились пресвитеры и люди христианские» — ПВЛ. С. 204, под 1037 г.) и монахов (на пожертвования светских лиц был обустроен Печерский монастырь — см., напр.: Киево-Печерский патерик. Л. 2 об. — 3 [Древнерусские патерики. С. 8—9, 110—111]; а Всеволод Ярославич, например, «был с детства боголюбив, любил правду, оделял убогих, воздавал честь епископам и пресвитерам, особенно же любил черноризцев и давал им все, что они просили» — ПВЛ. С. 229, под 1093 г.) и были гарантами стабильности их жития (преп. Феодосий Печерский, например, перед смертью своей препоручил своего преемника князю Святославу с просьбой не давать его в обиду — ПВЛ. С. 218, под 1074 г.), да и народ не оставлял братию приношениями «всего, что требовалось» (ПВЛ. С. 206, под 1051 г.).

[10] Аскетика, как мы уже писали выше, не видит в этом никакого противоречия (напр.: *Нил Синаит*. Слово на Евангельское изречение. С. 181, 182).

[11] «Если после того, как покину я свет этот, буду я Богу угоден и примет меня Бог, то монастырь этот начнет устраиваться и пополняться... Если же по моей смерти оскудевать начнет монастырь черноризцами и монастырскими запасами, то знайте, что не угодил я Богу«, — сказал он перед смертью братии (ПВЛ. С. 218, под 1074 г.).

[12] Вассиан (Косой) пишет даже специальное Слово «На Иосифа, игумена волоцкого, собрание от св. правил и от многих книг собрано и на его ученики, и различныя меж собя



И.К. Дорнер. Преподобные Антоний и Феодосий Печерские (роспись Исаакиевского собора в Санкт-Петербурге, 1848–1852)

оригинальное, но по содержанию мало отличается от других того же рода монастырских уставов»[13] (Ефросина Псковского, Корнилия Комельского и др.), а церковный разум официально прекращает данную полемику канонизацией обоих преподобных — и Иосифа, и, правда значительно позже, Нила[14].

ответы от книг» [см.: *Макарий (Булгаков), митрополит Московский и Коломенский.* История Русской Церкви. Кн. 4, ч. 1. М., 1996. С. 339, 520, прим. 237].

[13] Там же. С. 243.

[14] Преп. Иосифу († 1515) празднование было устанавливаемо трижды (дважды — в 1578 и 1589 гг. — местное, в третий раз — в 1591 г. — общецерковное), первое же житие его было написано его постриженником и учеником преосв. Саввой Черным в 1546 г.; по преп. Нилу († 1508) долго пелись панихиды (по крайней мере, до XVIII в. включительно), а празднование ему было установлено в XVIII или XIX в., по некоторым данным — не ранее 1855 г. (см.: *Голубинский Е.* История канонизации святых в Русской Церкви. М., 1998. С. 115–117, 195; о житиях преп. Иосифа см.: *Ключевский В.О.* Древнерусские жития святых как исторический источник. М., 1989. С. 292 сл.). Интересную трактовку указанной полемики дает о. Иоанн Мейендорф (см.: *Мейендорф И., прот.* Православие в современном мире. М., 1997. С. 232–233). Позднейшие нападки на богословие преп. Иосифа [онде и «выразитель внешней, формально понимаемой христианской аскезы», и не направляет свои поучения «на совершенствование души и воли» (хотя, заметим, даже внешняя аскеза требует от монаха именно отречения от своей воли и полного подчинения старцу, на чем основано все «Добротолюбие»!), и не учитывает-де, как старцы, «своеобразие личности ученика», дабы избежать «шаблона в подходе к духовному совершенствованию иноков», и ставит-де настоятеля в положение «не духовного наставника», а монастырского цербера (словно это не Иосиф в главах 13–14 Устава вводит коллегию из 12 старцев для совместного с настоятелем управления монастырем, за что, кстати, получает нотацию от того же исследователя, поскольку-де «уравнение в правах настоятеля и соборных старцев несло в себе зародыш раздоров», которые, от себя добавим, являются следствием именно столь дорогого сердцу автора цитируемых сентенций своеволия!), и «пренебрегает духовными основами христианской аскезы в целом и основами монастырского наставничества в частности», и т.д., и т.п. (см.: *Смолич И.К.* Русское монашество 988–1917. С. 63–65, 165–166), — в общем, как писал Гоголь, «на вопрос, не делатель ли он фальшивых бумажек, он отвечал, что делатель»

Защищая «царский путь», преп. Нил словно бы не замечал, что основа монастырского жития и хозяйства в обеих концепциях неотличима, в том числе — даже на уровне используемых цитат из Писания и Предания, причем и преп. Нил направляет свои писания на то, «како подобает делание имети иноку, хотящему истинно спастися во времена сия»[15], и целью этого делания полагает «пещися о оном, еже по смерти, житии»[16], и преп. Иосиф, ставя целью общежительного жития «непрестанное прилежание» «монастырскому строению, прежде убо духовному, потом же и телесному»[17], особо подчеркивает (со ссылкой на *Лествицу*), что «весь мир души недостоин; ов бо мимоидет, ова же нетленна есть и пребывает»[18]. «Мир сей уничтожится и слава его погибнет»[19], напоминает преподобный и поэтому увещевает: «Желай благ, которые на Небе, а о земных благах не заботься: над ними растянута сеть — как птица увязнешь. Будь юродивым в мудростях мирских, умудряйся же в делах Христовых... То, что имеешь сегодня, храни, а завтрашнее предоставь Богу... Оставь земное, чтобы получить Небесное... Утаи себя здесь, чтобы там явиться»[20].

(Мертвые души // *Гоголь Н.В.* Избранное. В 2 т. Т. 2. М.: Терра, 1997. С. 370)] основаны на максималистской идеализации творений преп. Нила Сорского (*Смолич И.К.* Указ. соч. С. 67–70, 394–395) и часто производят впечатление, что их авторы либо не знакомы с текстом «Духовной грамоты» преп. Иосифа и святоотеческим наследием в целом, либо сердечно уверены в том, что подобную источниковедческую наивность проявит читатель.

Лучше всего подобные экзерсисы опровергает сам текст «Духовной грамоты», свидетельством чему являются и некоторые из приводимых ниже по тексту цитат.

Приведем также соображения преосвященного Платона (Левшина), не относящиеся непосредственно к рассматриваемой полемике, но вполне внятно трактующие соотношение внутреннего и внешнего делания: «Внутреннее богослужение с внешним совокупно. Конечно, одно превосходнее другого; но одно без другого быть не может, доколе мы — в сем теле: внешнее богослужение тела без внутреннего есть лицемерие, а одно внутреннее с отвержением наружняго есть мечтание. Иной подумал бы из сего, что суть две церкви — одна "внешняя", другая "внутренняя". Но сего здравый Христов разум не приемлет. *Един Бог, едина вера, едино крещение, едина и Церковь* (Ефес. 4, 5), состоящая из двух существенных частей, внутренней и внешней. Невозможно разделить ее; а разделяют ее, или паче уничтожают те, которые разделять ее отваживаются. Все разстроится в Церкви Христовой, если допустить таковое разделение. ... Ежели служение Богу утверждать на единой внутренности, на едином духе, то может выйти из того столько мудрований, сколько — у кого духов, или умов, или внутренностей. Человек самолюбив, а притом удобопоползновенен: всякое свое мудрование почтет основательным» и т.д. [*Платон (Левшин), митрополит Московский* «Из глубины воззвах к тебе, Господи...»: Автобиография, избранные проповеди, письма преосвященного Платона, митрополита Московского. М., 1996. С. 223–224).

[15] Предание о жительстве скитском преподобного *Нила Сорского*. Служба и акафист преподобному отцу нашему Нилу, Сорскому чудотворцу. М., 1997. С. 66. (Репринт с: Преподобного отца нашего Нила Сорского предание учеником своим о жительстве скитском. СПб.: Синод. Типография, 1852. Далее — Предание о жительстве скитском).

[16] Там же. С. 53.

[17] *Иосифа игумена*, иже на Волоце Ламском, Духовная грамота // Древнерусские иноческие уставы. С. 103 (далее — Духовная грамота).

[18] Там же. С. 112, 119.

[19] *Иосиф Волоцкий, преп.* Просветитель. М., 1993. С. 213 (далее — Просветитель).

[20] Там же. С. 211.

Оба преподобных во един голос утверждают, что основа монашеского жития — жития тех, кто отвергся ветхого человека и облекся в нового[21], — беспопечительность, отвержение попечения о чем бы то ни было, кроме вещей духовных, и полагают основой и целью монастырской жизни молитву и спасение души[22].

Оба преподобных едины во мнении о том, что излишнее попечение о благах земных, доводящее инока до сребролюбия и вещелюбия, есть одно из главных препятствий в деле спасения[23], и основой хозяйственной деятельности полагают для иноков минимальное удовлетворение только насущно необходимых потребностей[24]. Причем, как подчеркивает преп.



Преп. Иосиф Волоцкий (икона)

---

[21] Символом этого отречения является монашеская мантия, не имеющая рукавов потому, что «если инок захочет что-нибудь делать, тотчас вспомнит ветхого человека, а так как у него нет рукавов, значит, нет и рук, чтобы творить неподобные дела», свойственные ветхому человеку (Там же. С. 287, 288).

[22] «Всякое земное дело, и попечение, и леность, и сон отвергше, потщимся всегда прежде всех тещи на молитву ... и не ждати, донде же сие или оно дело сотворити, и тако пойти, — пишет преп. Иосиф. — Иже прежде хотяй суетныя и тленныя, и земныя вещи упразднити, и того ради ко началу Божественных пений не приходити, и сей отвержен от Бога бывает и мерзок» (Духовная грамота. С. 62, 63).

И преп. Нил тоже говорит, что монашеское делание «отнюд требует отсечения попечений, еже есть умертвие от всех: прилежати же упразднению и вниманию о единем деле Божии ... посещения Божия и помощи Его надеяся» (Предание о жительстве скитском. С. 183, 184); житие же это «безмолвно и безпечально, и от всех умерщвлено» (Там же. С. 187, со ссылкой на Симеона Нового Богослова); «удалися от видения мира, — учит преподобный, — яко едино видение мирских может крепость подати страстем; ... сего ради подобно есть иноку ... удалятися от приближения всех, в нихже искушается свобода его ... ни видети всяк чин мирских, ни слышати словеса их, ни яже о них» (Там же. С. 187, 190, со ссылкой на св. Исаака). «Всегда и во всех и во всяком начинании, душею и телом, словом и делом и помышлением, в деле Божии пребывати, елико по силе», — заключает он (Там же. С. 108).

[23] «Отведем подобающее место миру сему и радостям его, всем мирским попечениям и пристрастиям и сокроемся от них, ибо они гонят нас на убиение» (Просветитель. С. 215).

[24] «Подобает иноком не желати богатства, но довлетися нужными, — учит преп. Иосиф, — никоея тяжести, ниже нужда имат, но точию малая некая и ненужная отсещи: богатство и стяжание и излишняя вещи» (Духовная грамота. С. 147). «Всею крепостию потщимся ошаятися сребролюия же и ризного украшения и вещей пристрастия, — призывает он, — и не точию не имети стяжания, но ниже желати его», поскольку «хотящей богатети впадают в напасти и в сети бесовския», инокам же «не подобает хотети богатства, но любити нестяжание и Христоподобную нищету» (Там же. С. 77). «Во всем излишняя и ненужная отсечем и точию нужными да доволимся» (Там же. С. 155), «инок бо повинувыйся вещелюбию, сему и поработился есть ... яко удаляяся от вещей, приближается ко безвещественному; любяй же вещи удаляется от безвещественнаго, сиречь от Бога; удаляющиеся от Бога погибают»

Иосиф, «добродетель сию исправити неудобно не в киновии пребывающим, в нем бо и о самых нужных потребах безпечалие имамы»[25].

Оба преподобных согласуются в том, что собственность в общежительном монастыре невозможна (для Волоцкого игумена нестяжательность — такой же конституирующий признак монашества[26], как и для его Сорского соопросника), поскольку в нем всё общее[27], и проникновение ее элементов в монастырскую среду абсолютно душепагубно[28].

(Там же. С. 97). «Яже рекохом о пищи и питии, и яко добро есть простое и неизлишнее избирати ... по тому же образу и одеяния имети нужная, и противу месту и растворению, и проста и худейша ... ибо в мирстем житии ризами украшаяся, славу от человек приемлет; в иноческом же житии смиренная и худейшая имея одежда, на небесех славу притворяет» (Там же. С. 75, 76), выполняя, *таким образом, основную функцию монастырской жизни; именно поэтому, добавляет* преп. Иосиф, «аще кто восхощет лишьше того имети, Настоятель же и братия да не попустят сему быти» (Там же. С. 79).

Нимало не отличается от преп. Иосифа в этом вопросе Нил Сорский. «Сребролюбия недуг отвне естества, от маловерия и неразумия бывает, — указывает он. — Мнози бо сребролюбия ради не токмо жития благочестива отпадоша, но и о вере погрешиша, душевне и телесне пострадаша (и погибоша)... Речено же есть и от Отец: яко собираяй злато и сребро, и уповаяй нань, сей не верует, яко Бог есть пекийся им» (Предание о жительстве скитском. С. 127–128). Поэтому «в келлиях наших сосуды и прочия вещы многоценны и украшенны не подобает имети. Такожде и созидания келейная, и прочая вселения жилищ наших подобает стяжати вся не многоценна и не украшенна, но повсюду обретаемая и удобь покупаемая, якоже глаголет Великий Василий», и «излишняя же не подобает нам имети» (Предание о жительстве скитском. С. 65, 61).

[25] Духовная грамота. С. 77.

[26] Один пример. Говоря о прежних иноках, преп. Иосиф замечает: «В житии святого Григория Богослова написано: тогда великий Григорий из мирянина сделался иноком, из стяжателя — нестяжателем» (Просветитель. С. 292).

[27] «И давати и возимати и вся творити по благословению Настоятелеву, и ничто же имети или помышляти свое, но все монастырское, — пишет Иосиф. — Все в монастыре свято есть и Богови освящено суть» (Духовная грамота. С. 78, 91). Поэтому, пишет Иосиф, «не собираем себе что сребролюбезно и вещелюбно ... но довлетися сущими и ничто же мним наша быти» (Там же. С. 111). Основание для такой постановки вопроса преп. Иосиф развивает в «Просветителе»: «Бог изначально сотворил человека по образу Своему; потому все имеют одинаковую честь и напоминают об общем Владыке; ... братья наши — члены тела, во Христе ... принявшие божественное крещение в одной купели» (Просветитель. С. 187).

[28] Особенно эмоционально яркое возражение по поводу собственности приводит преп. Корнилий Комельский: «Идеже бо плевело сеятеля диавола изникнувший глаголемый пекуле (от *лат.* peculium. — *Ив.Ф.*), не подобает сия общежития нарицати, но разбойническия соборища» (Общежительный устав преп. *Корнилия Комельского* // Древнерусские иноческие уставы. С. 178). Это — вполне в духе аскетической традиции: в X в. о «возникновении частной собственности как следствии внушения дьявола» учит, например, Симеон Новый Богослов [см.: *Василий (Кривошеин), архиепископ.* Указ. соч. С. 248]. Собственность, являющаяся порождением страстей и сама порождающая страсти, вызывает серьезные возражения у Волоцкого игумена: «Тот же, кто исполнен всех страстей, кому и всей жизни мало для попечения об имуществе, кто лукавством и страстным вожделением отягощает ум и ослепляет сердце страстями, кто все суетное считает необходимым для своего спасения, — тот, даже предстоя Небесному Царю, думает о тленном и преходящем и заботится о земном и временном» (Просветитель. С. 207). Поэтому, пишет он, «пребывай в нищете на земле, чтобы разбогатеть на Небесах. Оставайся алчущим и жаждущим на земле, чтобы насытиться на Небесах радости бесконечной» (Там же. С. 211). У древнейших аскетов, однако, минимальная собственность все-таки была налицо, включая и земельную (см.: *Казанский П.С.* Общий очерк жизни иноков египетских в IV и V веках // Приложение к кн.: *Сидоров А.И.* Древнехристианский аскетизм и зарождение монашества. [Б.м.], 1998, с. 443–446).

Оба отца прилежат производительному труду, однако труд для них — не средство для удовлетворения жизненных потребностей по преимуществу, и не первоочередное занятие, а прежде всего — инструмент в цепи инструментов духовного совершенствования[29].

Однако в данном пункте преп. Нил до определенной степени противоречив — и не только в плане логики своих рассуждений, но и в отношении к общей аскетической традиции.

«Сие же от святых Отец опасно предано есть нам, яко да от праведных трудов своего рукоделия и работы, дневную пищу и прочыя нужныя потребы себе приобретаем, — пишет он. — Да отступим ... неугодных Богу ... и



Преп. Иосиф Волоцкий (икона)

[29] «От сна убо востав, — учит преп. Нил, — прежде прослави Бога (усты твоими), таже исповеждься Ему, и потом сия делания: молитва, пение, чтение, рукоделие, и аще есть, поделие какое ... вся бо творити ко благоугождению Его, а не ко тщеславию, ни к человекоугодию» (Предание о жительстве скитском. С. 109); делания, угодные Богу, по Нилу, «пение, молитва, чтение и поучение о духовных, рукоделие и служение коея либо работы», приобщаясь Богу «елико по силе» (Там же. С. 199). «Здравии бо и юнии да утомляют тело постом, жаждею и трудом по возможному: старии же и немощнии да упокояют себе мало»; «аще кто тело имать здраво, подобает его утомляти постом и бдением и деланием трудным: аще поклоны, или рукоделие со трудом подобает творити, да порабощается тело душе, и от страстей избавляется благодатию Христовою. Аще ли тело немощно, окормляти е противу силе», «да не до конца отпаднет (от делания)» (Там же. С. 65, 110, 119), «телесное убо делание от здравых и крепких телом истяжется, по коегождо силе: мысленное же, еже ум имети во благоговении, и в надежде Божией, и любви Его прилежати, всем должно есть, даже и в велицей болезни сущым» (Там же. С. 110).

И Иосиф Волоцкий также утверждает, что «святии отцы... никогда праздным быти мнихом повелевают, паче же юным. И Великий *Макарие* глаголет: ... "Многой злобе научи праздность". Глаголет бо ся в *Старчестве*: «Иже могий делати и не делая, сей с крадущими осужден будет». И во Святей *Лествице* речено есть: "Поелику вера цветет в сердцы, потолику тело спешит на службу". И паки: "Давай труды юности твоей усердно Христови, да порадуешися на старость о богатстве безстрастия"» (Духовная грамота. С. 84). Продолжая доказательства от писаний свв. Отец, преп. Иосиф цитирует далее: «Рече старец: "Новоначальный не имат иного делания потребы, токмо послушание и труд телесный". ... Глаголет бо Святый *Пимин*: "Инок, живый в общем житии, должен есть три сия имети: смирение, послушание и потщание на дело киновия". Глаголет же Святый *Ефрем*: «Се есть начало гордыни и возношению еже не хотети потрудитися с братиею, елико по силе, рукоделием, таковый да не яст"» (Там же. С. 85), и в довершение приводит рассказ Симеона Нового Богослова о двух братьях-монахах (который содержится также и в «Предании» преп. Нила), один из которых говорил: «Аз убо в мире сый, и едва возмогох свою пищу стяжати с трудом мнозем; зде же пришед, како хощу небрещи дела, и снедати хлеб



Преп. Нил Сорский
(икона)

пребудем в заповедех Его, нужную потребу приобретающе от трудов своих»[30].

Однако коллизия наступает в случае, когда собственных трудов недостаточно для удовлетворения насущных потребностей. В этом случае преподобный рекомендует: «Аще ли же ни, то помалу вземлюще милостыни, откуду усмотрит благость Его: излишних же всячески ошаяватися»[31].

В то же время, например, преп. Ефросин Псковский высказывается резко против такого подхода: «Аще ли оскудеет потреба телесная на искушение нам, не рци человеку: даждь ми. Лучше уповати на Господа, неже на человека»[32].

монастыря туне, и истязатися о нем в день судный? Но понеже убо Богови ныне придох работати, потщуся умноживатися делу паче пища моея, елика сила» (Там же. С 89). И причина такой приверженности к труду понятна: «не давай телу легкой жизни, ибо оно — плоть, и на свободе обезумеет»; поэтому преподобный рекомендует: «Прежде вечного покоя не почивай, прежде вечных благ — земных не насыщайся» (Просветитель. С. 211, 212).

В то же время нельзя не отметить, что со времен египетского монашества собственный труд монахов был, с одной стороны, направлен на то, чтобы «не быть никому в тягость», а с другой стороны, «доставлял средства принимать странников, помогать бедным и заключенным в темницах», то есть носил определенную социальную направленность (см.: *Казанский П.С.* Указ. соч. С. 423).

[30] Предание о жительстве скитском. С. 59, 199. При этом вносятся определенные уточнения: «Делати же дела подобает под кровом бывающая: аще ли же по нужде и на яснине супруг волов гонити, орати, и ина болезненная от своих трудов, во общих житиях похвальна суть ... обаче у сущих особь укорно есть сие» (Там же. С. 59–60).

[31] Там же. С. 199. О том же несколько выше: «Аще ли же не удовлимся в потребах наших от делания своего, за немощь нашу, или за ину некую вину благословну: то взимати мало милостыни от Христолюбцев, нуждная, а не излишняя» (Там же. С. 59–60). Для сравнения приведем фрагмент жития преп. Сергия Радонежского: «Он строго запрещал братии выходить из монастыря для собирания по селам и деревням подаяния от мирян на обитель; каждый инок должен был доставать сам для себя пропитание трудами рук своих, а в случае недостатка — просить и с терпением ожидать милости от Бога» [*Никон (Рождественский), архиепископ.* Указ. соч. С. 179–180]. То же житие дает и иллюстрацию помощи Божьей в чудесном обретении хлеба насущного по молитвам святого (Там же. С. 189 сл.).

[32] Древнерусские иноческие уставы. С. 47.

С другой стороны, настаивая на нестяжательности (вплоть до отрицания монастырских имений как источника соблазнов[33]) и особо подчеркивая недопустимость использования результатов эксплуатации чужого труда в монастырском обиходе[34] (вплоть до добровольного несения убытков при торговле — кстати, товарно-денежные отношения не представляются преподобному чем-то принципиально невозможным в монастырском быту[35]), преп. Нил допускает использование наемного труда в монастырском хозяйстве при условии его добросовестной оплаты[36], что, на наш взгляд, не может служить полной гарантией отсутствия присвоения части прибавочного труда наемников.

Иосиф Волоцкий снимает эти коллизии другими способами.

С одной стороны, материальная база монастыря (включая монастырских крестьян[37] и монастырские службы — села, мельницы, швейные и проч.[38]) до определенной меры достаточна для обеспечения его функционирования как духовного центра в секулярном мире[39] и пути ко спасению[40]. Кроме того, она может быть восполнена поступлениями извне[41].

С другой стороны, он специально указывает (в полном соответствии и с Писанием, говорящим: «возверзу на Господа печаль свою» — Пс. 54, 23, и с древней традицией, относящей искушения по преимуществу на счет греховности

---

[33] «Злата и сребра и имений ошаятися подобает нам ... и всяких вещей, кроме нуждныя потребы ... да не сих ради в мирская сплетения впаднем» (Предание о жительстве скитском. С. 127–128); «дело ... безмолвия безпопечение благословных и безсловесных вещей... Благословная же вещи не сия наречет (речь — о Василии Великом. — *Иг.Ф.*), яже ныне во обычая внешнем имеем, о притяжании сел, и о содержании многих имений, и прочая яже в миру сплетения: сия бо безсловесна суть» (Там же. С. 185).

[34] «Стяжания же, яже по насилию от чужих трудов собираема, вносити отнюд несть нам на пользу» (Там же. С. 59–60).

[35] «В купли же потреб наших, и продаянии рукоделий подобает не отщетевати брата, паче же самем тщету приимати» (Там же. С. 59–60).

[36] «Тако же и делающих у нас, аще случится от мирских, не подобает должного урока отщетевати, но паче подаяти со благоговением» (Там же. С. 59–60).

[37] Духовная грамота. С. 143. Обратим внимание на то, что мы ведем речь о теоретических посылках, касающихся хозяйственного развития. Практическое же их применение далеко не всегда отвечало принципиальным постановкам вопроса в теории. Так, справедливости ради, процитируем известного русского историка, считавшего, что «монастырское землевладение в одно и то же время содействовало и увеличению тягости крестьянского труда и уменьшению его свободы» (*Ключевский В.О.* Русская история. Полный курс лекций. В 2 кн. Кн. 1. М., 2000. С. 759).

[38] Духовная грамота. С. 146.

[39] «Мы же посреде всего мира живуще и мирских человек, села же и дворы всегда очима зряще, и глас и слышаще своима очима» (Там же. С. 141).

[40] «В начале ... и скудость многая бяше, пища же и питие, одежда и обуща, и самех тех келей, в них же жити подобаше, дела же безпрестани бяху и труды всяческия; мы же о едином попечение имеяхом, аще бы кто точию пришел жити или постришися, и схождахом к немощем их по премногу ... иже вскоре не налагати тяжкий ярем пришедшим под иго Христово ... всех нужных потреб телесных изобилие имеем, точию же о единех в духовных подобает нам всяко тщание и подвиг показати» (Там же. С. 131).

[41] «Пусть будут тебе пристанищем места тихие: монастыри и дома людей благочестивых. Приходи к ним, поскорби с ними и утешь их в нищете их. Если есть в дому твоем что-либо нужное, принеси им: все это отдаешь в руки Божии» (Просветитель. С. 213).

самих искушаемых[42]): «Ничто же убо не оскудеет нам потребных, Христу Натстоятельствующу нам; аще ли оскудеет на искушение наше, лучши есть оскудение имети и со Христом быти, нежели кроме того приобщения всеми житейскими богатети»[43], «и не боятися оскудения, или запустения, или нищеты... но благодати Господа, понеже сам рекл есть: "Не оставлю тебе"; сего ради и ниже о нужных попечемся: той бо есть податель их же требуем, яко же на многих делом показал есть. ... Аще ли же не услышите мене, глаголет Господь, ни сотворите повелений моих, послю на вас запустение, и сеете во тщету семена ваша, и поядят труды ваша супостати ваша, и бежите никому же гонящу вас; и егда возалчете и вжадаете, никтоже будет насыщая вас»[44]; таким образом, пишет преподобный, «аще ли в небрежнии и безчинстве пребудем, того ради в запустение предадимся в нынешнем веце; в будущий же век того ради осуждени будем, яко нерадивии и ленивии. ... мнози монастыри и Божественныя церкви, им же несть числа, в запустение предашася не иного ради чего, но безчинства ради и небрежения пастырева»[45].

И еще одно недоумение оставляет труд преп. Нила: формулируя принципы объективного основания для иноческого подвига (рассуждение, мера и благовременность[46]), он категорически не применяет эти критерии в отношении взглядов преп. Иосифа и его последователей, хотя Волоцкий игумен, в свою очередь, явно настаивает на необходимости разностного подхода к братии «по силе их»[47], в особенности — в условиях современного ему общест-

---

[42] ПВЛ. С. 210–211 под 1068 г.; ср. также: *Иларион, митрополит Киевский*. Слово о законе и благодати. С. 43.

[43] Духовная грамота. С. 77. Кстати, эту фразу почти дословно приводит преп. Корнилий Комельский: «Сего ради нарицаются общежития, да вся обща имут, и сими довлетися. Аще ли оскудение на искушение нам бывает, лучши есть оскудение имети и со Христом быти, неже кроме Христова приобщения всеми житейскими богатети» (Древнерусские иноческие уставы. С. 178).

[44] Духовная грамота. С. 111.

[45] Там же. С. 119, 120.

[46] «С разсуждением подобает творити, и во благо время, и подобными мерами ... без мудрования бо и доброе на злобу бывает, ради безвременства и безмерия» [Преданис о жительстве скитском. С. 191; на Востоке о том же пишет авва Петр Дамаскин, указывающий, что без рассуждения и то, что мы почитаем хорошим, не есть добро, или потому, что оно не своевременно, или не нужно, то есть не соответственно, или потому, что мы неправильно понимаем сказанное. — См.: *Петр Дамаскин*. Творения: В 2 кн. М., 1974. Кн. 1. С. 16; см. также: *Трифон (Туркестанов), митрополит*. Древнехристианские и оптинские старцы. М., 1997. С. 63]; «Да не убо от презорива усердия прельщаеми, прежде времени взыщем времени, и во время сих не получим» (Предание о жительстве скитском. С. 191–192); «Аще ли тщишися прейти паче меры своея, тогда разумееши, яко и еже имаши, погубиши» (Там же. С. 193); «Аще бо восхощет кто обезпечалитися прежде времени, общий враг уготовает ему смущение множае покоя» (Там же. С. 191); «Немощнии же и новоначальнии, яко в твердыню прибегающе благоговеинства и боязни, и брани отрекающеся, не смеюще прежде времени ратоватися, смерти убегают» (Там же. С. 194); «Неискусным же и душевными страстьми побеждаемым, не касатися безмолвия... уединение бо ангельския требует крепости» (Там же. С. 196); «с рассуждением по силе своей сотвори» (Там же. С. 120).

[47] «Подобает всем попещися о монастырском и иноческом устроении ... но не всем вся равно, скудости ради тщания, изнеможения силы: понеже овии убо крепцы, овии же слаби произволением, и овии убо усердии, инии же ленивии» (Духовная грамота. С. 118) — «по своим свойствам» (Просветитель. С. 272).

ва, в значительной степени отличного от той социально-религиозной системы, которую брал за образец преп. Нил[48].

Следует особо подчеркнуть, что преп. Иосиф развивает концепцию классической киновии, основанной на Студийском уставе[49]. Идеал же Нила Сорского — скорее келлиотский, чем общежительный монастырь[50], и труд свой поэтому называет он «Преданием о жительстве *скитском*» (курсив наш. — *Иг. Ф.*). Личное нестяжательство преп. Иосифа перерастает у преп. Нила в нестяжатель-

---

[48] «Ныне же по истине изнемогохом, яко же глаголет Писание: недостойни есмы благодати Святаго Духа, иже при нас леniваго рода, в онь же кончина века достиже, и возлюбихом сласти мира сего, за сущую в нас леность и многое нерадение и добрых дел оскудение. ... Понеже токмо образ иночества ныне в нас есть, дел же ни мало», — такими тягостными размышлениями занят преп. Иосиф при написании своего Устава (Духовная грамота. С. 109). О том же пишет и Корнилий Комельский: «Егда видим мирския человеки живших *с женами и с детьми, и мирскими пекущихся, царству небесному сподобившихся; ... мы же* ... во всяком покои и без печали живуще, готово вся имуще, пищу и питие, одежду и обущу и всякия вещи, их же требуем, и о единей души не хощем попещися ... но просто живуще, якоже мирстии, не имуще печали о спасении нашем?» (Древнерусские иноческие уставы. С. 170–171, со ссылкой на св. Ефрема). Собственно, и критики преп. Иосифа видят причину начала его богословских и практических трудов в том, что он хотел «поднять уровень общежития» в монастырях, «которые претерпевали обмирщение», хотя корень этого обмирщения *они почему-то видят исключительно в размахе хозяйственной деятельности монастырей* (*Смолич И.К.* Указ. соч. С. 62, 63), в то время как, например, преосвященный Трифон (Туркестанов) полагает среди главных причин данного явления (которое привело, с одной стороны, к тому, что «монах начинает все более и более смотреть на себя, как на монастырского работника, с которого, если он исправно делает свое дело ... более и требовать нечего», а с другой — к тому, что умное делание практически прекратилось и «на отшельников начали смотреть неодобрительно, как на тунеядцев, даром живущих и не приносящих пользы и выгоды монастырю») — резкое возрастание числа монастырей в XVII в., секуляризаторские меры правительства при Петре и после него, а также обеднение монастырей в результате этих событий [*Трифон (Туркестанов), митрополит.* Указ. соч. С. 144–148]. Обратим внимание также и на оригинальное положение из области демографии, которое (для раннехристианского общества) приводит П.С. Казанский и которое, с определенными допущениями, может быть рассмотрено и в данном контексте: «Весьма значительное по числу удаление ревностных христиан в пустыни, где они кончали свое поприще без потомства, должно было отозваться ослаблением христианского элемента в самом народонаселении» (*Казанский П.С.* Указ. соч. С. 524).

[49] Для практики того времени это было необычно. Преосвященный Макарий в своей «Истории» для соответствующего периода насчитывает в России едва с десяток общежительных монастырей [Макарий (*Булгаков*), *митрополит Московский и Коломенский.* История Русской Церкви. Кн. 4, ч. 1. С. 238].

[50] «В подобно время и среднею мерою, якоже зрится, удобнее есть проходити: ... средний же путь, еже со единем, или множае со двема братома жити, якоже Иоанн Лествичник написа: Христу бо присно работати хотящим, ключимая себе места и образы седалищ избирати повеле, и в триех, рече, устроениих довольственное иноческое жительство обдержится: или уединенное отшельство, или со единем, или множае со двема безмолвствовати: или общее житие, — пишет преп. Нил и добавляет, — средний бо путь ... непадателен есть» (Предание о жительстве скитском. С. 194–195). «Как для себя, так и для учеников поставил он правилом не общежительное житие, а строгое скитское», — пишет о преп. Ниле преосвященный Филарет (Гумилевский) [*Филарет (Гумилевский), архиепископ.* История Русской Церкви в пяти периодах. М., 2001. С. 450], — житие, «существовавшее в некоторых местах на Востоке, но неизвестное до той поры на Руси» (*Костомаров Н.И.* Русская история в жизнеописаниях ее главнейших деятелей. В 4 т. Т. 1. М., 1997. С. 360).

ство общественное (если считать монастырь — как это делает, например, современный российский законодатель — своеобразной общественной организацией). В его уставной системе элиминируются все социальные функции монастыря, включая милостыню и странноприимство[51], в иосифлянской системе возложенные на монастырь как на социально-хозяйственное целое[52]. Богословие Иосифа

---

[51] «А еже просящим даяти, и заемлющих не отвращати, сие на лукавых повелено есть, глаголет Великий Василий. Не имеяй бо излише нужныя потребы, не должен есть таковый даяния даяти... Явлен бо есть инок он, иже не подлежит творити милостыню... Пишет же святый Исаак: нестяжание вышши есть таковых подаяний. Милостыня бо иноческая, еже помощи брату словом во время нужды, и утешити ему скорбь разсуждением духовным: но и сие могущих. Новоначальных же, еже претерпети скорбь, обиду и укорение от братии: и се есть душевная милостыня, и толико есть вышши телесныя, елико душа вышши тела, глаголет святый Дорофей. Аще ли странен кто приидет, упокоити его, елико по силе нашей, и по сих аще требует, даяти ему благословение хлеба, и отпустити его» (Предание о жительстве скитском. С. 61–62). Не менее ригористичен преп. Нил и в деле строительства и церковного благоукрашения: «О украшении же церковнем пишет святый Иоанн Златоустый: Аще кто совещает, хотя принести церкви сосуды священныя (сребряны), или инокое украшение, повели ему раздати нищым. Никтоже бо, рече, осужден бысть когда, о еже церкви не украшати». Сославшись далее на слова преп. мц. Евгении «иноком не подобает сребра стяжания имети», преп. Нил заключает: «Того ради и нам сосуды златы и сребряны, и самыя священныя, не подобает имети, такожде и прочая украшения излишняя, но точию потребныя церкви приносити», присовокупляя к тому, что «великий же Пахомий и самое здание церковное украшено быти не хотяше ... яко не лепо чудитися делу рук человеческих, и о красоте зданий своих величатися», и завершая посылку следующим заключением: «кольми паче нам подобает в таковых вещех сохранятися: понеже немощни и страстни есмы, и умом поползновенни» (Там же. С. 63–64). Этот крайний ригоризм не удержался в русской православной традиции, и, например, преосвященный Платон (Левшин) специально богословствует на эту тему следующим образом: «Хотя подлинно благолепие храма состоит во внутренней красоте душ, кои на славословие Божие во храм собираются; но и *внешнее* благолепие притом тем паче уважаемо быть должно, что оно не токмо есть знак внутренней душевной красоты; но и к ней же сильно возбуждает и действительно приводит. ... Пусть кто как хочет думает; но человек не Ангел: не может мысль наша быть поражена, ежели чувства наперед не тронуты ни мало. Дух наш с телом соединен столь тесным союзом, что чем больше есть чувств ударение, тем сильнейшее воображение мыслей. ... Внешнее благолепие храма увещевает тебя, Христианин! чтоб ты духа и тела твоего благочинием служил Господеви. ... Нет убо сомнения, что человеколюбивый Бог внешнею красотою привлекает нас ко внутреннему благолепию» [*Платон (Левшин), митрополит Московский.* «Из глубины воззвах к тебе, Господи...». С. 287–289].

[52] По преп. Корнилию Комельскому, «милостыня в монастырех и нищепитательство обща суть» (Древнерусские иноческие уставы. С. 177). Иосиф же Волоцкий со ссылкой на Варсонофия Великого специально уточняет, что «сущии во едином киновии яко едино тело суть» (Там же. С. 123). Как отмечает о. Иоанн Мейендорф, «общественное служение Церкви понималось ими (иосифлянами. – *Иг.Ф.*) как сущность самой природы христианства» (*Мейендорф И., прот.* Указ. соч. С. 232). И не только ими, добавим, — преосвященный Платон (Левшин), например, в своей первой священноархимандритской проповеди в Троице-Сергиевой Лавре (в полном согласии с отцами-аскетами — см., напр.: *Исаак Сирин.* Слова подвижнические. С. 2) специально останавливается на существе удаления от мира и подчеркивает определенную социальную направленность монашеского делания: «Начало или побуждение к монашескому житию в древности было, *чтоб удалиться от мира.* Но сие слово требует изъяснения. Ибо где б кто ни был, в пустыне ли, в лесах ли, или в горах, везде окружен миром; да и сам он, хотя малая, однако некоторая есть мира часть. Так как же можно удалиться от мира? да и должно ли? ибо мир заключает в себе прекрасные мудрого Создателя дела, на которые *естьли мы взираем и об них рассуждаем со вниманием,*

оказывается, таким образом, значительно более реалистичным и социально ориентированным[53], чем позиция заволжских старцев, и московский Собор 1503 г. (иногда он датируется 1504 г.) подтверждает, что монастырские имения не нарушают ни экклезиологических (воспроизводство церковной организации), ни сотериологических (воспроизводство условий для личного спасения монашествующих), ни экономических (самовоспроизводство монастыря как хозяйственной единицы), ни социальных (участие в процессе общественного воспроизводства, в частности — в форме благотворительности) функций монастырей[54].

руководствуют они нас к своему Творцу и возбуждают в нас благочестивое верховному их Правителю почитание. Так должно ли удаляться мира, хотя б и можно было? Но чтоб сие сумнение было отнято, мы под именем мира не разумеем сии Божеских рук создания; а разумеем все то, что худое в мире грехом введено; а именно: излишние мирские суеты, бесчестные других примеры, вредные с худыми людьми обхождения, всякие соблазны и препятствия к добродетельному и благочестивому житию. И потому удалиться от мира, значит от всего удалиться; и избрать себе место и состояние, в котором беспрепятственно можно б было в святых упражняться богомыслиях ... *при каком либо рукоделии, и отогнав от себя праздность, благословенными своими трудами пользовать не токмо себя, но спомоществовать и недостаткам других* (выделено нами. — *Ив.Ф.*)» и далее приводит по Иоанну Кассиану Римлянину и Палладию описание трудолюбия египетских подвижников, «которое не только не препятствовало, но паче помогало, чтоб и уста их всегда наполнены были хвалами Господними» [*Платон (Левшин), митрополит Московский.* «Из глубины воззвах к тебе, Господи...» С. 250–251). «Несмотря на то что монахи удалились от мира, разорвали связи с гражданским обществом, их жизнь была посвящена, можно сказать, преимущественно служению для блага ближних«, — пишет историк о первоначальном монашестве, имея в виду, прежде всего, духовное служение, но не забывая также — «хотя внешние дела милосердия иноки не считали единственною и даже главною своею обязанностию» — и о социально-экономических вопросах, в частности, о помощи неимущим (см.: *Казанский П.С.* Указ. соч. С. 506–508). О понимании «мира» (κοσμος) как совокупности всего, «что в самом своем существе отчуждено от Бога и противно Ему», пишет современный исследователь (*Сидоров А.И.* Указ. соч. С. 30 сл.).

[53] Эта позиция утверждается и исторически: святитель Тихон Задонский в своих писаниях специально подчеркивает, что дело монахов — «трудиться, а не лежать», «пещись о своем спасении и ближнего», молясь «о себе и всех христианах»; а среди «трудов добрых», которыми надлежит монаху стяжать свое спасение, непременно есть и «ручное дело» ([*Свт. Тихон Задонский.*] Творения иже во святых отца нашего Тихона Задонского. 5-е изд. М., 1889. Т. 1. С. 219, 220), а на рубеже XVIII–XIX вв. преосвященный Гавриил (Петров) в своих «Правилах общежития» (п. 15) предусматривает для всех монашествующих: «О общих монастырских послушаниях пещись и праздными не быть ... упражняться в рукоделии каждому», а там, где богомольцы «бывают непрестанно», там можно «вменять молитву вместо рукоделия» [*Гавриил (Петров), митрополит Новгородский и Санкт-Петербургский.* Вопреки веку Просвещения. М., 1999. С. 430].

[54] Аргументация преп. Иосифа и поддерживавшего его Троице-Сергиевского игумена Серапиона изложена подробно в кн.: *Макарий (Булгаков), митрополит Московский и Коломенский.* История Русской Церкви. Кн. 4, ч. 1. С. 75 (со ссылкой на житие преп. Иосифа — см. прим. 173 на с. 488). См. также: *Карташев А.В.* Очерки по истории Русской Церкви. Т. 1. М., 1991. С. 451–457; *Соловьев С.М.* Соч. в 18 кн. Кн. 3. История России с древнейших времен. Т. 5–6. М., 1993. С. 219–220; *Костомаров Н.И.* Указ. соч. Т. 1. С. 363; *Скрынников Р.Г.* История Российская IX–XVII вв. М., 1997. С. 221–224, 237; *Ключевский В.О.* Русская история. Кн. 1. С. 750–756. В последней работе дана интересная личностная характеристика преп. Иосифа: «Вполне туземная, родная почва была под ногами ... преп. Иосифа. ... Видно, что это был человек порядка и дисциплины, с сильным чутьем действительности и людских отношений, с невысоким мнением о людях и с великой верой в силу устава и навыка, лучше понимавший нужды и слабости людей, чем возвышенные качества и стремления души человеческой. Он мог покорять себе людей, выправлять и вразумлять их, обращаясь к их здравому смыслу» (*Ключевский В.О.* Русская история. Кн. 1. С. 752, 753).

В то же время жизнь общины в ее немонашествующей части, включая сюда и церковное хозяйство, развивается в соответствии с каноническими нормами управления церковными имуществами на епархиальном и общецерковном уровне[55] (в частности, см.: Четв. 26[56], Седьм. 11[57], Апост. 38[58], Ант. 25[59], Двукр. 1[60], Карф. 41[61], Феоф. Алекс. 9 (10)[62] и 10 (11)[63] и др.; см. тж.: *Алфавитная синтагма*,

---

[55] Документы канонического права цитируются по изданиям: *Книга правил* святых Апостол, святых Соборов Вселенских и Поместных и святых Отец. М., 1893; *Правила святых Апостол и святых Отец* с толкованиями. М., 2000; *Правила святых Вселенских Соборов* с толкованиями. М., 2000; *Правила святых Поместных Соборов* с толкованиями. М., 2000; *Правила святых Отец* с толкованиями. М., 1883.

[56] «Всякой церкви, имеющей епископа, имети из собственнаго клира иконома, который бы распоряжал церковным имуществом, по воле своего епископа: дабы домостроительство церковное не без свидетелей было, дабы от сего не расточалося ея имущество и дабы не падало нарекания на священство. Аще же кто сего не учинит: таковый повинен божественным правилам».

[57] «Будучи обязаны хранити все божественныя правила, мы должны такожде охраняти всеконечно неизменным и то, которое повелевает быти иконому в каждой церкви. И аще каждый митрополит, во своей церкви поставляет иконома, благо есть: аще же не поставит, предоставляется константинопольскому епископу, собственною властию определити иконома в той церкви. То же предоставляется и митрополитам, аще подчиненные им епископы не восхотят икономов поставити в церквах своих. То же самое наблюдати и по монастырям».

[58] «Епископ да имеет попечение о всех церковных вещах и оными да распоряжает, яко Богу назирающу. Но не позволительно ему присвоивать что либо из оных, или сродникам своим дарить принадлежащее Богу. Аще же суть неимущие, да подает им, яко неимущим: но под сим предлогом да не продает принадлежащего церкви».

[59] «Епископу имети власть над церковным имуществом, да распоряжает оным со всякою осмотрительностию и страхом Божиим, на пользу всех нуждающихся: и сам да взимает из онаго должную часть, аще имеет нужду, на необходимыя свои потребности, и на потребности странноприемлемых им братий, дабы они ни в чем не терпели лишения, по слову божественнаго апостола: имеюще пищу и одеяние, сими довольни будем (1 Тим. 6, 8). Аще же сим не довольствуется, но обращает вещи на свои домашния потребности, и доходы церкви, или плоды принадлежащих ей полей, не по согласию пресвитеров или диаконов употребляет, а предоставляет над оными власть своим домашним и сродникам, или братьям или сынам, от чего приметно происходит замешательство в церковных счетах: таковый да представит отчет собору тоя области. И аще инако донос будет на епископа и на состоящих при нем пресвитеров, что они принадлежащее церкви или от полей, или от иныя собственности церковныя, обращают в свою пользу, с утеснением убогих, и с причинением нарекания и безславия домостроительству церковному, и правящим оное таким образом: то таковые да приимут приличное исправление по разсуждению святаго собора».

[60] Правило 1-е Двукратного собора посвящено защите церковной собственности, в том числе пожертвований, от внешнего посягательства, и предписывает правила учета церковного имущества: «все же к нему (монастырю) принадлежащее, купно с ним самим, да вносится в книгу, которая ... да хранится в епископском архиве».

[61] «Аще епископы, пресвитеры, диаконы, или какие бы то ни было клирики, никакого стяжания не имеющие, по поставлении своем, во время своего епископства или клиричества, купят на имя свое земли, или какия либо угодия: то да почитаются похитителями стяжаний Господних, разве токмо, прияв увещание, отдадут оныя церкви. Аще же что дойдет к ним в собственность, по дару от кого либо, или по наследию от родственников: с тем да поступят по своему произволению». Правило 42 того же Собора указывает, кроме того: «определено такожде, чтобы пресвитеры, без произволения своих епископов, не продавали вещей церкви, к которой посвящены. Равно и епископам не позволительно продавати церковныя земли, без ведома собора или своих пресвитеров. Того ради, кроме нужды, и епископу не позволительно расточати вещи, находящияся в церковной описи».

[62] «С согласия всего священства да назначится ... иконом, на определение коего соглашается и епископ... дабы церковное достояние употребляемо было на что должно».

[63] «Вдовицы и убогие, и странствующие пришельцы, да получают всякое успокоение, и никто да не присвояет церковного достояния».

гл. 24 и 8 буквы ε[64]; Определение Священного Собора Православной Российской Церкви об епархиальном управлении от 1(14), 7(20), 9(22) февраля 1918 г.[65]).

При этом экономика *белого духовенства* исходит из новозаветных посылок «не заграждай рта у вола молотящего» и «трудящийся достоин награды своей» (1 Кор. 9, 9; 1 Тим. 5, 18)[66], а в том случае, когда представители белого духовенства получают средства труда (земля), их хозяйственная деятельность мало чем отличается от аналогичной деятельности лаиков.

Архиерейский дом более открыт внешней экономике: помимо расходов на собственные нужды и нужды епископии, епископ канонически обязан расходовать имущество епархии на благотворительные цели[67] и на церковное благоукрашение[68].

---

[64] Гл. 24 («О том, что епископу должно иметь и эконома (для) церковного имущества») указывает: «26-е правило IV Собора говорит: епископу, получившему церковь, должно управлять и иметь эконома ... из клира, а отнюдь не из мирян и не из близких к нему [Ант. 25-е прав.; *Зонара* на пр. 26-е IV Вс. Соб. Patr. Curs. Compl., t. 137, p. 480], чтобы по его воле управлял как должно доходами той церкви ... ибо если и дается епископу власть над всем, но управление церковным имуществом должно происходить не без свидетеля какого-либо, дабы не было подозрения в напрасной и тщетной трате принадлежащего бедным, с причинением отсюда и оскорбления священству, что якобы епископ незаконно пользуется сим; а поступающего не так подвергает (правило) епитимиям божественных правил [VII Всел. Соб. Прав. 11. См.: Уст. Дух. Консисторий, ст. 104, 111]. То же самое заповедует и 11-е правило VII Собора и прибавляет, что если кто-нибудь из митрополитов сам по себе не захочет поставить эконома над имуществом из клира, в таком случае Константинопольский патриарх, в подведомой ему митрополии, по преимуществу власти, должен произвести и эконома для ней ... то же самое должно быть соблюдаемо и по монастырям. А Феофил Александрийский в 9-м (10-м) и 10-м (11-м) своих правилах повелевает, чтобы эконом епископии был определяем по выбору всего священства, если и воля епископа будет согласна с выбором, — «для того, чтобы церковное имущество его попечением было расходуемо на что должно, а именно, уделяемо было вдовам, убогим и странным, и чтобы ничего из него не присвоял себе»; гл. 8 трактует вопросы передачи церковного имущества в аренду и запрещает «экономам, управителям и хартулариям... также родителям их и детям или иначе по родству (к ним) близким производить арендование, или наем, или залог недвижимых имуществ, принадлежащих» Церкви, «как самим лично, так и чрез подставных лиц»; такая сделка признается недействительной, а экономы, «допустившие такое арендование», должны «платить штраф ... в размере того убытка, какой понес и взявший в аренду от внесенной цены» (цит. по: *Алфавитная синтагма*).

[65] Собрание определений и постановлений Священного Собора Православной Российской Церкви 1917–1918 гг. М., 1994 (выпуски 1–4 в одном переплете с раздельной пагинацией). Вып. 1. С. 18 (гл. I, пп. 11, 12, 14), 22–24 (гл. III, пп. 39–42).

[66] «Закон Божий постановил, да служащие олтарю, от олтаря питаются» (Апост. 41).

[67] Славянская Кормчая [*Кормчая* (Номоканон). Отпечатана с подлинника Патриарха Иосифа. 3-е изд, стереотип. СПб.: Воскресение, 1998. Л. 17. С. 167] следует за толкованием *Зонары* [*Правила святых Апостол.* С. 121] на 59-е Апостольское правило и указывает: «Церковное богатство, убогих («бедных» по переводу толкования *Зонары*. — *Иг.Ф.*) богатство, Святое Писание именует, и подобает раздавати е убогим». *Вальсамон* на то же правило пишет: «Епископ остающееся из доходов церковных излишним за удовлетворением его справедливых расходов и церковных, и обычной экономии клириков, должен раздавать бедным; ибо это остающееся называется принадлежащим бедным» (*Правила святых Апостол.* С. 121).

[68] См. пример организации епархиальных сборов в: *Антоний (Храповицкий), митрополит.* Слова, беседы и речи. С. 456.

Экономика *лаиков* (мирян) подчиняется общим закономерностям хозяйственной жизни общества в целом, однако и она до некоторой степени сакрализована[69] по своим истокам (имеется в виду, прежде всего, идея «Божьей земли»[70]) и генеральным целям (очищение сердца от страстей и праведное использование имеющегося имущества на благие цели).

Сакрализация экономики лаиков просматривается на различных уровнях — от литературы для домашнего чтения («Домострой«[71] благовещенского попа Сильвестра, оказавший значительное воздействие на государственную экономическую политику своего времени[72] — в основном в период обращения молодого царя Ивана IV, под влиянием митрополита Макария и Сильвестра, «от забав к чтению, к вопросам богословского знания и политических теорий»[73]) до канонического права (Стоглав[74]).

Сама композиция сильвестровского «Домостроя» говорит о том, что общая святоотеческая идеология хозяйственной жизни, в том числе и развивавшаяся в богословии Иосифа Волоцкого (коему Сильвестр противостоял как государственный деятель[75]), в данном компендиуме

---

[69] *Климент Александрийский.* Кто из богатых спасется. Гл. 11–13. Отметим при этом, что праведная жизнь лаиков, в том числе хозяйственная, является таким же, если не бóльшим, залогом спасения, как и жизнь «вне мира». По крайней мере, «в сказаниях о подвижниках иночества высказывается нередко та мысль, что миряне, благочестиво живущие, выше самых великих подвижников иночества», чему приводятся и соответствующие примеры (см.: *Казанский П.С.* Указ соч. С. 485 сл.).

[70] «Русские люди в основной своей массе не считали хозяйствование на земле только средством обеспечения своего существования или способом обогащения. Для них всегда это было нечто большее, связанное со всей их духовной жизнью. Связь эта проходила прежде всего через глубокое понятие — *земля Божия*, означавшее, что по происхождению своему и по существующему и ныне порядку вещей она принадлежит Богу», «вся земля — Божия изначально», что приводило к представлению «об ограниченности любых прав на землю, поскольку истинный собственник ее — сам Бог» (*Громыко М.М., Буганов А.В.* Указ. соч. С. 272–273; ср.: *Кузнецов С.В.* Традиции русского земледелия: практика и религиозно-нравственные воззрения. М., 1995. С. 134, 136).

[71] Домострой. СПб., 1994. (Далее при цит. по тексту указаны страницы этого издания.)

[72] См.: *Костомаров Н.И.* Указ. соч. Т. 1. С. 430.

[73] *Платонов С.Ф.* Лекции по русской истории. Петрозаводск, 1996. С. 200.

[74] *Стоглав.* Собор бывший в Москве при Великом государе царе и великом князе Иване Васильевиче (в лето 7059). СПб., 1997.

[75] Это было противостояние вневременное, логическое (Иосиф преставился примерно за 30 лет до того, как Сильвестр начал свою общественную деятельность как временщик царя Иоанна IV). Причем Сильвестр, стоявший вместе с А. Адашевым на Стоглавом соборе за секуляризацию (См.: *Карташев А.В.* Очерки по истории Русской Церкви. Т. 1. С. 434), делал это, по всей видимости, главным образом в силу того, что — в одной трактовке — «царь ... имел желание добиться от собора в той или иной мере уступки церковно-монастырских недвижимых имуществ, или их доходов, в пользу нужд государственно-общественных, побуждаемый к тому настоятельной потребностью времени: обеспечить поместьями все возраставший в своем количестве класс военно-служилых людей» (там же), или же потому, что — в другой трактовке — «государь благоразумно предвидел, что они (епископы и монастыри. — *Иг.Ф.*) могли бы сею куплею (новых имений. — *Иг.Ф.*) присвоить себе наконец большую часть недвижимых имений в России, ко вреду общества и собственной их нравственности» (*Карамзин Н.М.* Полн. собр. соч. в 18 т. / Под общ. ред. проф. А.Ф. Смирнова. Т. 8. История государства Российского. М., 2001. С. 62–63).



Сильвестр, Анастасия Захарьина и А. Адашев
(барельеф с памятника 1000-летию
Крещения Руси, Великий Новгород)

развивается весьма последовательно. Для Сильвестра, как и для его предшественников, экономика — явление далеко не первого порядка, и свою книгу он начинает с изложения того, «как веровать во Святую Троицу и Пречистую Богородицу и в Крест Христов и в небесные силы, и святым мощам поклоняться и тайнам святым причащаться», «как царя почитать», «как почитать священников — попов и монахов — и пользу от них получать, творить молитвы на благость дому своему и всех дел своих»[76].

Только после этого писатель предлагает «некий устав о мирском строении», который, кстати сказать, начинается опять-таки с нравственно-богословских проблем (в первую очередь касательно брака и семьи, которые строго регулируются, прежде всего декалогом), и лишь после того мы находим «устав о домовом строении ... и о домашнем хозяйстве» (С. 137, 162).

---

[76] Как подчеркивают современные исследователи, средневековое христианское мышление вполне воспринимает идеологию Ветхого завета, рассматривавшего дом как образ обжитого и упорядоченного мира, как малую вселенную: «порядок дома есть духовный и душевный лад, выражающий себя в упорядоченности вещей». В этой связи отмечается, что «бытие и быт не только не разделены, но прямо приравнены друг другу в религиозно-обрядовой модели сущего: строй бытия — от Бога, но уклад быта — тоже от Бога» (*Аверинцев* С.С. Поэтика ранневизантийской литературы. С. 158–159).

Собственно, и самый распорядок суток подчеркивает, что порядок хозяйственного дня по сути своей сакрализован[77] — видимо, потому, что человек, как специально обращает наше внимание современный богослов, «есть существо теоцентрическое»[78].

Основные моменты сильвестровского богословия хозяйства очень мало отличны от тех, которые предусматриваются святоотеческой традицией. Это:

- научение «страху Божию» (С. 163)[79];
- «благословенный труд и средства праведные» для жизни[80];
- удовлетворение имеющимся[81], что в конечном счете — для мирских — вполне аналогично мягкому нестяжательству;
- вера и праведная милостыня[82] (в том числе — подношения духовенству) — «по силе возможности» (С. 140, 141, 146, 147, 165, 185);
- нищелюбие и страннопримство (С. 146, 151, 165);
- соблюдение нужд «слуг и немощных и убогих» с тем, чтобы в них «помочь ради Бога, насколько удастся ... насколько Бог пособит и от всей души» (с. 157);

---

[77] «Каждый день и каждый вечер, *исправив духовные обязанности*, и утром по колокольному звону встав, и после молитвы мужу с женой советоваться о домашнем хозяйстве...» (Домострой. Гл. XVI. С. 154; курсив наш. — *Иг.Ф.*). Таким образом, даже «вне богослужения, вне храма православный окружен той же церковностью», так что «православный православен не только в догматах, и, может быть, менее всего в них, а в том, что он не ест прежде, чем не прослушает раннюю обедню, что в праздник он ест пироги» и «соблюдает все посты по монастырскому уставу», что, «не перекрестя лба, он не сядет за стол, что по субботам он парится в бане, словом, живет в определенном быту, что он сын православной культуры»; «строгое подчинение церковным постам, обязательные посещения служб, молитва перед каждым делом пронизывают насквозь жизнь великоросса, скрепляют ее, делают ее, прежде всего, стройной и крепкой» (*Ельчанинов А., Эрн В., Флоренский П.* Указ. соч. С. 177–179).

[78] *Мейендорф И., прот.* Указ. соч. С. 177.

[79] «Но тверже всего тебе самому, господину, указывать людям своим, кому надлежит в церковь Божью ходить, всегда или только по праздникам, или в доме молебны слушать, или наедине молиться самому ... да иметь бы им вместе с женами общих духовных отцов, к кому на исповедь ходят. ... Если же нерадив ты в этом, значит слуг держишь, а заботы о душах их не имеешь ... тебе самому за души их отвечать в день Божьего суда» (Домострой. Гл. XXVI. С. 164).

[80] Небольшая оговорка: «Люди торговые и мастеровые тоже пусть ... торгуют и промышляют *по возможности* праведными трудами, не ростовщичеством ... по-христиански, по заповедям Господним» (Домострой. Гл. XIX. С. 168; курсив наш. — *Иг.Ф.*).

[81] «И сыт бы он (твой слуга. — *Иг.Ф.*) был, одет пожалованием твоим или своим ремеслом. А чем ты его пожалуешь: платьем ли, или лошадью и какой скотинкою, или пашенкой, или торговлей какой по его прибытку, или сам что приобретет своими трудами, — тем бы доволен был и впредь бы старался» (Домострой. Гл. XXVI. С. 163).

[82] «Принеси свой дар Богу от праведного добра своего: от неправедного неприемлемо дарение. Сказано было к богатым:"Лучше не грабить, чем милостыню давать от неправедно добытого". Полученное неправедно верни обиженному тобою — это достойней милостыни, Богу же дар приятен от праведного прибытка, от добрых дел» (Домострой. Гл. X. С. 147). Позднее о том же будет говорить патриарх Иосиф: «Не тот милостив, кто многих милует, но кто никого не обижает; дары, приносимые Богу от неправды, неприятны Ему... Лучше не стяжать такого имения, чем лицемерно давать его Богу. Приносящий милостыню должен хорошо смотреть за тем, от своих ли трудов он хочет принести Богу, потому что от лихоимства Бог не принимает. От неправды милостыни не бывает» (Мысли русских патриархов. М., 1999. С. 63–64).

• скорби и «убытки безмерные» как педагогическое следствие прежних прегрешений, «которые горе доставили Богу или людям» (С. 141, 143);

• собственное участие в производственном процессе (С. 155, 171, 184, 187), как необходимое его условие.

В то же время важным дополнением с точки зрения развития экономического мышления являются представления — в общем, в тех границах, которые очерчены в новозаветной и канонической письменности, — об элементах планирования хозяйства [«распределение заранее» «в соответствии с жалованьем, по доходу и по поместью или по вотчине» (С. 168, 170)], счетоводства [ведение дома «согласно приходу и расходу», чтобы «меру и счет знать во всем» (С. 168, 170, 187–189, 191)], повышения эффективности хозяйства за счет коммерческой реализации производимых излишков против необходимого продукта за «благословенную денежку», а также об экономии, спекуляции[83] (С. 171, 180–182, 184–185, 195) и снижении рисков инфляции (с. 193–194) — обо всем том, что необходимо, чтобы «жить по силе своей и возможности и по расчету» (С. 169).

В целом, «если кто по-божески живет по заповедям Господним, по отеческому преданию и по христианскому закону, то есть если владыка судит справедливо и нелицемерно и одинаково всех, богатого и бедного, ближнего и дальнего, известного и неизвестного, — такие, конечно, будут вознаграждены» (С. 167).

Общая же цель такого хозяйства — да хозяин «великую милость от Бога получит, грехам прощение и вечную жизнь наследует» (с. 157; ср. с. 169, 185). Поэтому превалирующее положение в изложении занимают различные аспекты нравственного богословия, а собственно экономические процессы уходят на второй план[84].

Решения Стоглавого Собора (1551 г.), иосифлянские по духу своему[85], были направлены в основном на поиск ответов на имущественные претензии государственной власти и устранение различного рода нестроений, накопившихся в хозяйственной деятельности Церкви (ненадлежащее использование церковно-монастырских земель и доходов от них, ссуды под проценты, мздоимство и проч.)[86].

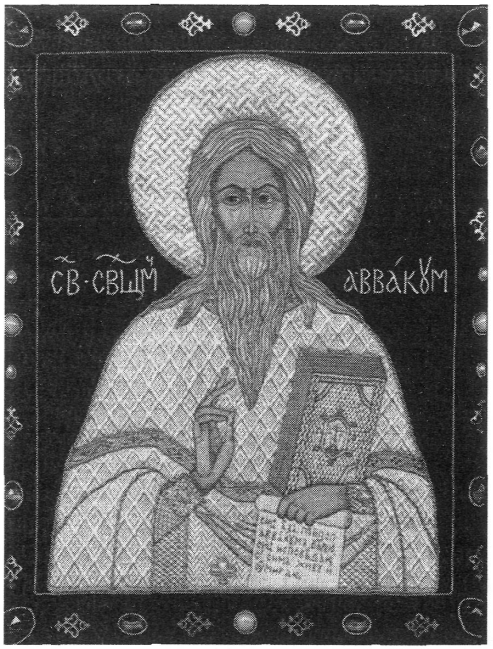
---

[83] Причем по поводу элементарной спекуляции на разнице цен на сезонные товары формулируется следующая позиция: «Кто живет таким образом, то прежде всего — от Бога греха нет, а от людей нареканий, от купцов — похвала во всех землях, а в доме благословенное, а не проклятое все, что есть и пить и носить и под рукой, и милостыню из чего подавать, — все то Богу приятно, а душе на пользу» (Домострой. Гл. XLIII. С. 180).

[84] «Если станут жить в правилах тех, которые записаны тут, — господин и госпожа души свои спасут, и дом свой устроят, и слуг своих также» (Домострой. Гл. XXVI. С. 165; обратим особое внимание на порядок достигаемых целей). А кто живет не по-Божьи, страха Божия не имеет и отеческого предания не хранит, и о Церкви Божии не радеет, и Святому Писанию не служит, и отца духовного не слушает ... чинит неправды всякие и насилие ... — прямиком все вместе в ад попадут, да и здесь уже прокляты всеми» (Домострой. Гл. XXVIII. С. 166–167).

[85] Язвительный Смолич замечает: «Постановления ... Стоглава ... имеют явно выраженную иосифлянскую окраску; из девяти владык, участвовавших в деяниях Собора, пятеро были в прошлом монахами Иосифо-Волоколамского монастыря» (*Смолич И.К.* Указ. соч. С. 65).

[86] *Карташев А.В.* Указ. соч. Т. 1. С. 435–438; *Макарий (Булгаков), митрополит Московский и Коломенский.* История Русской Церкви. Т. 4, ч. 1. С. 259–260; *Ключевский В.О.* Русская история. Т. 1. С. 860–862; *Соловьев С.М.* Соч. Кн. 4. История России с древнейших времен. Т. 7–8. С. 81–105.



Протопоп Аввакум Петрович
(старообрядческая шитая икона,
2002 г.)

В то же время в них были подтверждены концептуально-богословские основы хозяйственной жизни, определенные святоотеческой письменностью и каноническим правом и развивавшиеся на отечественной почве рядом российских подвижников благочестия.

XVII в. с его смутным временем, последовавшим за ним обостренным конфликтом цезарепапистских и папоцезаристских тенденций и начавшимся расколом старообрядчества[87] не внес принципиальных изменений в сложившиеся трактовки экономической жизни.

Один из духовных столпов того времени, святитель Димитрий Ростовский, в полной мере отразивший его особенности, из всего «Алфавита духовного», например, лишь две буквы — «Слово» и «Ща» — посвящает проблемам мира сего[88], и в обоих местах речь идет о милосердии (и это понятно, потому что «милостыня есть та едина порфира, в которую лицо со Христом царствующее одевается», говорит святитель[89], которая составляется «от имений щедро подаваемых, а не от имений, скупостию удерживаемых»; «творимая бо воистину милостыня никогда всуе не пойдет, но всегда найдется в небе»[90]), поскольку «цель и пристанище» праведника — «Господь,

---

[87] Следует заметить, что начальные старообрядцы практически не отошли от сложившейся традиции и остались в области экономической на позициях, зафиксированных «Домостроем». См., напр.: *Аввакум, прот.* Из «Книги толкований», 4 [Как нужно жить в вере] // Житие протопопа Аввакума, им самим написанное, и другие его сочинения. М., 1997. С. 257–258, 265. Разве что к богатым отношение Аввакума гораздо более жесткое (см.: *Он же.* Из «Книги бесед», 10 [О нанятых делателях] // Там же. С. 228–229) — по всей видимости, ввиду обостренного эсхатологизма мировосприятия (см., напр.: «Время жития сего суетнаго сокращено: яко дым исчезает, тако и вся сия минует». — *Он же.* Письмо к Маремьяне Федоровне // Там же. С. 348; «Право, будет конец, скоро будет. ... Дерзайте всенадежным упованием. Таки размахав, да и в пламя! На-вось, диавол, еже мое тело, — до души моей дела тебе нет!». — *Он же.* Письма к Симеону, 2; 3 // Там же. С. 345) в ожидании близкого пришествия антихриста (*Он же.* Из «Книги бесед«, 8 [Об Аврааме] // Там же. С. 223–224).

[88] *Свт. Димитрий Ростовский.* Алфавит духовный // Жития и творения русских святых. С. 306.

[89] *Он же.* Пирамида или Столп // «Келейный летописец» святителя *Димитрия Ростовского* с прибавлением его жития, чудес, избранных творений и «Киевского синопсиса» архимандрита Иннокентия Гизеля. [Б.м.], 2000. С. 526 (далее — Келейный летописец).

[90] Там же. С. 527.

надежда же и упование — пресвятая любовь Его»[91]. Поэтому «какое дело ни начинаешь, рассуди, не противоречит ли оно совести и закону Божиему, и действительно ли оно тебе полезно и истинно» (поскольку «не все тебе полезно, что покажется полезным, но только то, что здравому уму и слову Божиему соответствует»), а приняв решение о начале работы, «призывай имя Господа Бога твоего и начинай с молитвою, чтобы помог тебе Господь начать и завершить твое дело»[92].



Свт. Димитрий Ростовский
(икона, 1757 г.)

При этом одно из важных нововведений по сравнению с богословием рассматривавшихся выше отцов у свт. Димитрия — мотив социальной несправедливости, ощущаемый им весьма остро[93].

XVIII век, ослабив эсхатологические ожидания[94], усиливает мотив социальной несправедливости.

---

[91] *Свт. Димитрий Ростовский.* Алфавит духовный. С. 306 (под буквой «Цы»).

[92] *Он же.* Келейный летописец. С. 417.

[93] «Праведные всегда находятся в скорби, а грешные — в радости; добрые — в утеснении, а злые — на просторе, ибо злые всегда гонят добрых, а не добрые злых. Лукавые — в обилии, а добросовестные — в скудости; а не дивись сему; егоже бо любит Господь, яко Отец чадо, сего и наказует, и биет всякого сына, егоже приемлет» (Там же. С. 384–385). «Зиму лютую будут терпети человецы тии, которые немилостиви суть до убогих и не приемлют в домы свои странных и лежащих без покрова во гноищи, и терпящих снег и мраз лютый: таковые и сами будут товарищество имети со диаволом и аггелы его. ... сию же тьму восприимут таковые, которые не допускают убогих лица своего видети. ... глад будут терпети люди сии, которые в веце сем не питают бедных и убогих. ... жажду будут терпети таковые, которые зде жаждущих не напояют, странных и убожайших» и т.д. (*Он же.* Поучение на вход во Иерусалим Господа Бога и Спаса нашего Иисуса Христа // Келейный летописец. С. 535–536).

[94] По этому поводу в 1703 г. Рязанский и Муромский митрополит, Местоблюститель патриаршего престола Стефан (Яворский) публикует специальную книгу «Знамения пришествия антихристова и кончины века. От Писаний Божественных явленна. Апостольскому же вопросу: *Что есть знамение Твоего пришествия и кончины века (Матфей 24)* согласующая«, цель которой — «православному народу яве известити, яко не у прииде в мир истинный антихрист, иже приити имать при кончине мира» [*Стефан (Яворский), митрополит*, Местоблюститель патриаршего престола. Сказание об антихристе. Догмат о святых иконах. М., 1999. С. 37].



Преосвященный митрополит Стефан (Яворский), портрет

Так, святитель Тихон Задонский настоятельно требует: «Тем христианам, которые в этой жизни стремятся к обогащению, честолюбивым и тщеславным, не подражай. Они забыли, что Христос, Сын Божий, за них умер и пострадал, и к вечной жизни страданием и смертью своею дверь открыл, и к ней их позвал. Они только того желают и ищут, что видят, а чего не видят, того не желают и к тому не стремятся. Они каждый день, как Адам в Раю, к заповеданному древу руки простирают, и от него с грехом своим вкушают, и так сердцем от Бога отступают. Они... через крещение святое избавились от диавольского ига, как израильтяне от ига фараонова, и призваны к вечным благам, но сердцем уклоняются и стремятся к мирскому и материальному и, оставив вечное, временное ищут. Из-за этого на них прогневался Господь; и будут наказаны не временно, но вечно. Не подражай же таким христианам, а к вечным благам верою и сердцем стремись. Христианское же добро и наследие, и честь и слава, богатство и все сокровище не в этом мире, но в будущем веке и в небесном Отечестве»[95].

Общая динамика взглядов свт. Тихона на экономику определяется эсхатологическими соображениями. «Христиане суть в мире сем пришельцы и странники, отечество их небо, где и Отец их»[96]. Именно поэтому, и потому еще, что «Христиане вси позваны к вечному животу и небесным благим: того ради единого того и искать им всяким образом должно» (1, 170), святитель указывает: «Отрещися от мира не токмо едины монахи, как многие худо думают и говорят, должны, но и вси христиане: ибо ... горняя мудрствовать, а не земная всем повелевается, хотя монахам наипаче долг тот принадлежит» (1, 169).

Земные блага не должны занимать всецело умы христиан: «Языческое дело есть искать земная и прилепляться им» (1, 170). Христианам дано понятие того, что «создания должны человеку служить и работать, а не человек созданиям», —

---

[95] *Свт. Тихон Задонский.* О личных обязанностях каждого христианина // Жития и творения русских святых. С. 419–420. Поэтому и совет: «Поминай часто смерть, суд Христов, вечную муку и вечную жизнь; и непременно мир со всеми своими страстями и искушениями омерзеет тебе. Не захочешь в миру этом богатеть, славиться и веселиться» (Там же).

[96] [*Свт. Тихон Задонский.*] Творения. Т. 1. С. 170 (далее цит. по тексту с указанием, через запятую, тома и страницы данного издания).

и для той цели, «чтобы мы Богу служили»; при этом «должно их употреблять, а не злоупотреблять, умеренно, а не излишно, ради нужды, а не ради сладострастия». Это знание должно быть особенно свойственно христианам, потому что, в отличие от язычников, им дано и знание того, что человек создан по образу Божию и наделен разумом для служения Божеству (1, 171).



Свт. Тихон Задонский
(портрет-парсуна)

«Хотя сыны века сего и полагают блаженство в богатстве», но «блаженство состоит не во многом стяжании, но в покое душевном, не в том, чтобы много иметь, но в том, чтобы тем довольствоваться, что имеем» (2, 330), — прежде всего, потому, что «человеку богатство ... есть излишнее отягощение и попечение» (1, 169). С одной стороны, «мирские вещи так обременяют человека, что ему не удается и помыслить о Бозе и о спасении вечном» (1, 170). С другой стороны, большое богатство требует больших житейских попечений по его сохранению и приумножению, не оставляя времени для духовной работы.

Поэтому и говорит Златоуст: «Не тот богат, кто много имеет, но кто никаковыя вещи не требует»[97].

Индифферентное само по себе, богатство бывает двух родов — праведное и пагубное, то есть то, которое «собрано неправдою» (2, 326).

Истоком неправедного богатства является сребролюбие — великий грех, христианством безусловно осуждаемый. Причем сребролюбие — это «не токмо единого сребра любление, но всякого земного имения, стяжания и богатства ненасытное желание» (2, 176).

В то же время сребролюбие сопрягается только с неправедным богатством: «не всякий богатый есть сребролюбец, но кто любит сребро, кто сердцем к сребру приложился» (2, 176). Поэтому «не тот, кто много имеет, но кто много желает, и не тот, кто богат, но кто к богатству сердцем прилепляется, порочится; многие были ... богатые и славные, но Богу угодили» (2, 176–177) — или, как писал святой Златоуст, «не богатые, но богатству служащие осуждаются»[98].

Индифферентность богатства как такового подчеркивается святителем неоднократно. «Не богатство погибели богатых виновно бывает, — ибо богатство Божие есть дарование (2, 325), — указывает он. — Не худая вещь есть богатство ...

---

[97] *Свт. Иоанн Златоуст.* Беседа 2 на послание к Тимофею.
[98] *Свт. Иоанн Златоуст.* Беседа 21 на Матфея, VI.

но худая вещь есть сребролюбие. ... Иное есть лихоимец, а иное богатый ... Лихоимец есть страж денег, а не господин, раб, а не владелец», — продолжает святитель Тихон словами Златоуста (2, 177), — который уповает «на богатство свое, а не на Бога живаго» (2, 325).

Сребролюбие категорически осуждается как «корень всех зол», от которого происходят «всякая неправда, многоразличное хищение и воровство» (2, 178); оно опасно многосторонне, поскольку «не токмо другим злая делает, но и своих рачителей в бедственные случаи ввергает» (2, 180). Люди, подверженные этому греху, опасны для общества и для государства: «Никто другой отечеству не вредит, и Богу и человекам не ненавидим, как лихоимец» (1, 134), он «мучится чрез все житие, мучится при смерти, мучится и после смерти» (2, 177).

При этом данная страсть может захватить человека вне зависимости от его имущественного статуса — ей равно подвержены и богатый, и убогий (2, 178).

Вместе со сребролюбием и любостяжанием, к слову сказать, осуждается и то, что политической экономией именуется категориями *прибыли* (когда «богатство жажду богатства творит»[99] — по известной формуле Д — Д') и *ссудного процента*, как явного греха (глава 9 «О лихве и проценте»)[100], причем за осуждением последнего может скрываться и осуждение всякого присвоения прибавочной стоимости («от чужих трудов, без труда и без воли трудящихся, пользы себе искать грех» — 2, 183; также, с. 184) как воровства и искания «себе прибыли от чужого убытка» (2, 183).

Важнейшее дело в домостроительстве спасения есть дело милосердия — прежде всего потому, что «хощет Христос, чтобы друг о друге старалися и друг другу спасение искали», и это должно подвигнуть христиан пещись «не токмо о своем, но и о ближнего спасении» (2, 319). Вновь опираясь на Златоуста, свт. Тихон указывает: «Не тот есть богат, кто много имеет, но кто много дает»[101]. Тем более, что богатство — «Божье добро»[102], и использовать его надо благочестиво, поскольку «дано оно тебе от Бога не для тебя одного, а и для других бедных людей. ... Ты строитель, а не господин добра»[103].

Истоки этой позиции вполне ясны: своего у человека, «кроме грехов», нет ничего (2, 324), источник земного богатства — Бог, и вручает он его человеку для распоряжения, которое должно быть только благим, «по воле Божьей» и направлено на пользу тех христиан, которым таковая требуется[104]. «Богатый, — цитирует Златоуста святитель, — есть некоторый приставник над деньгами, которые нищим раздавать должен»[105], и тем самым богатство его «руками нищих преносится на небо»[106].

---

[99] *Свт. Иоанн Златоуст.* Слово 2 против хулящих житие монашеское.

[100] [*Свт. Тихон Задонский.*] Творения. Т. 2. С. 182–185.

[101] *Свт. Иоанн Златоуст.* Беседа 2 к народу Антиохийскому.

[102] «"Я ничего своего не имею, всё — Божие, а не наше", — говорил святитель-подвижник и раздавал бедным всю пенсию свою; им же отдавал и то, что присылали благотворительные люди» [см.: *Филарет (Гумилевский), архиепископ.* Указ. соч. С. 811].

[103] Цит. по: Там же. С. 423.

[104] «Какое ни имеем добро, не свое имеем, но от Бога данное нам имеем, которое дано нам не ради нас единых, но и ради ближних наших; чего ради вверенное нам добро не должны мы при себе удерживать, но верной братии нашей требующей в славу Божию разделять» (2, 321). См. также: (2, 325).

[105] *Свт. Иоанн Златоуст.* Слово 2 о Лазаре.

[106] *Он же.* Беседа 42 на Бытие, XVIII.

При этом надо иметь в виду, что «дела милости» бывают двух родов: «душевные и телесные» (2, 318), и применяться каждый род должен в соответствующих делу обстоятельствах, а не без разбора[107].

Обратим, попутно, внимание на то, что богатство отнюдь не является *sine qua non* милостыни, потому что «милостыня, как любве плод, не токмо в действительном подаянии состоит, но и в святом к подаянию желании, сердечном сожалении и сострадании бедному ... и во всяком служении» (2, 327, 328), и «судится» она «не от количества подаваемых, но от качества дающего» (2, 328). «Имеешь ли что подать, или не имеешь, о том Бог сердцеведец знает, пред Которым имение твое и неимение известно» (2, 327).



Свт. Тихон Задонский
(икона, XIX в.)

Кроме того, ссылаясь на Златоуста, святитель Тихон полагает, что милостыня снимает с дающего целый ряд забот о своем состоянии: «В доме сокровище небезопасно есть, в руках нищих безопасно»[108].

Поэтому и «взаим не давать без лихвы грешно, когда имеешь, что дать, ибо Христос учит: *просящему у тебе дай, и хотящаго от тебе заяти не отврати*» (2, 185), потому что так дающий с благою надеждою к Господу отойдет, «тамо лихву за благия дела имея восприять»[109]. «Богатство, которое зде оставляем, по смерти погибает и нам никакой пользы не принесет; а которое зде во имя Христово расточится, тое на небесех с великим ростом обрящется» (2, 323).

Важно также иметь во всем меру: «когда отымется излишество, прекратится роскошь, то и тебе и требующим у тебя довольно будет, ибо естество немногим довольствуется» (2, 325).

По всей видимости, на этом принципе строится восприятие проблемы заработной платы. По крайней мере, грехом для святителя точно является положение, когда «за верную службу» человек не получает «награждения» (3, 398).

---

[107] Милостыню должно давать «всякому, кто ни требует милости», однако «смотря на нужду требующего» и «кто сколько может, смотря по своим достаткам» (2, 329). Кроме того, когда речь идет о нищих, «то те только разумеются нищии, которые подлинно нищенствуют по Божию, вся нам на пользу строящему, промыслу; или которые расточают имения и дают убогим, и тако самопроизвольно изволяют ради имени Христова нищету терпеть. ... Сего ради из сего утешения исключаются» *тунеядцы, которые не хотят трудиться и сами виновны в своей нищете*; те, кто притворяется нищими, — они квалифицируются как воры; те, кто поданное Христа ради «издерживают на пьянство и прочие пагубные расходы»; хулители и нек. др. (2, 332).

[108] *Свт. Иоанн Златоуст*. Беседа 49 на Иоанна, XII.

[109] Свт. Тихон здесь цитирует Златоуста (Беседа на Пс. 14).

Единственное непременное условие, которое существует в деле благотворительности, состоит в том, что милостыня должна быть «не от похищения и неправды, но от своих имений, Богом данных нам. Ибо у единого отнимать и другому давать не милость есть, но безчеловечие и прельщение совести. ... Такая милостыня есть мерзость пред Богом» (2, 329).

Однако и из этой ситуации есть выход: если имущество нажито неправедно — «раздай его бедным, и не обличит тебя оно во Втором Христовом Пришествии. ... Лучше в нищете жить, чем в богатстве неправедном; выбери же лучшее и злом нажитое добро растрать», положившись далее на волю Божью[110].

Особый вопрос для святителя — вопрос о праве наследования. С одной стороны, он согласен с тем, что «не должно детей оставлять», потому что этого «требует естественная к детям любовь отеческая»; в этой связи «худо и бесчеловечно делает тот, который, оставивши домашних без хлеба, питает других» (2, 323).

С другой же стороны, прямо по евангельским словам «сие надлежало делать, и того не оставлять» (Мф. 23, 23), — не оставляя детей, нельзя оставлять и убогих по целому ряду причин: этого требует христианская любовь, но этого же в определенных обстоятельствах может потребовать и польза детей, да и польза собственная для нужд жизни вечной (2, 323–324).

Эсхатологичный до конца, Святитель Тихон советует всем, кто имеет материальные блага, «помнить, что все в мире останется собранное, а сам наг от сего мира отыдет» (1, 134).

Оценивая богословие свт. Тихона, позднейшая литература выделяет в качестве основной идею преображения міра, связанную с освобождением церковного сознания от мирского плена, и ставит богословие святителя в центр «перелома в церковном сознании», связываемого с XVIII веком[111].

Митрополит Московский Платон (Левшин), гомилетическое творчество которого служит своеобразным мостом между XVIII и XIX столетиями, встречается с новым препятствиями для духовного развития, которые проецируются и на православное хозяйство. Это уже не учение «архираввинов Мартина Лю-

---

[110] Цит. по: *Филарет (Гумилевский), архиепископ.* Указ. соч. С. 423.

[111] Самый уход свт. Тихона от житейской суеты считается «знамением времени. Порывы духа, работа религиозного сознания уже не связаны никак с текущей исторической жизнью; не только нет никаких горделивых мечтаний о "священном царстве", но церковное сознание уже находится как бы *вне истории*; уходит в вопросы духовной жизни quand même. Это, однако, не означает *равнодушия* к жизни, а лишь знаменует свободу духа от гипноза жизни. Весь мир уже мыслится настолько вне Церкви, что не только нет мысли об их "сращении", а, наоборот, христианин, живущий в мире, всегда должен духовно уходить от мира. ... Церковное сознание не отворачивается от мира, но и не пленяется им, не занято вопросом, как лучше мир устроить, но на каждом месте и во всех событиях стремится духовно преодолеть мир. ... *Не освящение жизни, а ее преображение* — такова новая перспектива в церковном сознании. ... *Свобода церковного сознания от плена миру*, — это уже путь *духовного* делания в мире, путь к преображению (а не освящению) мира. Этот переход теократической идеи христианства от "освящения" истории к идее "священной миссии" власти и проповеди преображения мира» составляет существо перелома XVIII века (см.: *Зеньковский В.В., прот.* История русской философии. Т. 1, ч. 1. Л., 1991. С. 61, 63).

тера и Ивана Кальвина«, с которым боролся «Камнем веры» в начале XVIII в. преосвященный Стефан (Яворский)[112]. Теперь «усилились: 1) неверие; 2) философия, маскою христианства прикрытая...; 3) папизм ... усилился индифферентизм, который слишком мало ценит религию, какова бы она ни была»[113].

Современник митрополита Платона новгородский и санкт-петербургский преосвященный Гавриил (Петров) — член Российской академии наук и фактический ее вице-президент — в письме гр. П.В.Завадовскому указывает на различие между этими течениями и «нормальным учением»: «Науки клад только благодатный распространяют, не быв виною извергов, страстями развращенных, они правят ум и сердце к познанию Бога, к утверждению православной веры; образуют гражданина верного государю, усердного и полезного отечеству»[114].

«Трудно и поверить, — говорит преосвященный Платон, — чтоб были такие уроды, которые, отвергая бытие Божие, притом от собственной совести и от всех вещей обличаемы не были»[115]. Как говорили древние апологеты, «если ты не можешь познать Бога, то, по крайней мере, веруй, что Он есть»[116]! Но это происходит, когда философия «к чувственным вещам мира сего столь себя пригвождает, что о протчем всем духовном с презрением нерадит, и в самых тайнах спасения *не пленяет ум свой в послушание веры* (2 Кор. 10, 5), тогда она подпадает всей строгости слова Божия, и о ней исполняется тогда, что во Пророках писано есть: *погублю премудрость премудрых и разум разумных отвергу* (1 Кор. 1, 19)»[117].

Владыка Платон подчеркивает: «Есть ныне такие мудрецы-самозванцы, которые будучи надменны сами собою, и иных своими страстными мнениями поработить хотят, и удивительным каким-то образом, других повреждая и безчестя, чрез то славу себе снискивают»[118]. И таковых немало, особенно тех, на кого активно воздействуют идеи с Запада. В этой связи преосвященный Гавриил специально указывает: «Мы видим плачевный и ужасный пример Франции. Папы разрушали установления церкви. Оттуда вышел Вольтер и нынешняя Франция»[119]. Вольтер же «изрыгал то, что прежде его Спиноза и другие лютые безбожники изблевали; а народ французский, давно уже утонувший в развращении, наполнил меру своей гибели»[120].

---

[112] *Стефан (Яворский), митрополит.* Камень веры. Догмат о святых иконах // Стефан *(Яворский), митрополит,* Местоблюститель патриаршего престола. Сказание об антихристе. Догмат о святых иконах. С. 117—274.

[113] *Платон (Левшин), митрополит Московский.* «Из глубины воззвах к тебе, Господи...». С. 99.

[114] *Гавриил (Петров), митрополит Новгородский и Санкт-Петербургский.* Вопреки веку Просвещения. С. 455.

[115] *Платон (Левшин), митрополит Московский.* «Из глубины воззвах к тебе, Господи...». С. 196.

[116] [*Мелитон Сардийский.*] Речь Мелитона философа, которую держал он пред императором Антонином, чтобы научить его познанию Бога и показать ему путь истины // Сочинения древних христианских апологетов. С. 219.

[117] *Платон (Левшин), митрополит Московский.* «Из глубины воззвах к тебе, Господи...». С. 200—201.

[118] Там же. С. 210.

[119] *Гавриил (Петров), митрополит Новгородский и Санкт-Петербургский.* Вопреки веку Просвещения. С. 454.

[120] Там же. С. 455.



К.Ф. Улеман. Портрет митрополита Платона (Левшина), 1799 г., Государственный русский музей, Санкт-Петербург



Преосвященный митрополит Гавриил (Петров), портрет

Столетием позже, когда плоды проникновения в Россию западных учений начали уже созревать, К.П. Победоносцев укажет, что Французской революцией, которая «поставила себе целью обновить общество», была «объявлена война не столько Риму, сколько царству Христову на земле», ввиду чего в христианстве «эти люди стали преследовать самое религиозное чувство»[121].

К.П. Победоносцев усматривает истоки враждебности этих учений именно религии и Церкви[122] в той «ложной претензии на знание», которой харак-

---

[121] *Победоносцев К.П.* Церковь и государство // *Победоносцев К.П.* Соч. СПб., 1996. С. 267.

[122] «Представители современной демократии мнят себя пророками всенародного блага и прогресса, выставляя народу свой идеал с тем, чтобы предоставить в управлении народным делом участие не лучшим людям, мужам авторитета и опыта, но всей толпе народной, и голосу всех и каждого... Демократия, когда попадает в руки ее механизм законодательства, принимается орудовать законами для своей цели ... не стесняясь нисколько соображением о том, насколько расходится писаный закон с законом природы, насколько стесняются им самые существенные стремления и потребности быта и духа народного. Так создается и держится прямолинейный деспотизм мнимого народоправления, сосредоточенного в руках господствующей партии, во имя идеальной истины и народного блага. Подводя все под уровень своего идеала, она стремится к осуществлению его посредством объединения и уравнения всего и всех общим правилом и общей мерой...

В этом смысле для нее всего опаснее и всего противнее религия и Церковь: воля человеческая так тесно связывается с верованием, в особенности церковным, что нелегко бывает одолеть ее. Отсюда борьба практической демократии с Церковью: самое существование Церкви —

теризуются носители данных тенденций, принимающие «свое невежество за свободу духа и мысли» (они именно невежественны, поскольку произошли из невежества, а «когда из невежества выводится человек в полуобразование, мы приводим его в худшее невежество»[123], одной из основных характеристик которого становится «способность быстро схватывать и принимать на веру под именем убеждений общие выводы», составленные быстро и ловко из фраз и формул, которые «бросаются в публику с крайнею самоуверенностью горячего убеждения, как последнее слово науки»[124]).

К великому сожалению, говорит преосвященный Платон, «всуе мы будем внушать сие (то есть истины Евангельские. — *Иг.Ф.*) такому человеку, который о будущем нимало не думает, а только думает о настоящем, привержен только к миру сему»[125].

Преосвященный Платон, как наследник веков святоотеческой письменности, является сторонником мысли о естественной добродетели («врожденное нам о добре понятие», «закон естественный«, «вечный закон ... способность к различению добра и зла»)[126], а как сын века российского Просвещения и придворный проповедник, — теории общественного договора[127].

Как истинный последователь многих поколений российского духовенства, поистине воспринявший богословское наследие Восточной Церкви, он твердо стоит в основаниях Православия и многократно подчеркивает, что самостоятельно, только основываясь на естественном законе, без «благодати Евангельской» спасение невозможно (напр., 171), почему «угождение плоти и телу есть низкость, а попечение о душе есть высота; приверженность к тленным благам мира сего есть низкость, а искание небесных, вечных благ есть высота» (174).

Христос, возражает преосвященный Платон тем философам, деятельность которых столь беспокоила российское духовенство во главе с Синодом, «сей истинный Проповедник ... открыл на земли свою небесную философию и чистейшее учение, какова род человеческий никогда ни от кого слышать не мог» (128). Он внес в мир истинную свободу — не своеволие: «не в том состоит вольность, чтоб делать кому что угодно, но что с законом сходно» (189).

Однако везде, сокрушается преосвященный, Евангельскую истину не принимают: «Из олтаря выгоняет ее неблагочиние и скверный священников прибыток; а из храма безстрашие христиан и холодная молитва; до великих

смущение и докука для демократии», поскольку именно Церковь рассматривает она как «главное препятствие своему объединительному и уравнительному процессу» (*Победоносцев К.П.* Плоды демократии в начальной школе // *Победоносцев К.П.* Соч. С. 212).

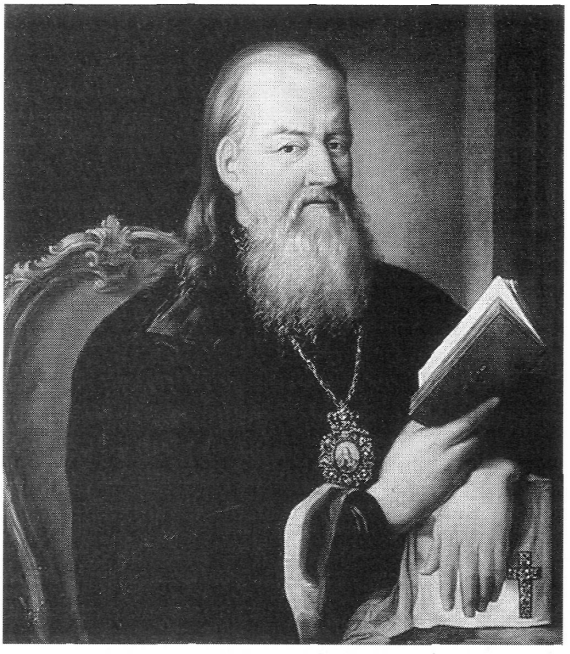
[123] Там же. С. 217.

[124] *Победоносцев К.П.* Новая демократия // *Победоносцев К.П.* Соч. С. 279.

[125] *Платон (Левшин), митрополит Московский.* «Из глубины воззвах к тебе, Господи...». С. 175.

[126] Там же. С. 169–170. Идея естественного закона развивается церковным Преданием практически с самого его зарождения; см., напр.: «Мир, если бы не имел закона Божия и пророков ... давно погиб бы вследствие злобы и умножающихся в нем грехов» (*Св. Феофил Антиохийский.* Три книги к Автолику о вере христианской // Сочинения древних христианских апологетов. С. 150; см. также: *Афинагор Афинянин.* О воскресении мертвых // Там же. С. 107).

[127] *Платон (Левшин), митрополит Московский.* «Из глубины воззвах к тебе, Господи...». С. 189, 272–273 (далее цит. по тексту с указанием страниц в скобках).



Преосвященный митрополит
Платон (Левшин),
портрет

домов не допускает ее ласкательство; а впущенную презирает гордость, или пренебрегает невежество; от купеческих лавок отгоняет обман; а простые домы давно уже заняты ссорами, грабительством и пьянством» (129).

«Чем более живет человек, тем более грехи умножаются» (176), и от этого изменился самый порядок мира: «Все Господни дела не своим путем пошли. ... Благословенныя земли произращения зделались случаем обжорства и пьянства ... злато побуждением к лихоимству и сребролюбию ... чрез необузданное человеческое своевольство... И так развращением нашим пресветлое сие тварей зерцало помрачилося. ... Мы благое Божие сами себе обратили во вред» (197).

И неудивительно, что далеко не всегда уже Божественный промысл снисходит к нуждам человека. Как толковал преосвященный Гавриил, «не довольно нам просить Бога, но чтоб просимое получить, должно намерения наши, с какими просим Бога, согласовать с намерениями Его. Ежели Бог и подает нам все потребное к пропитанию нашему, но когда мы сей дар непорочнейшего Бога приносим в пищу нашим порокам, нашим страстям, нашей беззаконной жизни, достойны ль мы, чтоб Он нас услышал, чтоб Он просимое нами подал?»[128]

А ведь своеволие, указывает преосвященный Платон, уже стало причиной падения великих древних империй. Тогда «порок преодолевал добродетель: приятное предпочитаемо было полезному, а полезное нужному; прибыток ругался честности, и наружная красота за ничто ставила внутреннюю доброту... Кратко: всем управляли чувства; а разум был опровержен и совесть насильствована ... Сколько ни было издаваемо законов, сколько ни было употреблено строгостей, но не могли удержать нагло текущий поток беззаконий; и скорее сами законы чрез злость человеческую истребились, нежели чтоб она чрез законы истребиться могла» (127–128)[129].

---

[128] *Гавриил (Петров), митрополит.* Толкование на соборное послание св. ап. Иакова // *Гавриил (Петров), митрополит Новгородский и Санкт-Петербургский.* Вопреки веку Просвещения. С. 348.

[129] Соотносительность понятий «мирно управляемое царство» и «Богопознание» выявил еще Мелитон Сардийский (*Мелитон Сардийский.* Указ. соч. С. 218).

«Бог от нас невозможного не требует» (219)[130], — вещает преосвященный Платон. Не требует хотя бы потому, что, как известно из сочинений древних отцов и учителей Церкви, «Богу несвойственно побуждать к тому, что противно природе»[131]. Жизнь — великий дар Божий — дана человеку не для сиюминутных дел, она дарована ему как подвиг для очищения себя от соленого моря грехов и приуготовления к соединению с чистым источником жизни (134, 178), в целом — к обожению (181); при этом путь спасения в этом мире гораздо труднее, чем путь удаления от мира (180).

И в полном соответствии со святоотеческим учением преосвященный Платон указывает помехи на пути достижения поименованных целей, вскрывая *radix malorum*, который справедливо видит в персональной греховности людей, ведущей к нарушению естественного закона в целом и трудовых отношений в частности. А в них, в трудовых отношениях, московский митрополит видит основу миробытия: «труды ... так привязаны к жизни сей, что без помощи их ничего мы получить не можем», — ни добродетели, ни «довольства жизни»; этими трудами «волю приобучаем к действительному последованию добра», «снискиваем как бы некоторую привычку к честности» и приводим жизнь — и духовную, и телесную — «в состояние совершенства, пристойное человечеству» (163–165); «добродетель ... без труда не получается. И для того трудолюбивый изобилует богатством, а праздный истаевает скудостию» (166)[132].

Скудость и богатство зависят от воли Божьей. И в Его руках — отметим небольшой нюанс в сравнении с богословием допетровского времени — они являются своеобразными инструментами регулирования взаимоотношений между человеком и горним миром[133].

«Конец и намерение венчают дело, — говорит владыка Платон. — Не в том — сила, чтобы только подвизаться и страдать, но в том, с каким намерением кто предприемлет и сносит все сие. И самые злые люди много трудятся, страдают и сносят, не для иного чего, как только относят к сей жизни, единственно для своих выгод и для приобретения излишней корысти, или суетной славы; а есть и такие, которые сие предприемлют, чтобы нанести другим вред и разорение... Таковые подвижники суть жалки, ибо всуе трудятся, да не только всуе, но и к большему несчастию своему» (135; ср. 164, 209)[134].

В тон преосвященному Платону вопрошает и митрополит Гавриил: «Рассмотрите и вникните, откуда вы приобрели богатство. Не возносится

---

[130] Более того: апологетика полагает, что «душа часто получает прощение некоторых согрешений ради немощи и нужд тела» (*Афинагор Афинянин*. О воскресении мертвых. С. 116).

[131] *Афинагор Афинянин*. Прошение о христианах. С. 82.

[132] Истоки этой посылки можно увидеть, например, у Петра Дамаскина, слово 22 (Творения. Кн. 2. С. 100), указывающего, что добрый нрав образуется в нас многим временем и трудом [см. также: *Трифон (Туркестанов), митрополит*. Указ. соч. С. 44].

[133] «Различным образом зовет милосердый Бог человека ко спасению, и неисследимыми нам судьбами предуготовляет всякому путь к добродетели ... сего исправляет нищетою, того поощряет к добродетели богатством». — [*Платон (Левшин), митрополит Московский*. «Из глубины воззвах к тебе, Господи...». С. 168].

[134] О «свойстве нравственных расположений» человека как основе правосудия Божия писали уже апологеты (см.: *Марк Минуций Феликс*. Октавий. С. 267).



Свт. Филарет Московский (Дроздов). Портрет, начало 1840-х годов

ли на вас к небесам вопль делателей, у которых вы удержали мзду? ... Коликое сожаление составлять свои увеселения тем, что других приводит в плач и рыдание. ... вы убиваете, отъемля честь, имение, средства к пропитанию»[135]. «Ты мог имением купить вечную жизнь, — пишет преосвященный Гавриил, — но оно будет укорителем беззаконий твоих»[136].

И корень всему этому развращению — греховность и воздействие бесов, которое становится возможным вследствие этой греховности; поэтому и именует таковых людей преосвященный Платон бесноватыми[137].

При этом, однако, если богатство благое, то не страшно даже его системное приращение[138]. Однако, работая над этой целью, человек должен отдавать себе отчет как в определенной тщетности данного труда, так и в том, что самый этот труд будет весьма тягостным и долговременным[139].

В XIX в. святитель Филарет (Дроздов) закрепляет катехизически ряд положений касательно хозяйственной деятельности христиан в мире сем, имеющих Евангельские корни и развивавшихся до него богословской мыслью как на Православном Востоке, так и на отечественной почве:

---

[135] *Гавриил (Петров), митрополит.* Толкование на соборное послание св. ап. Иакова // *Гавриил (Петров), митрополит Новгородский и Санкт-Петербургский.* Вопреки веку Просвещения. С. 354.

[136] Там же. С. 353.

[137] «Беснованием самая справедливость велит почитать все те действия человеческия, которыя происходят от мысли помраченной и развратного сердца, — от совести, не чувствующей страха Божия». «Кто так сребролюбив и скуп, что от великого имущества ни мало не помогает, видя пред очами своими страждущих, яко Евангельский богач Лазаря, — тот беснуется» [*Платон (Левшин), митрополит Московский.* «Из глубины воззвах к тебе, Господи...». С. 154].

[138] «Подлинно дозволительно умножать имение ... справедливым образом». (Там же. С. 209).

[139] «Ежели богатство честным образом снискивать, надобно весьма много труда; ежели безчестным, надобно отяготить совесть свою; ежели его ни на что не жалеть, надобно впасть в безпутную роскошь; ежели его чрезмерно беречь, надобно обезславить себя гнусным скупости пороком» (Там же. С. 149).

• *достаточность необходимого* для жизни с преданием остального воле Божьей: «и, если дано будет, благодарить Бога; если не будет дано — не заботиться об этом»[140];

• *нищета духом* как основа христианского бытия, причем под нищетой духа святитель понимает, в частности, «духовное убеждение, что мы ничего своего не имеем, а имеем только то, что дарует Бог»;

• *бескачественность нищеты и богатства*: «нищета телесная может послужить к совершенству нищеты духовной, если христианин избирает ее добровольно, для Бога», но и богатые могут быть нищими духом, «если придут к мысли, что видимое богатство тленно и скоропреходяще и что оно не заменяет недостатка благ духовных» (этот вывод вполне естествен: православная аскетика предполагает, как мы видели выше, что материальное богатство как таковое — явление инертное, бескачественное, качественную же определенность ему придают способ и цели его использования);



Свт. Филарет Московский (Дроздов). Портрет, конец XIX в.

• недопустимость — как идолопоклонства — корыстолюбия и любостяжания, необходимость щедрости как одного из условий праведной жизни[141].

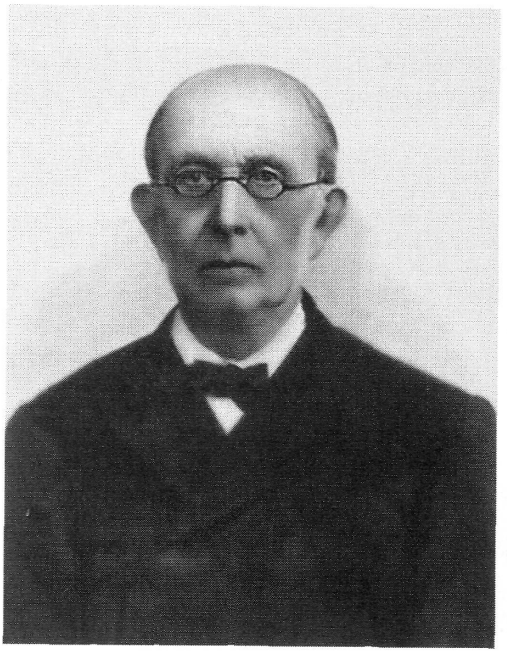
С переходом к капитализму и особенно к социализму меняется телеология общественного воспроизводства в целом.

Хозяйственную деятельность меньше всего интересуют ее последствия для Царства Небесного. Царству земному интересны только проблемы эффективности хозяйства, богословие же продолжает оставаться на веками сформированных устоях. Чем активнее развивается капиталистическое хозяйство, тем меньше

---

[140] Димитрий Ростовский в этом вопросе немного шире, он распространяет благодеяния Божии на все время земной жизни человека: «в-третьих, чтобы даровал нам все необходимое для жизни и соблюл все это в мире сем в достатке, но без излишества. *Слово же "днесь" означает время нашей настоящей жизни*, ибо в будущем веке мы будем наслаждаться лицезрением Божиим» (*Свт. Димитрий Ростовский*. Зерцало православного исповедания // Келейный летописец. С. 608. Курсив наш. — *Ик. Ф.*).

[141] *Свт. Филарет (Дроздов), митрополит Московский*. Пространный христианский катехизис Православной Кафолической Восточной Церкви // Жития и творения русских святых. С. 825, 829, 841.



К.П. Победоносцев



Сщмч. Владимир (Богоявленский), митрополит Киевский и Галицкий, фотография

остается в нем места для Церкви как общественного института[142]. Причем уже на заре российского капитализма отмечается изменение и государственно-политической системы в смысле секуляризации государственно-политических воззрений[143] (хотя в богословских кругах эта тенденция рассматривалась как безусловно подлежащая оспариванию[144]).

---

[142] «Сама история натолкнула Православие на признание того, что христианство "не от мира сего", поскольку "мир" стал враждебным христианству, каковым он был и первые три века истории Церкви», — писал о Новом времени о. Иоанн Мейендорф (*Мейендорф И., прот.* Указ. соч. С. 231).

[143] «Со стороны государства произошло разъединение между верованием народным и политической конструкцией церковного отправления в государственном сознании... Государство как учреждение в политической идее своей является отрешенным *от всякого верования* и равнодушным к верованию» (*Победоносцев К.П.* Церковь и государство // *Победоносцев К.П.* Соч. С. 266).

[144] «Можно ли ожидать, чтобы церковь — ... какая бы то ни была — согласилась устранить из сознания своего гражданское общество, семейное общество, человеческое общество — все то, что разумеется в слове "государство"? С которых пор положено, что церковь существует для того, чтобы образовывать аскетов, наполнять монастыри и выказывать в храмах поэзию своих обрядов и процессий? Нет, все это лишь малая часть той деятельности, которую церковь ставит себе целью. Ей указано иное звание: *научите вся языки* (Мф. 28, 19). Вот ее дело. Ей предстоит образовывать на земле людей для того, чтобы люди среди земного града и земной семьи сделались не совсем недостойными вступить в град небесный и в небесное общение. ... На нее возложено внушить народу уважение к закону и к властям, внушить власти уважение к свободе человеческой, а говорят, что ей нет дела до общества!»

Тенденция к теократизации общества заменяется тенденцией к социализации религии. Попытки Церкви вырасти до границ всего социума отторгаются самим социумом; напротив того, социум пытается поглотить самое Церковь.

Индивидуализация хозяйственного процесса (вплоть до того, что человек, как его участник, постепенно перестает испытывать потребность в естественно сложившихся социально-хозяйственных общностях[145]), разрыв системы «индивидуум ↔ община» приводит к прогрессирующей индивидуализации общественной и частной жизни.

Порожденная этими процессами индивидуализация сознания ведет в дальнейшем к индивидуализации религиозного сознания и религиозных потребностей, реализовавшейся в протестантской теологии. Это было время, о котором современник напишет: «Христианство и монашество при последнем издыхании! Образ благочестия кое-как наиболее лицемерно, поддерживается; от силы благочестия отреклись, отверглись люди! Надо плакать и молчать»[146].

При этом сохранившаяся почти на подсознательном уровне потребность в коллективных формах существования порождает искусственные конгломераты — партии, профсоюзы и проч., причем религиозные организации со временем ставятся практически в один ряд с этими образованиями.

В этих принципиально новых условиях российская богословская мысль вплоть до рубежа XIX—XX вв. в области рассмотрения социально-экономических проблем оказывается в концептуальном кругу, сформировавшемся в «золотой век» восточного православного богословия, воспринятом российской теологической мыслью окончательно к XIV—XV вв. и с незначительными нюансами (в частности, в плане нарастания критики социальной несправедливости) пронесенном через XVII—XIX вв.

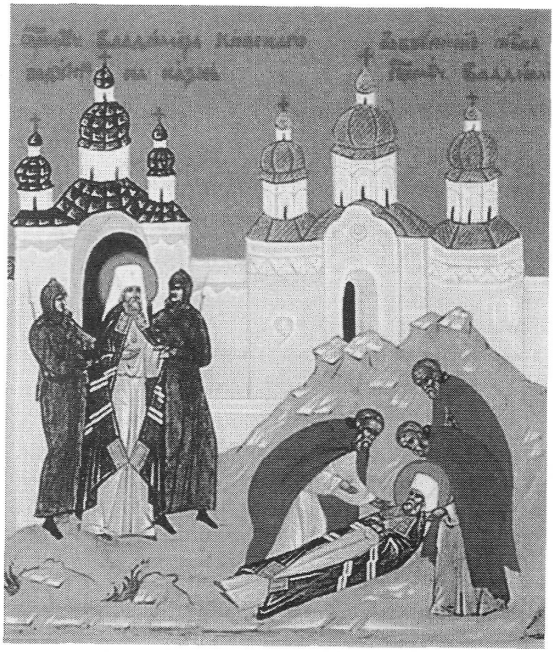
Однако изменения во внешней среде, в которой существовала Русская Церковь на рубеже XIX—XX столетий, вносят некоторые коррективы в богословское изложение данных проблем.

Уже у одного из преемников свт. Филарета на Московской кафедре, митрополита Владимира (Богоявленского), мученически закончившего

Со своей стороны «государство не может быть представителем одних материальных интересов общества... Государство тем сильней и тем более имеет значения, чем явственнее в нем обозначается представительство духовное... Государство безверное есть не что иное, как утопия невозможная к осуществлению, ибо безверие есть прямое отрицание государства», почему и политические партии, «самые враждебные общественному порядку, партии, радикально отрицающие государство, провозглашают впереди всего, что религия есть одно лишь личное, частное дело, один лишь личный и частный интерес». (Там же. С. 269, 271, 273—274).

[145] См. подробнее: *Иноземцев В.Л.* За пределами экономического общества. М., 1998. Еще на рубеже XIX—XX вв. формирование этой особенности в политической сфере подметил Победоносцев (см.: *Победоносцев К.П.* Новая демократия // *Победоносцев К.П.* Соч. С. 282).

[146] *Свт. Игнатий (Брянчанинов), епископ Кавказский.* Собр. писем. С. 306 (№ 159).



Праведная кончина
сщмч. митрополита Владимира в Киеве
(клеймо иконы, конец XX в.)

свою жизнь в Киеве в 1918 г. и также причисленного к лику святых, мы находим до определенной степени реверсированное понимание трудовых отношений в обществе.

Исходя из понимания труда как нравственной категории (и, соответственно, отвергая абсолютно посылки марксизма, сводящие труд к принудительной необходимости добывания себе средств к существованию)[147], святитель Владимир, в отличие от традиции, описанной выше, приводит реверсированное определение целей труда: «для нашего истинного блага, для пользы ближних и во славу Божию»[148] (обратим внимание: порядок, определенный преосвященным Владимиром, обратный в сравнении с тем, что мы видели ранее). В этом, на наш взгляд, явственно проявляется воздействие на богословское мышление светских философских течений, опасность чего так активно подчеркивали преосвященные Платон (Левшин) и Гавриил (Петров).

Кроме того, в богословие святителя Владимира, — видимо, под явным воздействием времени (его мысли относятся к 1912 г.) — проникает политэкономическая струя. Рассуждая об отношениях труда и собственности, святитель поднимает проблемы наемного труда и заработной платы как денежного выражения части необходимого труда[149], прибыли как системы присвоения прибавочного труда[150], вопросы управления производством и планового распределения продукции[151], материального стимулирования и его значения

---

147 *Сщмч. Владимир (Богоявленский), митрополит Киевский и Галицкий.* Труд и собственность в учении Русской Церкви // Экономика русской цивилизации. М., 1995. С. 362–364.

148 Там же. С. 364.

149 Трактуя проблемы «надлежащего вознаграждения» за труд, святитель пишет: «Для честного работника труд его должен обеспечить средства к приличному, по его званию, содержанию как его самого, так и семьи его» (Там же).

150 Снижение заработной платы святитель трактует как стремление хозяина «как можно больше пользы и барышей извлечь для себя» (Там же).

151 Там же. С. 366.

для эффективности производства[152], задачи социального обеспечения трудящихся за счет предпринимателей[153].

Особо митрополит Владимир останавливается на проблемах собственности. И в этой основополагающей материи он отказывается от навеянной секулярным окружением реверсивности и жестко трактует частную собственность, с одной стороны, — как «плод или личного труда и работы каждого, или же наследство, доставшееся от предков», с другой стороны, — как комплекс материальных благ, которые «принадлежат своему Творцу», Который «только один и есть истинный и полный обладатель всех созданий» и Который «предоставил человеку право пользования этими благами земли».



Преосвященный митрополит Антоний (Храповицкий)

Таким образом, человек обладает правами временного пользования, владения, распоряжения тем, что является «имением Божиим», и лишь «в том смысле, что он может пользоваться только ее плодами»[154]. Именно на этой основе и возможно «хорошее и правильное хозяйство»[155].

В полном соответствии с церковной традицией чисто политико-экономическим проблемам дается нравственно-богословская оценка: присвоение прибавочной стоимости трактуется как «грех пред Богом», социальная деятельность предпринимателей безусловно определяется как проявление «полной справедливости» и «полной любви», однозначно осуждается использование в непроизводственных целях («в жертву плотским удовольствиям») прибыли[156], а о собственности утверждается, что, поскольку право человека пользоваться ею «не есть неограниченное право», то «он должен распоряжаться благами земли не так, как он хочет, но как хочет и как велел Бог»[157].

---

[152] «Надлежащая плата» работнику не только обеспечивает ему «полную возможность удовлетворять существенные нужды жизни», но и содействует «большему усердию» в производственном процессе (Там же. С. 365; см. также с. 366). Напомним при этом подход к эффективности труда, сформулированный свт. Феофаном Затворником: «Работайте изо всех ваших сил, но предоставьте Господу заботу об успехе» (Что есть духовная жизнь. М., 1897. С. 170).

[153] *Сщмч. Владимир (Богоявленский), митрополит Киевский и Галицкий.* Указ. соч. С. 365.

[154] Там же. С. 365–366.

[155] Там же. С. 366.

[156] Там же. С. 364, 365.

[157] Там же. С. 366.

Выступая решительным противником марксистских коммунистических построений («ложного коммунизма»)[158], святитель противопоставляет ему «истинный коммунизм» (представляющий собой — во всеобщем капиталистическом окружении — уже некую утопию), исходящий из того, что «блага земли должны давать средства к жизни всем людям»; что «христианская вера вменяет в обязанность богатым смотреть на все имущество, как на достояние всех, дабы они готовы были делиться им с другими своими собратьями, в случае их нужды»; что такое воззрение препятствует «неправильной наживе»; что истинная хозяйственная деятельность, основанная на идеалах праведности и противостоящая греху, есть участие «верного домоправителя Бога» «в делах божественного промышления»[159].

Общебогословская же посылка в отношении экономической активности, как таковой, в российском богословии начала XX в. остается незыблемо верной взглядам свв. Отцов и учителей Церкви: *экономика — явление производное и не может восприниматься как превалирующая составляющая человеческого бытия*. «Нас Бог не для счастья послал на землю, а для спасения; в том заключается сущность христианской веры, чтобы не счастья домогаться на земле, а добродетели, не богатства искать, а научения святости, не деньгами утешаться, а молитвой»[160].

Таким образом, на взлете развития капитализма в России, сопровождавшегося, как было указано выше, спадом религиозности всех слоев общества, перед лицом грядущей большевистской революции *российское богословие в области экономических воззрений не поднимается на более высокую ступень в сравнении с утопическим социализмом*, противопоставляя агрессивным посылкам марксистской теории и капиталистической практике обращенные фактически в пустоту апостольские цитаты[161], долженствующие подтвердить посылки, выдвинутые французским Просвещением в XVIII в. и развитые веком позже социалистами-утопистами.

---

[158] Там же. С. 366–367. Основы для такой критики марксистских поисков земного рая заложены еще во времена апологетов, когда было написано, что «искать на земле того, что должно находить на высоте небесной, это самое оскорбительное святотатство» (*Марк Минуций Феликс*. Октавий. С. 242).

[159] *Сщмч. Владимир (Богоявленский), митрополит Киевский и Галицкий*. Указ. соч. С. 367. Ср.: «Грешит пред Богом богач, который затворяет сердце свое перед бедняком, прогневляет Бога владелец земель, если не помогает земледельцам-труженикам в их трудах, но не менее грешен пред Богом и бедняк, исполненный зависти и ненависти к богатым и ропота на Бога» [*Антоний (Храповицкий), митрополит*. Слова, беседы и речи. С. 409].

[160] *Антоний (Храповицкий), митрополит*. Слова, беседы и речи. С. 409. Для пояснения этого весьма жесткого, на первый взгляд, вывода воспользуемся мыслью нашего современника: «Счастье в том, что имеет отношение к вечности, а не к суете» (*Паисий Святогорец*. Т. 4. С. 163).

[161] См.: «Апостол говорит: *имущие этого мира да дают неимущим... Блаженнее есть давати, нежели приимати* (Деян. 20, 35; 1 Тим. 6, 17–18)» [*Сщмч. Владимир (Богоявленский), митрополит Киевский и Галицкий*. Указ. соч. С. 367].

Отступление 1

О том, чему пытался нас научить ушедший век

Каждый из нас больше напоминает сумерки, чем яркий, сияющий свет.

Митрополит Антоний (Блум)[1]

Гнев Господень есть прекращение даруемых божественных харизм.

Максим Исповедник, LII

В русском сердце странно смешана
Херувимская с Камаринской.

М. Горький[2]

Если молчание мое не принесет ему пользы, то не принесет пользы и слово мое.

Авва Памво[3]

Имея в виду рассмотренные выше особенности развития богословского дискурса на заре российского капитализма, особо важным для нас становится вопрос *о проникновении секулярного в религиозное мышление*. Но уже сейчас хотелось бы подчеркнуть: это явление глубокое и всеобъемлющее, и не только для Русской Православной Церкви.

В России данный род секулярности зародился не вдруг и не только что. Начало этого «"вавилонского пленения" Русской Церкви» многие исследователи относят к времени Петровских реформ[4], он явно чувствовался на рубеже

---

[1] *Антоний, митрополит Сурожский*. Труды. С. 73.

[2] Цит. по: Чукоккала. М., 1979. С. 192.

[3] Цит. по: *Каллист (Уэр), епископ*. Указ. соч. С. 75 (со ссылкой на англ. пер. «Достопамятного сказания»; русск. пер. данного высказывания не содержит).

[4] *Флоровский Г., прот.* Пути русского богословия. С. 82–89. См. также выводы о. В. Зеньковского касательно развития российской философии в XVIII в.: «Этот рост церковного сознания ведет постепенно к тому, что в его недрах открывается простор для философской мысли, исходящей из христианских принципов, но свободной в своем творчестве, в искании истины. ... Это есть *секуляризация внутрицерковного сознания*, идущая без разрыва с Церковью» (*Зеньковский В.В., прот.* Указ. соч. Т. 1, ч. 1. С. 56). Странновато слышать из уст маститого протоиерея-профессора утверждение, смысл которого сводится к тому, что церковное сознание в принципе препятствует свободе творчества и поискам истины, и только проникновение «духа мира сего» (а это и есть секуляризация) в церковную ограду освобождает мысль от этих тягостных пут... Однако отношение к духовенству как к «существам низшего образовательного уровня и социального статуса», годным разве что для того, чтобы «умиротворять плебеев», на рубеже XIX–XX вв. было господствующим — это отмечает даже зарубежная советология: «высокая культура и политика стали [начиная с времен Екатерины II. — *Иг.Ф.*] в существе своем секулярными», а это означало, по большому счету, что «Святая Русь ... управлялась радикально секулярным способом, подобно протестантским государствам, и в ней развивалась агрессивно секулярная культура» (*Hosking G.* A History of the Soviet Union, 1917–1991: Final Edition. L., 1992. P. 19). Именно это отношение «просвещенного» общества к своим же собственным собратьям, по всей видимости, и унаследовал о. Флоровский.

XIX–XX вв., а после октября 1917 г. он стал явствен и в русском и в зарубежном богословии. Этот вопрос имеет важное миссиологическое значение.

Миссия — это прежде всего индоктринация. Только с преодолением секулярного элемента религиозной проповеди возможна истинная проповедь Христова учения. В противном случае дело грозит свестись к политиканству или бездоктринальной благотворительности[5], которую святоотеческие писания прямо производят от воздействия «князя мира сего»[6].

Возьмем хотя бы оценки самой большевистской революции. Как бы мы ни рассуждали, мы должны сказать: в околоцерковной литературе (в отличие, кстати сказать, от западной, например, советологии[7]!) она

---

[5] Российская народная традиция благотворительности, как индивидуальной, так и коллективной (важнейшими примерами ее являются странноприимство и милосердие в широком смысле), никогда не развивалась на абстрактно-«духовной» базе. Этнографы (на материалах 2-й половины XVIII–XIX вв.) отмечают: «Это была целая система воззрений, основанных на евангельских идеях любви к ближнему и помощи ему; бескорыстной отдаче просящему больше, чем он просит; самоотверженной готовности положить жизнь за други своя. Это — система взглядов, но в то же время — это и черта национального характера: органичная потребность делать добро, столь естественная, что не воспринимается ни дающим, ни принимающим как что-то особенное, а зачастую даже не бывает замечена» и делается «во славу Божию» (*Громыко М.М., Буганов А.В.* Указ. соч. С. 183, 262, 266).

[6] «Всякое разгоряченное чувство кровяное! — пишет, например, свт. Игнатий Кавказский. — Не сочти его усердием, ревностью по благочестию, любовию к Богу и ближним. Нет, это движение души, произведенное в ней нервами, кровью. А кровь приводится в движение душевными страстями, которые — орудия и цепи миродержца». [*Свт. Игнатий (Брянчанинов), епископ Кавказский.* Собр. писем. С. 230 (№ 129)]. «Естественное милосердие, как произведение плоти и крови, не может быть Богоугодною добродетелию. ...оно враждебно заповедям Евангельским! Для посещения и умерщвления его принесен на землю меч Евангельский. Водимые естественным милосердием пребывают во мраке под влиянием лютого, всезлобного миродержца». [Там же. С. 181 (№ 106)]. «Кажусь я людям милосердным; но с точностию проверив себя ... нахожу в себе одну глупую личину милосердия. Милосердствует во мне тщеславие; милосердствует во мне пристрастие; милосердствует во мне корысть, милосердствует во мне плоть, милосердствует во мне кровь... Мое сердце согласно быть милосердным по движению крови; но быть милосердным по заповеди Христовой для него — распятие» [Там же. С. 180–181 (№ 106)]. Поэтому «имеющему естественное расположение к милосердию не должно вверяться этому естественному расположению, до́лжно умерщвлять его ... принуждать себя к милосердию сообразно заповедям Евангелия» [Там же. С. 181 (№ 106)]. О том же столетием раньше говорил преосвященный Платон (Левшин): «Мир думал, что довольно ко оправданию пред Богом своих, так почитаемых добрых дел: Дух истины научил, что все и добрыя наши дела недостаточны и с страстьми смешаны; что оныя только тогда действительны, когда им содействует Евангельская благодать» [*Платон (Левшин), митрополит Московский.* «Из глубины воззвах к тебе, Господи...». С. 220].

[7] Два-три примера из этой серии (причем — из работ специалистов, к Советской России настроенных, мягко сказать, сверхкритически) показывают, что за конгломератом политических событий авторы явно пытаются найти некие внутренние пружины, далеко выходящие за рамки системы чисто социологических (скажем даже — вульгарно-социологических!) координат. «Русская революция 1917 г. была не событием и даже не процессом, но последовательностью силовых актов», в некоторой степени — разнонаправленных, в которых «поначалу ни социальные задачи, ни агитация радикальной интеллигенции не играли сколько-нибудь существенной роли» (*Pipes R.* Russia under the Bolshevik Regime, 1919–1924. L., 1994. P. 94), — в том числе и потому, что начиная уже с Петра I «русское самодержавие готовило почву для социалистического правления, формируя понятие идеологизированного государства,

осмысливается по большей части с секулярных позиций. Ставятся проблемы подчинения Церкви государству, политической активности/пассивности Церкви (хотя Церковь в принципе аполитична), вопросы вероисповедной статистики и т.п.[8]



Свт. Игнатий Кавказский (Брянчанинов)

Но бл. Августин, например, в аналогичных обстоятельствах вопрошал: «Да и что в этом общественном бедствии потерпели христиане такое, что при более верном взгляде на дело не послужило бы к их усовершенствованию?» (De civ. Dei. I.9.1). И мы сами хорошо знаем: «то, что без скорби сделаешь, то непрочно бывает, — и что посеешь, да слезами не польешь, то худо всходит»[9]. А Евсевий Памфил разумно замечает: «Нападать на Церковь Христову для земных владык никогда не будет делом легким, кроме тех случаев, когда рука Божия, нас охраняющая, и суд небесный разрешат это нападение в тот час, когда Господь сочтет это нужным, чтобы нас исправить и научить» (Euseb. Hist. eccl. VI.30.21)[10], потому что, говоря словами Златоуста, «страх от настоящего бедствия, и без всякого увещания и совета, в состоянии образумить души всех»[11].

которому все категории его населения обязаны службой абсолютно и в равной мере» (*Hosking G.* Op. cit. P. 34). Причем «цели революции 1917 г. ясно показали, что она была не случайным эпизодом, а третьим "извержением" тех подземных сил, организация которых была обнаружена в свое время еще в деле Вейсхаупта и его "иллюминатов"» (*Рид Д.* Спор о Сионе. Иоганнесбург, 1986, с. 214). Итоги же этих событий выявили в полной мере, что «на всей своей невообразимой территории и несмотря на провозглашавшийся статус великой державы, Российская Империя была хрупким, искусственным образованием, объединенным не органическим единством правителей и подданных, а механическими связями, которые обеспечивались бюрократией, полицией и армией. 150-миллионное население России не было объединено ни сильными экономическими интересами, ни чувством национальной идентичности» (*Pipes R.* Russia under the Bolshevik Regime. P. 491).

[8] См., напр.: *Левитин-Краснов А., Шавров В.* Очерки по истории русской церковной смуты. М., 1996; *Регельсон Л.* Трагедия Русской Церкви 1917–1945. М., 1996; *Поспеловский Д.В.* Русская Православная Церковь в XX веке. М., 1995; отчасти — *Цыпин В.*, прот. История Русской Церкви 1917–1997. М., 1997.

[9] *Свт. Игнатий (Брянчанинов), епископ Кавказский.* Собр. писем. С. 92 (№ 29).

[10] *Евсевий Памфил.* Церковная история. М., 1993. С. 277.

[11] *Св. Иоанн Златоуст.* Творения. В 12 т. Т. 2. В 2 кн. Кн. 2. СПб., 1896. С. 170 (Беседа о статуях, XV).

Вразумлять, надо полагать, было необходимо.

В.О. Ключевский в одной из лекций обронил: «Народ, вступивши на революционный путь (1905 г.), обманул... своего царя, которому клялся в верноподданничестве и безграничной преданности. Наступает время, когда он обманет и церковь, и всех тех, кто считал его "православным" и "богоносцем". Придет время, когда он умело обманет, проведет и социалистов, за которыми сначала пойдет»[12]. Как он «обманул социалистов», сейчас наглядно видно, а что касается его «богоносности» и связанной с ней позиции Церкви в дореволюционной России — вот лишь несколько свидетельств.

«Религия вообще в народе падает. Нигилизм проникает в мещанское общество, откуда не далеко и до крестьян. Во множестве крестьян явилось решительное равнодушие к Церкви, явилось страшное нравственное распутство»[13]. «Печально наше время: умножились страсти, померкла вера», явились многие «лжеучители, называемые нигилистами, или социалистами, или социал-демократами», которые «стараются о том, чтобы постепенно отвратить от веры народ русский, убить в нем совесть, чтобы он без всякого страха совершал убийства, грабежи и мятеж и не различал бы добра от зла, а считал бы дозволенным всё, к чему влечет злая похоть»; они хотят «разделить народ от священников», чтобы добиться «конца святой Руси»[14]. «Времена наступают лютые»[15].

К сожалению, эта тенденция для XIX в. была не новой — еще Максим Грек в своих посланиях, как напоминает современникам К.П. Победоносцев, «выхваляя усердие русских к Церкви и набожность, горько печалится о том, что эта набожность выражается лишь во внешней обрядности и внешних украшениях церкви, не отражаясь в нравах, в жизни и деятельности и в церковном благочинии»[16].

А в это время «мертвость лиц, избираемых в митрополиты Санкт-Петербургские, лишала и будет постоянно лишать собственного взора и мнения нашего начальника, следовательно — всегда действующего по внушению других, но действующего с неограниченной властью, хотя бы он действовал вполне ошибочно». Это пишет святитель Игнатий (Брянчанинов), недавно канонизированный Русской Православной Церковью[17].

И хотя многим и до сих пор — правда, извне соответствующей среды и совершенно в другом историческом окружении! — представляется, что «из ряда институтов, обслуживавших российскую монархию, Православная Церковь пользовалась величайшей мерой народной поддержки: она обеспе-

---

[12] Цит. по конспекту, выдержки из которого приведены в мемуарах: *Вениамин (Федченков), митрополит.* На рубеже двух эпох. М., 1994. С. 97.

[13] *Свт. Игнатий (Брянчанинов), епископ Кавказский.* Собр. писем. С. 124 (№ 55), 144 (№ 74).

[14] *Антоний (Храповицкий), митрополит.* Слова, беседы и речи. С. 389, 407, 449.

[15] Там же. С. 462.

[16] *Победоносцев К.П.* О реформах в нашем богослужении // *Победоносцев К.П.* Соч. С. 204–205.

[17] *Свт. Игнатий (Брянчанинов), епископ Кавказский.* Собр. писем. С. 124 (№ 55), 144 (№ 74).

чивала базовую культурную связь между 80 млн великороссов, украинцев и белорусов, исповедовавших Православие», — и им приходится признать, что «внутри Церкви развивались опасные оппозиционные тенденции, в особенности среди приходского духовенства», причем это «просвещенное духовенство настаивало на реформе Церкви: обеспокоенные слишком тесной идентификацией Церкви с монархией, они требовали большей независимости». И хотя «высшие иерархи стойко оставались консервативными, что проявлялось всякий раз, как миряне пытались подвигнуть Церковь уделять меньше внимания обряду и больше — деланию добрых дел» (тому, что сейчас мы называем социальной активностью Церкви); однако, несмотря на это, «в 1916–1917 гг., когда Корона зашаталась, Церковь смогла сделать очень немного, чтобы поддержать ее, а когда монархия пала, она и сама пала вместе с ней»[18].



В.О. Ключевский

Конечно, «и на недостойных многократно действует благодать»[19], о чем забывать не следует, однако трудно отделаться от впечатления, что слова пророка «народ Мой закоснел в отпадении от Меня, и хотя призывают его к горнему, он не возвышается единодушно» (Ос. 11, 7), сказаны не о тех временах...

Возьмем в пример российскую интеллигенцию — хотя бы литературные круги.

Отношения «серебряного века» с Богом были весьма сложны, но в целом они (почти хронологически!..) умещались на траектории, ведущей *от эстетического, чувственного переживания*, —

---

[18] *Pipes R.* The Russian Revolution, 1899–1919. L., 1990. P. 86–87, 89–90.

[19] ПВЛ. С. 157. Позднее эту мысль разовьет преп. Иосиф Волоцкий («если нам и кажется, что священники живут неправедною жизнью, все же не подобает осуждать их: *иной есть у них Судия, видящий сокровенное. Для тебя же пусть будет достойным* всякий, только бы он не был открыто отлучен от Церкви. Хотя в жизни и превосходит один другого, но печать и дар Святого Духа дается одинаково. ...есть различие в человеческом, а не в духовной благодати. Ибо дар Святого Духа не умаляется от недостоинства священника, хотя и не ко всем Бог благоволит, но через всех действует. Ты же не суди судей, будучи осужденным, и не паси пастыря, будучи овцой». — *Преп. Иосиф Волоцкий*. Просветитель. С. 176–177).

«Девушка пела в церковном хоре
. . . . . .
Так пел ее голос, летящий в купол,
И луч сиял на белом плече,
И каждый из мрака смотрел и слушал,
Как белое платье пело в луче.
. . . . . .
И голос был сладок, и луч был тонок», и т.д.[20] —

через причудливое смешение суеверия, страсти и детской жажды чуда — скорее чуда-волшебства, чем чуда в собственно религиозном его понимании, —

«Христос и Бог! Я жажду чуда,
Теперь, сейчас . . . . . .
. . . . . .
Всего хочу: . . . . . .
Гадать по звездам в черной башне,
. . . . . .
Чтобы был безумьем — каждый день!
Люблю и крест, и шелк» и т.д.,[21] —

а подчас и не менее детского, вполне искреннего *умиления*, —

«В день Благовещенья
Улыбаюсь до вечера,
. . . . . .
В Благовещенье, праздник мой!»[22] —

к революционной браваде религиозного панотрицания, —

«Заповедей не блюла, не ходила к причастью. —
Видно, пока надо мной не пропоют литию, —
Буду грешить — как грешу — как грешила: со страстью!»[23] —

браваде, доходящей до фамильярности и связанной не столько с революционной идеологией или с духом противоречия, являющимся, как отмечалось в литературе, конституирующим признаком интеллигенции, сколько с *гиперболизацией собственного Я*:

«Бог! — Я живу! — Бог! — Значит, ты не умер!
Бог, мы союзники с тобой!
Но ты старик угрюмый,
А я — герольд с трубой.

---

[20] *Блок А.* «Девушка пела в церковном хоре» (Август 1905 г.) // *Блок А.* Избранное. М., 1997. С. 205–206.

[21] *Цветаева М.* Молитва (26 сентября 1909 г.) // *Цветаева М.И.* Собр. соч.: В 7 т. Т. 1, кн. 1. М., 1997. С. 32–33.

[22] *Цветаева М.* «В день Благовещенья...» (23 марта 1916 г.) // Там же. С. 261.

[23] *Цветаева М.* «Заповедей не блюла...» (29 сентября 1915 г.) // Там же. С. 243.

Бог! Можешь спать в своей ночной лазури!
Доколе я среди живых —
Твой дом стоит!» и т.д.[24]

Осознание причин этой апостасии приходит значительно позднее:

«Гордыня, родина моя!»[25]

Приходит (тогда, когда больше ничего не остается) и желание, более или менее латентное, вернуться — рвануться! — назад:

«Бог! Если ты и сам — *такой*,
Народ моей любви
Не со святыми упокой —
С живыми оживи!»[26]

Но приходит вполне запоздало, потому что ушла традиция, а с ней — и внутреннее чувство религиозного события как *со-бытия*, совместного бытия с Богом в Церкви, в массе народа, на смену которому в лучшем случае пришло обрядоверие [явление менее настораживающее, чем проявления духовного нечувствия, — ведь и свт. Афанасий (Сахаров), по словам одного из мемуаристов, сказал о себе, как нам помнится: «Я — обрядовер»], а в худшем — суеверие.

Пройдя этот путь, интеллигенция совершает, в итоге, самоубийство — в своем качестве «властительницы дум», поскольку она «принадлежит к тем социальным образованиям, для которых успех губителен; они до конца и без остатка растворяются в совершенном деле»[27].

Это случилось в начале 90-х годов XX в. Знаковым в этом плане можно считать, думается, появление на развалинах СССР А.И. Солженицына с его назойливыми советами по поводу того, «как нам обустроить Россию», — появление, явлением так и не ставшее ни для «реформаторов», цели которых были весьма далеки от тех, что преследовал новый российский Гракх, ни для подвергнутого реформам народа, занятого борьбой за выживание настолько, что о претензиях нобелевского лауреата на некое политическое или интеллектуальное лидерство забыли так же быстро, как и о нем самом.

Если в свое время «Архипелаг» — несмотря на множество серьезных фактологических огрехов — потряс советскую интеллигенцию (народ его так и не прочитал), как только может потрясать общество донос на него само, то теперь потрясать было некого — за отсутствием самой целевой аудитории, как таковой. Исследователям этот исход событий был ясен уже давно: «Гибель коммунизма не только не остановит, но еще более подвинет этот рост буржуазного сознания. Интеллигентские идеи находят свою настоящую (не псевдоморфную, религиозную) почву: в новом мещанстве. Тем самым вековое про-

---

[24] *Цветаева М.* «Бог! — Я живу!» (Сентябрь 1919 г.) // Там же. Т. 1, кн. 2. М., 1997. С. 172.

[25] *Цветаева М.* Родина (12 мая 1932 г.) // Там же. Т. 2. М., 1997. С. 302.

[26] *Цветаева М.* Народ (20 мая 1939 г.) // Там же. С. 362.

[27] *Федотов Г.П.* Трагедия интеллигенции // О России и русской философской культуре. М., 1990. С. 433.



Преосвященный митрополит
Вениамин (Федченков)

тивостояние интеллигенции и народа оканчивается: западничество становится народным, отрыв от национальной почвы — национальным фактом»[28].

Вернемся, однако, к предреволюционному времени. Мемуаристы из среды духовенства пишут о ближайших к революции 1917 г. временах синодальных, что «влияние Церкви на народные массы все слабело и слабело, авторитет духовенства падал. Причин много. Одна из них в нас самих: мы перестали быть "соленой солью"* и поэтому не могли осолить других», ибо «духовная жизнь и религиозное горение к тому времени начали падать и слабеть ... Пример Иоанна Кронштадтского был исключением, но он увлекал преимущественно простой народ ... Было общее охлаждение в нас»[29]. Специально подчеркивают, что «религиозный энтузиазм в семинарии потух, молодежь устремлялась на гражданскую службу»[30]. Вспоминают, как «слушатели на моих "беседах" дремали, и скоро я понял, что душеспасительным словом их не проймешь»[31], — в том числе и потому, видимо, что, как вспоминает современник, «в то время было выгодно, прибыльно и почетно быть левым»[32].

Обстоятельства были таковы, что «внешняя для Церкви, как внемирного Божественного установления для спасения мира, государственная власть ... содействовала раскрытию и обогащению церкви преимущественно во внешнем ее ритуале, а во внутреннем своем росте она увядала, бледнела ... ослабело каноническое сознание в Церкви без действительного выражения канонической "соборности" ее»[33]. Как замечает исследователь первой половины

---

[28] Там же. С. 441. Добавим еще одну цитату из того же источника: «Старый режим треснул, но вместе с ним и интегральная идея освобождения. ... Государственная Дума пародировала парламентаризм и отбивала, морально и эстетически, вкус к политике. И [правящая, заменим от себя слово, употребленное Г.П. Федотовым. — *Иг.Ф.*] и оппозиционная Россия тонула в грязи коррупции и пошлости. Это была смерть политического идеализма» (Там же. С. 438). Уточним лишь: у Федотова речь идет о России после 17 октября 1905 г.

* Цит. место: Мр. 9, 50.

[29] *Вениамин (Федченков), митрополит.* Указ. соч. С. 122, 135.

[30] *Евлогий (Георгиевский), митрополит.* Путь моей жизни: Воспоминания. М., 1994. С. 184.

[31] *Вениамин (Федченков), митрополит.* Указ. соч., С. 83.

[32] *Шульгин В.В.* «Что нам в них не нравится...». СПб., 1992, С. 41.

[33] *Елевферий (Богоявленский), митрополит.* Неделя в Патриархии // Из истории христианской Церкви на Родине и за рубежом в XX столетии. М., 1995. С. 177–178.

XX в., «государственное давление расслабило церковь, и она была бессильна оказать распаду государства возможное моральное сопротивление», несмотря на весь свой антиреволюционный потенциал[34].

В целом, для ситуации «церковного застоя» предреволюционного времени, когда Синод «плыл ... больше купаясь в бракоразводной грязи, чем устраивая церковное дело», когда церковные дела «своим развитием были обязаны вдохновению и инициативе отдельных выдающихся лиц»[35], а духовенство в целом было уверено в привычной религиозности «народа-богоносца»[36], — характерно высказывание синодального обер-прокурора К.П. Победоносцева: «Все спят...»[37]. И среди этого общего сна горько звучали призывы иерархов о необходимости для духовенства взять на себя «подвиг внутреннего сближения с народом»[38]...

А в результате в годы революции и гражданской войны сложилась парадоксальная ситуация. «А мы, духовные? ... Я думал: вот теперь пойти и сказать: не убивайте! ... Думаю, в этот момент мы, представители благостного Евангелия, экзамена не выдержали ... И потому должны были потом отстрадывать»[39]. В том числе и потому, что само духовенство во многом оказалось повинно «в потере взаимной нравственной связи» со своей паствой, заменяя ее «связью чисто юридической, в Церкви Христовой вовсе неуместной», в результате чего начал фор-

---

[34] *Карташев А.В.* Церковь. История. Россия. М., 1996. С. 241. Для более раннего периода истории христианства, часто ставимого в состояние идеала церковно-государственной симфонии, современный богослов делает аналогичное замечание: «В "синтезе" Юстиниана Церковь как бы растворяется, из государственной психологии окончательно исчезает сознание ее коренной "иноприродности" миру и Царству. Первая глава в истории христианского мира завершается победным возвратом в него языческого абсолютизма» (*Шмеман А., прот.* Исторический путь Православия. М., 1993. С. 197).

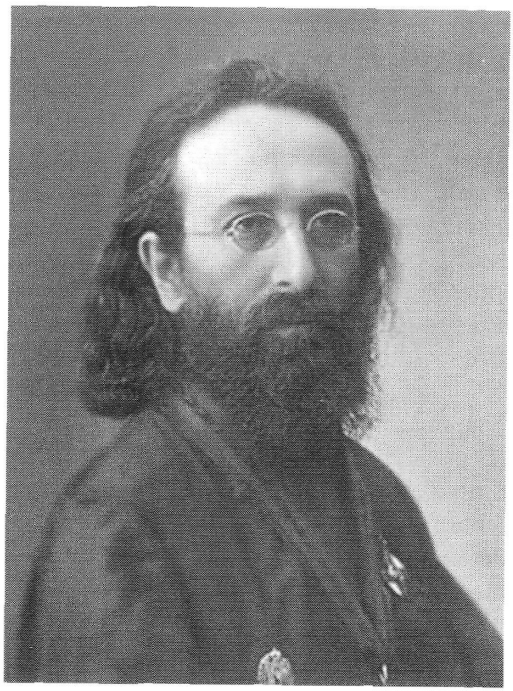
[35] *Шавельский Г., протопресвитер.* Воспоминания последнего протопресвитера Русской армии и флота. В 2 т. Т. 2. М., 1996. С. 175, 155, 156–157.

[36] Одним из первых эту мысль высказал преосвященный Платон (Левшин): «Наш народ настолько привязан к своей вере, столько проникнут обязанностью сохранять оную во всей целости, что всякая в ней перемена может сделаться для Русских оскорбительною и пагубною» [*Платон (Левшин), митрополит Московский.* «Из глубины воззвах к тебе, Господи ... » С. 112]. В 1895 г., всего за 10 лет до революции 1905 г., ее повторил тогда еще иеромонах Трифон (Туркестанов): «В русском человеке сильна привычка, особенно же привычка в деле религии; то, к чему он с детства навык, кажется ему святым и нерушимым, и всякое посягательство на его нарушение представляется в его глазах почти святотатством» [*Трифон (Туркестанов), митрополит.* Указ. соч.. С. 174], — который позже, уже архиереем, в годы большевистских гонений смог на собственном опыте убедиться в определенной наивности этого предположения. Более здравые суждения высказывал в этой связи В. Белинский в известном письме Н.В. Гоголю (1847 г.): «По-вашему, русский народ самый религиозный в мире: ложь. ... Приглядитесь попристальнее и вы убедитесь, что это по натуре глубоко атеистический народ. В нем еще много суеверия, но нет следа религиозности. ... Мистическая экзальтация не в его натуре; у него слишком много для этого здравого смысла, ясности и положительности в уме, и вот в этом-то, может быть, огромность исторических судеб его в будущем» (цит. по: *Флоровский Г., прот.* Пути русского богословия. С. 246).

[37] Цит. по: *Евлогий (Георгиевский), митрополит.* Указ. соч.. С. 145; кстати, и Шульгин пишет о «сонном русском правительстве» (*Шульгин В.В.* Указ. соч. С. 41).

[38] *Антоний (Храповицкий), митрополит.* Слова, беседы и речи. С. 397.

[39] *Вениамин (Федченков), митрополит.* Указ. соч. С. 147.



Протопресвитер Георгий Шавельский

мироваться «ложный нецерковный строй жизни», исполненный «суеверного преклонения перед блестками внешней культуры, предпочтения мишуры и позолоты жизни перед сокровищами духовно-внутреннего совершенства»[40].

Это — совершенно по Писанию: «Горе пастырям ... которые пасли себя самих! не стадо ли должны пасти пастыри?» (Иез. 34, 2); «горе негодному пастуху, оставляющему стадо» (Зах. 11, 17). Как пишет один из комментаторов Апокалипсиса, отделенный от нас всего лишь столетием, «индифферентизм пастырей будет последним явлением церковной жизни при необычайном развитии материальной обеспеченности»[41].

Революция 1917 г. и последующий период стали временем, «когда все мы, по слову пророка, "от руки Господней приняли вдвое за все грехи свои" (Ис. 40, 2)»[42].

«Все в мире спасительно, и нет пагубного яда, нет царства ада на земле» (Прем. 1, 14), и по спасительным путям очищения от греха, Ему Одному ведомым, ведет Бог человека к познанию истины. Русскую Церковь — как и российский народ — Он повел путем очистительных скорбей.

Собственно, «скорби и спасли Церковь в это опасное время»[43] — «не будь искушений, никто бы не спасся»[44]. Преп. Макарий Великий даже сказал, что «истине необходимо быть гонимою»[45].

---

[40] *Антоний (Храповицкий), митрополит.* Слова, беседы и речи. С. 394–401.

[41] *Сергиев (Кронштадтский) И.И., прот.* Начало и конец нашего земного мира: Опыт раскрытия пророчеств Апокалипсиса. М., 2004. С. 111, 79.

[42] *Алексий II, Патриарх Московский и всея Руси.* О миссии Русской Православной Церкви в современном мире // Миссионерское обозрение. 1996. № 7. С. 3. В этой связи приведем интересное замечание Д.В. Поспеловского: «Распад СССР можно сравнить с распадом Российской империи. Ведь обе системы были централизованными идеократиями, и обе распались после того, как религиозная идея в каждой из них была окончательно скомпрометирована, когда остатки веры в ту и другую идеи выветрились, и государственная идея стала лицемерием. ... В дореволюционной России центральная теократическая идея была скомпрометирована подчинением церкви государству. ... По существу, христианская религия была подменена идеологией принудительного характера» (*Поспеловский Д.В.* Тоталитаризм и вероисповедание. С. 430, вкл. прим. 3).

[43] *Вениамин (Федченков), митрополит.* Указ. соч. с. 178.

[44] *Преп. Антоний Вел.* // Добротолюбие. Т. 1. С. 133.

[45] *Преп. Макарий Вел.* // Добротолюбие. Т. 1. С. 251.

Церковь лишь разделила судьбу своей паствы: «что будет с народом, то и со священником» (Ис. 24, 2). Содержание же этих скорбей и искушений — во многом функция от субъективного фактора, поскольку известно: «чем кто согрешает, тем и наказывается» (Прем. 11, 17).

«Когда умножился грех, стала преизобиловать благодать» (Рим. 5, 20). Когда мера греха переполнила чашу терпения Господня, тогда новая Русь озарилась светом святости, омывшись кровью своих новомучеников, и, думается, лишь их предстательством к Богу Россия теперь получила некоторую надежду на возможное будущее возрождение.

К сожалению, послереволюционного христианского сознания не всем хватило на то, чтобы это понять.



Преосвященный митрополит Евлогий (Георгиевский)

Приведем свидетельство много пострадавшего в эти годы русского священника об одном из элементов церковной жизни тех лет — о декларации митрополита Сергия, в которой «он признал ошибки, происшедшие от вмешательства церковной иерархии и верующих в политическую жизнь народа, и призвал Церковь молиться о благоденствии Советской власти, дабы нам, верующим, иметь "тихое и безмолвное житие"», и которая воздвигла в церковном народе раскол по вине тех, кто «полностью жил в прошлом, а между тем прошлое умерло, и никаких новых животворных идей, способных возродить церковную жизнь, у них не было»[46].

Вот как оценил тогдашнюю ситуацию этот человек, многими считавшийся истинным старцем: «Молитва о тех, кто несет на себе бремя гражданской власти, является потребностью души христианина, не омраченной политическими страстями. Молитва угашает всякое зло, а зло было с обеих сторон. Молитва, конечно, искренняя, погашает прежде всего зло в том, кто молится, а победивший зло в себе раскрывает наилегчайший путь к тому, чтобы помочь и другому победить или хотя бы ослабить зло. ... *Недостойно было воздвигать смуту в Церкви из-за того, что нас при-*

---

[46] *Сергий (Савельев), архимандрит.* Далекий путь. [Б.м.], 1995. С. 42–43. Издание посмертное, по материалам архивов автора и его окружения, — мы отмечаем это для того, чтобы подчеркнуть вполне независимый от конъюнктурных или цензурных соображений характер суждений о. Сергия, вряд ли даже предполагавшего, что его записи увидят свет.



Преосвященный митрополит Елевферий (Богоявленский)

зывали к молитве. Чтобы это понять, не надо быть богословом, а достаточно иметь сердце христианина»[47].

Уже в IV в. было замечено: «Когда восходит на царский престол кто-нибудь, согласный с нами в исповедании Бога, тогда христиане бывают более равнодушны к своим делам: так далеки они от того, чтобы укрепляться человеческими почестями; а когда получит власть человек нечестивый, везде преследующий нас и подвергающий бесчисленным бедствиям, тогда наше положение становится превосходным и более блистательным, тогда время доблестей и трофеев, тогда случай достижения венцов, похвал и всякого отличия»[48]. Читали это многие — кто принял?

Если мало этого прозрения — то вот рекомендации Ветхого Завета: «Если голоден враг твой, накорми его хлебом; и если он жаждет, напой его водою: ибо [делая сие] ты собираешь горячие угли на голову его, и Господь воздаст тебе» (Притч. 25, 21–22; ср.: Рим. 12, 20).

Вот высказывания апостола Павла: «если возможно с вашей стороны, будьте в мире со всеми людьми» (Рим. 12, 18); «всякая душа да будет покорна высшим властям, ибо нет власти не от Бога; существующие же власти от Бога установлены» (Рим. 13, 1).

А вот и Христовы слова: «Любите врагов ваших, благотворите ненавидящим вас ... и молитесь за обижающих вас» (Лк. 6, 27–28).

Будет ли достаточно имеющегося религиозного опыта на то, чтобы понять простую истину: «Не будь побежден злом, но побеждай зло добром» (Рим. 12, 21)?

«Столь многое потерпели вы неужели без пользы?» (Гал. 3, 4).

Тем более что нынче Церковь, вроде бы, пока и не гонят.

Именно поэтому главным, видимо, следует считать не вопрос о том, каково будет направление политического озлобления. Бог «дарует все потребное в свое время» (Сирах. 39, 40).

Основной вопрос православной жизни с предреволюционных времен не изменился, — как и тогда, нужно уяснить, «возвращается ли и насколько русский народ к устроению христианской жизни на Евангельском начале: "ищите прежде Царствия Божия и правды Его, и сия вся приложатся вам" (Мф. 6, 33),

---

[47] Там же. С. 43–44 (курсив наш. – *Иг.Ф.*).

[48] *Св. Иоанн Златоуст.* Творения. Т. 2. Ч. II. С. 586 (О св. Вавиле).

так как перемещение этих жизненных христианских принципов в обратное соотношение было главнейшей причиною постигших его величайших бедствий. ... Будет искание Царства Божия, — будет тверда Церковь на канонических началах, будет и великая Россия. Последняя приложится первому»[49].

Важен этот вопрос потому, что «Церковь не зависит от социологии ни в первом приближении, ни по существу. Институция — не более, чем эмпирический след "Таинства"[50]. Церковь прежде всего есть сила Воскресения, таинство Воскресшего, сообщающего нам свое Воскресение. ... По существу Церковь не что иное, как мир на пути к преображению, мир, обретающий во Христе прозрачность для райской полноты»[51]. И потому, что «христианское общество — еще не Церковь», как и «видимая Церковь — еще не Царство. Не есть она также и Мистическое Тело в его завершенности, хотя она и реально является этим Телом, святость которого излучается сквозь осязательное и видимое»[52]. Как толковал Христовы слова «ты еси Петр и т.д.» патриарх Никон, «под Церковью Он разумеет не место только, но известное нравственное состояние, не стены церкви, но церковные законы. Ибо Церковь — не стены и крыша, но вера и жизнь»[53].

В этом смысле Церковь Христова есть миссия благовествования Слова Божия. Это ее сущностная, определяющая черта. Сам Христос повелел ученикам Своим при основании первенствующей Церкви: «Идите, научите все народы, крестя их во имя Отца и Сына и Святого Духа, уча их соблюдать все, что Я повелел вам» (Мф. 28, 19—20). По завету Основателя своего и по природе своей — как Тела Христова, объемлющего весь мир, — Церковь несет свет Евангельской проповеди всему миру.

В основе Церкви лежит Божественная любовь, исходящая из недр Пресвятой Троицы, любовь, которая стала первоисточником Церкви и на которой основано домостроительство спасения, «ибо так возлюбил Бог мир, что отдал Сына Своего единородного, дабы всякий, верующий в него, не погиб, но имел жизнь вечную» (Ин. 3, 16).

Церковь вдохновляется к своему деланию Божественной любовью ко всем людям, «ибо любовь Христова объемлет нас» (2 Кор. 5, 14). Собственно, конечной целью церковного делания является призыв всего мира к богообщению — Бог «хочет, чтобы все люди спаслись и достигли познания истины» (1 Тим. 2, 4). Будучи членами Тела Христова, глава Которого — Сам Христос, христиане участвуют в устроении Царства Небесного своим мировоззрением и моралью своей повседневной жизни, «доколе все прийдем в единство веры и познания Сына Божия ... в меру полного возраста Христова» (Ефес. 4, 13).

Бог ведет каждого к спасению через познание истины. Ныне много людей, ищущих истины. И Церковь Христова, которой Истина — Христос —

---

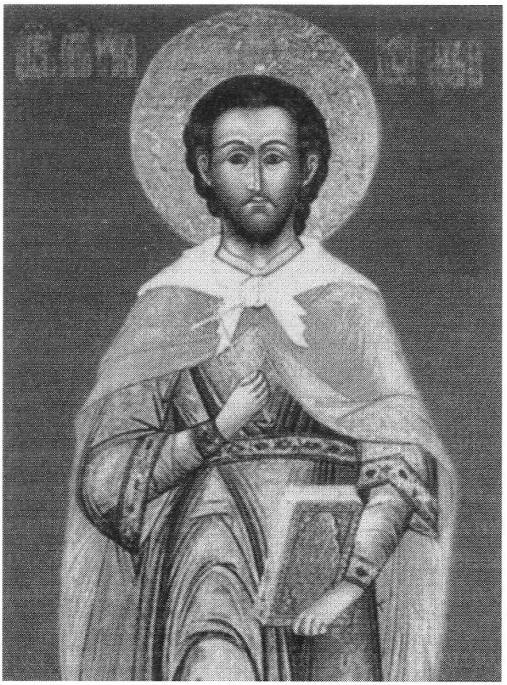
[49] *Елевферий (Богоявленский), митрополит.* Указ. соч.. С. 180—181.

[50] Обратим внимание на слова апостола Павла: «Тайна сия велика. Я говорю по отношению к Христу и к Церкви» (Ефес. 5, 32).

[51] *Клеман О.* Истоки. Богословие отцов Древней Церкви. М., 1994. С. 93.

[52] *Де Любак А.* Католичество. Социальные аспекты догмата. Милан, 1992. С. 39.

[53] Мысли русских патриархов от начала до наших дней. С. 93.



Св. Иустин Философ
(икона)

вверена от начала, стремится ответить на это желание и принести истину ищущим ее, помня слова апостола Павла: «для всех я сделался всем, чтобы спасти по крайней мере некоторых» (1 Кор. 9, 22).

Как бы, в каких бы условиях ни развивалось церковное делание, в каких бы условиях социально-политической действительности и сферах социальной деятельности ни приходилось трудиться, как бы ни встречали люди церковные труды, известно, что ведущая сила Церкви Христовой, путеводитель ее — Святой Дух, и ведет он ее по пути Христову, ибо Церковь в исторической перспективе продолжает и раскрывает миссию Господа нашего на земле, избравшего «бедных мира» (Иак. 2, 5), пришедшего «просветить сидящих во тьме и сени смертной» (Лк. 1, 79).

И как Христос обещал ученику своему: «Ты — Петр, и на сем камне Я создам Церковь Мою, и врата ада не одолеют ее» (Мф. 16, 18), — так Церковь верует и исповедует: какими бы путями ни повел Бог видимую Церковь Свою в ее земном странствовании (1 Пет. 2, 11), как бы, какими бы обстоятельствами Он ни счел нужным и полезным учить ее, врата адовы ее не одолеют, поскольку помимо нее есть еще и Церковь Небесная, в торжестве которой спасение человечества, есть и Премирный Глава ее — Сам Христос Воскресший, на неложные упования Которого Церковь всецело полагается. «Смерть! где твое жало? ад! где твоя победа?» (1 Кор. 15, 55): «Христос воскрес из мертвых, первенец из умерших» (1 Кор. 15, 20), а «во Христе все оживут» (1 Кор. 15, 22).

Опора Церкви и в том, что она знает, «как в короткое время возросла эта религия, как она преуспевала, несмотря на наказания и умерщвление своих последователей, несмотря на расхищение имуществ и перенесение (христианами) истязаний. И еще более удивительно то, что сами учителя, как известно, не были ни достаточно способны, ни достаточно многочисленны, между тем слово это проповедуется во всей вселенной, так что христианскую религию принимают греки и варвары, мудрые и неразумные. Отсюда несомненно, что не человеческими силами или средствами производится то, что слово Иисуса Христа внушает полное доверие и действует со властью на умы и души всех (людей)» (*Origen*. De princip. IV, 2)[54].

[54] *Ориген*. О началах. Рига, 1936. С. 267.

Известно, что «у нас время легко производит многих во святые, а многих, против всякой вероятности, — в безбожники»; что «прежде не безопасным почиталось сказать одно лишнее слово, а ныне злословят людей самых благочестивых; прежде не позволялось *читать закон извне и призывать исповедание* (Ам. 4, 5), то есть ... народное одобрение, а ныне и о неизреченных тайнах допускают судить людей осквернённых, повергая *святая псом*, и бросая *бисеры пред свиниями* (Мф. 7, 6)»[55].

Поэтому Церковь повторяет вслед за св. Иустином-мучеником: «На нас всячески нападают; впрочем, мы о том не заботимся», «имея Бога ... свидетелем мыслей и действий», «ибо знаем, что Правосудный Бог все видит»[56].

Великий миссионер, апостол язычников Павел сказал: «У людей ли я ныне ищу благоволения или у Бога? людям ли угождать стараюсь? Если бы я и поныне угождал людям, то не был бы рабом Христовым» (Гал. 1, 10). Церковь живет повелением Христовым, и дела ее будут обличать ее. Христос определил ей вечное послушание: «Да светит свет ваш перед людьми, чтобы они видели ваши добрые дела и прославляли Отца вашего Небесного» (Мф. 5, 16). По мере сил своих каждый из членов Церкви — и духовных, и мирских — старается исполнить этот завет, строго памятуя, что «проклят, кто дело Господне делает небрежно» (Иер. 48, 10).

Если же Богу угодно будет еще раз поучить Церковь земную — «сердце царя в руке Господа ... куда захочет, Он направляет его» (Притч. 21, 1)! — будем надеяться, что это научение будет воспринято с должным смирением, ибо ему есть вполне логичное объяснение: «Смиряет тебя Сам Господь, видя, что ты не смиряешься сам собою»[57].

---

[55] *Св. Григорий Богослов.* Собр. творений. В 2 т. Т. 1. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1994 (репринт). С. 339 (Слово 23).

[56] *Св. Иустин Философ и Мученик.* Соч. М., 1892. С. 118 (Апол. II, 12).

[57] *Преп. Антоний Великий* // Добротолюбие. Т. 1. С. 113.

Глава 6

Экономический романтизм или глобализационная эклектика?

(заметки о социальной теологии Католической церкви)

> Вы никогда не чувствовали себя пешкой, забытой на шахматной доске в каком-нибудь углу? Она слышит за спиной затихающий шум сражения, старается высоко держать голову, а сама задает себе вопрос: остался ли еще король, которому она могла бы продолжать служить?
>
> *А. Перес-Реверте*[1]

Итак, как мы увидели и еще попытаемся показать, российское православное богословие на протяжении своей истории касалось социально-экономических проблем только в общем контексте сотериологических рассуждений и вплоть до конца XX в. не сформулировало специально особой социально-экономической концепции.

Протестантская же и католическая научно-богословская мысль начали предпринимать попытки в этом направлении уже с начала XIX в.[2]

Для протестантской социально-экономической теории своеобразным рубежом можно считать работы М. Вебера[3].

Для католической теологии значимым рубежом стало подключение Ватикана к разработке так называемого «социально-экономического богословия».

Началом его можно считать энциклику *Rerum novarum* (1891) папы Льва XIII, позиции которой развивались его преемниками вплоть до Иоанна XXIII[4] (в частности, энциклика *Mater et magistra*, 1962), Павла VI и Иоанна Павла II, причем энциклики последнего *Laborem exercens* (1981, к 90-летию опубликования *Rerum novarum*) и *Centesimus annus* (1991, к 100-летию *Rerum novarum*)[5] охватывают и осмысляют практически все проблемы, стоящие перед современной экономической наукой и человечеством. В них приведены суждения о конфликте труда и капитала («рабочий во-

---

[1] *Перес-Реверте А.* Кожа для барабана, или Севильское причастие. М., 2003. С. 193.

[2] См.: *Жид Ш., Рист Ш.* История экономических учений. М., 1995. Кн. IV, гл. IV. Надо сказать, что истоки протестантских социальных воззрений можно найти уже у Лютера – см., напр.: *Лютер М.* О светской власти (в особенности часть III. – *Иг.Ф.*) // *Лютер М.* Избр. произв. СПб., 1994. С. 155 сл.

[3] *Вебер М.* Протестантская этика и дух капитализма; *Он же.* Протестантские секты и дух капитализма // *Вебер М.* Избр. произв. М., 1990. С. 61–306.

[4] См. подробнее: *Никодим (Ротов), митрополит Ленинградский и Новгородский.* Иоанн XXIII, папа Римский. Wien, 1984. Гл. III (Социальная деятельность папы Иоанна XXIII).

[5] Обе см. в изд.: *Иоанн Павел II.* Мысли о земном. М., 1992.

прос», рассматриваемый как «ключ к социальному вопросу»[6]), о развитии теории социальных конфликтов, взгляды на отношения государства и собственности вплоть до проблем государственного регулирования экономики, на проблемы заработной платы и профсоюзного движения и т.д.

Возникла целая система взглядов, создана богословская экономическая концепция, которая приобрела даже катехизическое значение[7].

Другой вопрос — содержание этой концепции.

Совершенно в духе католической догматики (имеется в виду «догмат о папской непогрешимости») в основу ее кладутся скорее папские энциклики (от Льва XIII до Иоанна Павла II), сверяемые в основном с Фомой Аквинским[8] и развивающие систему взглядов, настолько схожих с неолиберальными (вплоть до натянутого обоснования демократии как исключительного общественного строя[9], несмотря на катехизическое признание морального одобрения множественности форм политической власти — см.: С 1901), что незаинтересованный читатель не может не столкнуться с вопросом: что является истинным фундаментом этих теоретических построений — новозаветные тексты и святоотеческая традиция или монографии классиков неолиберализма[10]

---

[6] *Иоанн Павел II.* Laborem exercens // Там же. С. 61.

[7] См. часть 3, раздел 1, главу 2 нового католического катехизиса (Catechism of the Catholic Church. L., 1994. P. 413–425).

[8] Хотя источников концепции выделяется три: Отцы Церкви, «великая средневековая схоластика и учение Пап последнего столетия». — См.: *Лобье П. де.* Социальная доктрина Католической Церкви: опыт воплощения христианского идеала / Предисл. кардинала Р. Ечегаре. Брюссель, 1989. С. 15. В то же время указанный подход, как представляется, в определенной степени схож с тем, который активно критикуется католическими догматистами (см. напр.: «Нередко нам говорили безапелляционным тоном: все скудные идеи древних, идеи христиан о человеческой истории были сметены современными открытиями, которые раскрыли нам ее масштабы и сложность. Встречаются богословы, что своим перепуганным отношением к этим открытиям все еще льют воду на ту же мельницу.» — *Любак А. де.* Католичество. С. 282).

[9] «В аспекте представляемого Церковью образа человека ... в любом случае должен быть демократический строй, к которому надо стремиться», хотя «достойная жизнь человека возможна и при других формах государства, например, при монархии» (см.: *Хёффнер Й., кардинал.* Христианское социальное учение / Обработано и доп. Л. Роосом. М., 2001. С. 250–253). См. также: *Лобье П. де.* Указ. соч.. С. 65 сл.

[10] Далее мы остановимся на изложении католического социального учения, активно используя новый катехизис католической церкви (Catechism of the Catholic Church. L., 1994; далее цит. по тексту в скобках с указанием аббревиатуры «С» и соответствующей статьи) и монографии: *Хёффнер Й., кардинал.* Указ. соч. (далее ссылки по тексту с указанием аббревиатуры названия — ХСУ — и номера страницы) и *Лобье П. де.* Указ. соч. (далее цит. по тексту как СДКЦ с указанием номера страницы). Собственно, во второй половине своей книги, рассуждая о вопросах экономического строя, кардинал Хёффнер сам весьма четко определяет исторические корни построений католической социальной доктрины, выводя ее из «палеолиберализма» Адама Смита (ХСУ. С. 173 сл.), раскритиковав при этом его деистские основания, подразумевающие наличие некоей «невидимой руки», которая уравновешивает общественное хозяйство (ХСУ. С. 176). В то же время следы этой «невидимой руки» в католической социальной доктрине явно присутствуют: «Добродетель человека, даже его святость, не всегда достаточны, чтобы обеспечить ему хлеб насущный», и поэтому «социальные отношения должны были бы быть устроены таким образом, чтобы *самим своим естественным ходом* они парализовывали недобрые поползновения и сделали бы доступной для каждой благонастроенной души ее законную часть земного счастья» (СДКЦ. С. 79; курсив наш. — *Иг.Ф.*).

(хотя непременным атрибутом работ по социальной доктрине католицизма является критика либерализма, сводящего, как и социализм, «в конечном счете, к экономике самые конкретные вопросы человеческого бытия»[11], «полного решимости навязать свойственный ему самому рационализм под прикрытием выставляемой напоказ терпимости, рационализм, приводящий к идеологическому деспотизму»[12], который, кстати, мы весьма остро ощутили в «реформируемой» экономике современной России, и стремящегося «сделать из религии частное дело»[13]).

Начнем с исходных посылок[14].

Первая из них (здесь мы опираемся на слова покойного кельнского архиепископа, кардинала Йозефа Хёффнера) состоит в том, что Церковь (несмотря на то что она понимается, помимо прочего, и как «социальное единство»[15]), в соответствии со своей основной целью[16], «считала бы превышением

---

[11] СДКЦ. С. 125.

[12] Там же. С. 46.

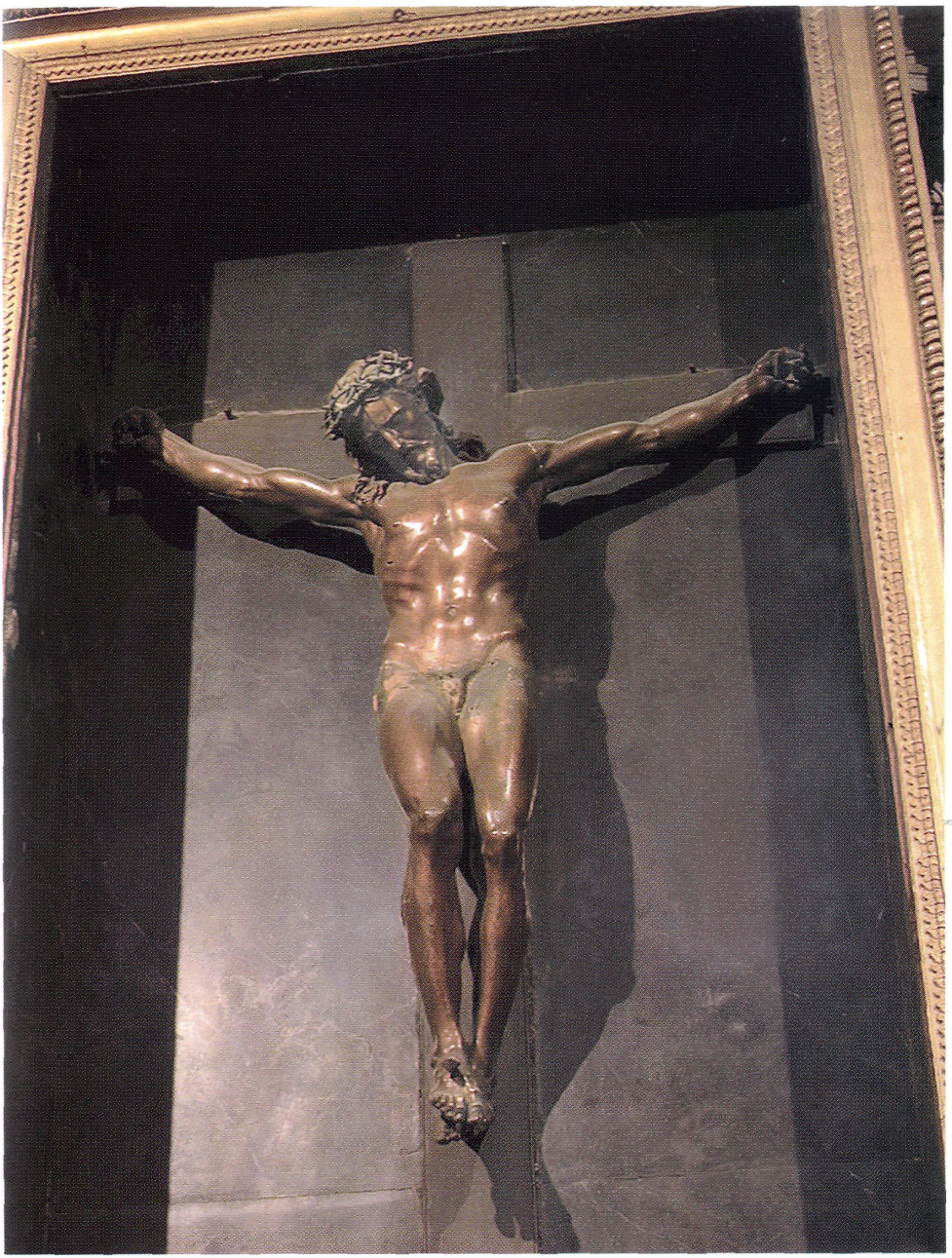
[13] Там же. С. 109. Годом ранее Льва XIII, первого папы, — критика капитализма, о превращении буржуазной религии в некую «лаицизированную» конструкцию «для домашнего обихода» написал Салтыков-Щедрин: «Начать с Бога, который положительно стесняет буржуа. Попы требуют, чтобы буржуа ходил к обедне, и тем, которые ходят, обещают вечное блаженство, а тем, которые не ходят, — вечные адские муки. Всякий буржуа — вольнодумец по преданию, но в то же время он трус. ... На этой почве он издавна, с неравным успехом, но упорно борется с попом, а с легкой руки Вольтера эта борьба приняла очень яркий и даже торжествующий характер. До сих пор, однако ж, это все-таки была только борьба, самое существование которой свидетельствовало о гадательности исхода. Ныне буржуа почувствовал себя настолько окрепшим, что ему кажется уже удивительным, стоило ли об этом так долго хлопотать. Гораздо проще — упразднить поповского Бога совсем и для домашнего обихода декретировать бога лаицизированного (без знаков отличия). Сказано — сделано. ... И вот теперь в целой Франции действует бог лаицизированный. ... Правда, что он (буржуа. — *Ит.Ф.*) еще не вычеркнул окончательно слово "Бог" из своего лексикона, но очевидно, что это только лазейка, оставленная на случай могущей возникнуть надобности, и что отныне никакие напоминания о предстоящих блаженствах и муках уже не будут его тревожить» (*Салтыков-Щедрин М.Е.* За рубежом. С. 165–166).

Через 60 лет Альбер Камю попытался вычленить истоки этих социально-религиозных коллизий. По Камю, их надо искать в философии Гегеля и гегельянцев, которая была направлена «на последовательное уничтожение всякой трансцендентности и всякой ностальгии по трансцендентности». «Бог умер, но, как предупреждал Штирнер, нужно убить мораль принципов, где еще таится воспоминание о Боге» (*Камю А.* Бунтующий человек. М., 1999. С. 221–222). «Ненависть к формальной добродетели», отмеченная Камю, приводит к выводу о том, что «нет ничего чистого», а к нечистому относится прежде всего история, в которой «всякое человеческое действие сопряжено с виной» (там же. С. 221, 227), — в прямую противоположность христианскому богословию, утверждающему: «Для чистых всё чисто; а для осквернённых и неверных нет ничего чистого, но осквернены и ум их и совесть» (1 Тим. 1, 15).

[14] Отметим, что обе они исходят из единой догматической посылки — признания за католичеством «двойного — исторического и социального — характера» (*Любак А. де.* Католичество. С. 282).

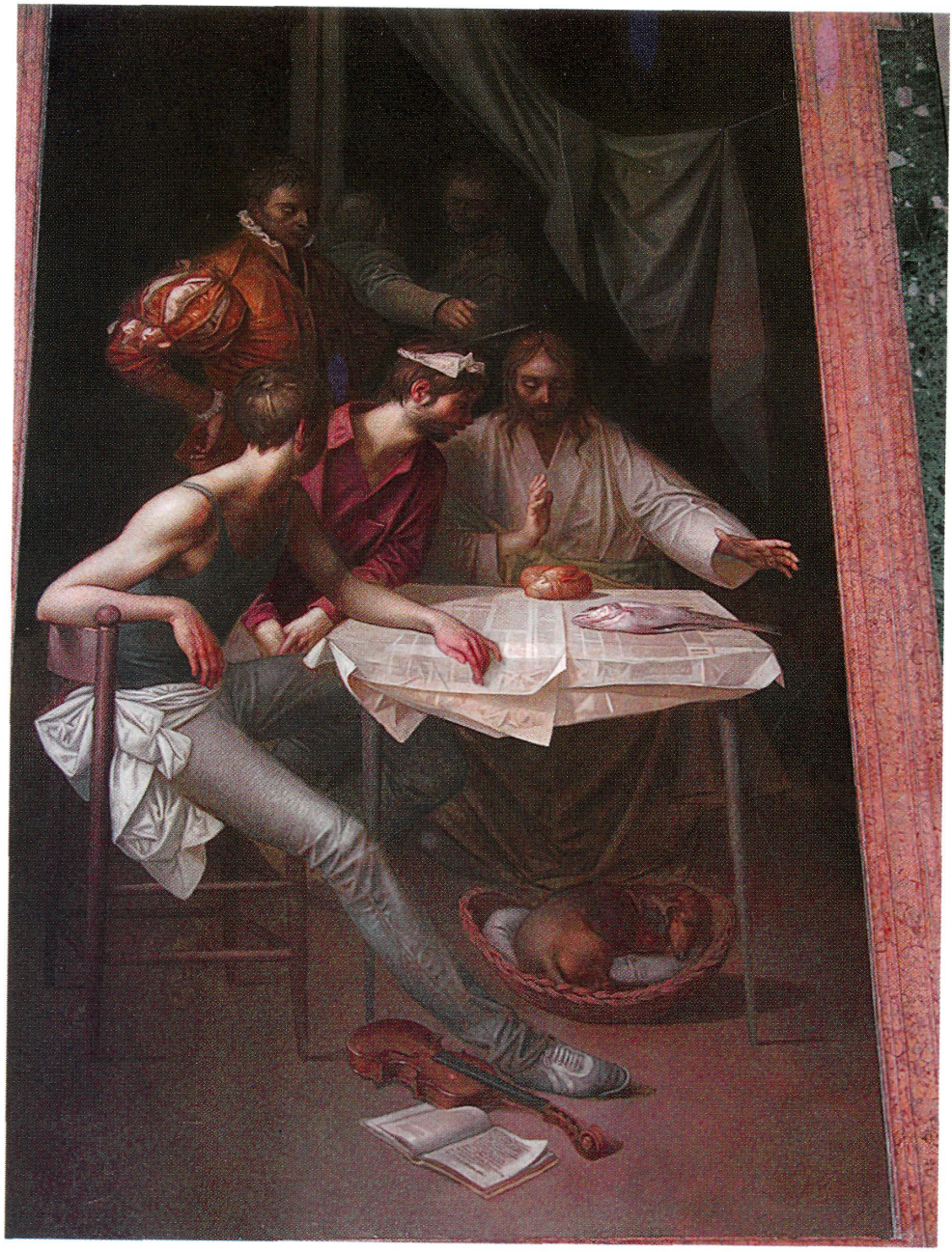
[15] СДКЦ. С. 177. Обратим при этом внимание на мысль де Любака: «Христианское общество — это еще не Церковь» (*Любак А. де.* Католичество. С. 39).

[16] «Цель государства — осуществление общего блага на земле, цель Церкви — сверхъестественное спасение людей» (ХСУ. С. 283).



Распятие в одной из церквей-«близнецов» на piazza del Popolo (Рим; фото Д.В. Комарова)*

* «Нужно стараться, чтобы художники чувствовали, что они призваны Церковью в своей деятельности и чтобы, *пользуясь подобающей свободой, они легче могли наладить отношения с христианской общиной*. Церкви следует признавать и новые формы искусства, отвечающие запросам наших современников в зависимости от характера, свойственного тем или иным странам или регионам. Их тоже можно принять во святилище, если они, соответствуя по способу выражения и согласуясь с потребностями литургии, направляют мысль к Богу» (Пастырская конституция *Gaudium et spes*, 62 // Документы II Ватиканского собора. 3-е изд. [М.], 2004. С. 516).



Путешествие в Еммаус («И когда Он возлежал с ними, то, взяв хлеб, благословил, преломил и подал им. Тогда открылись у них глаза и они узнали Его» — Лк. 24, 30—31; боковой правый алтарный образ в одной из церквей-«близнецов» на piazza del Popolo, Рим; фото Д.В. Комарова)*

* «Современное искусство ... должно обладать в Церкви свободой выражения, если оно с должным благоговением и должной честью служит священным храмам и священным обрядам» (Конституция *Sacrosanctum concilium*, 123 // Документы II Ватиканского собора. 3-е изд. [М.], 2004. С. 56).



Боковой правый алтарный образ из собора в Остии
(Рим; фото Д.В. Комарова)*

* «Все художники, которые, руководствуясь своим талантом, стремятся служить славе Божией и святой Церкви, пусть всегда помнят о том, что речь здесь идет о святом подражании Богу Творцу и о произведениях, предназначенных для католического богопочитания, для назидания, благочестия и религиозного наставления верных» (Конституция *Sacrosanctum concilium*, 127 // Документы II Ватиканского собора. С. 58).



Фигура Богоматери
(церковь S. Maria della Vittoria, Рим;
фото Д.В. Комарова)*

* «Пусть Епископы позаботятся о том, чтобы во храмы Божии и в другие священные места не допускались те художественные произведения, которые противоречат христианской вере, нравам и благочестию и оскорбляют истинно религиозное чувство — будь то извращенной формой, будь то недостатком мастерства, посредственностью или явным подражанием» (Конституция *Sacrosanctum concilium*, 124 // Документы II Ватиканского собора. С. 57).

своих полномочий безосновательное вмешательство в земные дела»[17]; ее основная задача («социальный заказ»!) — «не заменить собою Кесаря», но «установить Царство Божие» (СДКЦ. С. 10–11), «быть хранительницей и провозвестницей нравственного строя» (ХСУ. С. 284–286) и «заполнять духовную сферу общества» (ХСУ. С. 288), активно противостоя «наивному» материалистическому механицизму и технологизму, «приводящему к подчинению всего производительности» и «превращению всего общества в гигантскую машину», в результате чего экономический прогресс подчиняет «все человеческое существование своим частным интересам» (ХСУ. С. 305; СДКЦ. С. 106, 110, 117–118, 125, 176), и не менее активно воздействуя на «сферу мотивации людей» (ХСУ. С. 305).

Именно поэтому подчеркивается, что «Церковь не располагает собственной политической экономией», что «у Церкви нет системы, у нее есть только принципы» (СДКЦ. С. 122, 124, 127; хотя, надо сказать, Иоанн Павел II в *Octogesima adveniens* уже настаивает на том, что социальная доктрина католичества содержит не только «руководящие принципы для размышления», но также «оценочные нормы и директивы к действию» — см.: СДКЦ. С. 181). С догматической точки зрения на социальную доктрину, «Церковь определяет скорее не учение, разработанное во всех пунктах, но лишь отношение и ориентацию»[18], предлагая «моральное суждение об экономике» (С 2420).

В этой связи в задачу социальной доктрины Католической Церкви не входит предложить «некий третий (или средний. — *Иг.Ф.*) путь между двумя крайностями» (под каковыми понимаются «либерализм», он же — «либеральный эгоизм» или «либеральный капитализм», и социализм — «марксистский коллективизм» или «социалистический коммунизм»), но скорее принести «некое обновление под влиянием христианства», «свет, могущий подвести к какому-то иному выбору, возвышающемуся над чисто мирскими условиями» (СДКЦ. С. 26, 171, 229). «Речь идет об органическом и динамическом выражении общественной жизни в ее совокупности, жизни, которая не ограничивается всепоглощающей борьбой за экономические и материальные блага, жизни, в которой придается значение и высшим благам морального, духовного и религиозного порядка» (СДКЦ. С. 171).

Церковь, таким образом, в социально-экономической сфере «предлагает принципы для размышления; она предоставляет критерии для суждений; она дает направления для действия» (С. 2423). Она предлагает «энергии, способные нейтрализовать ферменты индивидуалистической анархии, равно как застывшие формы слишком земного идеала», цель которых — «способствовать изменению человеческих отношений изнутри», поскольку «евангельские энергии ускоряют развитие, укрепляя всё, находящееся в зачатке, и что ускоренный рост исключительно экономического свойства лишил бы своей природы». Причем предложение это — ситуативно, поскольку может быть «приспособлено к самым разным ситуациям», и, до определенной степени, утопично, поскольку даже не ставит перед собой задачи указать некие конкретные

---

[17] ХСУ. С. 284, со ссылкой на энциклику *Quadragesimo anno*.

[18] *Любак А. де.* Католичество. С. 289.

направления изменений в базовых структурах социально-экономической сферы[19] (СДКЦ. С. 68, 171, 188–189).

Однако, отмежевываясь от теории «третьего пути», католическая социальная доктрина все же находится, как мы постараемся показать ниже, ближе к рельсам неолиберальной трактовки современной капиталистической экономики, чем к другим политико-экономическим конструкциям.

И здесь мы выходим на *вторую* посылку социально-экономического теоретизирования католических богословов, заключающуюся, как указывает кардинал Роже Эчегаре, председатель папского Совета по вопросам справедливости и мира, в предисловии к книге швейцарского профессора Патрика де Лобье (СДКЦ. С. 7), в том, что социальная мысль католицизма носит «исторический характер» и содержит «как элемент непрерывности и единства, так и элемент изменения и прогресса». Эта позиция давно упрочилась в католическом богословии: «Во всякую эпоху у человечества может быть лишь наука своего времени, и откровение ничего не меняет; свет его — свет иного порядка», — пишет известный католический догматист Анри де Любак[20].

При этом, как указывает далее сам автор СДКЦ (С. 9, 11, 43; курсив автора), основой теоретизирования здесь является «обращение к *одному историческому идеалу* — христианскому идеалу послесредневекового периода», а связь этого «определенного исторического христианского идеала» «с традиционной идеей христианского мира является» лишь «аналогической», примененной «в духе времени и места» и «самым широким образом учитывающей социально-этический контекст», что, говоря словами другого католического теолога, означает «применение к конкретной ситуации» возвещаемой Церковью «истины о Христе, о себе самой и о человеке» (ХСУ. С. 306).

«Высшая практическая мудрость», которая «составляла в течение всей истории Церкви харизму преемника Петра»[21], состоит в «приспособлении Церкви к законным "требованиям времени"», «различным условиям, присущим каждой стране и каждой эпохе», в том, чтобы «осовременить формы», что даст возможность «принципам снова оказаться плодотворными в другом контексте», «принимать в учет совершенно новые условия и господствующие идеологии», «адаптироваться к миру, подвергающемуся быстрым изменениям в результате технического прогресса» (СДКЦ. С. 81–82, 126, 135, 155, 182)[22], и выполнить одно из назначений Церкви — «пребывать действитель-

---

[19] Это замечают и сами католические теологи. Так, де Лобье указывает, например, что Павел VI «не отвергает целиком утопический метод: он признает, что эта форма критики существующего общества "часто стимулирует устремленное к будущему воображение, одновременно и для того, чтобы заметить в настоящем заложенные в нем нераскрытые возможности и чтобы устремить человека к новой будущности"» (СДКЦ. С. 167).

[20] *Любак А. де.* Католичество. С. 282.

[21] «Преемники Петра», в самом факте преемства которых «совершается откровение тайны теологического характера», «говорят для своей эпохи и, известным образом, для всех эпох» (СДКЦ. С. 82, 85).

[22] Эта идея, а также фактически совпадающая с ней по сути посылка об «инкультурации Евангелия» (см.: СДКЦ. С. 188 сл.), очень похожа на попытку эклектически соединить несоединимое. С одной стороны, ее можно свести к социальному конформизму и оппортунизму Гегеля, предполагающему аксиоматичность «жизни в соответствии с нравами и обычаями

но в мире, не подвергаясь обмирщению» (СДКЦ. С. 109) и в то же время проявлять «восприимчивость по отношению к модернизации», возвещая «благую весть спасения меняющимся народам и цивилизациям» (СДКЦ. С. 135, 155) и будучи одновременно «тем светом, который позволяет распознать идеологии, враждебные Церкви» (СДКЦ. С. 182).

По существу эта сентенция (в некоторой контрадикции с Катехизисом, полагающим, что «Церковь получила в Евангелии полное откровение правды о человеке», на котором основывается «постоянная ценность церковного учения», которое придает истинность ее Традиции, «всегда живой и действенной», и позволяет Церкви «интерпретировать поток истории при содействии Св. Духа, в свете полноты откровения Иисуса Христа» — см.: С. 2419, 2421, 2422) является экспозицией *концепции о сущностной исторической изменяемости идеала, принесенного миру Христом*, хотя апостол специально вопрошал в свое время: «разве разделился Христос»? (1 Кор. 1, 13).

Хотя, возможно, католическое богословие (несмотря на все ламентации в связи с процессом «всеобщей секуляризации» индустриального общества в целом, который привел «к подрыву жизненных структур, в частности, в плане семьи и, в более широком смысле, в области прав человека — предмета грубого попирательства или утонченного презрения как на востоке, так и на западе Европы»; с «массовой апостасией, последовавшей за апостасией буржуазии», что привело к «впадению мира в язычество»; с прогрессирующей автономией церковного (ecclesia) и гражданского (civitas) общества; с «тяготением современного мира к материализму ... под авторитетным прикрытием гуманизма»; с «отступничеством, широко наметившимся в странах, прежде христианских»; с агностицизмом и дехристианизацией Запада[23], где «сама вера

своего народа» (ортодоксальные гегельянцы добавляют — «настолько, насколько нравы этого народа соответствуют духу времени») (см.: *Камю А.* Указ. соч. С. 227). С другой же стороны, мы видим перед собой попытку вооружиться частью той философии, которая, взятая в целом, «окончательно разрушила всякую вертикальную трансцендентность» (Там же. С. 226), в результате чего вполне возможно возникновение в философских основах конструкции *contradictio in adjecto*, делающего всю конструкцию малоустойчивой. Ведь, согласно гегелевской философии, «истина» и «ценность переносится в конец истории», только тогда «возможна дружба» и «отпускаются грехи», а до этого момента может быть лишь принудительно, *manu militaris* установленный «определенный порядок» (Там же. С. 227—228, 230), что ставит под серьезное сомнение — уже на уровне философского базиса — идею «социального партнерства», на которой основывается вся современная католическая социальная доктрина (Камю именует подобного рода усилия попыткой «парадоксальным образом создать абсолютную ценность на основе приблизительного знания». — Там же. С. 229, прим. 1).

[23] Этот вывод все чаще подтверждает современная жизнь. Совсем недавно архиепископ Кентерберийский Джордж Кэри публично заявил, что Великобритания превратилась «в общество атеистов». «Всеобщий атеизм восторжествовал в Великобритании, и люди пытаются найти вечную жизнь у врачей, а не у церкви», — сказал архиепископ, призывая мобилизовать все силы церкви, чтобы противостоять упадку веры, проявляющемуся, в частности, также и в крайне низкой активности прихожан (по опубликованным данным, сейчас в Великобритании воскресные службы посещают менее 1 млн человек) (ИТАР-ТАСС/Радонеж, 2001, 31 окт.) — зачастую весьма преклонного (добавим по нашим собственным наблюдениям) возраста. Отметим также, что еще в 40-е годы XX в. А. Камю зафиксировал факт вытеснения «антитеизма прошлого» «имморализмом, научным материализмом и атеизмом» (*Камю А.* Указ. соч. С. 226).

находится под угрозой»[24], в результате чего диалог Церкви с современным миром происходит «за пределами границ христианства»[25]) дает на этот вопрос вполне положительный ответ — в частности, говоря о «плане искупления», который является не от века данным, как думали свв. Отцы и учители Церкви, а «относится к самым конкретным ситуациям», требуя от Церкви «быть конкретным таинством спасения» (СДКЦ. С. 172, 174, 223, 226).

Более того, оно, как кажется (несмотря на прокламируемую задачу «любой ценой избежать исключения Бога из общественной жизни»[26]), готово исключить Бога как первопричину человеческой истории[27] и даже отказаться от базовых основ вероучения, дабы, *по-видимому*, «спасти хотя бы некоторых» (1 Кор. 9, 22): «Безусловно, создание ООН и Всеобщая декларация прав человека (1948) стали важными факторами в расширении практического поля социального учения Церкви, и настоятельные ссылки на естественный закон (Пий XII)[28] отражают ... желание предложить такой исторический идеал, *правопорядок которого не имел бы предпосылкой веру в Откровение*, и который, отнюдь не противопоставляясь христианству, вместе с тем, находился бы в гармонии с основными требованиями, сформулированными в Декларации прав человека» (СДКЦ. С. 12; выделено нами. — *Иг.Ф.*).

Еще одним важным моментом изложения является позиционирование Церкви в общественной системе, представляющей собой в принципе «силой сдерживаемый хаос» (СДКЦ. С. 83): Церковь (по крайней мере, этот вывод можно сделать на базе рассуждений кардинала Хёффнера) *принципиально внесоциальна* (не а-социальна!) *и внеэкономична* (не а-экономична!). Она не пытается, как говорят догматисты, перенести в природный порядок вещей «непосредственно то, что вера открывает ... о мире сверхприродном», дабы не обратить «сокровенную реальность, которая должна быть предметом веры и переживаться как тайна ... в пустую идеологию, что было бы безрассудным обмирщением, в связи с чем можно было бы еще раз сказать о христианских истинах, ставших безумными, — хотя, когда христиане становятся слишком чувствительны к доводам мудрецов мира сего, Бог иной раз может воспользоваться этим безумием, которое отнюдь не согласуется с Его мудростью»[29].

---

[24] См.: СДКЦ. С. 24, 95, 126, 143, 161, 164, 170–171, 174.

[25] СДКЦ. С. 138, со ссылкой на Павла VI.

[26] Там же. С. 232, со ссылкой на Иоанна Павла II.

[27] Этот вывод напрашивается, когда мы читаем о «человеческой истории, *на которую прививается трансцендентное действие Божие*, делая ее способной приносить вышние плоды, которые с чисто человеческой точки зрения были невозможны» (СДКЦ. С. 174, со ссылкой на Павла VI; курсив наш. — *Иг.Ф.*). В этом контексте творцом истории, вполне по-марксистски, выступает человек, а Бог предстает не как Творец всего, в том числе — человеческий истории, а как некое постороннее Существо, время от времени подключающееся к историческому процессу с определенной целью, что ставит под сомнение даже такие основные качества Божии, как неизменяемость и бесстрастность.

[28] Касательно посылки Пия XII о «естественном законе как универсальном критерии» см.: СДКЦ. С. 100–103 и далее passim. Эту посылку интенсивно развивали последующие понтифики (СДКЦ. С. 131 сл.).

[29] *Любак А. де.* Католичество. С. 290.

Поэтому задачи католической социальной доктрины относятся к области экономико-философской и экономико-теологической, хотя исходным моментом теоретизирования все же является «экономика как таковая» (ХСУ. С. 163).

Прежде чем приступить к формулированию своего взгляда на позитивный идеал социально-экономического развития, католическая богословская мысль перечисляет формы последнего, не допустимые с ее точки зрения (С. 2423–2425):

- «любая система, в которой социальные связи определяются исключительно экономическими факторами, противоречит природе человеческой личности и ее деятельности»;
- «система, которая подчиняет основополагающие права индивидов и групп коллективной организации производства, противоречит человеческому достоинству»;
- «теория, которая ставит прибыль в положение исключительной нормы и конечной цели экономической активности, морально неприемлема», поскольку «беспорядочная жажда денег ... является одной из причин множества конфликтов, разрушающих социальный порядок»;
- «любая практика, которая рассматривает личность лишь как средство для получения прибыли, порабощает человека, ведет к идолизации денег и содействует распространению атеизма»;
- «Церковь отвергает тоталитарные и атеистические идеологии, которые ассоциируются в настоящее время с "коммунизмом" или "социализмом"»;
- «совершенно также она отказывается принять — в практике "капитализма" — индивидуализм и абсолютный примат законов рынка над человеческим трудом»;
- «регулирование экономики только посредством централизованного планирования извращает базис социальных связей; регулирование экономики только законами рынка искажает социальную справедливость».

Католическая социальная доктрина далека от «псевдотеологических надежд», возлагавшихся на экономику и автоматизм конкуренции «в начале индустриального века», в результате которых возникли «опасный *социальный дискомфорт*», «концентрация и всевластие экономики» и «губительная конкуренция», как прямые последствия «эры экономического либерализма» (ХСУ. С. 176–179). Она ставит себе цель «переосмыслить понятие развития с учетом первостепенных человеческих и духовных нужд», «христианизировать "новые вещи"». «Возможность осуществить ... преображенный мир не основывается на той или иной организации общества, хотя бы и вдохновленной Церковью, — но на тайне Христовой, на Боге. Речь идет о теоцентрическом гуманизме», — пишет де Лобье, — поскольку «спасение человека в мире ином зависит от его жизни в этом мире», а «каждое человеческое существо призвано, в вере, к жизни божественной уже на земле», для чего нужен лишь «минимум благосостояния» (СДКЦ. С. 61, 227).

«Под экономикой, — пишет кардинал Хёффнер, основываясь во многом на неолиберальной теории, которая "открыто признает неправильное развитие старого либерализма", — мы понимаем совокупность учреждений и методов

в целях планомерного, длительного и гарантированного удовлетворения человеческих потребностей в тех благах и услугах, которые позволяют индивиду и социальным образованиям (которые не тождественны государству[30]) осуществлять угодное Богу развитие» (ХСУ. С. 163, 179; С 2426).

Важны три замечания:

1) «экономическое процветание ... не представляет для Церкви само по себе ни добра, ни зла; для Церкви важно то, как оно используется» (СДКЦ. С. 128);

2) «экономика — не единственная и не высшая цель», выше нее «стоят достоинство и свобода человека, брак и семья, религия и нравственность, культурные ценности, ... сам Бог»;

3) целью экономической активности является «не непрерывно растущее снабжение материальными благами, а служение общечеловеческим, прежде всего социальным, целям» (ХСУ. С. 171).

Инициатор, центр и цель «всякой экономики» — человек (ХСУ. С. 170), и он интересует Церковь совсем «не как получившее отсрочку у смерти существо» (СДКЦ. С. 35), а во всей полноте его земной жизни, «ибо человек, к которому обращена евангелизация, не есть некое абстрактное существо, — говорит Павел VI в апостольском воззвании *Evangelii nuntiandi*, — но он есть субъект социальных и экономических действий». Таким образом, «все, что касается человека — касается Церкви» (СДКЦ. С. 146, 172), — прежде всего потому, что (как сказал Пий XI) «не люди созданы для Церкви, но Церковь создана для людей ("нас ради человек и нашего ради спасения")»[31].

И причина тому ясна: «Материальное благосостояние не является конечной целью человека, а только средством. ... Становясь самоцелью, материальное процветание превращается в источник порчи и самоуничтожения; очень важно ... избежать установления "города свиней", иными словами — общества процветающего, но аморального, обреченного на упадок, вплоть до материального», в конце которого — «дегуманизация» и «деградация общества в целом» (СДКЦ. С. 43, 48; ср. с. 104, 125).

При этом экономика (рассматриваемая, кстати сказать, как «сфера культуры» — см.: ХСУ. С. 165, 181, 182) — не абстрактное состояние: «нет абстрактной, оторванной от человека и его совести экономики. Всякое хозяйствование — это человеческое решение, и тем самым оно подчинено законам нравственности. Христианская этика — это, правда, не область, но зато заповедь экономики» (ХСУ. С. 164).

В соответствии с этими посылками экономике в шкале человеческих ценностей, которые должны обеспечить «истинное развитие человека», отводится (в отличие от «перевернутой» ценностной шкалы современного индустриально-технократического мира) последнее место: «сначала — сфера религии, затем — культуры, следом — политики и, наконец, экономики» (СДКЦ. С. 228). Примат катехизически отдается «внутреннему и духовному измерению» (С 1886).

---

[30] Этот вывод следует из посылки, приведенной в: ХСУ. С. 201.

[31] Цит. по: *Любак А. де.* Католичество. С. 40.

Исходным пунктом моделирования экономического развития является для католической социальной доктрины «модель социального рыночного хозяйства, "которая признает главную и положительную роль предпринимательства, рынка, частной собственности и вытекающей отсюда ответственности за средства производства, свободную творческую деятельность человека в секторе экономики"»[32]. Базовой рекомендацией Катехизиса в данной сфере является «разумное регулирование посредством законов рынка в сочетании с экономической инициативой, подкрепленное истинной иерархией ценностей и направленное на общее благо» (С 2425).

При этом полностью отвергается, как нежизнеспособная и душепагубная, теоретическая и практическая структура, развивавшаяся «весьма бойкими учениками русского революционера, полными решимости заставить принять модель, которая требует жертв от настоящих поколений ради достижения неуловимого идеала» (СДКЦ. С. 167).

Однако уже сама телеология этого «здорового народного хозяйства», как она разрабатывается в католическом социальном учении, по существу внетеологична: она включает, наряду с трудноопределимым «общественным/общим благом» (ХСУ. С. 254, 300; СДКЦ. С. 157)[33], лишь «полную занятость, стабильные цены, экономический рост и внешнеторговый баланс» (ХСУ. С. 160).

И если с оценками *трудовой деятельности субъекта* католическим богословием нельзя в целом не согласиться[34] (хотя уже здесь некоторые класси-

---

[32] ХСУ. С. 303, со ссылкой на энциклику *Centesimus annus*.

[33] Де Лобье определяет «общее благо» как «наиболее полное осуществление прав человека» (СДКЦ. С. 177), вводя новую сложность, заключающуюся в необходимости теологического определения этих последних. По Катехизису общее благо — это «некая полнота социальных условий, которые позволяют людям, как группам, так и индивидам, достичь своей реализации более полно и более легко» (С 1906).

[34] В особенности, в восприятии тезиса о трудовой деятельности человека как о соработничестве Богу (в смысле познания Творения и соучастия в нем), «в свете тайны Спасения», в постановке — в противовес возникшей «"религии" труда», заменившей «освящение труда через религию» (СДКЦ. С. 125) — вопроса о трудовой деятельности вообще как «общественной службе», «служении» (напомним — греческий термин «литургия» означал изначально «общественная работа» и лишь затем был применен к основному Таинству христианства), в оценке «организационных форм человеческого труда» как основы «распределения экономических результатов труда» и в плане недопустимости кардинального разделения умственного и физического труда человека как «существа духовно-телесного» (ХСУ. С. 128–136; см. также: СДКЦ. С. 56), а также «технизации труда», воспринимающей человеческий труд «как функцию и производственный фактор» и обрекающей его лишь на механическую работу «в автоматическом принудительном ритме конвейера» (ХСУ. С. 145). Кстати, именно поэтому возникает вывод о том, что при «неконтролируемом техническом развитии» (в случае подконтрольности оно отнюдь не противоречит благу человека, поскольку задача развития техники в значительной мере заключена «в велении Бога людям подчинить себе Землю», и в современных условиях технический прогресс необходим «в интересах конкурентоспособности — и тем самым в интересах работников») «технический прогресс любой ценой», «разрастаясь подобно раковой опухоли», «приносит будущее в жертву настоящему» (ХСУ. С. 146, 149–150), а также о том, что «техника сама по себе не приносит с собой цивилизации» (СДКЦ. С. 209).

Весьма важной представляется также оценка воздействия трудовой деятельности на досуговую — прежде всего, исходя из положения о том, что «ритм недели определяется *днем*

фикационные принципы явно заимствуются из неолиберальной экономической теории[35]), то при вступлении в область *трудовых отношений между субъектами экономики*, в том числе — и по поводу отношений собственности, начинают возникать серьезные недоумения.

Базовая посылка при характеристике экономического процесса — та, что *собственность* (земные блага) не может принадлежать «каким-то определенным людям», ее Бог дал «в начале» «совместно и без всякого различия всему человеческому роду», «всему человечеству как одной семье» (для того, чтобы «заботиться о ней, осуществлять владение ею в процессе труда и пользоваться ее плодами») — на основе «естественного права». Поэтому собственность индивида трактуется только как владение — и во взаимоотношениях между индивидами, и во взаимоотношениях между государствами (С 2401, 2402; ХСУ. С. 167; СДКЦ. С. 60, со ссылкой на энциклику *Rerum novarum*, и с. 205, со ссылкой на Иоанна Павла II).

Этому естественному праву (хотя в одном месте подчеркивается, что «схоластическая традиция частной собственности в целом обоснована не *jus naturale*, а *jus gentium*» — ХСУ. С. 204)[36], «универсальному назначению соб-

---

Господним», от которого получают «упорядочивающие удары пульса» все виды деятельности человека и который дает возможность в воскресный день, «определяющим центром» которого является евхаристическая жертва, «сдвинуть труд в вертикальном направлении и поставить его перед лицом Бога», почему Церковь и возражает против развития «тенденции вытеснить день Господень просто "свободным временем"» (см.: ХСУ. С. 140, 142); это положение особенно важно, если иметь в виду тот факт, что даже «в одержимом трудом XIX веке ... религиозный характер праздничных дней наставлял людей разумно проводить свой досуг», тогда как современная сфера свободного времени «стала новым значительным рынком сбыта», ориентированным, «уже по соображениям рентабельности», на «нового мецената — "массы"» и удовлетворяющим их желание «бежать из повседневности в мечту» (ХСУ. С. 137–138).

Катехизис, давая обобщенную оценку смысла человеческого труда с позиций тринитарного догмата (С 2427), указывает, что «*человеческий труд*, осуществляемый непосредственно людьми, созданными по образу Бога, призван продолжить работу Творения путем овладения землей — совместно с другими людьми и для их пользы; в этом смысле труд — обязанность ... труд прославляет дары Творца и полученные от Него таланты. Он (труд. — *Иг.Ф.*) может иметь и искупительное значение. Перенося тяготы труда в союзе с Иисусом», «ежедневно неся крест работы, к исполнению которой он призван», «человек в некотором смысле является соработником Сына Божия в его искупительном труде». Работа может быть также «средством освящения и инструментом одушевления земных реалий Духом Христа».

[35] Мы имеем в виду, прежде всего, классификацию секторов хозяйства, оценку менеджмента и группировку профессий в целом (ХСУ. С. 133–134; см. также: СДКЦ. С. 209). В концепции «революции управляющих» можно усмотреть и корни постановки вопроса о необходимости расширения дискуссий по социальному вопросу за счет анализа не только функций капитала и труда, но и «функции предпринимателя» (ХСУ. С. 157).

[36] «Естественное право (*jus naturale*)», «самым деятельным союзником» которого является христианство (СДКЦ. С. 49), содержит «основополагающие нормы человеческого общежития, которые находят свое обоснование в природной системе бытия и тем самым, в конечном счете, в Боге, в Создателе и могут быть познаны человеческим разумом. Если применить естественно-правовые принципы к отягощенному первородным грехом состоянию человека в нашу эру, то в результате возникают определенные нормы права, которые образуют схоластический *jus gentium* (всеобщее право). Итак, *jus gentium* является совершенной человеческим разумом — с учетом состояния человеческой натуры после грехопадения —

ственности» (С 2403) подчиняются все другие права, включая и право собственности, право свободного обмена и др. В экстремальных условиях, пишет кардинал Хёффнер со ссылкой на Пия XII, «естественно-правовое притязание побеждает любую противостоящую ему позитивную систему собственности», поскольку, как писал в «Сумме теологии» Фома Аквинский, «в крайней нужде всё общее» (ХСУ. С. 167; СДКЦ, с.150); но даже и в стабильной ситуации собственник обязан пользоваться собственностью так, чтобы результаты этого использования стали благом для окружающих, а государство должно обеспечивать такие условия, чтобы собственность содействовала общему благу (С 2405–2406).

С другой стороны, частная собственность для кардинала Хёффнера и для католической социальной доктрины — явление вечное, «заложенное в самой природе вещей»[37], естественно-правовое, «данное человеку природой и самим Создателем»[38] «для обеспечения надежности его жизни ... гарантии свободы и человеческого достоинства и для того, чтобы помочь человеку удовлетворить собственные базовые потребности и потребности тех, кто находится на его иждивении» (С 2402), и «неприкосновенное в основе своей». Его начало положено грехопадением, и закончится оно, по всей видимости, после Страшного суда (ХСУ. С. 169, 194–201 сл.; СДКЦ. С. 104). Ни первобытного коммунизма с позднейшими вариантами общинной собственности, ни апостольской общины (она упоминается лишь на с. 195 ХСУ и на с. 17 СДКЦ) для теоретиков католического социального учения как бы уже и не существует.

дедукцией из принципов естественного права, дедукцией, которая сама носит естественно-правовой характер и может быть названа "в какой-то мере естественной"» (ХСУ. С. 205, со ссылкой на Фому Аквинского). Естественное право (естественный закон) — один из краеугольных камней рассуждений П. де Лобье в СДКЦ (*passim*), который, кстати, дает своеобразное краткое определение «естественного закона» как совокупности «человеческих прав» (СДКЦ. С. 171). Согласно Катехизису, «естественный закон выражает первоначальный моральный смысл, который дает человеку возможность различать добро и зло, правду и ложь», он «написан и запечатлен в душе всех и каждого, потому что человеческий разум подвигает человека делать добро и препятствует греху»; этот закон называется естественным «не в смысле естества (природы) неразумных существ, но из-за того, что разум делает его истинно принадлежащим человеческому естеству»; «естественный закон — не что иное, как свет разумения, помещенный в нас Богом ... в процессе Творения» (С 1954, 1955).

[37] ХСУ. С. 206, со ссылкой на энциклику *Mater et Magistra*.

[38] Там же, со ссылкой на энциклику *Quadragesimo anno* (см. также: СДКЦ. С. 103–106). В то же время осознается, что в святоотеческой традиции «собственность не осуждается, но ограничивается и прежде всего узаконивается определенными требованиями. Некоторые Отцы, особенно греческие, думали, что частная собственность есть одно из последствий первородного греха и представляет собой необходимую уступку состоянию падшего человека. Они ратовали за своего рода возвращение к первоначальному состоянию, которое мыслилось Отцами как община». И хотя Отцы «настаивают больше на том факте, что христиане — не от мира сего», они «принимают частную собственность ... потому, что знают, что мир, даже христианизированный, не есть и не может быть монашеской республикой, но миром, населенным людьми во всей их пестроте и многообразии», «у которых нет спонтанного стремления к святости», вследствие чего им необходима «известная автономия», долженствующая быть обеспеченной «через материальную собственность» (СДКЦ. С. 16–17, 20).

«В нашу эру — после грехопадения — народное хозяйство можно рассматривать только как строй, основанный на частной собственности» (включая сюда имущественные и личные неимущественные права), — пишет кардинал Хёффнер (ХСУ. С. 196) и углубляется в доказательства данного тезиса, апеллируя при этом не столько к древним свв. Отцам и учителям Церкви, которых он мельком процитировал выше (ХСУ. С. 194–195), сколько к Аристотелю и Аквинату (ХСУ. С. 196 сл.).

Общая собственность была принципиально возможной лишь в райском состоянии, а общество после грехопадения «требует» (!) строя, основанного на частной собственности, поскольку падшего человека общая собственность привела бы к «инертности, нежеланию работать, беспорядку, раздорам, угнетению и всеобщему экономическому обнищанию» (ХСУ. С. 203; если строю, основанному на частной собственности, угнетение абсолютно незнакомо, а современное бедственное экономическое положение развивающихся стран не является прямым результатом капиталистической эксплуатации «третьего мира», то комментарии излишни!..).

При этом ни одно из приводимых кардиналом Хёффнером доказательств предлагаемой концепции (см.: ХСУ. С. 197–201), вопреки его утверждению об их неопровержимости, не воспринимается исключительно однозначно[39]. А коль скоро «все десять доказательств внутренне взаимосвязаны и в полной мере действуют только в своей совокупности» (ХСУ. С. 198), вся система, долженствующая поддержать приведенный выше тезис, начинает казаться не столь прочной, как ее пытается представить католическая социальная доктрина.

Необходимо отметить, что вышеупомянутый «историзм» социальной доктрины католицизма приводит к тому, что отношение католической церкви к частной собственности активно меняется во времени, и чем ближе к нашим дням, тем яснее ставится вопрос о «кризисе экономической организующей функции частной собственности в современном обществе» (ХСУ. С. 208).

Если для Пия XII было априорно ясно, что «в каждом нормальном экономическом и общественном строе *должно* непременно существовать *в качестве незыблемого фундамента* право на частную собственность», на котором «лежит социальный долг» (Иоанн Павел II) и которое выполняет в

---

[39] Один пример (их можно было бы привести по каждому из десяти доказательств): полагая, что только «частная собственность служит четкой дифференциации компетенций и сфер ответственности в экономике», а «общность имущества ведет к беспорядку и неясности», и, чтобы избежать этой неразберихи, «нужно вводить централизованное управление, огромный бюрократический аппарат» (ХСУ. С. 199), кардинал Хёффнер словно не видит гипертрофированного бюрократического аппарата, от которого страдает экономика многих промышленно развитых стран, например США. «Общность имущества, — пишет кардинал Хёффнер, — означает ... огромную концентрацию власти», в результате чего возникает «искушение злоупотребления властью» (ХСУ. С. 200), — но разве при общности имущества возник «уотергейт» и иные скандалы по поводу коррупции на Западе? разве не злоупотребляют экономической властью ТНК? разве общность имущества породила американские войны в Корее, Вьетнаме, Афганистане, Ираке, которые нельзя интерпретировать иначе как злоупотребление властью? Правда, после заявления К. Пауэлла (9.12.2004 г.) о том, что войска США находятся в Ираке «по приглашению иракского правительства», нам, видимо, следует разве что поучиться описанной Оруэллом методе переписывания старых газет...

обществе важнейшую социально организующую функцию (ХСУ. С. 200–201; СДКЦ. С. 181; выделено нами. — *Иг.Ф.*)[40], то еще его предшественник Пий XI очень сомневался в неизменности собственности[41], «американский папа» Павел VI в энциклике *Populorum progressio* не менее твердо заявлял, что «частная собственность ни для кого не является безусловным и неограниченным правом», «никто не имеет права оставлять исключительно самому себе свои излишки, в то время как другим недостает самого необходимого», «никто и никогда не должен использовать право собственности во вред общему благу», и в случае конфликта между этим последним и частной собственностью призывал искать защиты и решения у государства (ХСУ. С. 208), а Иоанн Павел II возвращается к идее об «общем предназначении» всех благ, «данном от Бога», и повторяет тезис, что «земля принадлежит человеку, потому что человеку поручил ее Бог, и через свой труд человек владеет землей» (СДКЦ. С. 205). Об этом же трактует и Катехизис, указывающий (С 2404), что «в процессе использования вещей» на основе права собственности человек не должен забывать о том, что изначально земля была «даром всему человечеству», и поэтому «*универсальное назначение собственности* остается исконным — даже в том случае, когда исполнение общего блага требует уважения права частной собственности и его соблюдения».

Сам же кардинал Хёффнер (отметим попутно, что он не делает различия между частной и личной собственностью, для него «собственность в индустриальном обществе ни в коей мере не тождественна капиталу» — ХСУ. С. 210 — прежде всего потому, что накопленная под воздействием «активного желания экономить» личная собственность в любой момент может перейти в участие в акционерной собственности, что означает «участие в народнохозяйственном капиталообразовании» — ХСУ. С. 212) специально указывает, что в современную эпоху частная собственность: 1) утрачивает «*функцию пробуждения и усиления собственной инициативы и личной ответственности*»; 2) перестает быть основой «*экономической обеспеченности*» наемных работников, в результате чего они возлагают свои надежды не на частную собственность, а на «зарплату и систему социального страхования»; 3) уже не соотносится в очень широких сферах современной экономики — для самого собственника средств производства (отметим специально — в том числе и для большинства рядовых акционеров!) — с «*властью распоряжения и ответ-*

---

[40] Исток данного тезиса дает Фома Аквинский, различающий *usus* (употребление или использование материальных благ, или «сферу потребления», где блага рассматриваются не как собственные, а как предназначенные в принципе к общему потреблению) и *potestas procurandi et dispensandi* (то есть сферу хозяйственного использования и управления благами, где налицо и право брать блага в собственность для производительного использования — каковое право было и в райском состоянии, — и *необходимость и обязанность* применения этого права во избежание социально-экономических нестроений и упадка). См.: ХСУ. С. 205, со ссылкой на «Сумму теологии» Фомы Аквинского, II–II 66, 2; также: СДКЦ. С. 103 с отсылкой к *Quadragesimo anno*: «Если частное управление собственностью есть дело естественное и положительное, то окончательное и основное предназначение благ встречается с общественными потребностями, когда речь идет об использовании этих благ».

[41] В энциклике *Quadragesimo anno* он писал: как «остальные основные составные части общественной жизни», так «и собственность не является неизменной» (ХСУ. С. 208).

ственности» (в том числе — и в результате «революции управляющих»), приобретая в то же время «общественную власть» над работниками в плане принуждения их к зависимости от капитала (ХСУ. С. 208–210, 216).

Важнейшим элементом экономики являются кооперация и разделение труда. «Удивительное, основанное на разделении труда взаимодействие различных отраслей экономики, народов и континентов» (ХСУ. С. 169), — одна из основных предпосылок эффективности использования предметов и средств труда.

В то же время значение разделения труда и товарообмена — и в том, что они «предполагают денежную систему как неотъемлемое средство купли—продажи, измерения стоимости, кредитования» как (см. выше!) вечное явление. Поэтому далее можно вполне спокойно перейти на рельсы монетаризма и рассуждать об «ориентированной на общее благо денежной политике», долженствующей гарантировать «стабильность цен, доходов и занятости» (ХСУ. С. 170).

Руководящими идеями изложения в области трудовых отношений являются:

1) «обеспечение на собственную ответственность условий жизни для себя и членов своей семьи» как «право и обязанность индивида» и основа трудовых отношений (ХСУ. С. 231, со ссылкой на *Mater et Magistra*); этому индивиду, таким образом, в мире сем надеяться не на кого, кроме как на себя самого, на «придающее защищенность» «семейное хозяйство» и, в лучшем случае, на «кооперативную взаимопомощь» (хотя последняя рассматривается как инструмент социальной защиты скорее предпринимателей, чем наемных работников — см.: ХСУ. С. 231–232);

2) идея социального партнерства при капиталистическом способе производства (исходящая из отрицания уже Львом XIII мысли о неизбежности классового антагонизма и из идеи христианского милосердия как базы «согласия и союза всех классов», выдвинутой Бенедиктом XV) на основе литургического[42] и логического[43] осмысления процесса труда и в плане «воссоединения капитала и труда» («по мере возможности»!), «укрепления союза двух классов вплоть до уста-

---

[42] Обращая внимание на решения II Ватиканского собора касательно «права работников на управление», кардинал Хёффнер подчеркивает, что оно описано тем выражением (*actuosa participatio*), «которое означает в уставе литургии "деятельное участие" верующих в богослужении» (ХСУ. С. 152).

[43] Отвергая тезис о том, что «только труд — то есть не земельная рента, не процент на капитал, не предпринимательский доход — является нравственно оправданным источником процесса образования дохода и собственности», и ссылаясь на *Rerum novarum*, кардинал Хёффнер указывает, что «плоды напряженного труда принадлежат тем, кто работает», лишь в том случае (здесь читатель отсылается уже к *Quadragesimo anno*), когда данная посылка относится «только к той работе, которую осуществляет индивид от своего собственного имени и на собственном изделии, то есть к "индивидуальному продукту", но не к работе, которая в современной экономике с присущим ей разделением труда происходит при участии многих», в результате чего «ни одна часть не может ничего сделать без другой, из чего следует, что "приписывать одному из обоих, капиталу или труду, исключительную причинность результата их взаимодействия" противоречит фактам» (ХСУ. С. 222–223; ср. с. 224: «невозможно каузально вычленить из совместно произведенного продукта долю участия действующих факторов»).

новления между ними истинной дружбы», «социальной любви», «сближения отношений наемного труда и общественных отношений», преодоления «деперсонализации межчеловеческих отношений» путем участия наемных работников «в экономическом процессе образования капитала» (то есть в управлении, распределении доходов и совладении), — дабы обеспечить «труду подобающее ему место в процессе экономического распределения»[44] — в основном через «диффузию/дисперсию» собственности путем акционирования и т.д.[45], каковой процесс может быть стимулирован и со стороны государства (ХСУ. С. 214), а также путем реализации «труда милости» — той «тайны благотворительности», которая служит не только к спасению благотворящих, но и «готовит самих» реципиентов благотворительности «к тому, чтобы взять свои жизненные условия в свои руки» (СДКЦ. С. 147, 149, 189; С 2443, 2447). В целом «социально-экономические проблемы могут быть решены только с помощью всех форм солидарности: солидарности бедных друг с другом, богатых и бедных, рабочих в своей среде, наемных рабочих и нанимателей в бизнесе» и т.д. (С 1941).

Проповедь «диффузии собственности» разворачивается на фоне современной мировой экономики, в которой отношения наемного труда ведут к пролетаризации, бывшей уже на рубеже XIX—XX вв. одной из основных характеристик критикуемого Львом XIII в *Rerum novarum* «либерального капитализма»[46]. «Пролетаризация — это отсутствие корней и конечных целей, и драма современной индустриализации больше заключается в пролетаризации, нежели в бедности» (СДКЦ. С. 197). В то же время современные трудовые отношения, характеризующиеся «необыкновенными техническими успехами» как последствием индустриализации мира, приводят к тому, что ставят «человека во главу угла, уводя его от Бога», и одним из главных вопросов видится в этой связи вопрос о «защите человека ... словно поглощенного гигантским прогрессом, результатом своего труда» (СДКЦ. С. 160).

Именно поэтому Иоанн Павел II заявил в 1980 г.: «Церковь по всему миру хочет быть Церковью бедных», дабы «благовествовать Евангелие нищим» и напоминать о Евангельских требованиях (СДКЦ. С. 199—200).

При этом, однако, концентрация собственности все же остается *conditio sine qua non* капиталистического развития[47], а за высокими словами об «об-

---

[44] ХСУ. С. 222, со ссылкой на пастырское постановление II Ватиканского собора *Gauduim et spes*. См. также: СДКЦ. С. 57—58 со ссылкой на энциклику *Rerum novarum*.

[45] С 1916, 1941, 2430; ХСУ. С. 143—144, 149, 152—153, 157, 181, 208—209, 213 сл., 225, 234; СДКЦ. С. 57—58, 83, 121, 182, 202, 212.

[46] «Из законов и государственных институтов исчезли все принципы и всякое религиозное чувство, и, таким образом, постепенно разобщенные и беззащитные трудящиеся оказались во власти бесчеловечных хозяев и жертвами алчности безудержной конкуренции. К этому злу прибавилось еще хищническое ростовщичество ... Ко всему этому надо добавить монополию на труд и плоды коммерции, которыми завладело небольшое число пребывающих в роскоши людей, которые накладывают едва ли не рабское ярмо на бесконечное множество пролетариев» (*Rerum novarum* I, 513; цит. по: СДКЦ. С. 54).

[47] «Широко рассеянная собственность на средства производства только тогда обретет влияние на формирование экономики, если она не будет раздроблена крошечными частями у отдельных собственников и тем самым останется неэффективной, а если она будет сосредоточена в какой-нибудь форме, например, в инвестиционных фондах» (ХСУ. С. 215). Кроме того, «современная экономика не может быть лишена крупных предприятий» (ХСУ. С 216).

легчении и расширении доступа к частной собственности», об «участии в результатах инвестиций» стоит идея создания «экономики экономии» вместо «экономики потребления» (причем наемный работник настойчиво рассматривается именно как потребитель, а не как производитель материальных благ).

Эта новая экономическая парадигма, ради которой получает морально-нравственное оправдание даже ссудный процент[48], характеризуется весьма жестким добровольным ограничением потребления для наемных работников (при этом речь об ограничении потребления для состоятельных частных собственников почему-то не ведется) и — вне зависимости от личностных характеристик и склонностей индивидуума — вполне императивной необходимостью инвестировать оставшуюся часть заработной платы[49], в результате чего реальный (не титульный!) собственник предприятия получает возможность реинвестирования не только прибыли, но и части себестоимости. Кстати сказать, рост заработной платы наемного работника ставится в прямую зависимость (помимо его потенциального воздействия на инфляционные процессы, инвестиции и состояние занятости — ХСУ. С. 225) от готовности к самоограничению в целях инвестирования[50].

При этом как бы не замечается, что участие в акционерном капитале (обратим внимание: речь идет не о добровольном процессе, а о «нравственной обязанности покупать акции предприятий»![51]), фактически означающее для подавляющего большинства мелких акционеров лишь «титульную» собственность, не принесет рядовому мелкому акционеру *ни реального участия в управлении предприятием* (в особенности, если индивидуальные портфельные инвестиции осуществляются через посредство специализированных фондов;

---

[48] «Процент — это цена экономии, которая настоятельно необходима в динамичной, ориентированной на инвестиции и рост производительности экономике индустриального века. ... Поскольку процент — как стимул к экономии — выполняет важную народнохозяйственную функцию, он безупречен в нравственном отношении» (ХСУ. С. 220, со ссылкой на can. 1543 CJC / 1917).

[49] В то время как Катехизис рассуждает о зарплате — в соответствии с потребностями и количеством и качеством труда — как о «законном плоде труда» (С 2434), который, по всей видимости, еще надо постараться получить от работодателя, кардинал Хёффнер теоретизирует в ином направлении: «Широкая диффузия собственности связана с двумя обязательными предпосылками: способностью и желанием экономить. Работник считается способным экономить, если его доход столь высок, что после разумного и умеренного (!) удовлетворения потребностей его семьи у него еще остаются средства, которые он может экономить и инвестировать. Со способностью экономить должна сочетаться воля к тому, чтобы оставшуюся часть дохода использовать не для дополнительного потребления, а для инвестиций. Без готовности взять на себя права, обязанности и риск собственного капитала не может быть достигнута широкая диффузия собственности в секторе капитала. Представления широких слоев о собственности ограничиваются лишь сферой потребления; не хватает понимания того, что капитал — это особый вид собственности, который не должен быть использован для потребления, поскольку он представляет собой рабочее место для самого человека либо его ближнего» (ХСУ. С. 215).

[50] «Приходящаяся на долю наемных работников часть совокупного общественного продукта сможет подняться ... лишь тогда, когда работники по найму будут готовы видеть в своих доходах не только деньги для потребления, но и источник народнохозяйственного капиталообразования» (ХСУ. С. 224).

[51] ХСУ. С. 220.

но и при осуществлении таких инвестиций непосредственно индивидуумом доля его в акционерном капитале, как правило, ничтожно мала и не может оказать никакого влияния на принятие решений — по крайней мере тех, которые не требуют абсолютного единогласия), *ни существенного прироста личных доходов* (на примере современной России мы знаем, что важнейшей задачей акционерного общества является «оптимизация налоговых выплат», означающая сведение налогооблагаемой прибыли к минимуму, в результате чего прибыль к распределению стремится к нулю; кроме того, согласно обсуждаемой парадигме, этот прирост личных доходов вряд ли нужен, поскольку его цель — реинвестирование, а оно и так уже осуществлено при «оптимизации» налогооблагаемой базы), а при определенных условиях (например, фондовый кризис) *может обернуться прямой экспроприацией*.

Кроме того, предусматриваемое данной моделью требование «децентрализации» и преимущественного развития «рентабельных в народнохозяйственном отношении» мелких и средних предприятий за счет данных способов «диффузных» инвестиций в условиях, когда «мечта об индустриализации любой ценой очень скоро рискует превратиться в кошмар» (ХСУ. С. 215–216; СДКЦ. С. 206), означает необходимость грандиозного перераспределения инвестиционных ресурсов (поскольку вполне логично, что доходы по акциям крупных предприятий не в пример выше доходности средних и мелких предприятий, то ясно, что фонды, в которых должны, по модели, аккумулироваться инвестиционные ресурсы мелких инвесторов, будут инвестировать преимущественно в малорисковые бумаги устойчивых крупных акционерных обществ, прежде всего «голубые фишки»; при этом они должны будут создавать требуемые мелкие и средние предприятия, финансируя их, по всей видимости, из прибыли, получаемой от эффективных портфельных инвестиций), вполне сравнимого с тем, которое происходило в социалистическом народном хозяйстве. Сами же работники (то есть мелкие инвесторы) должны не только заботиться о производительности собственного труда на имеющихся рабочих местах, но и, как оказывается, создавать себе рабочие места на перспективу, расходуя на это часть собственной заработной платы.

Кардинал Хёффнер — несмотря на то что процессы, протекающие в индивидуальном хозяйстве («бережливость» под воздействием «желания экономить») и в экономике предприятия («экономия предприятий» путем налоговых скидок и изъятий, а также повышения эффективности использования оборотного капитала) для него совершенно равнозначны (ХСУ. С. 212), — делает важное замечание относительно того, что «сами по себе институциональные и организационные мероприятия не в состоянии превратить предприятие в объединение свободных людей» (ХСУ. С. 153). Однако это замечание вполне мимолетно — видимо, в связи с тем, что возможность преодоления данного противоречия усматривается не в экономическом процессе, а в морально-этической сфере, — в области формирования «личных отношений между руководителями предприятия и работниками» в плане развития «воспитания как пробуждения и развития ценных качеств» и «формирования человека» (Там же).

Основой католической социальной доктрины, по крайней мере со времен энциклики *Centesimus annus*, видится концепция «социального/социально ориентированного рыночного хозяйства», освобожденного от негативных явлений, характерных для ранних форм капитализма (СДКЦ. С. 95), и встроенного в современную капиталистическую систему хозяйства, которая может быть охарактеризована как «такая экономическая система, которая признает главную и положительную роль предпринимательства, рынка, частной собственности и вытекающей отсюда ответственности за средства производства, свободную творческую деятельность человека в секторе экономики» (ХСУ. С. 182–184).

Исключительно с морально-этических позиций трактуется смысл развития производственных объектов. Базовая посылка при этом такова. Поскольку современная эпоха характеризуется как «эпоха начинающейся интеграции в общество, сущностно определяемое человеком труда» (ХСУ. С. 162), постольку «цель предприятия — не просто производство прибыли, но и само существование этого предприятия, как *общины людей*», ввиду чего ставится задача «сделать предприятие подлинным человеческим сообществом» (ХСУ. С. 154–155). Однако это — задача, в капиталистическом производстве, как показывает опыт, практически не решаемая, ввиду чего теоретизирование по данному вопросу, не имеющее никаких богословски осмысленных экономических оснований, сводится к утопическим построениям.

Вполне естественно, что для неолиберального католического социального учения «*система наемного труда* не может быть охарактеризована как безнравственная и противоречащая человеческому достоинству», она «не противоречит христианским представлениям о человеке» (ХСУ. С. 147)[52]. В то же время ставится вопрос о необходимости «преодоления "товарного характера" труда путем обеспечения трудовым правом его "достоинства"» (ХСУ. С. 183) и признаются нравственная допустимость «в принципе» (хотя и с серьезными оговорками[53]) «права на забастовку» как «крайнюю меру борьбы труда» (ХСУ. С. 148, 225) и на иные достижения рабочего движения, в частности на коллективные трудовые договоры, социальное обеспечение, создание советов предприятий и т.д. (ХСУ. С. 216).

---

[52] Это — несмотря на оговорки, что она такова только в случае получения «справедливого вознаграждения» (ХСУ. С. 147), что «далеко не все руководители доросли до понимания поставленных перед ними задач» и «осуществляют руководство издевательским и унизительным образом» (ХСУ. С. 146–147).

[53] «Забастовка ... в развитом индустриальном обществе должна считаться направленной против системы и устаревшей», — считает кардинал Хёффнер (ХСУ. С. 225), хотя Катехизис прямо указывает, что забастовка может быть морально оправдана, «когда ее нельзя избежать, или, по крайней мере, когда она необходима для достижения соразмерных выгод (*proportionate benefit*)», а морально неприемлемой она становится только тогда, когда «сопровождается насилием» или когда «ее цели включают то, что прямо не связано с условиями труда или противоречит общему благу» (С 2435).

Признавая категорию прибыли («в смысле разумного эгоизма») в качестве критерия экономической эффективности производства[54], католическая социальная доктрина призывает не останавливаться только на ней в оценке общественной эффективности предприятий и включать в расчет морально-этические соображения (а именно — сохранение человеческого достоинства в системе отношений управления и подчинения), оказывающие непосредственное воздействие на экономику предприятия (ХСУ. С. 154). «Предпринимательская прибыль, — указывает кардинал Хёффнер, — должна быть очищена и облагорожена осознанием служения всему обществу. Если упустить из виду эту готовность служения, остается, по Фоме Аквинату, просто стремление к прибыли, которому присуща "определенная гнусность"» (ХСУ. С. 229; ср.: С 2432); готовность же эта проявляется в «использовании очень высоких доходов для создания рабочих мест и заработков», что можно считать «отличным и чрезвычайно своевременным упражнением в добродетели щедрости» (ХСУ. С. 228, со ссылкой на Пия XI). Единственная форма прибыли, которая безоговорочно осуждается, — это монопольная прибыль (ХСУ. С. 229).

Особо следует обратить внимание на трактовку католическим богословием экономической роли государства и современных проблем промышленно развитых государств.

Кардинал Хёффнер, весьма опасающийся государственного вмешательства в экономические процессы[55], — видимо, ввиду особенностей происхождения государства как такового, ибо оно обусловлено грехом[56], — интродуцирует, однако, в неолиберальную схему некоторые идеи неокейнсианства и неосоциализма (ХСУ. С. 193) и подводит читателя к выводу о необходимости такого вмешательства, без которого весьма сложно добиться даже тех морально-этических целей, которые ставит перед собой католическая социальная доктрина. («Причиной и результатом» такого государственного вмешательства, как указывается в энциклике *Mater et Magistra*, становится рост «социализации» общества, которая «не есть социализм» и представляет собой прогрес-

---

[54] «Прибыль необходима», поскольку она «делает возможными инвестиции, которые обеспечивают будущее бизнеса, и гарантирует занятость» (С 2432).

[55] По этому вопросу читатель специально отсылается к Адаму Смиту и его утверждению о том, что для экономики пагубно всякое государственное руководство и планирование (ХСУ. С. 174; см. также с. 233, где речь идет об «опасности, заложенной в *тенденции развития к обеспечивающему государству*»). Аналогичные опасения высказывает и де Лобье, подчеркивающий, в частности, «соблазн заставить все энергии общества служить единственно себе», который испытывает современное государство (СДКЦ. С. 110, 160).

[56] «*Вооруженное принудительной властью государство относится ко времени между грехопадением и Вторым пришествием Христа.* В будущем Царстве Божием не будет государств так же, как и естественно-правовых институтов семьи и собственности. *Происхождение принудительной и карающей власти государства* постольку обусловлено грехом, поскольку падшее человечество нуждается в упорядочивающей функции государства против нарушителей права и злоумышленников. ... Хотя принудительная власть государства обусловлена грехом, *своим происхождением государство, тем не менее, обязано не князю греха*, Сатане, а Богу» (ХСУ. С. 243); «поскольку основа государства заложена в человеческой природе, оно ведет свое происхождение в конечном счете *от Бога, Творца природы*» (ХСУ. С. 246).

сирующее «умножение взаимосвязей и взаимоотношений в общественной жизни»[57]. При этом своеобразным буфером между государством и обществом с составляющими его личностями должны стать «общественные структуры» — «промежуточные структуры, адаптированные к современной эпохе»[58], суть «защитной функции» которых не вполне ясна, поскольку они, как коллективы, обладают выраженной тенденцией к тоталитарности[59].)

Помимо прямых утверждений[60], основанных главным образом на Катехизисе (С 1910) и энцикликах Иоанна Павла II (ХСУ. С. 182–183), мы усматриваем такого рода посылки и в рассуждениях о денежной политике (ХСУ. С. 170), которую вряд ли может формировать и проводить в жизнь какое-то иное образование, кроме правительства и национального банка, и в ссылках на необходимость «общественного контроля» над деятельностью монополий, и в указании на роль государства в создании условий для свободной конкуренции (ХСУ. С. 179), и в ряде других моментов.

Основание для такой постановки вопроса католическая социальная доктрина видит в том, что «существуют такие коллективные и качественные потребности, которые невозможно удовлетворить посредством механизмов рынка»; они «по своей природе не являются и не могут быть простым товаром», и не замечать этого означало бы впасть в «"идолопоклонство" перед рынком», который, несомненно, дает «надежные преимущества», но обладает далеко не всеохватывающими возможностями регулирования общественного производства и социальных отношений (ХСУ. С. 184; С 2425).

Исходя из того, что среди функций государства установление правового режима экономических отношений и «поддержание благосостояния» (помимо защиты собственности — главной задачи любого государства с точки зрения

---

[57] СДКЦ. С. 122–123. Развивая идеи своих предшественников о социализации, Павел VI указывает, что «в силу социализации социальное тело стремится к достижению собственной цели — мирского общего блага, которое есть прообраз и приготовление для людей, искупленных кровью Христовой, того "сообщества Святых", к которому предназначено мистическое Тело Христа» (СДКЦ. С. 139).

[58] С 2431; ХСУ. С. 232, 245. Их роль и «необходимая автономия от государственной власти» должны стать предметом специальной разработки (СДКЦ. С. 123, 133–134, 211–212).

[59] ХСУ. С. 201, 245.

[60] Например: «Экономика — не автомат, а созданный упорядоченной и организующей волей человека, и не в последнюю очередь государства, культурный процесс. Срочные задачи, поставленные сегодня по реализации целей экономики и общего блага: широкая дисперсия имущества, непрерывный, не сдерживаемый конъюнктурными кризисами рост экономики, предотвращение массовой безработицы и т.п., нельзя решать на основе лишь рыночных закономерностей. Там, где отсутствует "необходимая экономико-политическая деятельность государства", которая "способствует, стимулирует, регулирует, устраняет недостатки и обеспечивает целостность", или ее недостаточно, "быстро наступает беспомощная сумятица, там господствует наглая, без угрызений совести эксплуатация чужой беды более сильными"» (ХСУ. С. 181–182, со ссылкой на энциклику *Mater et Magistra*). Государство, как «высшая общественная форма народа», «высшая земная социальная структура», «защищает от тоталитарной власти коллектива» и служит, помимо прочего, «совершенствованию земного благополучия», «гарантирует земное благосостояние» (ХСУ. С. 244, 245), каковыми понятиями охватываются и экономические отношения.

как неолибералов, так и католического богословия[61]) играет одну из главных ролей, кардинал Хёффнер подчеркивает, что «в экономической и социальной политике нужно способствовать не только развитию материального благосостояния, но следует также поддерживать и *нематериальное* благополучие, признаками которого являются прежде всего осуществление социальной справедливости, построенное на нравственных ценностях народное образование, высокоразвитые культура и наука, образцовое здравоохранение, а также соблюдение свободы совести и религиозной свободы» (ХСУ. С. 253).

Конкретные задачи государства (в соответствии с «принципом вспомогательности», который требует от государства «не вмешиваться во всё, но, скорее, пробуждать инициативу, ограничивая чрезмерную власть одних и поддерживая наиболее обойденных судьбой», а также быть «дополнительным фактором безопасности» — СДКЦ. С. 63, 116) сводятся при этом к удовлетворению «интересов общества, а не административного механизма» (СДКЦ. С. 134), «к защите коллективных благ» через гарантии личной свободы, собственности, стабильности национальной валюты[62] и обеспечение эффективного коммунального обслуживания (ХСУ. С. 183–184; С 1908, 2431). Помимо этого, государство в целях эффективной реализации социальной функции собственности может, «при активном участии индивидов и социальных групп», регулировать пользование собственностью (путем, например, предписаний целевого использования — см.: ХСУ. С. 207–208). Еще одна важная функция государства — организация одного из способов перераспределения (через налоговую систему[63] и взносы в государственную систему социального страхования) образованного рыночной экономикой дохода (совокупного общественного продукта)[64] с целью, в частности, участвовать, наряду с негосударственными учреждениями социального страхования, в процессах социального обеспечения (ХСУ. С. 218).

Общая цель государственного вмешательства сводится в итоге «не к тому, чтобы позволить стихийную игру социальных механизмов (Хайек), но, на-

---

[61] С 2431; ХСУ. С. 271.

[62] Это особенно важно, потому что «девальвация ослабляет желание экономить» (ХСУ. С. 211).

[63] Отметим, что когда речь заходит о конкретных характеристиках налоговых выплат и налоговой системы в целом, весьма сложно понять существо и цели налогов (кроме тех, что «налоги обусловлены неотложными задачами государства»), уплата которых возводится в то же время в «долг совести», хотя и требует от граждан «готовности к жертвам» (ХСУ. С. 254–256). При этом периодические ламентации по поводу того, что, «к сожалению, государство все более становится требующим и распределяющим государством» (ХСУ. С. 280), ставят под сомнение необходимость налоговой системы вообще (или в значительной ее части) в той государственной модели, разработкой которой занимается Католическая церковь совместно с неолибералами.

[64] Определения в данном случае вполне политэкономичны: «Национальному доходу как сумме всех трудовых доходов и доходов от капитала противостоит как вещественный эквивалент (произведенные блага) чистый совокупный общественный продукт по отношению к стоимости факторов. При этом национальный доход составляет сумму всех валовых доходов от наемного труда, а также от предпринимательской деятельности и доходов от имущества, которые получают жители страны» (ХСУ. С. 217).

оборот, к тому, чтобы преодолевать рутинное течение вещей или, чаще, определенные стереотипы» (СДКЦ. С. 133).

Важной посылкой является точка зрения, что «одержимость экономическим аспектом жизни, двусмысленность которого» привела страны Запада «в ловушку собственного процветания» (СДКЦ. С. 149), итогом своим имеет «исторический поворот в индустриальных государствах», происходящий с 1975 г.: «государство всеобщего благоденствия, все более и более становящееся государством, увязшим в долгах, натыкается на свои границы». Это приводит к обострению ряда проблем, включая такие важные, как технический прогресс, безработица и др. (ХСУ. С. 149, 158).

Католическая Церковь при этом, практически полностью снимая с себя (в лице кардинала Хёффнера) даже теоретическую проработку, например, проблематики безработицы[65], ограничивается лишь тем, что «апеллирует к совести ответственных лиц» (ХСУ. С. 159), хотя за морально-этическими призывами подчас стоят вполне реальные хозяйственные основания[66], и предлагает себя на роль посредницы между обществом и индивидом в процессе решения социальных проблем (ХСУ. С. 160). Церковь волнуют скорее не производственные, а распределительные отношения и, прежде всего — «растущий контраст между изумительным умножением благ ... и их распределением между людьми и народами» (СДКЦ. С. 160).

Практически единственным хозяйственно значимым инструментом в области преодоления указанных противоречий (помимо лейтмотива «всех следует призвать к общей ответственности и действиям, направленным на общее благо»; см.: ХСУ. С. 160) можно считать упоминающееся несколько раз в книге кардинала Хёффнера (полагающего, кстати, что «экономический рост должен быть упорядоченным и контролируемым» — см.: ХСУ. С. 169) индикативное планирование[67], которое может придать логическую структуру на-

---

[65] «Исследование причин безработицы и принятие мер в области экономической, конъюнктурной и валютной политики с целью устранения безработицы является делом ответственных лиц, то есть партнеров по тарифным соглашениям, парламентов, правительства, политических партий и соответствующих наук. ... Занять позицию по конкретным предложениям — ... это не задача Церкви», которая «не судит о "так называемых экономических законах"» (ХСУ. С. 159, 164). В Катехизисе безработице отведен один небольшой абзац (С 2436).

[66] Приведем как пример лишь одно рассуждение кардинала Хёффнера: «Способствовать любви к германскому народу и германской культуре можно только через сближение, а не размежевание с иностранцами. Если бы за границей сложилось впечатление о том, что в Германии распространяется отрицательное отношение к иностранцам, *это бы неблагоприятно влияло на германский экспорт*» (ХСУ. С. 161; выделено нами. — *Иг.Ф.*). Вот и вся мораль.

[67] Кардинал Хёффнер, ссылаясь на папу Иоанна Павла II, говорит о «прогнозирующем планировании» (ХСУ. С. 149) и «выходящем за границы государства "общем планировании"» (ХСУ. С. 159), о «региональном планировании» (ХСУ. С. 234), о «совместном планировании», возможность для которого создавала в свою пору «райско-коммунистическая общность имущества» (ХСУ. С. 195), и т.д. О положительных сентенциях Павла VI по поводу «умеренного планирования» считает нужным сказать и де Лобье (СДКЦ. С. 150), которому, однако, гораздо ближе позиция Хайека, отрицающего позитивный потенциал планирования как «дороги к рабству», хотя он и считает своим долгом оговориться, что «эта опасность не обязательно больше, чем свобода без средств существования, приводящая к конфискации имущества богатых (Там же).

учно-техническому прогрессу и выправить (совместно с государственным законодательством и системой социального обеспечения — см.: ХСУ. С. 226–227) диспропорции в области трудовых отношений.

Одна из важных проблем, поднимаемая католической социальной доктриной, начиная с времен II Ватиканского собора, это проблема нарастающей глобализации. «Ныне воистину зарождается мировая цивилизация, цивилизация индустриальной эры» (СДКЦ. С. 163); «человеческая взаимозависимость увеличивается и охватывает весь мир» (С 1911). И в эту эпоху одной из главных своих задач католическое богословие считает преодоление нарастающего безбожия, когда «противопоставляют человека — Богу, а потом замечают, что человек сам по себе — нечеловечен, он не может удержать самого себя: атеистический гуманизм есть драма с плохим концом» (СДКЦ. С. 162[68]), преодоление «отчуждения, отмеченного диспропорцией между техническим и этическим развитием», превращающей подчас «экономическое развитие в гигантский вариант притчи о богатом и Лазаре», а также дурной бесконечности «позитивного закона», который отворачивается от человека «во имя разного рода свобод, ставших ныне безумными из-за отсутствия глубоких метафизических и теологических корней, способных служить им опорой» (СДКЦ. С. 172, 176, 203).

Как подчеркивал Иоанн Павел II, «опасность исходит не от прогресса и не от науки, которые, будучи правильным образом использованы, наоборот, смогут разрешить большое число тяжелых проблем, осаждающих человечество. Настоящая опасность заключена в человеке, который располагает все более могущественными инструментами, равно служащими как для самых благородных достижений, так и для разрушения» (СДКЦ. С. 185–186). В этой связи фундаментальное условие «полноценного развития *человеческого общества во всей его полноте*» — «усиление ощущения (присутствия) Бога и развивающееся самопознание» (С 2441).

Что касается преодоления вопиющих экономических различий между «богатым Севером» и «бедным Югом», доктрина специально указывает на механизм и направления оказания экономической помощи развивающимся странам «в их работе, направленной на рост и освобождение», как на «*нравственный долг*» и «обязанность любви, солидарности и милосердия» промышленно развитых государств, и требует преодолеть «личный и коллективный эгоизм» в странах–донорах «официальной помощи развитию»[69]. (Странно читать эти сентенции в начале XXI в., когда неэффективность, бесполезность, а в ряде случаев — и деградационное воздействие ОПР уже длительное время доказываются и в отечественной, и в зарубежной историографии[70].)

В то же время подчеркивается опасность «культурного нео-национализма» (тождественного империализму), который «охотно рядится в одежды современности», «щедро прибегает к аргументу власти (политической), при-

---

[68] Со ссылкой на: *Любак А. де.* Драма атеистического гуманизма (1944).

[69] ХСУ. С. 299–300, 302–303; СДКЦ. С. 176–177, 201–202; С 2439–2440.

[70] См., в частности, наши ссылки в кн.: *Симонов В.В.* Экономическое развитие Лаоса. 50-е – 80-е годы. М., 1985.

шедшему прямым или косвенным образом из-за границы», и «часто продолжает наносить огромный урон и, вместо расширения знания путем придания ему более эффективного всеобщего характера, часто ставятся в незаслуженно привилегированное положение те или иные мировоззрения, или же навязываются идеологии, удушающие заложенные в оригинальных культурах возможности» (СДКЦ. С. 191). В этой связи Иоанн Павел II указывает на существующую для того или иного народа, той или иной цивилизации «опасность продать свою душу, чтобы приобрести внушительного золотого тельца международных капиталов» (СДКЦ. С. 194).

Настороженно относясь к национальным государствам, католическая социальная доктрина всерьез обсуждает некоторые политические идеи, — они выдвигались несколькими папами (Пий XII, Иоанн XXIII, Павел VI), некоторые из которых подозревались в принадлежности к масонским кругам[71], — которые мы лишь зафиксируем, оставив их анализ за пределами текущего изложения и указав лишь на их общий смысл, сводящийся к созданию всемирного правительства, наделенного всей полнотой власти[72].

Вопрос о возможности реализации подходов, предлагаемых католической церковью, прямо связан с умножением «среди католиков ... людей, интенсивно живущих своей верой и теснейшим образом связанных с жизнью века сего», которым — в силу многообразия их служений и мнений — по силам и «своевременно чувствовать» возникающие потребности, «и находить, опираясь на свою компетенцию и ответственность, требуемые решения»[73]. Социальное учение Церкви «может быть воспринято людьми доброй воли тем легче, чем более верующие отдадут себя под его руководство (let themselves be guided by it)» (С 2422).

Эклектичность концептуальных основ католической социальной доктрины, соединяющей неолиберальные, неокейнсианские и, отчасти, западные неосоциалистические идеи, весьма затрудняет ее критическое восприятие, а оно вполне возможно и необходимо, ведь рациональность в восприятии богословских идей — вполне логична для христианского богословия. Климент Алек-

---

[71] Об Иоанне XXIII, Павле VI, Иоанне Павле II и упоминавшемся выше кардинале Р. Эчегаре по этому поводу см.: *Серафим (Алексиев), архим., Сергий (Язаджиев), архим.* Почему православному христианину нельзя быть экуменистом: Пер. с болг. СПб., 1992. С. 213, 222–223; *Платонов О.А.* Терновый венец России. Тайна беззакония: иудаизм и масонство против Христианской цивилизации. М., 1998. С. 458, 461, 493. Определенная информация касательно проникновения масонов в Ватикан приведена в кн.: *Knight S.* The Brotherhood. L., 1981, хотя промасонская литература ее активно оспаривает (см.: *Робинсон Дж.* Масонство: Забытые тайны. М., 2000. С. 400–409).

[72] Пий XII касательно плана «создать действенную политическую организацию мира» заявил: «Ничто не совпадает больше с традиционным учением Церкви ... нужно прийти к организации такого рода» (ХСУ. С. 293). Иоанн XXIII (вслед за Ж. Маритеном, высказавшимся в 1953 г. за «своего рода всемирный совет») в *Pacem in terris* «горячо выступает ... в защиту необходимости мирового авторитета, обладающего "эффективными средствами, чтобы способствовать достижению всеобщего блага"» (СДКЦ. С. 135). Более тверд Павел VI, высказавшийся за «создание мирового фонда» и «настаивавший ... на необходимости всемирного авторитета, "который был бы в состоянии успешно действовать в юридическом и политическом плане"» (СДКЦ. С. 151).

[73] *Любак А. де.* Католичество, с 289–290.

сандрийский, например, специально обращавшийся к изучению данного вопроса, оставил нам целый гимн мыслительным способностям человека, основанный на тщательных экзегетических упражнениях. Согласно святителю:

• человеческий разум есть Божий дар в не меньшей степени, чем вера, и отличает его носителя от прочих земных творений («Тот, Кто даровал нам бытие и жизнь, одарил нас и разумом, желая, чтобы мы сообразовывали свою жизнь с Его повелениями и собственным благом»); Бог создал человека существом, обладающим свободой выбора, выбор же «находится под руководством разума»;

• разумное поведение является всеобщим и естественным для всякого человека не только в повседневной жизни, но и в делах веры («способность к суждению ... свойственна всем»; соответственно «началом и двигательной причиной всякого разумного действия является познание», поскольку «действию у нас предшествует изучение», коль скоро «самой сущностью дела обусловлено, чтобы действующий свободно ... знал, что он хочет делать», а «познание следует за изучением»);

• на жизненном пути человек встречает проявления земной мудрости или науки, которая часто у святителя, согласно положению вещей в его время, отождествляется с философией (либо «эллинской мудростью») как синтезом всех наук («Писание общим именем "мудрость" называет вообще все мирские науки и искусства, все, до чего ум человеческий мог дойти»);

• «Вся мудрость, которую измыслили эллины, скажут мне, есть выражение человеческого разумения, — пишет святитель. — Я же на основании Священного Писания отвечаю им, что разум — это дар Божий», подобно тому, как вера есть «некий дар божественный»; при этом у науки и веры есть даже общие семантические корни, подчеркивающие (коль скоро, по Писанию, имя есть проникновение в сущность именуемого) определенную однопорядковость указанных явлений («если бы мне нужно было бы объяснить происхождение слова "наука" (επιστήμη), то я обратил бы внимание на составную часть его, слово, которым обозначается покой (στάσις), потому что наука останавливает наше внимание, до той поры изменчивое и нерешительное, на сущности вещей. То же самое слово является и составной частью слова "вера" (πίστις), ибо вера действительно есть упокоение души [на том, что подлинно существует]»[74]);

• таким образом, источником всякой мудрости, включая земную, является Творец всего сущего («всякий навык и всякое ведение происходит от Бога», «мудрость есть дар Божий; добродетель эта ... пробуждает нашу свободу», и поэтому «*нога же твоя не преткнется*, — говорит Писание (Притч. 3, 23), — если все доброе будешь относить к Божественному провидению, будь то добро эллинское или наше»; виновником всяких благ является Бог, — либо «через прямое водительство», либо «в некоем вторичном и посредствующем смысле»);

• наряду с житейской мудростью есть *философия истинная*, заключающаяся в ведении божественных тайн и законов, ведущая по пути спасения

---

[74] Ср. в ином переводе: «Также и в слове πίστις, вера, мне слышится указание на στάσις, покой, поскольку она есть упокоение души на подлинно сущем» (Strom. IV, 143, 3).

(«есть истинная философия, упражняющаяся в подлинно искусной мудрости, дающая опыт в вещах жизненно важных; твердое познание того, что касается Бога и человека; некое прочное и непоколебимое обладание, сцепляющее воедино настоящее, минувшее и будущее — то, чему научил нас [Сам] Господь либо Своим пришествием, либо через пророков. Она неизменна» и является «всецело истинной», она «вечна и полезна для целей временных» и «проявляется во многом и различном»);

• однако путь к этой истинной философии для каждого свой («путь к истине один, но разные питают его потоки, соединяясь в реку, текущую в вечность»; «Божия премудрость употребляет для спасения людей различные пути, которые и по количеству многовидны, и по качеству многообразны»; «пути к истине многочисленны и разнообразны, ибо Бог по благости своей пользуется различными средствами для спасения людей, и все эти пути выводят на путь Господень и приводят к его вратам»); тем более что «и в распространении истины следует сообразовываться с обстоятельствами»;

• хотя философия «и не содержит истины во всем ее величии», она, однако, «расчищает путь, ведущий к истине, к усвоению учения подлинно царственного»; поэтому никоим образом не исключается возможность следования по указанному пути, применяя научный инструментарий, который целому ряду людей, согласно с внутренними их свойствами, может оказаться единственно доступным («философия сама по себе вовсе не влияет гибельно на человеческую жизнь и не она причина ложных мнений и дурных дел, как клевещут некоторые, — напротив, она является очевидным и воплощенным подобием учения истинного»; «ныне она необходима для приведения к истинному благочестию тех, чей дух может открыться для истинной веры не иначе, как путем выводов из посылок или после предварительных опытных доказательств; для них философия есть своего рода подготовительное учение»; «философия дарована эллинам в качестве особого и наиболее приличествовавшего им завета — некоего подножия христианской философии»). «Вера не должна отделяться от знания, — настаивает святитель. — Нет познания, которое не имело бы связи с верой; равно как нет и веры, которая не зависела бы от познания, — указывает он и добавляет: — далеки мы от мысли чуждаться исследования»;

• естественно, использование земной мудрости — отнюдь не альфа и омега мыслительной деятельности человека; во-первых, «познание отлично от той плотской мудрости, которая приобретается выслушиванием различных учений и наставлений; в некоторых отношениях мудрость эта, конечно, есть то же, что и познание, познание же не во всех отношениях есть то же, что и мудрость»; во-вторых, человек предназначен для высшего знания, к коему, как к конечной цели, он и должен стремиться («принимать часть за целое, давать над собой власть тому, что должно бы занимать служебное положение, — значит поистине уклоняться от путей истины»; конечно, Писание «позволяет извлекать пользу из человеческих знаний, применяя их к жизни, но оно не дает успокаиваться на мирской учености»); но и в высшем знании мирская ученость играет немалую роль как частный инструментарий системы доказательств («услаждение душ красотами и

блеском других наук придает учению надежность и достоверность», а «ум, изощренный привычкой, легче отличает истину от лжи»). Общая посылка сводится к следующему: «Науки человеческие для истинного мудреца являются лишь подготовительными, хотя они и помогают ему, насколько это возможно, не только восходить умозрением к истине и утверждаться в ней, но и опровергать софизмы ее противников. Он должен быть знаком со всем кругом школьных наук и всей эллинской мудростью», видя в них «полезную и лишь по времени и обстоятельствам необходимую принадлежность жизни», служащую в его руках «орудием добра и истины».

«Итак, — заключает святитель, — несмотря на то, что истина, содержащаяся в эллинской философии, неполна, она все же истина», и «только тот человек поистине разумный, кто владеет различной мудростью»[75].

Эта мысль тем более значима, что выражена в совершенно особой культурно-исторической среде, в которой понятие об истине было в корне отличным от требований «объективности», существующих в современной материалистической науке, а сама истина воспринималась «как процесс со-участия» и была ориентирована «на динамику общественной жизни». «Познание может быть истинным лишь тогда, когда оно находит подтверждение в общем опыте, когда через "приобщение" к нему мы входим в общение с другими людьми, которых мы понимаем и которые понимают нас, когда между нами устанавливается гармония благодаря совместно пережитому опыту. Следовательно, путь к истине — не в индивидуальном познании, но в его социальном подтверждении, в событии причастности к общему разуму»[76].

Если рассматривать католическую социально-экономическую доктрину с этих позиций, трудно удержаться от мысли о том, что во многих случаях она попросту предполагает, что читатель должен на веру принять то, что подлежит радикальной проверке доводами разума. Доводы же эти очень часто свидетельствуют, что перспективы и возможности практической реализации предлагаемой модели (а любая модель ценна именно своим практическим потенциалом, без него она — лишь набор более или менее удовлетворительных лозунгов и берущих за душу красивых фраз) могут быть поставлены под весьма серьезное сомнение.

---

[75] *Климент Александрийский*. Строматы // Отцы и учители Церкви III века. [Б.м., 1996]. Т. 1. С. 39, 41, 43–44, 48, 49, 61, 73, 76, 142, 212, 215, 225, 228, 231, 239, 248, 249, 252, 254–255, 261, 277, 287, 288.

[76] *Яннарас Х.* Вера Церкви: Введение в Православное богословие. М., 1992. С. 214–215. Только в этом контексте, кстати, может быть верно оценено миссионерское служение апостола Павла, который «для всех сделался всем, чтобы спасти по крайней мере некоторых» (1 Кор. 9, 22).

Отступление 2

О наследии древних, о том, почему не может быть архитектурным шедевром дом, чертеж которого изготавливается в ходе строительства, и о терминах «демократия» и «гражданское общество» в античности и в наши дни

> Невозможно сделать все государство счастливым, если большинство его частей или хотя бы некоторые не будут наслаждаться счастьем.
>
> *Аристотель.* Политика (1264b/414)

> Сущность свободы — в праве делать выбор и принимать на себя ответственность за последствия.
>
> *Дж. Стиглиц*[1]

Отвлекаясь ненадолго от собственного предмета нашего исследования, остановимся хотя бы на секунду у порога сложнейшей проблемы современности — проблемы содержания и сущности демократии и гражданского общества, тех общественных отношений, на полное осуществление которых претендует промышленно развитый мир, которые (в своей собственной интерпретации) он рекомендует к неукоснительному внедрению в странах[2], именуемых весьма неопределенно «развивающиеся рынки» (или «развивающиеся экономики»), и которые, как нам представляется, мы закрепили в Конституции России и стремимся неуклонно поддерживать в законотворческом процессе, начиная с 1993 г.

Нам очень важно, — даже не пытаясь сколько-нибудь глубоко войти в содержание вопроса (хотя бы потому, что это — совершенно отдельная тема для необъятного исследования), — хоть на пороге постоять, хоть обозначить поворот темы, хоть в дверную щель взглянуть на существо процессов, которые должны определять развитие общественных структур в Российском государстве на обозримую перспективу. Для нас это — принципи-

---

[1] *Стиглиц Дж.* Глобализация: тревожные тенденции. М., 2003. С. 114.

[2] «Сторонники глобализации отличаются ... предвзятостью. Для них глобализация (которая обычно ассоциируется с торжествующим капитализмом американского образца) и есть прогресс». — Там же. С. 23. См. также: *Симонов В.В.* Политика внешних заимствований и экономическая безопасность России (вопросы теории и практики) // Денежно-кредитная и валютная политика: научные основы и практика. М., 2003. С. 234–239; *Он же.* Внешняя задолженность и экономическая дестабилизация // Трансформация цивилизационно-культурного пространства бывшего СССР (тенденции, прогнозы). М., 1994. С. 326–341.

ально, потому что точечный взгляд помогает иногда выявить такие аспекты события или явления, которые совсем не видны в ярком свете широкомасштабных обобщений.

И хотя данная проблема — совсем не тема нашего исследования, она имеет для нас первостепенное значение, потому что тот или иной способ ее решения определяет и внутреннее содержание современной ступени правовой культуры и правосознания общества (от обывателя до законодателя), и те конкретные правовые рамки, в которых общество предписывает функционировать своим составляющим, в том числе — религиозным организациям.

Для нас важно содержание той общественно-политической модели, которая (на не вполне, кстати сказать, демократических основаниях) была предложена России к реализации в начале 90-х годов[3], — «ибо кто из вас, желая построить башню, не сядет прежде и не вычислит издержек, имеет ли он, что нужно для совершения ее, дабы, когда положит основание и не возможет совершить, все видящие не стали смеяться над ним, говоря: этот человек начал строить и не мог окончить?» (Лк. 14, 28–30). Потому что, начиная искать пути решения той или иной задачи, закладывая фундамент той или иной социально-экономической и политической конструкции, общество должно и помнить о *муже благоразумном*, «который построил дом свой на камне; и пошел дождь, и разлились реки, и подули ветры, и устремились на дом тот, и он не упал, потому что основан был на камне», и не забывать о *человеке безрассудном*, «который построил дом свой на песке; и пошел дождь, и разлились реки, и подули ветры, и налегли на дом тот; и он упал, и было падение его великое» (Мф. 7, 24–27).

Потому что, как говорили наши пращуры тогда, когда народная мудрость рождалась, а не маргинализировалась и подвергалась всяческому высмеиванию, «что русскому здоро́во, то немцу — смерть»[4].

---

[3] Как отмечают независимые эксперты, «учителя» России — МВФ и Мировой банк — «были ведомы коллективной волей «большой семерки» — G-7, главным образом их министров финансов, и зачастую менее всего стремились к демократическим дебатам по альтернативным стратегиям». «Доминирующая роль в этих институтах принадлежит не просто богатейшим промышленным странам, а их коммерческим и финансовым кругам, и политика этих институтов, естественно, отражает это». «Эти люди видят мир глазами финансового сообщества», по большей мере «обслуживая голый эгоистический интерес финансовых кругов» (*Стиглиц Дж.* Указ. соч. С. 33, 37–38, 128, 135–136, 162, 246), — вплоть до «сговора с группами специальных интересов» (Там же. С. 148). «От обслуживания глобальных *экономических* интересов Фонд перешел к обслуживанию глобальных *финансовых* интересов. ... Он ставит интересы финансового сообщества выше задачи поддержания глобальной экономический стабильности ... и рассматривает проблемы, исходя из видения будущего и идеологии финансового сообщества», поскольку «тесно ... завязан на его интересы» (Там же. С. 241–242).

[4] *Даль В.И.* Пословицы русского народа. М., 1984. Т. 1. С. 258. См. также: *Мартазова О.* Образ немца в русской народной культуре XVIII–XIX вв. // Межвузовский центр сопоставительных историко-антропологических исследований: Сб. студенческих работ. Вып. 1. Отв. ред. Е.И. Пивовар (http://www.auditorium.ru/books/725/stud14.htm).

Рекомендуемая модель: почему и зачем

> Если мы недостаточно высоки, чтобы коснуться коленей великана, то это не означает, что мы должны стать еще ниже, опустившись перед ним на колени.
>
> *Г.К. Честертон*[5]

Начать с того, что мы начали строить демократическое общество. Но что представляет собой демократическое общество в теории?

Как представляют себе дело современные учителя России, становится понятно, если посмотреть хотя бы на одну из наиболее ярких работ — книгу З. Бжезинского[6] с характерным подзаголовком «American *Primacy* and Its Geostrategic Imperatives», так «кстати» опущенным в русском переводе.

Незаинтересованному исследователю ясно: за «коллапсом советской империи» последовал «переход глобальной экономики под гегемонию Соединенных Штатов»[7]. Поэтому задача книги Бжезинского дана уже в посвящении. Автор пишет, чтобы помочь своим студентам «формировать очертания мира завтрашнего дня» (с. 5) с позиций США — «*единственной и действительно первой подлинно глобальной державы*» (с. 11), «*главного хранителя мировой стабильности*» (с. 208), — которые должны справиться «со сложными отношениями между евразийскими державами», «предотвратить появление на международной арене доминирующей и антагонистичной евразийской державы» и достигнуть «доброй и высокой» цели: «создать действительно готовое к сотрудничеству мировое сообщество в соответствии с долговременными тенденциями и фундаментальными интересами человечества» (с. 12) — потому, что «*в мире, где не будет главенства Соединенных Штатов, будет больше насилия и беспорядка и меньше демократии и экономического роста ... Постоянное международное главенство Соединенных Штатов* является самым важным *для благосостояния и безопасности американцев* и для будущего свободы, демократии, открытых экономик и международного порядка на земле»» (с. 43–44)[8].

---

[5] *Честертон Г.К.* Еретики // *Честертон Г.К.* Вечный человек. М.; СПб., 2004. С. 457.

[6] *Бжезинский З.* Великая шахматная доска. М., 2002 (далее цит. по тексту с указанием страниц в скобках; выделения, если не оговорено иное, — наши. — *Иг.Ф.*).

[7] *Стиглиц Дж.* Указ. соч. С. 252. Серьезные историки, правда, увидели этот процесс уже в ближайшие годы после Второй мировой войны в виде «экономической системы, которая формируется вокруг Соединенных Штатов и как результат будет охватывать весь мир» (см.: *Тойнби А.Дж.* Цивилизация перед судом истории. М.; СПб., 1996. С. 83).

[8] Это — не частное мнение престарелого антисоветчика со стажем. Г.Киссинджер, например, с некоторым даже недоумением отмечает, что после окончания «холодной войны», на рубеже тысячелетий «Соединенные Штаты стали считать себя *как источником, так и гарантом сохранения демократических институтов во всем мире*, все чаще видя себя *в роли судьи*, определяющего, насколько демократичны выборы в других странах, и применяли экономические санкции или прибегали к иным средствам давления, если им казалось, что эти выборы недостаточно демократичны» (*Киссинджер Г.* Нужна ли Америке внешняя политика? К дипломатии для XXI века. М., 2002. С. 1; выделено нами. — *Иг.Ф.*).

Исходя из поставленной задачи, автор умозаключает: «Цель политики США должна *без каких-либо оправданий* состоять из двух частей: необходимости *закрепить собственное господствующее положение*, по крайней мере, на период существования одного поколения, но предпочтительно *на еще больший период времени*, и необходимости создать геополитическую структуру, которая будет способна смягчать *неизбежные потрясения и напряженность, вызванные социально-политическими переменами*, в то же время формируя геополитическую сердцевину взаимной ответственности за управление миром без войн. ... Эта деятельность обеспечит и дополнительное историческое преимущество *использования в своих интересах* вновь созданной сети международных связей ... Эта *сеть, сотканная многонациональными корпорациями, неправительственными организациями* (многие из которых являются транснациональными по характеру) *и научными сообществами и получившая еще большее развитие благодаря системе Интернет*, уже создает *неофициальную мировую систему*, в своей основе благоприятную для более *упорядоченного и всеохватывающего* сотрудничества в глобальных масштабах.

В течение нескольких ближайших десятилетий может быть создана реально функционирующая система глобального сотрудничества, построенная с учетом геополитической реальности, которая постепенно возьмет на себя роль международного "регента", способного нести груз ответственности за стабильность и мир во всем мире. Геостратегический успех, достигнутый в этом деле, надлежащим образом *узаконит роль Америки как первой, единственной и последней истинно мировой сверхдержавы*» (с. 254).

В этой ситуации «политическая жизнеспособность, идеологическая гибкость, динамичность экономики и привлекательность культурных ценностей стали решающими факторами» (с. 18): благодаря им — и не без помощи своих «вассалов и зависимых государств»[9] (с. 34), отношения с рядом из которых США рассматривают как отношения *протектората* (с. 40; это — о Японии), а некоторые из которых являются «в сущности придатками США» (с. 81; а это — о Великобритании) и «геополитической пролонгацией американской мощи» (с. 208), — а также «лидерству в использовании новейших научных открытий в военных целях» (с. 34), «глобальной сети специализированных организаций, особенно "*международных*" *финансовых институтов*», которые «следует считать *частью американской системы*» (с. 40), и НАТО как «основному механизму осуществления американского влияния в европейских делах» и «основе для критически важного с точки зрения политики американского военного присутствия в Западной Европе» (с. 66) — благодаря всему этому Америка воспринимается «как представитель будущего, *как общество, заслуживающее восхищения и достойное уважения*» (с. 19).

Америка (в отличие от своих конкурентов, которые «не располагают возможностями по переброске войск на большие расстояния для навязывания сво-

---

[9] По всей видимости, речь идет, прежде всего, о «трех периферических регионах Евразийского континента», на которые «непосредственно распространена власть Соединенных Штатов» (*Бжезинский З.* Указ. соч. С. 53); кое-где они стали «американскими заповедными военными зонами», в которых «последним арбитром является американская сила» (Там же. С. 40, 149).

ей политической цели» и «не имеют средств для того, чтобы постоянно оказывать ... политическое влияние во всем мире» — с. 36) получила возможность занять «доминирующие позиции в четырех имеющих решающее значение областях мировой власти: в военной области она располагает не имеющими себе равных глобальными возможностями развертывания; в области экономики остается основной движущей силой мирового развития...; в технологическом отношении она сохраняет абсолютное лидерство...; в области культуры, *несмотря на ее некоторую примитивность*, Америка пользуется не имеющей себе равных притягательностью, особенно среди молодежи всего мира».

В итоге США — «единственная мировая сверхдержава в полном смысле слова», способная создать «*американскую глобальную систему*» (с. 36), отвечающую «*американскому превосходству*», которое непременно должно породить и уже породило *новый международный порядок, который не только копирует, но и воспроизводит за рубежом многие черты американской системы*» (с. 41), — настолько, что «европейцы (можно добавить, и японцы) смогли перестроить свои общества и экономики таким образом, *чтобы они соответствовали американской гегемонии*» (с. 42).

Проявляя свою мощь «*через глобальную систему явно американского покроя, отражающую внутренний американский опыт*», в центре которого — «плюралистический характер как американского общества, так и его политической системы» (с. 36—37), США главным образом «широко полагаются на косвенное использование влияния на *зависимые иностранные элиты*», «широкое, но неосязаемое влияние американского господства в области глобальных коммуникаций, народных развлечений и массовой культуры», а также на «глобальное военное присутствие» (с. 37).

«Демократические идеалы, связанные с американскими политическими традициями, еще больше укрепляют то, что некоторые воспринимают как американский "культурный империализм"» (с. 38), цель которого — реализация «*американской глобальной гегемонии*» (с. 41). В основе его — «американская предпринимательская экономическая модель», «жесткая американская экономическая культура», замкнутая на «конечной смеси *идеализма и эгоизма*» («стремление к личному успеху укрепляет свободу, создавая богатство») и противостоящая «западному государству всеобщего благосостояния, включая его германский акцент на "право участия в решении вопросов" между предпринимателями и профсоюзами» (С 39). В общем, «*Америка стоит в центре взаимозависимой вселенной*, такой, в которой власть осуществляется через постоянное маневрирование, диалог, диффузию и стремление к формальному консенсусу, хотя эта *власть происходит, в конце концов, из единого источника, а именно: Вашингтона*» (с. 40)[10]. И «*этот мир ... слишком навязчив, чтобы от него можно было успешно изолироваться*» (с. 193).

---

[10] Как заметил один из американских же исследователей, «США сами себя возводят в должность прокурора, судьи и присяжных. Происходит квазиюридический процесс, но игра идет краплеными картами: как правила процесса, так и судьи заранее настроены на признание вины» в случае, если возникает даже малейший призрак угрозы «специальным интересам» Вашингтона (*Стиглиц Дж.* Указ. соч. С. 85—86).

Единственную реальную опасность для достижения очерченных целей представляет «средняя часть Европы» (по-видимому, Россия); если она «даст отпор Западу, *станет единым целым* и либо возьмет контроль над Югом, либо образует союз с участием крупной восточной державы» (надо думать, с КНР. — *Ив. Ф.*) (с. 48), если вновь разгорятся «ныне спящие или умирающие геополитические устремления России в Центральной Европе» (с. 100), *то «американское главенство в Евразии резко сузится»* под давлением этого *«ожившего* игрока» (с. 48). Россия, «несмотря на ослабленную государственность и, возможно, затяжное нездоровье», на то, что она «нестабильна, слаба» и «может предложить слишком мало» (с. 141), «лелеет амбициозные геостратегические цели», и «как только она восстановит свою мощь, то начнет оказывать значительное влияние на своих западных и восточных соседей»; причем многое будет зависеть «от того, станет Россия европейской демократией или — опять — евразийской империей» (с. 59). Посему она подлежит решительной «трансформации» и «уравновешиванию» (с. 61, 63).

Конечно, любые шаги, которые Россия может предпринять для осуществления своего политического ренессанса, выльются лишь в «альянс части стран «третьего мира» против наиболее развитых государств» (с. 14). Однако и такое развитие событий может вызывать серьезное беспокойство: «Внешнеполитические заявления Москвы свидетельствуют о том, что она рассматривает все пространство бывшего Советского Союза как пространство своих особых геостратегических интересов, на котором всякое политическое — и даже экономическое — влияние извне недопустимо» (с. 164), и для изменения «такого частнособственнического подхода» требуется «время и *нажим извне*» (с. 169), некий вариант *«глобального экономического давления»* (с. 175), а также поддержка возникшей внутри СНГ «неофициальной коалиции во главе с Украиной и Узбекистаном, увлеченной идеей "кооперативного", а не "интегрированного" содружества» (с. 176).

Поэтому, пока «авторитет России на международной арене в значительной степени подорван» (с. 110), экономика обескровлена 44-хлетней гонкой вооружений, «разорившей государство» (с. 112, 191—192), и структурным кризисом 90-х годов и «многими она оценивается просто как региональная держава "третьего мира"» (с. 111); пока «Россия ... превратилась в обеспокоенное национальное государство, не имеющее свободного географического доступа к внешнему миру и потенциально уязвимое» (с. 118); пока страна «внезапно лишилась своей имперской миссионерской роли» (с. 120) и, пытаясь *«подражать* Западу» (с. 121), *«оказалась под давлением своих собственных модернизаторов (и их западных консультантов)*, которые, чтобы сократить зияющий разрыв между социально отсталой Россией и наиболее развитыми евразийскими странами, *требуют, чтобы Россия отказалась от* своей традиционной экономической *роли* ментора, *владельца и распорядителя социальных благ»*, что «потребовало ни более, ни менее как *политического революционного ограничения роли Российского государства на международ-*

ной арене и внутри страны» (с. 120)[11], — есть время для стратегических решений.

---

[11] МВФ, идеолог российских экономических реформ, «считал невозможным, чтобы правительство, управляя предприятиями, могло оградить себя от политического давления», хотя, как полагают здравые экономисты из кейнсианского лагеря, «сама точка зрения, что можно отделить экономику от политики или — в более широком смысле — от общества, иллюстрирует узость взглядов» (*Стиглиц Дж.* Указ. соч. С. 68). Но ангажированные идеологией Фонда западные экономические советники настойчиво рекомендовали российскому правительству политику формирования принципиально неэффективной экономики государственного сектора, опирающейся в значительной степени на заемные инвестиционные ресурсы и не создающей основ для последующего погашения заимствований за счет самих этих заимствований (см., напр.: *Добсон Э.* Долг и инвестиции для субъектов Российской Федерации. М., 2000, а также нашу критику этой позиции в ст.: *Симонов В.В.* Политика внешних заимствований и экономическая безопасность России. С. 237–238).

Кроме того, согласно Вашингтонскому консенсусу — «консенсусу между МВФ, Всемирным банком и министерством финансов США относительно "правильной политики для развивающихся стран"» — *общественные* предприятия по определению не могут функционировать успешно — только потому, что они находятся в государственной собственности, и даже «промышленная политика, с помощью которой государство пытается сформировать будущие тенденции развития экономики, является ошибкой» (*Стиглиц Дж.* Указ. соч. С. 31, 34, 119, 220).

В полном соответствии с этими установками глава Минэкономразвития России Г. Греф заявил 21 июня 2004 г. на 8-й Международной конференции инвесторов, организованной «Ренессанс Капитал», что государство не должно участвовать в тех проектах, которые потенциально рентабельны. Он подчеркнул, что любой проект, который может привести к искажению конкуренции на рынке, «должен быть запрещен для государства», и подчеркнул, что государство никогда не будет сравнимо по эффективности с частным бизнесом. Но в то же время развитие инфраструктуры, в частности строительство дорог, должно осуществляться государством, заметил он: государство должно сделать эти проекты рентабельными и после этого привлекать бизнес (ПРАЙМ-ТАСС, 21.06.2004 11:38). А еще ранее проект стратегического документа «Программа социально-экономического развития Российской Федерации на среднесрочную перспективу (2003–2005 годы)» (см.: Приложение к письму первого заместителя Министра экономического развития и торговли Российской Федерации от 15.02.2002 г. № 558-П), начав с постановки в качестве «приоритета на ближайшие три года» задачи «самоограничения государства с целью сокращения неэффективного вмешательства в экономику и социальную сферу» (с. 13), плавно переходит от нее к проблеме «*излишнего* вмешательства государства в экономические процессы, в том числе через регулятивные функции, государственную собственность, естественные монополии, несовершенные институты социальной сферы, которые в подавляющем большинстве случаев продолжают контролироваться государством» (с. 70–71), и заканчивает «необходимостью» «ввести *презумпцию нецелесообразности государственного регулирования* в той или иной сфере» (с. 73; выделено нами. — *Ив. Ф.*). Мысль о «презумпции нецелесообразности государственного вмешательства» плавно перекочевала в проект «Программы социально-экономического развития Российской Федерации на среднесрочную перспективу (2005–2008 годы)» — см.: п. 2.2.1 (с. 71).

И это — в условиях, когда из «бастионов капитализма» звучат твердые выводы о необходимости государственного регулирования экономики («рынки не могут быть предоставлены самим себе; знание о рефлексивности ведет к увеличению нестабильности, если власти не осознают этого в такой же степени и не вмешиваются в тот момент, когда нестабильность грозит выйти из-под контроля». — *Сорос Дж.* Кризис мирового капитализма. М., 1999. С. 65). В условиях, когда международный опыт показывает, что именно «азиатская модель», в которой «государство, опираясь на рынки, играет активную роль в их создании, формировании и управлении ими, в том числе продвигая новые технологии» и даже играя

Прежде всего Штатам надлежит решить несколько принципиальных вопросов, среди которых важнейший — «какая Европа предпочтительнее для Америки и, следовательно, созданию какой Европы она должны способствовать?»[12] (с. 64). Метод «способствования» вполне ясен: этот процесс может осуществляться путем «*сделавшегося необходимым ... решительного вмешательства*» в дело объединения Европы («в противном случае процесс объединения может приостановиться и постепенно даже пойти вспять») для того, чтобы «вдохнуть в европейское предприятие необходимый заряд демократического пыла», решив при этом попутно, какую именно Европу нужно поддерживать — Европу как «равного партнера или младшего союзника» (с. 78, 91), и «*какой должна быть Россия, чтобы соответствовать интересам Америки*, и что и как должна Америка для этого делать?» (с. 64), — имея в виду, кстати, и тот факт, что «возможно, *демократическая Россия* с большим одобрением относилась бы к ценностям, которые разделяют Америка и Европа, и, следовательно, также весьма вероятно, *стала бы младшим*

«роль предпринимателя в организации новых предприятий»; в которой «фирмы возлагают на себя значительную долю ответственности за социальное благосостояние своих работников» (*Стиглиц Дж.* Указ. соч. С. 29, 83); модель, отказавшаяся слепо следовать идеологизированным рекомендациям МВФ, — именно эта модель оказалась наиболее успешной в период глобального кризиса 90-х годов XX века! (Это — не наш вывод, его делает Дж. Стиглиц, Нобелевский лауреат по экономике, не один год проработавший в администрации президента США и в Мировом банке.) И с учетом того, что в самих США в период становления капиталистических рыночных отношений «рынки не были брошены на произвол судьбы, не развивались как попало; государство играло жизненно важную роль в формировании курса развития экономики. Правительство США получило широкие возможности для экономической деятельности», оно «начало регулировать финансовую систему, определять минимальную заработную плату и условия труда, а в конце концов учредило системы страхования от безработицы и социального страхования, чтобы разрешить проблемы, созданные рыночной системой. Федеральное правительство способствовало развитию некоторых отраслей», и «даже если оно и не прибегало к активным методам политики перераспределения доходов, оно, по меньшей мере, имело программы, выгоды от которых распределялись между очень многими» (Там же. С. 40)! Более того, основанная на «рыночном фундаментализме» («в котором *по допущению* рынки функционируют совершенно и спрос равен предложению для труда, как и для любого другого товара или фактора производства»; Там же. С. 55), на «воскрешении политики laissez faire», «политика свободного рынка была отвергнута в промышленно развитых странах, хотя здесь и не утихали споры по проблеме надлежащего соотношения между правительством и рынком» (Там же. С. 99).

А ведь рыночный фундаментализм, кстати сказать, «предполагает своего рода веру, которую легко довести до крайностей» (*Сорос Дж.* Указ. соч. С. 139).

Не будем забывать также и еще один важный факт, обычно не замечаемый или воспринимаемый как проходной, а именно: с самого начала российских «реформ» «министерство финансов США считало российскую экономическую политику своим полем деятельности», а «за позицией людей из министерства финансов стояли *политические соображения* наравне с экономическими» (*Стиглиц Дж.* Указ. соч. С. 201; выделено нами. — *Ив. Ф.*), и стратегия их «отражала экономические интересы США, или, точнее, финансовые и торговые рыночные интересы» (Там же. С. 207).

[12] Кстати сказать, с Европой у США отношения весьма жесткие: например, «разногласия между США и европейскими странами по поводу Ирана и Ирака рассматриваются Соединенными Штатами *не как вопрос между равными партнерами, а как вопрос неподчинения*» (*Бжезинский З.* Указ. соч. С. 65).

партнером в создании более стабильной и основанной на сотрудничестве Евразии», и тот факт, что «амбиции России могут пойти дальше *простого достижения признания* и уважения ее как демократического государства» (с. 67). Последнее, видимо, представляет собой тот максимум, который «американский партнер» собирался России предложить.

В это время «*западная помощь*» ориентировала правительство России «провести реформы внутри страны, *исключить вмешательство государства в экономику*» (с. 122), достигнуть «*необходимой модернизации и вестернизации российского общества*» (с. 139)[13], а «*сознательно* дружественная позиция» Запада (и особенно США) в отношении постсоветского российского руководства «*усилила проамериканские настроения и соблазнила* членов этого истэблиш-

---

[13] То, что из этого вышло, проанализировал Дж. Стиглиц (*Стиглиц Дж.* Указ. соч. Гл. 5 с характерным названием «Кто потерял Россию?»), который пришел к неутешительным выводам: все реформы оказались верхушечными, в значительной части (и прежде всего в сфере приватизации) — весьма сомнительными с точки зрения легитимности, были осуществлены в обход демократических институтов и свелись к необольшевистским попыткам «силой навязать быстрые перемены противящемуся населению» (Там же. С. 80–81, 168, 176–178, 191–194, 196, 201, 223).

«Программа стабилизации — либерализации — приватизации, разумеется, не была программой роста. Она была нацелена на создание предварительных условий для роста. Вместо этого она создала предварительные условия для деградации», — заключает Стиглиц (Там же. С. 176).

В результате «истово верующие» в «новую экономическую религию» «радикал-реформаторы», «"гуру" рыночных реформ, вооруженные учебником "экономикс"», уверовали «в рыночную революцию, которая должна была произойти для того, чтобы сделать знания, которыми располагали другие дисциплины, совершенно ненужными», и идейно зациклились в «узком кругу, очерченном старомодными учебниками» (а «то, что проповедуют рыночные фундаменталисты в учебниках так называемой "экономикс", представляет собой *сверхупрощенную версию рыночной экономики*, игнорирующую динамику перемен»! Выделено нами. — *Иг. Ф.*), «создали рыночную экономику, в которой многие старые партийные аппаратчики были наделены еще большей властью, позволяющей им руководить в интересах собственной прибыли теми предприятиями, где они раньше были менеджерами, и в которой бывшие офицеры КГБ удерживают рычаги управления. Возник лишь один новый аспект: это небольшая кучка новых олигархов, способных и желающих использовать доставшуюся им огромную политическую и экономическую власть», а пострадал от реформ более всего средний класс — слой населения, являющийся базой здоровой экономики (с. 110, 168, 170, 171, 187, 197–198, 217). Под диктовку МВФ и «банкиров с Уолл-стрита» (см. там же раздел «Как неверно ориентированная политика привела к провалу перехода к рыночной экономике». С. 189 сл.; также с. 184) — «самонадеянных профанов, с ограниченным экономическим кругозором и мало знающих Россию», которые «сделали ставку на устраивавших их лидеров и проталкивали определенную стратегию экономических преобразований», в стране сложился «мафиозный» «*эрзац-капитализм*», который «не обеспечивает стимулов к созданию богатства и экономического роста, а скорее стимулирует обдирание активов»; «вместо безукоризненно работающего рыночного механизма быстрые реформы привели к Дикому Востоку, где царит хаос» (Там же. С. 197, 226, 228, 234, 255; выделено нами. — *Иг. Ф.*).

«Россия обрела самое худшее из всех возможных состояний общества — колоссальный упадок, сопровождаемый столь же огромным ростом неравенства. ... Перспективы на будущее мрачны. Средний класс уничтожен, создана система кланово-мафиозного капитализма», так что «Россия получила совсем не то, что ей обещали сторонники рыночной экономики или на что она надеялась», а именно — ей были «преподаны уроки провалов рыночной экономики», — таков основной вывод исследователя (Там же. С. 165, 188, 214).

мента»: «новым лидерам льстило быть накоротке с высшими должностными лицами, формулирующими политику единственной в мире сверхдержавы, и они *легко впали в заблуждение*» — им «*показалось*», «что они тоже лидеры сверхдержавы» (с. 122). При этом и президент Ельцин, и его министр иностранных дел были «*неспособны* обеспечить твердое геополитическое лидерство, *не могли четко определить*, чего новая Россия хочет в Европе, как не могли и реалистично оценить имеющиеся ограничения, связанные со слабостью России» (с. 125).

Такой подход, однако, «*лишен* внешнеполитического и внутриполитического *реализма*»: «хотя *концепция "зрелого стратегического партнерства"* и ласкает взор и слух, она *обманчива. Америка никогда не намеревалась делить власть на земном шаре с Россией*» (с. 123). Все оказалось банальной «высокопарной риторикой» (с. 127).

Поскольку никто не может толком «решить с Россией неясности в определении географического пространства Европы», от США требуется «энергичное, сосредоточенное и решительное участие в определении европейского пространства» (с. 91). Это важно для США, поскольку европейский «плацдарм» представляет собой «*трамплин* для продвижения демократии» (с. 91), «*международного демократического порядка* и сотрудничества» (с. 107), что имеет «*прямое отношение к безопасности Соединенных Штатов*» (с. 91).

Не менее энергичными должны быть США и в азиатском регионе СНГ: Америка, — несмотря на то что «Россия чересчур слаба, чтобы восстановить имперское доминирование», — должна противостоять «*вредным для стабильности в регионе усилиям России*» в Средней Азии и Закавказье, тем более, что «все государства данного региона рассматривают американское участие как необходимое для своего выживания» (с. 178). Необходимо «предотвратить *исторически устаревшие планы* России, обеспечив «мощнейшую геополитическую поддержку со стороны Америки» Азербайджану, Узбекистану, Казахстану и Украине, в том числе методами «разумной международной поддержки и длительной экономической помощи», что могло бы «значительно расширить глобальный доступ в данный регион» (с. 179). Это особенно важно, поскольку ввиду ослабления России, «Средняя Азия стала объектом международного соперничества» (с. 188).

Цель противостояния — «помочь обеспечить такую ситуацию, при которой ни одна держава не контролировала бы данное геополитическое пространство, а мировое сообщество имело бы к нему беспрепятственный финансово-экономический доступ». Для достижения этого «геополитического плюрализма» необходимо, чтобы «*сеть нефтепроводов* и транспортных путей соединила регион *непосредственно с крупными центрами мировой экономической деятельности*»[14] (с. 178). Именно этим определяется «степень, до ко-

[14] Этот пассаж о трубопроводах важен как «оговорка по Фрейду»: близкие к событиям люди (см., напр.: *Киссинджер Г.* Нужна ли Америке внешняя политика? С. 178, 205) в подобных случаях отмечают, что «индустриально развитые демократические страны не могут допустить, чтобы им перекрыли доступ к нефти ... или согласиться на то, чтобы» та или иная территория (в данном случае география непринципиальна) «попала во власть государства или группы государств, враждебно к ним настроенных», поскольку «экономика развитых стран зависит от поставок энергоресурсов из зоны (*имярек. — Ит. Ф.*), и обострение там

торой Соединенный Штаты ставят свои отношения с Россией в зависимость от российского уважения независимости новых государств» (с. 180).

С учетом этой угрозы США должны: 1) «выявить динамичные с геостратегической точки зрения евразийские государства ... и разгадать центральные внешнеполитические цели их политических элит»; и 2) так сформулировать «конкретную политику, чтобы компенсировать, подключить и/или контролировать» положение в Евразии «*в целях сохранения и продвижения жизненных интересов США*» (с. 53–54), не допуская никаких «вызовов главенствующей роли Америки» (с. 69).

Есть и более конкретные проблемы: «до какой степени следует оказывать России экономическую помощь, которая неизбежно приведет к усилению России?»; «может ли Россия быть мощным и одновременно демократическим государством? если она вновь обретет мощь, не захочет ли она вернуть свои утерянные имперские владения и сможет ли она тогда быть и империей, и демократией?» (с. 68)[15]; как в условиях «снижения внутренней жизнеспособности Европы»[16] из-за «*чрезмерно обременительной системы социального обеспечения*» вовлекать Россию, Белоруссию и Украину «во все более крепнущий процесс сотрудничества *с одновременным внедрением в сознание* общих демократических принципов» (с. 76–77). Все это обусловливает и «долгосрочную роль США в Европе», и ответные реакции Европы, которая «*должна* основывать свою безопасность на продолжении альянса с США» (с. 100).

При этом «*Россию необходимо постоянно заверять в том, что двери в Европу открыты*», ожидая при этом результатов «демократической консолидации и социальной модернизации» в стране, которые и должны подсказать, станет ли Россия подходящим кандидатом «для установления более органичных отношений» с ЕС (с. 106). «Долгосрочная же задача состоит в следующем: каким образом оказать поддержку демократическим преобразованиям в России и ее экономическому восстановлению и в то же

ситуации привело бы к последствиям, затрагивающим территории от Северной Африки до Центральной Азии и Индии». Те, кто к событиям близки не в такой мере, пишут целые книжки (напр.: *Колон М.* Нефть, PR, война. М., 2002; по-французски звучит гораздо более убедительно: «Monopoly: L'OTAN à la conquête du monde» — «Монополия: НАТО на путях завоевания мира»; см. также: *Мейссан Т.* Чудовищная махинация. М., [2002]), чтобы убедить мир (или самим убедиться?) в том, что Югославия, Ирак, Афганистан, теракты — все это потому, что тот, кто контролирует добычу и транспортировку нефти, тот контролирует и экономику всех стран, зависящих от нефти, то есть фактически — всего мира.

[15] Этот вопрос, кстати, Америка решила для себя однозначно: «*имперская Россия не может быть демократической*» (*Бжезинский З.* Указ. соч. С. 127), а посему ей надлежит «пройти через длительный процесс политических реформ», чтобы «сделать более существенный шаг от имперского мышления в сторону национального мышления» (Там же. С. 128).

[16] «Кризис политической легитимности и экономической жизнеспособности, с которыми во все большей степени сталкивается, — но которые *неспособна преодолеть* — Западная Европа, коренится глубоко *в повсеместном распространении поддерживаемого государством общественного устройства, поощряющего патернализм, протекционизм и местничество*. В результате — состояние культуры, сочетающее эскапистский гедонизм с *духовной пустотой*», что порождает «необходимость *политически стабильного реформирования существующих социально-экономических структур*» (Там же. С. 92).

время *не допустить нового возрождения евразийской империи, которая способна помешать осуществлению американской геостратегической цели* формирования более крупной евроатлантической системы, с которой в будущем Россия могла бы быть прочно и надежно связана» (с. 108), — надо понимать, в *modus passivi* и в роли «младшего партнера» стран Европы, которым, в свою очередь, отводится роль «младших партнеров» США.

«Россия стоит перед дилеммой: выбор в пользу Европы и Америки в целях получения ощутимых преимуществ требует в первую очередь *четкого отречения от имперского прошлого* и во вторую — никакой двусмысленности в отношении расширяющихся связей Европы в области политики и безопасности с Америкой» (с. 144). Любое иное решение делает Россию «*евразийским изгоем*» (с. 147). При этом «для Запада и особенно для Америки ... важно *проводить линию на увековечивание дилеммы единственной альтернативы для России*» (с. 145—146), и для этого «Запад должен будет занять мудрую и твердую позицию» (с. 145).

«Короче говоря, для Соединенных Штатов евразийская геостратегия включает целенаправленное руководство динамичными с геостратегической точки зрения государствами», чтобы *сохранить* в ближайшей перспективе «*свою исключительную глобальную власть*, а в далекой перспективе — трансформировать ее во все более институционализирующееся глобальное сотрудничество» (с. 54), проще говоря, **создать мировую сверхдержаву с центром в Вашингтоне, DC** — «просто из-за того, что США являются тем, что они есть, и находятся на том уровне развития, на котором находятся» (с. 202).

Тому, кто в этом сомневается (например, тем, кто до сих пор наивно полагает, что «миф о враждебном окружении» представляет собой лишь продукт маргинального сознания постсоветской России[17]), поясняем: «Употребляя терминологию более жестких времен древних империй, три великие обязанности *имперской* геостратегии заключаются в *предотвращении сговора между вассалами* и сохранении их зависимости от общей безопасности, *сохранении покорности подчиненных* и обеспечении их защиты, и *недопущении объединения варваров*» (с. 54). Таким образом,

---

[17] А эту мысль в современной литературе можно считать даже навязчивой. Приведем лишь один пример: «Обиду на демократию они быстро превратили в привычный со времен коммунистического воспитания миф о враждебном окружении. Если в былые годы это было "учение" о классовых врагах, точащих ножи против совдеповского пролетарского "рая", то в постсоветской редакции оно превратилось в международный ... заговор против России. Истина здесь, конечно, ни при чем. Но на какую-то часть населения, в том числе и церковного, обездоленного условиями трудного переходного периода, эта ненавистническая мифология влияет» (*Поспеловский Д.В.* Тоталитаризм и вероисповедание. С. 651). И не так уж и маргинальны те, кого, не называя имен, критикует проф. Поспеловский; Святейший Патриарх Алексий II ведь также весьма резко высказался по данному вопросу: «Мы должны осознать, что против нашего народа ведется хорошо спланированная война, имеющая целью его уничтожить» [цит. по: *Владимир (Иким), архиепископ Ташкентский и Среднеазиатский.* Указ. соч. С. 187].

«*императивы* все более открытой экономики», «настоящего политического плюрализма» (с. 194), «*необходимость демократизации*» будут «во все большей степени *преследовать*» (с. 193) любой геополитический объект, который попытается высказать что-либо вопреки воле главного мирового миротворца, основная задача которого сводится, подчас, лишь к тому, чтобы решить, «как долго сотня тысяч американских солдат сможет обеспечивать мир» в том или ином регионе мира (с. 187).

В конкретной географической определенности задача формулируется еще более просто: «Для России *дилемма единственной альтернативы* больше *не является вопросом геополитического выбора*. Это вопрос насущных потребностей *выживания*» (с. 148). Так что, как между делом замечает один из крупнейших современных финансистов, «Россия списана со счетов»[18].

Вот таковы «плюралистический характер общества и его политической системы» (с. 36—37), традиционные «демократические идеалы» системы (с. 38) и «экономическая модель, которая уделяет особое внимание мировой свободной торговле и беспрепятственной конкуренции» (с. 39). Однако именно в этом смысле и понимается «расширение рамок международной демократической системы сотрудничества», от чего «зависит *осуществление американского глобального первенства*» (с. 90—91), последствия которого для России, как оказывается, могут быть весьма жесткими[19].

---

[18] *Сорос Дж.* Указ. соч. С.100.

[19] «Западные аналитики рассматривают Россию, граничащую с государствами Центральной Азии, как "зону нестабильности". По их мнению, весьма вероятно, что РФ в ближайшем будущем может развалиться на шесть-восемь государств. Назван и конкретный срок — "к 2015 году". В качестве причины подобного развития ситуации эксперты называют экономическую обособленность и закрытость нынешней России. Такая оценка аналитиков ЦРУ, как пишет сегодня "Независимая газета", регулярно переходит из одного доклада в другой, начиная с 2000 года, когда перспективы развития нашей страны виделись им следующим образом: "Вплоть до 2015 года Москве будет все труднее увязывать амбиции на глобальное лидерство в мире с катастрофически сократившимися ресурсами. Сможет ли страна совершить трансформацию и увязать средства и цели — это открытый и критически важный вопрос для большинства экспертов". "Наиболее вероятный итог — Россия останется внутренне слабой, вовлеченной в мировой политический процесс в основном благодаря постоянному месту в СБ ООН. С этой точки зрения, неуверенность вселяет вопрос о том, сможет ли Россия смириться с понизившимся статусом так, чтобы это не сказалось на стабильности в регионе. Какой будет Россия к 2015 году, в этом вопросе критическим фактором будут действия российских властей", — пишет газета. В середине марта этого года New York Times также обращалась к судьбам России, рассуждая над последним тогда публичным заявлением ЦРУ. В сообщении, озвученном на Капитолийском холме, говорилось, что "агрессивная политика России будет проявляться как внутри страны, так и за ее пределами" и будет сопровождаться укреплением армии, хотя, вместе с тем, возможные цели ее находятся "в определенных границах" — Путин будет стремиться поддерживать относительную стабильность на российских пограничных территориях» (http://izv.info/politic/news82633, 28 апр. 2004, 14 : 44; по материалам сайта ЦРУ).

Первые выводы относительно такой постановки вопроса в России были сделаны более 100 лет назад[20]. К сожалению, существо проблемы (*mutatis mutandis*) с тех пор мало изменилось — за исключением, разве, того момента, что центр противостояния сместился с европейского континента на американский, а прагматичная (по крайней мере, менее дипломатичная, чем в Европе XVIII–XIX вв.) идеология современных американцев позволяет им формулировать свои соображения гораздо более открыто, чем это делали их европейские предки: «*Соображения американской безопасности в глобальном масштабе*», и только они, генерируют процесс «распространения демократии» (с. 91–92)[21].

И хотя «США и странам Западной Европы оказалось трудно совладать с культурными последствиями социального гедонизма и *резким падением в обществе центральной роли ценностей, основанных на религиозных чувствах*», что породило «*кризис культуры*», осложнившийся «распространением наркотиков и, особенно в США, его связью с расовыми проблемами», а также «*чувством исторической тревоги* и, возможно, даже пессимизма» (с. 251), «*универсальность западных ценностей*» (с. 252) ни в коем случае не может быть поставлена под сомнение.

Правда, о том, что же эти «универсальные ценности» и «правильные решения» собой представляют[22], нам так и не сообщается — за исключением, может

---

[20] «Не в антилиберальном вмешательстве России в чужие дела лежит начало и главная причина неприязненных чувств» к ней со стороны ее внешнеполитических контрагентов. «В вопросах общественных почти никогда нельзя прибегать к опытам; но относительно занимающего нас предмета был сделан опыт в самых широких размерах. ... Вот уже с лишком тринадцать лет, как русское правительство совершенно изменило свою систему, совершило акт такого высокого либерализма, что даже совестно применять к нему это опошленное слово ... массы русского народа [выказали] умеренность и беззлобие беспримерные. ... Одна либеральная реформа следовала за другою. ... И что же, переменилась ли хоть на волос» позиция внешнеполитических контрагентов «в отношении к России? Да, они очень сочувствовали крестьянскому делу, пока надеялись, что оно ввергнет Россию в нескончаемые смуты. ... Вешатели, кинжальщики и поджигатели становятся героями, коль скоро их гнусные поступки обращены против России. Защитники национальностей умолкают, коль скоро дело идет о защите русской народности». Таким образом, фактически дело складывается так, что «всякое преуспеяние России, всякое развитие ее внутренних сил, увеличение ее благоденствия и могущества есть общественное бедствие, несчастье для всего человечества». И смешно оправдывать такое отношение «незнанием» и «невежеством» в отношении России: наши внешнеполитические контрагенты «не знают, потому что не хотят знать; или, лучше сказать, знают так, как хотят знать» (*Данилевский Н.Я.* Россия и Европа. М., 2002. С. 61, 65–66).

[21] С этих позиций, кстати, не такой уж абсурдной представляется возникшая в целом ряде стран «теория заговора», согласно которой «политика МВФ рассматривается как сознательная попытка ослабить» страны, в которых он проталкивает свои «реформаторские» идеи, «или, по крайней мере, принести высокие прибыли Уолл-стриту и другим финансовым центрам мира» (*Стиглиц Дж.* Указ. соч. С. 161). «Упрощенная рыночная идеология обеспечивает ширму, за которой делается реальный бизнес» (Там же. С. 241).

[22] За исключением, пожалуй, расплывчатых пассажей о «понятии прав человека и центральном месте демократического эксперимента» (с. 252), о «подлинно популистской демократии» (с. 249) и вполне конкретных умозаключений относительно того, что ряд обстоятельств «позволил США *распространить свою гегемонию* так, чтобы она *не казалась* гегемонией исключительно одной нации» (с. 248), хотя для поддержания этой гегемонии, пусть даже временной (с. 248), может потребоваться «*постоянное* и иногда дорогостоящее *имперское вмешательство*» (с. 250), в то время как «темпы экономического роста уже не могут больше удовлетворять растущие материальные потребности, которые стимулируются *культурой, на первое место ставящей потребление*» (с. 251).

быть, той сентенции, что, «к сожалению, до сегодняшнего дня усилия, направленные на то, чтобы четко сформулировать новую центральную и глобальную цель Соединенных Штатов после окончания холодной войны, были однобокими», и в результате этих усилий «не удалось увязать потребность улучшения жизни людей с *необходимостью сохранения центрального положения Америки в мировых делах*», соответствующего ее «статусу мировой державы» и задачам «*обеспечения более длительного существования гегемонии США* и эффективного предотвращения международной анархии» (с. 253)[23].

---

[23] Зато мы довольно хорошо прочувствовали, что означает практическое воплощение этих «недосказанных» идеалов международными финансовыми институтами, зависимыми от США. Вот как об этом пишет один из непосредственных участников событий 90-х годов XX в.: «Приватизация, рыночная либерализация и фискальная экономия — вот три столпа Вашингтонского консенсуса, на основе которого выдавались рекомендации в 1980-х и 1990-х годах. ... Проблема, однако, состоит в том, что эти политические стратегии стали самоцелью, а не средством для достижения более устойчивого роста, сопровождаемого более справедливым распределением» (*Стиглиц Дж.* Указ. соч. С. 75). Идеологией МВФ стала «простая вера в свободный рынок» (Там же. С. 257). Эти идеи были «сочтены применимыми к любой стране мира» (Там же. С. 35), и, начиная с 80-х годов, «МВФ и Всемирный банк стали новыми миссионерскими институтами, через которые эти идеи проталкивались в сопротивляющиеся, но испытывающие острую нужду в кредитах и грантах бедные страны», которые экономическим давлением принуждались «принять новую веру» (с. 31).

МВФ «стал ... с идеологическим жаром отстаивать верховенство рынка» — «икону свободного рынка образца 1980-х годов, часть нового Вашингтонского консенсуса», и «предоставляет фонды только тогда, когда страны соглашаются проводить политику сокращения бюджетных дефицитов, повышения налогов или процентных ставок, что ведет к сжатию экономики. Кейнс перевернулся бы в гробу, если бы узнал, что случилось с его детищем» (Там же. С. 31, 34).

В то же время Фонд попросту игнорирует «риски, заложенные в преувеличении возможностей рыночного механизма», и не хочет видеть «самораспространяющиеся ошибки рынка при неадекватном государственном регулировании» (Там же. С. 129–130).

Создавая «систему правил», «навязывая», «проталкивая» (несмотря на недоказанность эффективности), даже «возводя в ранг священного догмата» и превращая в «самоцель» ряд мер, связанных с воплощением Вашингтонского консенсуса, международные институты действовали «в угоду узкоэгоистическим интересам финансового сообщества Соединенных Штатов, которые активно отстаивало министерство финансов», и потому их деятельность на ниве «стабилизации мировой экономики» носила выраженный политический характер (Там же, с. 28–29, 34–35, 51, 87, 242, 248).

«Глобализация была в центре реформ. Но даже в тех странах, где удалось добиться некоторого роста ... блага достались главным образом 30 процентам населения и оказались сконцентрированными в самых верхних 10 процентах. Люди из нижней группы получили очень мало; многим стало даже хуже». В результате «в ряде стран ... и рядовые граждане, и многие государственные чиновники, и бизнесмены, думая об экономическом и социальном шторме, обрушившемся на их страны, продолжают называть его просто "МВФ", как раньше говорили "чума" или "Великая депрессия"» (Там же. С. 112, 124).

Теоретически ущербная, но политически очень активная и ангажированная миссия МВФ, «претендующего на роль монопольного поставщика здравых советов», «обернулась провалом», «фактически ухудшая состояние дел, особенно для бедных»: «МВФ не справился со своей первоначальной миссией поддержания глобальной стабильности; не достиг он успехов и в руководстве переходом стран от коммунизма к рыночной экономике». «Либерализация рынка капитала привела к дестабилизирующим спекуляциям, либерализация финансового рынка — к практике плохого кредитования». Результатом применения взятых на вооружение Фондом «ошибочных экономических теорий», основанных на «наивной вере в рынки», «для множества людей явилась бедность, а для многих стран — социальный и политический хаос» (Там же. С. 33–34, 36, 51, 53, 247).

То, что некоторые сограждане называют изложенную позицию продуктом мифологизированного «ощущения особой "американской миссии"», порожденного «сочетанием самодовольства и процветания», которое на практике заставляет многих «действовать так, как если бы у Америки всегда имелось в наличии правильное демократическое решение, пригодное для любого общества независимо от его культурных или исторических особенностей», что и заставляет «беззастенчиво утверждать американское всемогущество»[24], — все это сути дела не меняет.

Кстати сказать, тем, кто наблюдал за событиями мировой истории без идеологических шор[25], ситуация была предельно ясна уже в первые годы после Второй мировой войны. «Сегодняшняя довольно консервативная американская доктрина отъявленного индивидуализма ... придает очень большое значение личной свободе, однако отнюдь не так остро чувствует необходимость социальной справедливости» — этой «до крайности неамериканской проблемы несчастной толпы». Кроме того, крайне «неудобоваримой чертой американской идеологии свободного предпринимательства» является сам подход к ее распространению: она предлагает «свои социальные "кальки" как панацею от любого мыслимого социального зла и при любом известном наборе социальных условий». На деле же «любая общественная система ... представляет собой систему смешанную, лежащую где-то между теоретическими полюсами безбрежного социализма и беспредельной свободной инициативы. Задача государственного деятеля состоит в том, чтобы взять именно ту ноту, которая гармонирует с конкретными социальными условиями своего времени и места, найти правильную смесь свободной инициативы и социализма», для чего необходимо «снять жесткую антитезу свободного предпринимательства и социализма и научиться подходить к этому вопросу без полурелигиозной веры и фанатизма, просто как к практическому вопросу»[26].

Это, однако, сложно, особенно для тех, кто не понимает простейшей истины: с одной стороны, невозможно импортировать лишь технологическую часть, ставшую составной частью целостной общественно-культурной системы[27]; с другой — хотя идеологи современного общественного прогресса, как и их предтечи в течение уже не одной сотни лет, пытаются показать, что они отыскали единственно верную дорогу в некий земной парадиз[28], следует всегда иметь в виду, что «какое-либо конкретное и частичное решение проблемы

---

[24] *Киссинджер Г.* Указ. соч. С. 3–4.

[25] «Наше историческое видение ... быстро суживается до поля зрения зашоренной лошади или перископа подводной лодки» (*Тойнби А.Дж.* Цивилизация перед судом истории. С. 97).

[26] Там же. С. 94–95.

[27] «Любая культура есть нечто целое, части которого взаимозависимы, и экспорт плевел без пшеницы может быть столь же смертелен, как излучение электронов атома без ядра» (Там же. С. 63; см. также с. 129, 158).

[28] «В той или иной мере идея земного рая является стержнем и целью большинства светских идеологий нашего времени. Если бы такое действительно случилось, то Мефистофель имел бы все поводы для сарказма, а человечество — все возможности для полного исчезновения» (*Тойнби А.Дж.* Постижение истории. С. 438; ср.: *Он же.* Цивилизация перед судом истории. С. 143).

невозможно применить слово в слово вне той страны, где оно было найдено методом проб и ошибок и применительно к местным условиям»[29]. И в любом случае нетворческий, подражательный, «догоняющий» путь развития своим итогом будет иметь лишь «увеличение количества промышленного продукта копируемого общества, а не высвобождение творческой энергии людей», и принесет он благо «лишь очень незначительному меньшинству в любом обществе», тогда как «большинство не может рассчитывать даже на то, чтобы стать пассивными (хотя бы) членами правящего класса копируемой цивилизации», и «пополнит ряды ее пролетариата» даже в том случае, если удастся добиться сохранения внешнего суверенитета своей страны[30].

Некоторый геополитический итог всем революционным преобразовательным событиям конца XX в. можно подвести словами, которым уже более 150 лет, от чего они, как представляется, не потеряли своей актуальности: «В мире сейчас существует только две державы. Это, во-первых, далекая Россия, все еще варварская страна, но великая и ... достойная уважения. ... Другая — Америка, опьяненная [своим успехом] недозрелая демократия, не знающая себе пределов. Судьбы мира находятся между этими двумя нациями. Когда они столкнутся — это будет борьба таких масштабов в смысле силы и физических последствий, которые никому из нас и не снились, ибо эпоха великих вопросов нравственности миновала навсегда»[31].

«Слово» и «дело» современной демократии*

> Чтобы защитить бедняков, надо держаться ясного учения и твердых правил. ... Стихийные перемены всегда выгодны богатым.
>
> *Г.К. Честертон*[32]

В качестве перехода от темы, связанной анализом глобалистских устремлений некоторых мировых сил на российской территории, к краткому экскурсу в историю восприятия идей демократии мы используем то, что в музыке и в теории игр называют интерлюдией (*лат.* inter — между + ludus — игра). А чтобы не быть голословными, мы просто процитируем (причем из книжки, к масонству настроенной скорее позитивно, и уж, во всяком случае, весьма заинтересованно) и откажемся даже от комментария, предоставив его специалистам в области истории и практики тайных обществ.

«В левом углу купюры над надписью "THE GREAT SEAL" ("Великая печать") стоит масонская пирамида из 13 кирпичных ступеней. В самой пирамиде кирпичи символизируют единство всех денег в мире, упорядоченных в

---

[29] *Тойнби А.Дж.* Цивилизация перед судом истории. С. 95.

[30] Там же. С. 122.

[31] Слова Тьера в переложении Сент-Бёва (Cahiers, 1847). Цит. по: *Поспеловский Д.В.* Тоталитаризм и вероисповедание. С. 427.

* В данном и следующем параграфах использованы материалы д.э.н. В.П. Горегляда.

[32] *Честертон Г.К.* Ортодоксия // *Честертон Г.К.* Вечный человек. С. 630.

иерархии, которую определяет верх пирамиды — светящийся масонский треугольник с оком Великого Архитектора Вселенной. Выровненная пирамида — символ мирового порядка, установленного "вольными каменщиками". Она выражает масонскую идею о том, что масонству предопределена роль будущей элиты, правящего клана, которому будет передано все имущество и все ценности прочих народов.

Лозунг "NOVUS ORDO SECLORUM" ("Новый мировой порядок") недвусмысленно намекает на установление нового порядка во всемирной империи под гегемонией доллара.

На правой стороне купюры американский орел держит щит. ... В клюве орла — лента с традиционным масонским лозунгом опять-таки из 13 букв "E PLURIBUS UNUM" ("Единство в многообразии")»[33]. (Единственную ремарку нам хотелось бы сделать от себя — поправить латынь авторов: мы перевели бы последнюю фразу как «единство *из* многообразия» — потому что *e* в цитате происходит из усечения *ex*, «*из*» *чего-то*, причем из чего именно должно возникнуть обсуждаемое *единое*, *unum* — вполне понятно: *ex pluribus*, «из многих»; *а это уже совсем другой смысл* — и с точки зрения глобалистики, и с позиций «демократии»!)

* * *

Итак, для той модели, существо которой мы только что попытались понять, демократия столь же проста, как и описанные причины необходимости ее всемирного распространения. Слово «демократичный» для адептов этой доктрины «означает действительно плюралистические государства, в которых политические партии регулярно и мирно сменяют друг друга у власти»[34].

Конституционное право России гораздо более основательно: при упоминании демократии как политического режима оно приводит целую систему рассуждений касательно того, что для него характерно широкое участие народа в формировании органов государственной власти и местного самоуправления, режим законности, широкий спектр политических прав и свобод граждан и т.д.[35], хотя собственно Конституция дает, пожалуй, лишь две основные отсылки на смысл демократических принципов — в плане определения сущности российской государственности (ст. 1, п. 1: «Российская Федерация — Россия есть демократическое ... государство») и в плане места и роли народа в государственной системе страны (ст. 3, п. 1: «Носителем суверенитета и единственным источником власти в Российской Федерации является ее многонациональный народ»).

---

[33] *Рыбалка А., Синельников А.* Интервью с масоном: Правда и легенды истории масонства. М., 2005. С. 99–100 (см. там же и о «назойливом повторении числа 13, которое в каббалистической символике означает 13 степеней посвящения и эволюции»); по поводу масонской символики см. также гл. 18 «Скрытые аллегории и тайные символы» // *Робинсон Дж.* Масонство: забытые тайны. М., 2000. С. 324–337; о знаках на долларе — с. 310.

[34] *Киссинджер Г.* Указ. соч. С. 18.

[35] Комментарий к Конституции Российской Федерации / Ин-т законодательства и сравнительного правоведения при Правительстве РФ. М., 2002. С. 37.

В принципе, исходным пунктом рассуждений можно посчитать определение типа «демократия — политический режим, при котором государственная власть осуществляется правовыми методами в соответствии с законами, все граждане обладают равным правом участвовать в управлении государством, в том числе (мы бы сказали — почти исключительно. — *Иг. Ф.*) через свободно избранных представителей. Гражданам обеспечиваются личные, политические и гражданские права и свободы»[36].

Далее мысль развивается в направлении выявления синонимии понятий демократического, конституционного и правового государства, переходит в сферу самоограничения субъектности демократии (в плане необходимости «строго придерживаться установленных пределов[37] вмешательства в экономическую и духовную жизнь», обеспечивать «свободу предпринимательства и культуры», в целом — общие интересы народа «при безусловном соблюдении и защите прав и свобод человека и гражданина»[38]). К системе добавляется «сильная ограниченность политического и правоохранительного насилия», «разделение властей», «партийный и политический плюрализм», «отсутствие единой, обязательной для всех государственной официальной идеологии», «наличие политических свобод», «верховенство закона во всех сферах общественных отношений», наконец — «формирование основных органов государственной власти путем свободных выборов» при решающей роли народа[39], «существование институтов представительной и непредставительной демократии», «наличие демократического законодательства и др.»[40].

В итоге вместо четкой дефиниции мы почти всякий раз встречаемся с весьма широкой совокупностью характеристик, далеко не всегда (а лучше сказать — всегда не) совпадающих по составу, неустойчивых семантически, отражающих научную неотработанность вопроса.

При этом вся теоретическая конструкция строится, в конце концов, на принципе «от противного»: демократия — антипод тоталитаризма[41] и автори-

---

[36] Правоведение / Под общ. ред. Г.В. Мальцева. М., 2003. С. 112.

[37] Непонятно только — *кем* именно, *когда, для какого периода времени и для какой страны* установленных? Новым «великим кормчим» — Международным валютным фондом, который имеет «слишком оптимистический взгляд на рынки» и «сверхпессимистичен во взглядах на государство», хотя практика показывает, что «на самом деле ... в реальности и *особенно в развивающихся странах* невидимая рука рынка функционирует крайне неудовлетворительно» и «желательно вмешательство государства, способное в принципе повысить эффективность рыночного механизма», — уже потому, что эффективное государство видит перемены «не просто как экономические проблемы, а как часть более широкой эволюции общества» (*Стиглиц Дж.* Указ. соч. С. 98, 111, 113)? Или же — кейнсианской экономической теорией, которая, несмотря на все усилия МВФ, до сих пор полагает, что «государство может и должно играть существенную роль, не только корректируя провалы рынка, но и обеспечивая социальную справедливость», поскольку «рыночный механизм, предоставленный самому себе, оставляет большому числу людей слишком мало ресурсов для выживания», — именно в этой связи «государство должно играть роль в обеспечении эффективного и гуманного функционирования любого общества и любой экономики» (Там же. С. 253)?

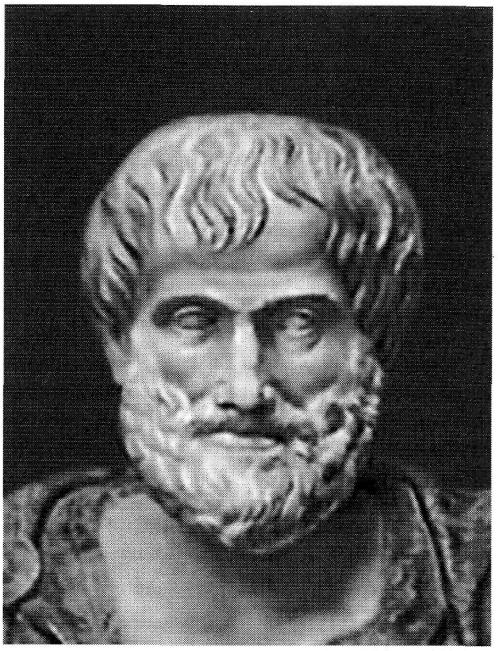
[38] *Баглай М.В.* Конституционное право Российской Федерации. М., 2003. С. 110–111.

[39] Правоведение. С. 111–115.

[40] *Марченко М.Н.* Теория государства и права: 2-е изд. М., 2002. С. 325.

[41] *Баглай М.В.* Конституционное право Российской Федерации. С. 111; *Марченко М.Н.* Теория государства и права. С. 325–326.

таризма[42]. Иных форм политических режимов отечественная юриспруденция, как получается, не выделяет.



Аристотель

Поэтому если для американского «педагога» демократия — это всегонавсего свободная периодическая смена партий у руля власти, то для отечественного «ученика» — это все, чего не было при «тоталитарном» государстве или что прямо ему противоположно. Обо всем другом вполне можно и забыть: об аристократии — в силу отсутствия таковой в России после 1917 г.; о плутократии — потому что об этом, несмотря ни на что, неприлично было говорить (по крайней мере — до возбуждения дел против Б.А. Березовского, В.А. Гусинского и М.Б. Ходорковского); об охлократии — потому что российский народ с начала 90-х годов XX в. опять безмолвствует; о тирании — потому что ее уже определил, причем — вполне бессмысленно, как «тоталитаризм» и «административно-командную систему» небезызвестный Г.Х. Попов; об олигархии — потому, видимо, что западные «учителя» предпочитают о ней не упоминать.

Но что понимали под демократией те, кто стоял у истоков ее рождения, кто первым жил в ее условиях (напомним — первые в истории человечества демократические республики родились в античности, и именно античный опыт стал основой теоретических спекуляций позднейших периодов, начиная от эпохи Ренессанса и вплоть до настоящего времени)?

Для Платона[43] и Аристотеля[44] — первых в истории человечества политологов (V—IV вв. до н.э.) — демократия представляет собой *противоестественное отклонение от оптимального государственного устройства*, одно из его извращений[45], «заболеваний государства» (*Plat.* 544c/328)[46]. *В край-*

---

[42] Правоведение, с. 111; Комментарий к Конституции Российской Федерации, с. 37.

[43] «Государство» Платона в пер. А.Н. Егунова цит. по: *Платон*. Собр. соч. Т. 3. М., 1994 (в скобках, помимо традиционной отсылки — без указания строк, — ставим через дробь страницу данного издания).

[44] «Политику» Аристотеля в пер. С.А. Жебелева цит. по: *Аристотель*. Соч. Т. 4. М., 1984 (в скобках, помимо традиционной отсылки — без указания строк, — ставим через дробь страницу данного издания).

[45] *Aristot.* 1279b, 1286b, 1287b, 1289b/457, 479, 483, 489; *Plat.* 544a/328.

[46] Причина довольно проста: «Когда один ли человек, или немногие, или большинство правит, руководясь общественной пользой, естественно, такие виды государственного устройства являются правильными, а те, при которых имеются в виду выгоды либо одного лица, либо немногих, либо большинства, являются отклонениями» (*Aristot.* 1279a/457).

них своих формах демократия — уже и не государство (*Aristot.* 1292a/497: «Там, где отсутствует власть закона, нет и государственного устройства»; ср.: 1281a/463).

Государство — важная часть существования человечества. «Человек, — утверждает Аристотель, — по природе своей есть существо политическое» (*Aristot.* 1253a, 1278b/378–379, 455), и как таковое, он не может жить в изоляции от других людей. Вступая с ними в разного рода отношения, он создает государство — «общение свободных людей» (*Aristot.* 1279a/456).

Цель государства, по Аристотелю, — «благая жизнь» (*Aristot.* 1281a/462). «Государство создается не ради того только, чтобы жить, но преимущественно для того, чтобы жить счастливо» (*Aristot.* 1280a/460); оно «не есть общность местожительства, оно не создается в целях предотвращения взаимных обид или ради удобств обмена» (*Aristot.* 1280b/461–462). Оно «появляется лишь ... ради благой жизни, в целях совершенного и самодовлеющего существования» (*Aristot.* 1280b/462).

Демократия для древних — это не там, где «благую жизнь осуществляют воспитание и добродетель» (*Arist.* 1283a/469), «чувство рассудительности и справедливость» [тогда она была бы идеальным строем, *политией* (*Aristot.* 1278b/455), где «ради общей пользы правит большинство» (*Aristot.* 1279a/457)], а там, «где правят неимущие» (*Aristot.* 1280a/459), составляя большинство общества. Там же, «где власть основана на богатстве» (*Aristot.* 1280a/459), где «власть находится в руках людей богатых и благородного происхождения, образующих меньшинство» (*Aristot.* 1290b/492), где «верховную власть в государственном управлении имеют владеющие собственностью» (*Aristot.* 1279b/458), — там речь идет об олигархии.

«То, чем различаются демократия и олигархия, есть бедность и богатство... Тот признак, что верховная власть находится либо в руках меньшинства, либо в руках большинства, есть признак случайный» (*Aristot.* 1279b–1280a/459). «Олигархия, — говорит Аристотель, — блюдет выгоды состоятельных граждан; демократия — выгоды неимущих; общей же пользы ни одна из них в виду не имеет» (1279b/457).

«Некоторые полагают, что свобода и равенство являются важнейшими признаками демократии, — пишет Аристотель. — Равенство же состоит в том, что ни неимущие, ни состоятельные не имеют ни в чем каких-либо преимуществ» (*Aristot.* 1291b/496). И это равенство — понятие не экономическое, а юридическое (имущественное равенство, хотя и представляется «до некоторой степени полезным», «большого значения, вообще говоря, не имеет» [*Aristot.* 1266a/422][47]). Но, продолжает он, если бы это было так, то все непременно бы принимали участие в управлении государством (*Aristot.* 1268a/424). Однако это невозможно, поскольку в демократии решающее значение имеют постановления большинства, а большинство в демократии представляет, как правило, народ (*Aristot.* 1274a, 1279b/441, 458). Таким

[47] В то же время философ указывает, что «когда за отсутствием средних граждан неимущие подавляют своей многочисленностью, государство оказывается в злополучном состоянии и быстро идет к гибели» (*Aristot.* 1296a/509).

образом, полного равенства демократический строй не добивается, что естественно, поскольку демократические представления о равенстве имеют, по Аристотелю, искаженные основания[48].

По своему качественному состоянию демократия у обоих философов — *третья стадия деградации нормального государственного строя* (у Платона — последний шаг перед тиранией [*Plat.* 544c/328], у Аристотеля — вообще в некотором смысле худшее отклонение от идеального состояния [*Aristot.* 1289b/489], «первоначального и самого божественного из всех видов государственного строя» [1288a/489]). Причина тому — неустойчивость государственной конструкции, создаваемой демократическим правлением, «ведь устойчивым государственным строем бывает единственно такой, при котором осуществляется равенство в соответствии с достоинством и при котором каждый пользуется тем, что ему принадлежит» (*Aristot.* 1307a/542–543), а данного состояния общества демократия как бы и не достигает.

Таким образом, политиками и идеологами конца XIX–XX вв. обществу, весьма мало знающему из истории, было предложено то состояние, которое людьми, его изобретшими и впервые в нем жившими, считалось принципиальным отклонением от нормы, причем таким отклонением, которое весьма тесно сопрягается еще с одним «социальным уродством» — олигархией (*Aristot.* 1279b/457). При этом никто не потрудился объяснить, что «первый принцип демократии — главное в людях то, что присуще им *всем, а не кому-то в отдельности*»[49] (курсив наш. — *Ит. Ф.*).

Если рассмотреть современные демократии сквозь призму античных классиков, они вполне вписываются именно в их понятие олигархии:

• современная демократия «почитает богатство и богачей» больше, чем общественную добродетель (*Plat.* 550e, 551a/335). (Все, что в кавычках, — ли-

---

[48] «При создании большей части видов государственного устройства царило общее согласие насчет того, что они опираются на право и предполагают относительное равенство; но в понимании этого равенства допускалась ошибка ... Так, демократическое устройство возникло на основе того мнения, что равенство в каком-нибудь отношении влечет за собой и равенство вообще: из того положения, что люди свободнорожденные, заключают и об их равенстве вообще. Олигархический строй возник на основе того предположения, что неравенство в одном отношении обусловливает и неравенство вообще: раз существует имущественное неравенство, то из него вытекает и неравенство вообще. Опираясь на представление о равенстве, в демократиях все и притязают на полное равноправие» (*Aristot.* 1301a/526), не понимая, что «вообще ошибка — стремиться просто соблюсти повсюду тот и другой вид равенства» и что «ошибочное первоначало может повести только к тому или иному плохому исходу» (*Aristot.* 1302a/528). И хотя современный исследователь специально указывает, что «сила и слабость демократического государства отражают соответственно силу и слабость общества; напротив, централизованность деспотической государственности отражает, как в негативе, хаотичность, разношерстность, разобщенность сил общества», он же, однако, отмечает, что «античная свобода — это свобода "свободных", не только фактически, но и по смыслу соотнесенная с рабством несвободных, именно потому, что античное гражданство даже в условиях полисной демократии есть по сути своей *аристократическая привилегия*. ... Права полноправных были обусловлены чьим-то бесправием и телесное достоинство свободных обеспечивалось телесным унижением несвободных, блеск "олимпийской" наготы таил в себе некую неправду» (см.: *Аверинцев С.С.* Поэтика ранневизантийской литературы. С. 24, 57, 67; курсив наш. — *Ит. Ф.*).

[49] *Честертон Г.К.* Ортодоксия. С. 546.

бо Платон, либо Аристотель и определяет у них олигархию, а отнюдь не демократию.) В ней «развивается наклонность к стяжательству и наживе, и получают одобрение богачи» (*Plat.* 551a/336)[50], а, кроме того, «чрезвычайно ценятся деньги» (*Plat.* 554a/339);

• в ней фактически существуют «как бы два государства: одно — бедняков, другое — богачей» (*Plat.* 551d/336–337);

• в ней состоятельные «частные лица», «выискивая, на что бы употребить» свое богатство, «перетолковывают законы, мало считаясь с ними» (*Plat.* 550d/335);

• в ней налицо «величайшее из всех зол» — «возможность продать свое имущество, а продавши, продолжать жить в этом же государстве, не принадлежа ни к одному из его сословий, будучи тем, кого называют бедняками и неимущими» (*Plat.* 552a/337);

• в ней, по существу, «чуть ли не все бедны, за исключением правителей», как в стандартных олигархиях (*Plat.* 552d/338), и это очень реально доказывают современные экономические кризисы, в итоге которых выясняется, что большинство населения имело в виде «богатства» лишь его образ — титул собственности (типа ценных бумаг);

• в ней «люди состоятельные уже имеют то, ради чего совершаются правонарушения, и уже одно это упрочивает за такими людьми название людей безукоризненных и знатных» (*Aristot.* 1293b/502);

• важнейшая ее цель — «из всего извлекать прибыль и делать накопления за счет бережливости и деятельного характера» (*Plat.* 554a/339), в том числе — и из самого факта власти[51];

• у носителей духа нашей демократии (платоновской же олигархии) «из-за недостатка воспитания появляются наклонности трутня — отчасти нищенские, отчасти преступные» (*Plat.* 554b–554c/340), и укрощаются они «не по разумным соображениям, а в силу необходимости» (*Plat.* 554d/340);

• правители общества при этом «не хотят ограничивать законом распущенность молодых людей и запрещать им расточать и губить свое состояние» (*Plat.* 555c/341), они «не обращают внимания на распущенность, даже допускают ее» (*Plat.* 555d/341) и «разводят в государстве множество трутней и нищих» (*Plat.* 556a/342), при этом поощряя «ненасытную погоню за пред-

---

[50] Добавим еще из Платона: «олигархический» человек «не допустит никаких иных соображений, имея в виду лишь умножение своих скромных средств. Кроме богатства и богачей, ничто не будет вызывать у него восторга и почитания, а его честолюбие будет направлено лишь на стяжательство и на все то, что к этому ведет» (*Plat.* 553d/339). Именно в этой связи Аристотель рекомендует: «При всяком государственном строе общим правилом должно быть то, что не следует никого чрезмерно возвеличивать», — и советует «остерегаться того, чтобы одна часть гражданского населения слишком благоденствовала» (*Aristot.* 1308b/546–547)

[51] «Вполне естественно, что покупающие власть за деньги привыкают извлекать из нее прибыль, раз, получая должность, они поиздержатся» (*Aristot.* 1273b/439). Бывает и другая крайность — когда «в состав правительства попадают зачастую люди совсем бедные, которых вследствие их необеспеченности легко можно подкупить» (*Aristot.* 1270b/431). Поэтому «при всяком государственном строе» самое главное — «устроить дело так, чтобы должностным лицам невозможно было наживаться» (*Aristot.* 1308b/547).

полагаемым благом, состоящим якобы в том, что надо быть как можно богаче» (*Plat.* 555b/341), и обогащаясь сами «за счет общественного достояния» (*Aristot.* 1286b/479).

Лишь формальный имущественный ценз — классический олигархический принцип для занятия государственных должностей[52] — отличает демократию в ее современной ипостаси (собственно, единственно известной в новейшей истории) от олигархии в ее понимании античными философами.

Зато в ней отсутствует один из конституирующих принципов первоначальной демократии — *примат власти народа* (либо через примат постановлений народного собрания — то есть собрания *всех* граждан — над законом, либо через примат закона, продуцируемого большинством граждан), который принципиально отличается от процесса принятия непосредственных решений через механизм выборов или референдумов — этого последнего очага политической активности, который оставлен народу взамен «полной свободы и возможности делать, что хочешь» (*Plat.* 557b/343; ср.: *Aristot.* 1310a/551), и классического равенства, когда «ни неимущие, ни состоятельные не имеют ни в чем каких-либо преимуществ» (*Aristot.* 1291b/496), — последнего, если не считать введенного в древних Афинах еще Солоном «права принимать участие в выборах должностных лиц и в принятии отчета об их деятельности» (*Aristot.* 1281b/465; эта часть властной деятельности народа в условиях демократии, правда, сейчас почти исчезла ввиду обширности современных демократических территорий).

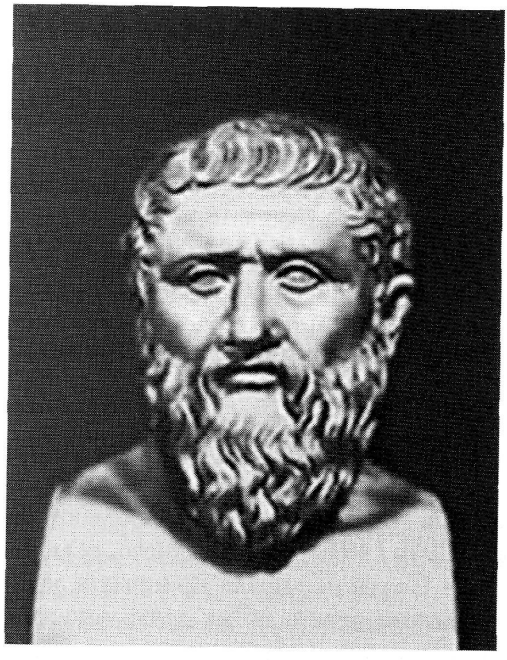
Причем сама демократия воспринимается древними как своеобразная «тирания народа» (*Aristot.* 1273a/441), подверженная к тому же коррупции (*Aristot.* 1270b–1271a, 1273b/431–432, 439), — вот эту-то черту античной демократии новейшая история вполне унаследовала.

При этом уже в античности раздаются призывы предоставить дело «знатокам», которые могут сделать «правильный выбор» (*Aristot.* 1282a/465) в силу своей подготовленности. «С этой точки зрения невозможно было бы (в идеальном государстве. — *Ив. Ф.*) предоставить народной массе решающий голос ни при выборах должностных лиц, ни когда принимается отчет об их деятельности» (*Aristot.* 1282a/465–466) — даже имея в виду тот факт, что в совокупности своей народ может оказаться (в силу своеобразного коллективного здравого смысла) далеко не худшим судьей, чем каждый из знатоков, взятый в отдельности (*Aristot.* 1281b, 1282a/465–466). В этом смысле в плане «приема отчетов от должностных лиц» современная демократия вполне согласна с Аристотелем и отстраняет народ от процесса, всецело передав его в руки выборных органов законодательной власти.

Хотя, конечно, и коллективный здравый смысл народного большинства — вещь обоюдоострая: решение о распятии Христа принималось вполне демократическим путем... Впрочем, как известно, во многих государствах бывает и так: «по законам строй скорее демократический, а по укладу жизни и господствующим обычаям скорее олигархический» (*Aristot.* 1292b/498).

---

[52] *Aristot.* 1292a–1292b/496, 498–499; *Plat.* 551a–551b, 553a/336, 338.



Платон

Политический максимум для народа в условиях современной демократии — прийти в условленный день и час к урнам для голосования (кстати сказать, что этим правом воспользуются далеко не все, видели еще древние: Аристотель утверждал, что «некоторые люди из народа не станут принимать участия в выборах, не будучи к ним привлекаемы принудительно» [*Aristot.* 1266a/418–419], а Платон подмечал даже, что «в демократическом государстве нет никакой надобности принимать участие в управлении, даже если ты к этому и способен; не обязательно и подчиняться, если ты не желаешь» [*Plat.* 557e/344]); дальше же остается читать газеты и смотреть телевизор, до тех пор, пока не появятся «демагоги», которые «властвуют над мнениями народа, так как народная масса находится у них в послушании» (*Aristot.* 1292a/497), и которые объяснят, как надо оценивать те или иные события и что при этом делать. Кстати сказать, Аристотель еще замечает, что «когда выборы происходят из намеченных заранее кандидатов, создается опасное положение: если известное число лиц, даже и небольшое, захотят войти между собой в соглашение, то выборы всегда будут совершаться так, как они того пожелают» (*Aristot.* 1266a/419).

В этой связи для древних политиков демократия — «строй, не имеющий должного управления, но приятный и разнообразный» (*Plat.* 558e/345), презирающий «всё то, что мы считали важным» (*Plat.* 558b/344–345), и устанавливающий «своеобразное равенство — уравнивающее равных и неравных» (*Plat.* 558b/345), предоставляя всем право делать «всё, что придет в голову» (*Plat.* 557b, 557d, 558a/343–344).

По всей видимости, именно поэтому в ответ на риторический вопрос платоновского Сократа «разве не чудесна на первый взгляд и не соблазнительна подобная жизнь?» один из протагонистов диалога отвечает: «Пожалуй, но лишь ненадолго» (*Plat.* 558a/344). Действительно, как пишет историк, «век демократии всюду был краток сравнительно с господством своего антагониста... Демократия старинных стран, лежащих у Средиземного моря, держалась на быте независимых крестьян, мелких хозяев на земле, виноградарей, пахарей, садоводов, в Греции также свободных ремесленников, каменщиков, гончаров-художников, оружейников и некрупных купцов-мореходов. Труд и энергия этих классов, их жажда богатства и создали империалистическое расширение как в Греции, так и в Риме», однако особенности развития этих последних тенденций очень быстро сформировали общественно-политический

финал: «демократия была уже социально разрушена, когда приходил соответствующий политический конец»[53].

Все это — недостатки модели, а не России. Олигархия — не демократия, надо называть вещи своими именами. Мы не говорим, что при социализме было лучше или что та модель была более совершенной. Мы лишь думаем, что *в России долгое время строилось не совсем то, что прокламировалось.*

Мы слишком долго боролись с тем, что нам было рекомендовано называть тоталитаризмом. Мы заучивали за нашими приехавшими из-за океана учителями его основные характеристики.

Мы учились тому, что «тоталитаризм зиждется на ... подходе к человеческой личности лишь как к средству для достижения каких-то неосуществимых утопий». Одна из его характерных черт — «стремление к утопии — идеальному обществу при коллективистской вере в то, что совершенство общества зависит не от несовершенства личностей, его составляющих, а наоборот, "совершенное" общество силой своей власти преображает людей в некую новую природу». «Под утопией мы разумеем специфический замысел, согласно которому совершенство жизни должно быть обеспечено неким общественным порядком. Это замысел спасения мира самочинной волей человека ... никакие злодеи не натворили в мире столько зла, не пролили столько человеческой крови, как люди, хотевшие быть спасителями человечества». «Тоталитаризм всегда устремлен в будущее, причем с типично тоталитаристской убежденностью в своей правоте», он «отвергает современность и ее проблемы во имя величественных схем социальных перестроек и преобразования человека».

Мы осознавали, что, «претендуя быть некоей универсальной доктриной, стремясь тотально охватить все области общественной и личной жизни, не только внешние проявления человека, но и его внутренний мир, тоталитаризм является своеобразной религией, с заменой трансцендентного Бога земным божком ... наделяемым богоподобными качествами: всевидением и всеведением, непогрешимостью внедряемых или олицетворяемых им идеологических и экономических доктрин».

И если демократия «допускает и поддерживает свободное обсуждение обществом государственной политики и общественных проблем», то при тоталитаризме «право на знание истины в последней инстанции и правильного решения всех проблем признается за вождем, любое сопротивление которому приравнивается к государственной измене», но вождем же может быть и идея! «В такой системе любое разногласие равносильно святотатству[54]».

Мы читали о том, что «тоталитарные режимы вводят не только запреты (в отличие от авторитарных. — *Ит. Ф.*), но и требования, диктуют гражданину, что он должен делать ... лишая его не только политической, но и личной свободы»; о том, что «в тоталитарных системах идеология фактически заменяет право, вернее, подчиняет его идеологии и вытекающей из нее политике», причем

---

[53] *Виппер Р.Ю.* Очерки по истории Римской империи. Т. 2. Ростов н/Д., 1995. С. 188.

[54] Надо бы сказать — кощунству, поскольку святотатство — это похищение священного имущества, кража из церкви; но у автора цитируемой работы, к сожалению, очень заметные проблемы с русским языком, которые, к сожалению, не ликвидированы достаточно неряшливой редактурой.

«во главе всего стоит законодатель, который должен преобразовать человека так, чтобы он соответствовал определенной модели», а идеология, по Бжезинскому, — это «система идей действия, типичным атрибутом которой являются программы и стратегии реализации таковых. Их основным назначением является объединение организаций, опирающихся на данную идеологию».

Мы выделяли основные характеристики тоталитаризма, и среди них — «использование постоянной пропаганды на предмет формирования и унификации мышления» граждан для того, чтобы «не допускать никаких политических перемен в однажды установленном по рецепту ... обществе».

Мы подтверждали, что «у всех тоталитаризмов обязательны отрицательные символы, развивающие чувство врага, борьбы», что тоталитаризм атеистичен: «без подмены веры в Бога верой в вождя и в земной рай тоталитаризм невозможен». «В этих доктринах и претензиях места христианству и Богу нет. Тоталитаризм не может быть не враждебным вере в Бога, ибо сам является неоязыческим культом идола-государства, идола-нации, идола-расы, наконец, идола-вождя. Как любая религия, тоталитаризм охватывает всего человека».

Забыв всю отечественную историю, мы соглашались с тем, что «тоталитаризм всегда коллективистичен», чем, кстати, давали повод подвести и крестьянскую общину, господствовавшую в России чуть ли не до 60-х годов XX в., под тоталитарные мерки.

Поскольку тоталитаризм одновременно и националистичен (германский фашизм) и интернационалистичен (советский пролетарский интернационализм), нам предлагалось выйти из положения, отказавшись — под совсем смехотворными предлогами![55] — от всего, что может быть хоть как-то связано с национальным в политике и идеологии, и напрочь забыть, что мы — свободные индивиды — представляем собой, в конечном итоге, народ, некое единство, сложный коллектив, а не просто заселяем «эту страну» каждый сам по себе, и можем в силу этой причины объединяться не только временно, эпизодически — для того, чтобы осуществились «демократические выборы» (о них — чуть позже), — но и в иных целях (например, для защиты собственных экономических и политических интересов) и на относительно постоянной основе (в партии, профсоюзы, хозяйственные кооперативы, церковные приходы с их педагогической и благотворительной деятельностью и проч. — да и в саму Церковь, единое Тело Христово, наконец!), совершенно не боясь пугала «тоталитаристской коллективистичности», которым в очередной раз припугивают нас на слабоватом русском языке из-за океана.

---

[55] Рассуждая о временах Французской революции (*Поспеловский Д.В.* Тоталитаризм и вероисповедание. С. 79), автор внезапно озаряется и совершает филологическое открытие: «народ — этимологический синоним слова "нация", а от нации произошел национализм» (удивительно это открытие по той причине, что, если говорить по-французски, к чему нас обязывает, как представляется на наш неискушенный взгляд, контекст цитируемого места монографии, то не вполне понятно, где именно автор усматривает «этимологическую синонимию» слов peuple, народ, и nation, нация; мы, к сожалению, даже в очках не видим здесь ни одной общей буквы, а потому и удивляемся: как же можно считать студентов Свято-Андреевского института, где эти «высоконаучные» выводы звучат с высоты профессорский кафедры, а за ними и читателей предлагаемого конспекта лекций столь полными идиотами...).

Забавно лишь то, что, соглашаясь со всеми критиками нашей собственной истории как периода сплошного тоталитаризма, мы упускали из вида одно основополагающее заявление: «Тоталитаризм — это Сталин плюс компьютер. ... Поскольку компьютеров, то есть технологии, позволяющей нанизывать на нитку и как рентгеном просвечивать нутро каждого человека, до недавнего времени не существовало, значит, тоталитаризма в смысле тотальности контроля за населением до XX века быть не могло, да и в XX веке был он только приблизительным до появление компьютеров»[56].

Но ведь если автор этой сентенции прав, можно ли вообще говорить о тоталитаризме вплоть до наступления «компьютерной эры»? А если иметь в виду современные попытки введения электронных паспортов и подкожных индивидуальных чипов, то где сейчас развиваются тоталитарные тенденции?

А теперь неплохо бы посмотреть, как все эти критические выводы соотносятся с тем феноменом, который известен ныне под именем неолиберальной демократии.

И начать необходимо с основ тоталитаризма (мы будем пользоваться материалом того же автора, чтобы показать, как одна и та же книга может вывернуть историческую правду наизнанку). А они сводятся к «преемственности тоталитаризма от демократии»: тоталитаризм имеет «демократическую подоплеку», под которой «имеется в виду, что тоталитарные режимы приходят к власти демократическим волеизъявлением. ... По своей природе тоталитаризм — это псевдодемократия или ... тоталитарная демократия». «Каков народ, такова будет и его демократия». «Демократия сама по себе, без духовных ценностей и гражданского общества, не является гарантом от тоталитаризма».

«В секулярном обществе[57] [основные жизненные] ценности ассоциируются с либерализмом. Следовательно, сносность или несносность жизни в том или ином обществе зависит не так от того, демократично ли оно, ибо демократией может быть и жестокая власть толпы (охлократия), а от того, либеральна ли наша демократия или тоталитарна». Но не сам ли автор, завершая книгу, пишет [цитируя преподобномученицу Марию (Скобцову)], что «обезбоженная любовь к человеку "приводит нас в тупик антихристианского гуманизма"», который подменяет любовь к человеку любовью к человечеству — абстракции, во имя которой приносятся в жертву конкретные "человеки"», потому что «из любви к человечеству рождаются идеологии геноцида во имя создания "нового человека", будь то нацизм, коммунизм или еще какой-то "изм"»[58]? А что есть секуляризм, как не попытка отделения общества от Бога — отделения вполне идеократического, подкрепляемого на законодательном уровне? Но ведь та же

---

[56] *Поспеловский Д.В.* Тоталитаризм и вероисповедание. С. 14, 19, 20–22, 28, 30–31, 34, 37, 41, 43, 51, 76, 266, 282.

[57] Отметим еще раз специально это мнение авторитетного советолога: тоталитаризм атеистичен, но и *современное демократическое общество — принципиально секулярно*, оно — светское, то есть — отделенное от Церкви (которая есть Тело Христово), клира, канонического права, литургических действий, в конечном итоге — от всего, что касается взаимоотношений Бога и человека.

[58] *Поспеловский Д.В.* Тоталитаризм и вероисповедание, с. 642.

мать Мария говорит о том, что *диктатура идеи — это самая страшная из всех когда-либо существовавших диктатур*[59].

Пытаясь разделить различные виды демократии, автор пишет, что «основная посылка либерализма в том, что политика — это система проб и ошибок и что политические системы являются прагматическими изобретениями человеческого гения и стихийной самостоятельности граждан. В отличие от этого тоталитарная демократия предполагает априорное существование единственной и исключительной истины в политике. Ее ... можно назвать политическим мессианизмом в том смысле, что она постулирует предопределенную, гармоническую и совершенную систему, к которой человечество неотразимо движется и должно в конце концов прийти»[60]. При этом он как бы забывает о том, что такая система нам уже предложена лет 15 назад — в виде неолиберальной социально-экономической концепции, которой мы обязаны под авторитетным давлением МВФ неуклонно придерживаться.

Наконец, Д.В. Поспеловский пишет о том, что «у каждой страны, у каждого народа есть какие-то свои традиции государственного или племенного общежития. Они могут нравиться или не нравиться, но перемены бывают здоровыми и прочными, только если они хоть частично опираются на национальные традиции. Могут привноситься влияния и идеи, культурные и политические, извне, но эти привнесения бывают успешны, только если они как-то органически сливаются с существующими традициями данной страны». Он критикует Французскую революцию за то, что ее вожди, «чтобы освободить человека от уз, считали необходимым разрушить все традиционные структуры, традиции и исторические общественные связи»[61].

И в то же время он ничего не говорит о том, какими способами расширяется сейчас ареал «демократии» — будь то в странах «разноцветных революций», в Афганистане, Ираке и т.д., где дело — без всяких традиций! — идет вполне в духе критикуемого автором Руссо с его выводом о том, что «людей следует заставлять предпочитать свободу, а если этого требует необходимость, то и заставить быть свободными»[62].

Он критикует Руссо за его понятие о свободе как «торжестве духа над природно-элементарным инстинктом», как «принятии нравственного обязательства и дисциплинирование иррациональных и эгоистических порывов разумом и чувством долга», — за то, что в «этой схеме воля индивида всегда под подозрением: отрицающий общую волю отказывается от своей человечности». И тут же говорит об «опыте установившихся демократических государств, опирающихся на реалистический компромисс между принципом свободы и необходимыми ее ограничениями на практике»[63]. Не то ли это, о чем писал Руссо?

Он указывает, что XX в. «привел не к либерализму, уважению свобод и прав человека, как должно было быть по предсказаниям просвещенцев XVIII и начала XIX века, а наоборот, к росту авторитаризма, диктатур и тоталитариз-

---

[59] Цит. по: Там же. С. 639.
[60] Там же. С. 25, 42–43, 50.
[61] Там же. С. 137, 49.
[62] Там же. С. 44.
[63] Там же. С. 43, 137.

ма». «В связи с ростом промышленных предприятий на смену почти совершенной рыночной конкуренции небольших мануфактур, фабрик и ремесленных заведений эпохи Адама Смита приходят огромные производства, нередко монополизируя местный рынок труда, становясь в городах-фабриках чуть ли не единственными работодателями. Приток населения из сел в города создает проблемы безработицы, чрезмерной эксплуатации труда монополистами. Рост производства и малая покупательная способность значительных слоев населения создают проблемы перепроизводства, экономических циклов, депрессий. Все это подрывает оптимистическую веру либералов в саморегулирующуюся способность рынка, его способность обеспечивать беспрерывный прогресс и "максимальное счастье максимальной численности людей"»[64].

Но «предсказания просвещенцев» и «максимальное счастье» — это ли не утопические прогнозы? А среди первых либерально-демократических утопистов не называет ли сам автор американского президента Вильсона, слова которого так разошлись с делами при окончании Первой мировой войны, когда Америка решительно изменила своему изоляционизму, чтобы вмешаться во внутренние дела ряда европейских стран?[65]

Со ссылкой на Р. Арона проф. Поспеловский пишет, что «на сегодняшний день решающей силой в демократических государствах является непрочное равновесие и соперничество небольших политических элит: "Политические лидеры, — замечает Арон, — избираются методами, которые изолируют политические элиты от остальных общественных элит" и, во всяком случае, от массы избирателей», притом что «элементарная грамотность, а это все, что дает начальная и неполная средняя школа массам, — делает человека более восприимчивым к пропаганде и внушению, а следовательно, и к подчинению демагогам и всевозможным вождям»[66]. Надо ли здесь что-нибудь комментировать?

Вдруг он замечает, что «иным способом, кроме террора, равенство удерживать невозможно, ибо люди не равны по способностям и устремлениям в жизни»[67]. Но как же нам быть в этой связи с понятием равенства всех перед законом, равенством, обязательным для демократического общества и правового государства?

И уж совсем невзрачными красками рисует профессор финал рекомендуемой нам к внедрению либеральной демократии: «Преклонение перед наукой, противореча либерализму, совпадает с другим элементом либерализма — религией прогресса, согласно которой прогресс непременно служит неминуемому благополучию общества и индивидов в будущем, то есть прогресс и наука должны служить гедонистическому принципу наслаждения и удовольствий, как цель и движущая сила жизни человека». Но даже католическая социальная доктрина, вполне либеральная в своей сути, называет этот труд «механистическим трудом индустриального капитализма, единственным смыслом которого является заработок»[68] — заработок во что бы то ни стало, лишь бы

---

[64] Там же. С. 72, 76.
[65] Там же. С. 134, 136.
[66] Там же. С. 75–76.
[67] Там же. С. 81.
[68] Там же. С. 78, 59.

обеспечить диктуемый маркетологами уровень личного потребления, достаточный для того, чтобы произведенная монополиями продукция нашла своего потребителя по заданным, зачастую монопольным, ценам.

Не правда ли: исходя из этих посылок, очень трудно провести реальную грань между тем, что почтенный профессор именует тоталитаризмом, и целым рядом тенденций, которыми он же характеризует столь дорогую его сердцу либеральную демократию в исполнении основного ее геополитического проводника!

Современная западная модель организации общества в государство — в принципе олигархическая и в тенденции формирующая довольно жесткую иерархическую структуру. От идеи демократии в ней остались: *в области государственного строительства* — участие народа в выборах (главным образом органов законодательной власти; исполнительная власть формируется без участия населения, как, в большинстве случаев, и судебная; есть также ограничения по выборам высшего органа власти — президента, когда его выборы не прямые, а через корпус выборщиков, как в США; таким образом, потенциал участия народа в государственном управлении стремится к минимуму), *в области развития экономики* — законодательное обеспечение равных условий конкуренции как на товарных рынках, так и на рынке труда (только в том случае, заметим, когда выработано и соблюдается действенное антимонопольное законодательство; но и в этом случае проявляется иерархичность и разделение общества: каждый конкурирует в своей сфере, предприниматели — с предпринимателями, рабочие — с рабочими, и сферы эти не соприкасаются) при разных, однако, целях конкуренции — если предприниматели конкурируют в целях получения прибыли, то рабочие борются за право на жизнь, поддержание которой обеспечивает заработная плата.

Основа общества — *максимизация прибыли, а не общественного богатства* как достояния общества в целом.

Максимальные прибыли корпораций не ведут к выравниванию уровня жизни всего общества, разрыв между богатыми и бедными во времени только увеличивается, а средний слой — понятие вполне эфемерное и стремится скорее, по тенденции, к пополнению слоя бедных при любом форс-мажоре в экономике, так как основа его благосостояния — не столько даже доходы, сколько кредит, дополняющий регулярные доходы лишь виртуально, составляющий виртуальную часть собственности личности. Утрата собственности — постоянная угроза олигархического общества, основанного исключительно на частной собственности (*Aristot.* 1266b/420), и об этой опасности писал уже Платон: «При олигархии правители, стоящие у власти, будучи богатыми, не захотят ограничивать законом распущенность молодых людей и запрещать им расточать и губить свое состояние; напротив, правители будут скупать их имущество или давать им под проценты ссуду, чтобы самим стать еще богаче и могущественнее» (*Plat.* 555c/341).

Платон назвал эту тенденцию «погоней за предполагаемым благом, состоящим якобы в том, что надо быть как можно богаче» (*Plat.* 555b/341). Но в современных условиях это благо уже не предполагаемое, именно оно максимизирует возможность участия в управлении государством — прямого (через

занятие высших государственных должностей) или косвенного (путем влияния на процесс принятия решений на государственном уровне через использование финансовых ресурсов, включая незаконное — взятки). Кроме того, для населения это означает увеличение возможностей потребления, что также приводит к росту богатства слоев, стоящих у руководства процессом производства, а следовательно, и к росту их воздействия на общество в целом (формирование спроса как манипулирование общественным сознанием).

А современные PR-технологии, позволяющие добиться прямого воздействия на формирование общественного мнения, сводят последние остатки и так уже почти эфемерного народовластия практически к нулю. И здесь в основе процесса — те же деньги, находящиеся в распоряжении или в досягаемости (последнее — уже виртуальная собственность, дающая реальному инвестору возможность лоббировать в перспективе свои интересы через лицо, в которое осуществлены инвестиции; именно для последнего данная собственность — виртуальна, но приводит ее использование к вполне реальным политическим последствиям), поскольку PR стоит дорого.

Таким образом, в современной модели общественного устройства от демократии остается только титул, которым весьма успешно манипулируют правящие круги. Любого рода революционные движения, выдвигающие в качестве конечной цели достижение «реальной демократии», приводят, как правило, к фальсификации этой цели после прихода к власти, поскольку победы революций заканчиваются переделом собственности и власти и приводят к становлению нового правящего слоя на старых, веками апробированных политических принципах ограничения демократии (для примера можно вспомнить об итогах Великой Французской революции, буржуазной революции в Англии, войн XIX в. в Америке, о том же 1917 годе в России).

И даже самые ярые защитники современной демократии с грустью отмечают: «Дело в том, что демократии, либерально-демократический строй вообще, работают лучше в малых странах, чем в больших, а лучше всего, вероятно, в городах-республиках наподобие Афин или современного Сан-Марино, например. Большие же и особенно многонациональные государства вообще чреваты вырождением в полицейские»[69].

Причина этой *титульности* демократии — в частности, неустойчивый характер собственности, отсутствие некоей государственной ее части, которая могла бы служить обеспечением определенного уровня гражданского благосостояния, а также снижение уровня гражданского самосознания, которое в древности служило основой организации общественных работ, литургий, целью которых было не получение прибыли, а трудоустройство безработных и достижение общественно значимых материальных результатов[70]. Организаторами таких литургий были либо государство, либо, по его указанию, «те, кто служит обществу своим имуществом», как называл их Аристотель (*Aristot.* 1291a/494).

---

[69] *Поспеловский Д.В.* Тоталитаризм и вероисповедание. С. 67.

[70] См.: *Штаерман Е.М.* Древний Рим: проблемы экономического развития. М., 1978, С. 152.

Став политической провинцией США, Россия внедряет все особенности американской демократической (или — квазидемократической) общественной модели, но — с особенностями, всегда отличающими провинцию от столицы. Здесь и нетерпимость к инакомыслию, и более высокий уровень коррупции, и пренебрежение насущными нуждами народа, и более грубое давление на общественное сознание в ходе выборов, и постоянные попытки ликвидации любых форм рабочего движения (включая попытки запрета компартии — и при Ельцине, и совсем недавно). Сюда же можно отнести постоянные попытки подстроить государство к законам, а не законы к государству (а ведь еще Аристотель писал: «Законы следует издавать, применяясь к данному государству, а не наоборот, подгонять государственное устройство к законам» [*Aristot.* 1289a/488]).

Древним последствия такой демократической модели совсем не нравились. Платон, например, считал, что граждане при такой демократии «наглость будут называть просвещенностью, разнузданность — свободой, распутство — великолепием, бесстыдство — мужеством» (*Plat.* 560e–561a/348), попирая таким образом всю систему ценностей общества. И хотя в этом обществе «человек так же разнообразен, многолик, прекрасен и пестр, как его государство» (*Plat.* 561e/349), в его жизни, однако, «нет порядка, в ней не царит необходимость» (*Plat.* 561d/349), под которой в древности понималось благо государства, общества в целом.

Проблема гражданского общества

> Идолизация институтов — непростительная интеллектуальная и духовная ошибка, которая приводит к социальной катастрофе.
>
> *А.Дж. Тойнби*[71]

Современное отечественное правоведение отмечает: «Демократическое государство — важнейший элемент демократии гражданского общества, основанного на свободе людей»[72]. При этом делается очень важный для научного осмысления демократической системы общественного устройства (включая самый момент реального конституирования ее бытия) вывод: «Государство может соответствовать характеристике демократического только в условиях сформировавшегося гражданского общества»[73].

Но гражданское общество — это совершенно особая социально-экономическая и социально-культурная система. Впервые в истории оно возникло в античности, причем на ксенофобской в основе своей идее: *всей совокупностью прав обладают только граждане* (политы, гражданский коллектив, римская *civitas*),

---

[71] *Тойнби А.Дж.* Постижение истории. С. 440; кстати, Тойнби специально отмечает (там же), что любой социальный институт представляет собой только средство, но никак не цель развития общества.

[72] *Баглай М.В.* Конституционное право Российской Федерации. С. 100.

[73] Там же. С. 111.

все прочие оказываются вне социальной системы, их права обществом не гарантируются, поскольку в состав этого общества они не входят (см.: *Aristot.* 1277b–1278a/453–454). Как отмечают исследователи, «греческое и римское общества были построены по принципу подчинения индивида обществу, гражданина — государству; этот принцип устанавливал высшей целью жизнедеятельности безопасность сообщества, считая ее выше безопасности индивида»[74].

Экономической основой этого общества были *специфические* поземельные отношения, такие отношения собственности, в которых *собственность общины* (общественная земля [*Aristot.* 1330a/608], римская *ager publicus*, «с доходов которой, — как констатировал Аристотель, — должны получать средства к существованию защитники государства» [*Aristot.* 1267b/423]) *и общественные работы, организуемые государством* на счет богатых граждан[75] (греческие литургии), *играли основную роль.*

С одной стороны, в гражданском обществе *гражданин не мог не иметь частной собственности.* Собственность (прежде всего — земельная) была автоматической составляющей понятия гражданства — и на практике, и в теории (потому что «в том государстве, которое желает иметь прекрасный строй, граждане должны быть свободны от забот о предметах первой необходимости» — см.: *Aristot.* 1269a, 1292b/428, 499)[76].

С другой стороны, гражданское общество, построенное исключительно на отношениях частной собственности, — для античности явление абсурдное. *Гражданского общества не могло быть в отсутствие общественной собственности* (именно общественной, не государственной, государство здесь — в лучшем случае распорядитель[77]), прежде всего — земельной (*ager*

---

[74] *Тойнби А.Дж.* Цивилизация перед судом истории. С. 136 со ссылкой на: *Фрэзер Дж.* Золотая ветвь. Ч. IV («Адонис, Аттис, Озирис»). Т. 1. С. 300–301.

[75] См., напр.: *Штаерман Е.М.* Древний Рим: проблемы экономического развития. С. 151–153; *Она же.* Социальные основы религии древнего Рима. М., 1987. С. 210, 214.

[76] Попутно отметим важный факт: восстановление земельной собственности большинства граждан за счет прекращения состояния, при котором «небольшая кучка богатых владеет почти всей землей», а подавляющее большинство населения составляют крестьяне-арендаторы, работающие на издольной основе, — основной смысл земельных реформ, предлагаемых к проведению и проводимых в современных развивающихся странах, стремящихся к установлению демократического политического устройства. Земельная реформа, представляющая собой «фундаментальное изменение в структуре общества» и совсем не обязательно «приемлемое для элиты, населяющей министерства финансов», проведенная «правильно, мирно и законно» и обеспечивающая работников «не только землей, но и доступом к кредиту и широкой сети услуг по обучению новым культурам и агротехнике, могла бы дать сильнейший толчок производству» (*Стиглиц Дж.* Указ. соч. С. 106–107). Только такая реформа, — а *не принимаемые под давлением нуворишей законы, нацеленные на облегчение концентрации землевладения за ширмой «земельной реформы»*, — способна создать реальный средний слой в аграрной сфере, который может стать базой и социально-экономического реформирования, и становления реального гражданского общества, коль скоро именно такая цель ставится в настоящее время.

[77] Языком отечественной историографии эти отношения выражались следующим образом: «Государство вмешивалось не только как суверен, но и как верховный собственник, сохранявший за собой право контроля над распоряжением землей и ее распределением» (*Штаерман Е.М.* Древний Рим: проблемы экономического развития. С. 99).

publicus), которая служит источником удовлетворения потребностей общества, не покрываемых результатами использования частной собственности. В восприятии современников *собственность граждан была вторичной, производной от собственности гражданской общины*, «первая обусловливалась второю»[78]. Именно поэтому исследователь резонно полагает, что «когда речь идет об античной, в частности римской, собственности, для решения вопроса о соотношении собственности общественной и государственной с индивидуальной и частной нельзя безоговорочно исходить из критериев, сложившихся на основе господства собственности капиталистической: отчуждаемости, права отстранения несобственника, несовпадения прав суверена и прав собственника»[79], поскольку наличие сходных с указанными критериями правоотношений в древности, вполне возможно, «ни в коей мере не свидетельствует о существовании частной собственности в современном смысле»[80].

Кстати, даже самые ангажированные исследователи отмечают, что заимствованный Гегелем из античных времен идеал гражданского общества — то есть общества, «в котором оформился закон как выразитель общественного единства» — противостоит «антиобщественному духу индивидуализма»[81].

Пытаясь соединить экономические противоположности, Аристотель писал: «Лучше, чтобы собственность была частной, а пользование ею — общим. Подготовить же к этому граждан — дело законодателя» (*Aristot.* 1263a/410).

Право на участие в общей собственности и *обязанность* государства удовлетворить это право — еще одна из неотъемлемых основ античного гражданства[82]. *Примат частной собственности разрушил античное гражданское общество.*

Еще одна особенность гражданства — его *связь не с местом, а с общественной позицией*: «гражданин является таковым не в силу того, что он живет в том или ином месте» (*Aristot.* 1275a/444); в безусловном смысле слова гражданство определяется «через участие в суде и законосовещательной власти»: гражданином является тот, «кто участвует в суде и в народном собрании» (*Aristot.* 1275a, 1275b/445, 446). Гражданство для древних, таким образом — это *совокупность прав непосредственного участия в управлении государством*, суть его — в принятии решений, а не только в делегировании своего права принятия решений третьим лицам через процедуру выборов[83].

Гражданское общество изначально — это система, скрепленная не только общим гражданством и вытекающими из этого правами, но и *общей системой ценностей* (к ней, в частности, относились примат общественной полезности[84] и

---

[78] Там же. С. 54.

[79] Там же.

[80] Там же. С. 57.

[81] *Поспеловский Д.В.* Тоталитаризм и вероисповедание. С. 56.

[82] *Штаерман Е.М.* Древний Рим: проблемы экономического развития. С. 66.

[83] Как указывают исследователи, «civitas должна была представлять собой не союз общин, стоящих между гражданином и государством, а союз равноправных, непосредственно связанных с государством граждан» (Там же. С. 68).

[84] «Сообщество полиса держалось на непременном восхищении любым общественнополезным деянием граждан, отвечающим коллективным нравственным нормам (добродетели гражданские и нравственные)» (*Шпидлик Ф.* Указ. соч. С. 335).

«установленный религиозный культ» — «как одна из функций жизнедеятельности гражданского коллектива, республики»[85], — обеспечению которого содействовала «священная земля» государства [*Aristot.* 1267b, 1320a/423, 578][86]; эта позиция логически завершается стоическим воззрением о том, что «мир — это общая республика людей и богов»[87]). Оно погибало, когда эти ценности размывались инородными включениями: например, расширение гражданского коллектива за счет пришельцев-метеков в Греции, предоставление гражданства вольноотпущенникам и инородцам в Риме, что приводило не только к потере экономических основ, но и общей ценностной базы, единой культурной основы общества, к прекращению существования гражданского коллектива[88].

Первое классическое гражданское общество — в античной Греции — погибло не от персов и македонян, а от того, что Клисфен «вписал в филы многих иноземцев и рабов-метеков» (*Aristot.* 1275b/447), и от того, что при Перикле люди перестали исполнять свои общественные обязанности из идейных соображений и перешли к участию в общественных делах за плату (*Aristot.* 1274b/441), — в общем, как сокрушался Аристотель, «каждый из демагогов вел демократию все дальше вплоть до нынешнего [плачевного] положения» (1274a/441).

Рим как гражданское общество погубили не столько готы, гунны и вандалы — они лишь довершили дело, — сколько 10 тыс. сулланских Корнелиев[89], стремительное сокращение общей собственности (*ager publicus*)[90], отказ от традиционных ценностей — чести, совести[91], религии (уже на рубеже новой эры возникла опасность того, «что боги могут погибнуть не от нападения врагов, а от небрежения граждан»[92]; если авгуры во времена Цезаря все же совершали предписанные действия, хотя при встрече друг с другом едва удерживались от смеха[93], то некоторые из «солдатских императоров» уже ни во

---

[85] *Штаерман Е.М.* Социальные основы религии древнего Рима. С. 162; ср.: Там же. С. 90.

[86] Латинская эпиграфика дает некоторую аналогию «священной земли» в виде *ager religiosum* с не вполне ясными функциями (см.: Там же. С. 219).

[87] *Штаерман Е.М.* Социальные основы религии древнего Рима. С. 144.

[88] Там же. С. 214.

[89] *Моммзен Т.* История Рима. Т. II. СПб., 1997, С. 251.

[90] *Моммзен Т.* Указ. соч. Т. III. СПб., 1995, С. 350–353. *Штаерман Е.М.* Древний Рим: проблемы экономического развития. С. 19, 24, 97, 100.

[91] *Моммзен Т.* Указ. соч. Т. III, С. 357–358; *Винничук Л.* Люди, нравы и обычаи Древней Греции и Рима. М., 1988. С. 493.

[92] Чтобы предотвратить эту опасность и напомнить людям «многое, ими забытое о богах», Варрон даже пишет «Antiquitates rerum divinarum» (см.: *Штаерман Е.М.* Социальные основы религии Древнего Рима. С. 153–154).

[93] По крайней мере, так пишет Цицерон в трактате «О гадании» («О дивинации») (Cic. De divin. 2, 24). О падении традиционной римской религии см.: *Моммзен Т.* Указ. соч. Т. III. С. 388–389, 406–407. Ср.: «Сочинения Цицерона наглядно характеризуют отношение к религии людей его круга. Удивительное для современного человека... положение, когда великий понтифик Аврелий Котта, знаменитый автор трудов по понтификальному праву, выступает в роли почти что атеиста, а авгур Цицерон доказывает нелепость дивинаций, могло быть обусловлено только полным отсутствием религиозной догмы, представлением о необходимости выполнять предписанные обряды и ритуалы как о чисто внешнем долге гражданина чтить все предписанные установления, в том числе и религиозные, потому что они связаны с мощью и славой Рима. ... Внешнее, действие, буква абсолютно превалировали над внутренним чувством, намерением, желанием» (*Штаерман Е.М.* Социальные основы религии Древнего Рима, С. 150; ср.: Там же. С. 145, 257, 306).

что не ставили «святыни римского народа» — историки-римляне с ужасом пишут о тех, кто «хотел погасить вечный огонь» и совершал прочие нечестия с целью уничтожить римскую религию[94]), включая сюда и переход к платной армии из беспринципных наемников вместо гражданского ополчения, и принципиально новая идеология — христианство, коренным образом противоречившее традиционным ценностям римской гражданской общины: оно разрушало мировосприятие античного человека, социальную схему, в которую он от рождения был встроен, — ведь для христиан не было «ни Еллина, ни Иудея, варвара, Скифа, раба, свободного, но всё и во всем Христос» (Кол. 3, 11).

Подмена общей системы ценностей формальным понятием гражданства и общей юридической базой в этом вопросе не помогала: получалось так, что все кругом были римскими гражданами (даже апостол Павел гордо заявлял: «я — Римский гражданин!» — см.: Деян. 16, 37–38; 22, 25–29; 23, 27), император еще долго продолжал именоваться принцепсом сената, «первым среди равных», но Рима как гражданского общества уже не было, а времена, когда, как в современной Америке, можно было бы путать нравственность с решением суда, еще не настали.

Таким образом, *гражданское общество — сложно формализуемое понятие, относящееся более к хозяйственно-культурной, чем к строго юридической сфере.*

И если до 1917 г. любой выпускник классической гимназии мог бы дать по этому вопросу исчерпывающую консультацию, то у нас — в силу особенностей нашей системы школьного гуманитарного образования — это знают только те, кто прошел университетский курс истории древнего мира или хотя бы пролистал учебники по истории Древней Греции и Рима.

Средние века забыли понятия демократии и гражданского общества, и только начиная со времен Великой Французской революции — благодаря длительной работе по восстановлению античного наследства в период Ренессанса, а также умозрениям эпохи Просвещения — эта часть наследия древних греков и римлян вернулась в общественное сознание, модифицированная в лозунг «свобода, равенство, братство», принявший с течением времени смысл, совсем не равнозначный тому, что понимали под демократией и гражданским обществом древние[95]. Но здесь уже ничего не поделаешь — таков был общий уровень знаний об античности в начале Нового времени (если не фиксироваться на идее о масонском происхождении указанного лозунга): революционеры, как писал П.А. Кропоткин в своей известной книге о Великой Французской революции,

---

[94] *Элий Лампридий.* Антонин Гелиогабал (VI. 6–8) // *Светоний Транквилл Гай.* Жизнь двенадцати цезарей. Властелины Рима (Scriptores historiae Augustae). М., [1999]. С. 520.

[95] О масонской окраске известного революционного лозунга «égalité, fraternité, liberté», каковые явления должны стать «универсальным добром для всего Человечества», см., напр.: *Рыбалка А., Синельников А.* Указ. соч. С. 148–149; *Башилов Б.* История русского масонства. М., 2003. С. 53, 57; различные мнения о революционной активности масонства в период буржуазных революций см., напр.: *Робинсон Дж.* Указ. соч. С. 248–249; История масонства. М., 2002. С. 56–61, 135 сл.; *Башилов Б.* Указ. соч. Особенно гл. 4–8, 20–26; *Платонов О.А.* Тайная история масонства. 1731–1996. М., 1996.

«выросли на идеалах древнего Рима»[96], а Церкви, которая в период средневековья пропахала Платона и Аристотеля вдоль и поперек и потому имела о предмете более реальное представление, санкюлоты совсем не доверяли.

Однако основополагающие принципы античной демократии Французская революция все же восприняла. Выборность органов самоуправления (начиная от Национального собрания и заканчивая мэрами и муниципалитетами) и судей, начиная с законодательства 1789 г., а также становление системы общественных работ (когда, как пишет Кропоткин, «всякий гражданин и всякая гражданка, живущие в данной секции, могли явиться в соответствующую мастерскую и получить там работу») с начала 1790-х годов, стали основой гражданского самоуправления, определившего исторический облик революционной Франции. Кстати сказать, одним из принципиальных достижений Великой революции историки считают и возврат крестьянам общинных земель по закону от 11 июня 1793 г., сопровождавшийся запретом (1797 г.) отчуждать или обменивать общинные угодья, — он преследовал цель остановить грабеж общинных земель под видом их передела[97].

Кстати, Кропоткин делает в этой связи замечательную ремарку, очень для нас важную: «Революция должна была захватить общественную жизнь гораздо *глубже, чем того желала буржуазия*. В этом проявилась вся сила *народной революции* по сравнению с простым *политическим переворотом*»[98]. Эта ремарка многое объясняет в динамике последующего исторического процесса, который привел к фальсификации первоначальных идей гражданского общества и демократии, — фальсификации, итогом которой стало исчезновение исторического содержания этих идей, в результате чего потомкам остался лишь их внешний образ.

Буржуазная демократия, республика, возрожденная во Франции периода Великой революции, — это уже не res publica Древнего Рима[99]. Именно поэтому историки подчеркивают иллюзорность республиканских понятий Первой республики. Да и сама она очень быстро была сменена наполеоновской Империей, которая установила «твердый порядок», немедленно отменила выборность местного самоуправления, другие завоевания Великой революции и придала новую окраску основному лозунгу Революции, который стал звучать как «собственность, свобода, равенство»[100].

Собственно, так он реально звучит и в современных демократических обществах: как шутят сатирики, «американская демократия — это власть денег, выбранная за деньги ради денег».

---

[96] *Кропоткин П.А.* Великая Французская революция 1789–1793. М., 1979. С. 372.

[97] Там же. С. 130–131, 153–154, 320–329.

[98] Там же. С. 132.

[99] Но и в Риме уже к рубежу н.э. понятие республики было выхолощено настолько, что Цезарю приписали слова: «республика — ничто, пустое имя без тела и облика» (см.: *Светоний.* Божественный Юлий [77.1] // *Светоний Транквилл Гай.* Жизнь двенадцати цезарей. Властелины Рима. С. 43).

[100] *Кропоткин П.А.* Указ. соч. С. 269; *Манфред А.З.* Наполеон Бонапарт. М., 1999. С. 228, 237, 241, 370.

Кстати, для этих шуток есть вполне реальные причины и на международном уровне: современный «оплот демократии» — Международный валютный фонд[101], — подрывая своей политикой «экономику, равно как долговременную стабильность экономики и общества», добился политической капитуляции стран, принимавших его содействие[102], и в угоду интересам мирового финансового сообщества готов «разорвать на части ... социальный контракт» между гражданами, обществом и государством, который «требует обеспечения базовой социальной и экономической защиты, включая достаточные возможности получения рабочего места»[103].

В итоге этого «содействия» формированию демократии «даже в тех странах, где наблюдался рост, хотя и в ограниченных масштабах, плоды его достались богатым, и прежде всего очень богатым — верхним 10%, — при сохранении высокого уровня бедности, а во многих случаях доходы тех, кто находится в самом низу, еще и упали»[104].

Христианская доктрина и экономика олигархии

> Бьющееся не обречено на гибель. Ударьте по стеклу — оно не проживет и секунды, берегите его — оно проживет века.
>
> *Г.К.Честертон*[105]

Бегло рассмотрев ряд политико-правовых проблем, связанных с генезисом нового российского общества, попробуем в наиболее общем виде выделить экономическую основу позитивной общественной системы (вне зависимости от прилагаемого к ней термина — будь то «демократия», «полития» или любой другой).

Для этого рассмотрим известную систему $c + v + m$ в ее взаимосвязи не столько со стоимостью произведенного продукта, сколько с воспроизводственным процессом, взятым в целом[106].

Процесс воспроизводства становится расширенным, когда в него вовлекается не только та часть стоимости, которая связана с возмещением затрат, но

---

[101] «МВФ не устраивает роль простого советника наравне с другими... Он стремится к ведущей роли в формировании политики. И он смог ее играть, поскольку его позиция базировалась на идеологии рыночного фундаментализма, который требовал, если вообще требовал, лишь минимального учета особенностей страны и ее неотложных проблем» (*Стиглиц Дж.* Указ. соч. С. 55).

[102] Страны, «принявшие помощь МВФ, должны были отказаться в значительной мере от своего экономического суверенитета» под давлением «силового навязывания "реформ" любыми средствами» (Там же. С. 124, 251).

[103] Там же. С. 243.

[104] Там же. С. 37.

[105] *Честертон Г.К.* Ортодоксия. С. 555.

[106] В определенной степени мы продолжаем выводы, сделанные нами ранее: *Симонов В.В., Фигуровская Н.К.* Послесловие. Особое мнение (окончание) // *Кондратьев Н.Д.* Особое мнение. Избр. произв. В 2 кн. М., 1993. Кн. 2. С. 503–505.

и часть прибавочной стоимости (поэтому последнюю можно разделить на составляющие $m_1 + m_x$, где m_1 — часть прибавочной стоимости, возвращающаяся в процесс общественного воспроизводства, а m_x — потребляемая часть, включая отложенный спрос). На практике же, однако, воспроизводственный процесс расширяется также за счет той части заработной платы, которая входит в него в денежной форме непосредственно после ее передачи работнику.

В принципе на тех же основаниях можно распределить и заработную плату (соответственно, $v_1 + v_2$, где v_1 — средства, выплачиваемые предпринимателем в качестве платежей на социальное страхование — медицинское, пенсионное и др., — начисляемые от фонда заработной платы и, таким образом, фактически недоплачиваемые работнику; поэтому, кстати, мы не стали бы относить их на себестоимость в части, не связанной с заработной платой; а v_2 — те средства, которые работник получает непосредственно на руки).

Однако средства, охватываемые понятием v_2, в плане их расходования (и, соответственно, возвращения в воспроизводственный процесс) можно подразделить на несколько частей:

v_{2a} — расходы на приобретение необходимых продуктов (продукты питания, одежда и т.п.);

v_{2b} — расходы на жизнеобеспечение (коммунальные услуги, аренда земли и жилья и т.п.); первые два пункта ($v_{2a} + v_{2b}$) составляют некий *базовый потребительский пакет* работника;

v_{2c} — оплата товаров и услуг, которые нельзя отнести к предметам первой необходимости, но которые входят в своеобразный «*стандартный потребительский пакет*» для той или иной социальной группы (бытовая техника, автомобили и т.п., включая сюда и расходы на страхование, помимо медицинского и пенсионного);

v_{2d} — отчисления из собственных средств на медицинское страхование, пенсионное обеспечение, *возвращающиеся в процесс воспроизводства через посредство инвестиций негосударственных специализированных фондов*; средства по позициям v_{2a} ... v_{2d} расходуются работником практически сразу же после их получения и, таким образом, *практически немедленно возвращаются в процесс воспроизводства* (при этом работник либо теряет собственность на них, либо сохраняет ее в титульном виде, причем с весьма проблематичной возможностью когда-либо это титульное право реализовать в полном объеме);

v_x — трудно рассчитываемая часть средств, которая остается в собственности работника несколько дольше и может рассматриваться как отложенный спрос или тезаврированные ценности.

Только показатель v_x определяет объем средств работника, выводимый (хотя бы временно — в той части, когда речь идет об отложенном спросе) из воспроизводственного процесса; всё остальное практически сразу же возвращается в процесс общественного воспроизводства, давая ему возможность расширяться в более значимых масштабах.

Таким образом, с точки зрения осуществления расходования средств в процессе расширенного воспроизводства классическая формула может быть

переписана как:

$c + [v_1 + (v_{2a} + v_{2b} + v_{2c} + v_{2d}) + m_1] + (v_x + m_x)$, где

$c + v_1 ... v_{2d} + m_1$ — та часть стоимости, которая обеспечивает непрерывность процесса расширенного воспроизводства (если мы говорим о составляющих v и m, то этот вывод означает практически немедленное включение средств, полученных субъектом производства, в воспроизводственный процесс);

$v_x + m_x$ — та часть стоимости, которая идет на личное потребление (означающее, фактически, лишь отложенный спрос — то есть включение в воспроизводственный процесс несколько позже того момента, в который эти средства попадают в руки субъекту воспроизводственного процесса).

Если мы попытаемся взглянуть на процесс расширенного воспроизводства с позиций обеспечения социальной справедливости (которая должна быть единственным побудительным мотивом установления того или иного социально-политического строя общества, причем если устанавливается строй демократического порядка, среди его целей — обеспечение социальной справедливости для всех членов общества и таким образом поддержание общественного порядка естественным путем, а если устанавливается строй, далекий от демократии и склоняющийся в сторону различных вариантов олигархии, включая монархические варианты, — в его задачи входит обеспечение определенного социально-экономического стандарта лишь для одной части общества, правящей его части, состояние же прочих частей общества его организаторов беспокоит очень мало), то мы должны вывести, что значимыми показателями в этой связи могут являться различные варианты соотношений m и v, включая некоторые удельные показатели.

В результате можно предложить следующие пропорции, которые могли бы охарактеризовать — в идеале — экономические основы различных типов политического устройства общества (через Q обозначим количество соответствующих субъектов):

для отношений реальной демократии:

$$\begin{cases} (v/m) \geq 1 \\ (v_x/m_x) \geq 1 \\ [(v_1 + v_2)/Q_v] \geq (m_1/Q_m) \\ (v_x/Q_{v_x}) \geq (m_x/Q_{m_x}) \end{cases}$$

для различных типов олигархических отношений:

$$\begin{cases} (v/m) < 1 \\ (v_x/m_x) < 1 \\ [(v_1 + v_2)/Q_v] < (m_1/Q_m) \\ (v_x/Q_{v_x}) < (m_x/Q_{m_x}) \end{cases}$$

Христианская концепция, подразумевающая, как мы видели, ликвидацию тезаврируемой части личного богатства и формулирующая необходимость максимального сокращения потребляемой стоимости (ограничивая ее, практически, естественными пределами потребления) при увеличении количества субъектов производства, связанных с распределением и потреблением доходов от производственного процесса (включая прибавочную стоимость), и при условии справедливого, эквивалентного обмена — эта концепция (несмотря на то что современные «демократические» олигархии, атеистическая ориентация

которых устойчиво сформировалась под влиянием наследия Великой Французской революции, пытаются всячески отстранить ее от общественно-политической системы и в максимальной степени превратить в «частное дело каждого») наиболее близка к тем пропорциям, которые сформулированы для идеальных отношений реальной демократии.

И если мы признаем, что христианство имеет теоретическую возможность сформулировать — на уровне богословия, а не на базе реминисценций из фрагментов «экономикс» — относительно целостную модель экономического развития (пусть даже не углубляясь в вопросы организации собственно производства — за исключением проблем его *общественной* эффективности, а также отношений труда и заработной платы, — но активно позиционируясь относительно системы распределения, обмена и потребления), то мы должны умозаключить, что эта модель вполне реально могла бы приблизиться к организационно-экономической системе демократического гражданского общества (как, кстати, и к первым образцам демократий, подразумевавших не только ограничение непроизводительного потребления через известные «законы против роскоши», но и организацию системы общественных работ для соединения в воспроизводственном процессе свободной рабочей силы одной части граждан и свободных материальных ресурсов — другой).

Применительно к российским условиям, однако, следует подчеркнуть следующее: серьезно подходить к потенциалу данной модели возможно лишь при условии, что нам удастся (а) *прекратить строить* (б) *рыночную экономику*. Данная посылка — не ретроградный парадокс очумевшего от научных трудов игумена, пытающегося повернуть историю вспять вопреки всем современным тенденциям развития мирового хозяйства, и не попытка воспеть в Бозе почившую политэкономию социализма.

В основе данного вывода — две вполне реальные посылки.

Первая из них (начнем с пункта «б») состоит в том, что *рыночной экономики, как таковой, в природе никогда не существовало*. Сам термин этот, по нашему убеждению, обязан своим возникновениям тем модернизаторским европоцентристским историческим теориям, которые господствуют в западной историографии, существо коих сводится к поиску капиталистически организованного рынка на всех этапах истории человечества — на древнем Востоке, в античности, в средние века и т.д. Не вдаваясь в подробное опровержение этих теоретических построений, отметим одно: отечественные антиковедение и медиевистика от них давно отказались. И мы их в этом полностью поддерживаем.

Западная же историческая наука (в ряде своих выводов весьма поверхностная, как нам удалось заметить, принимая участие в многочисленных международных научных мероприятиях) пошла по иному пути, и на базе ее выводов стала возможной подобного рода политико-экономическая реникса, проникшая и в отечественную литературу, разучившуюся читать по-русски и даже русские слова воспринимающую исключительно в латинской транслитерации, что заметил еще Чехов (шутка о некоем специалисте, прочитавшем «repyxa» там, где было написано «чепуха», напомним, принадлежит ему).

Мы же продолжаем считать, что рынок имеет четко выраженные формационные характеристики, и товарно-денежные отношения в период антично-

сти или раннего средневековья вовсе не тождественны тем, что мы наблюдаем в наши дни. Поэтому говорить о рынке как некоей всеобъемлющей категории, единой для всех времен и народов, а потому и не подлежащей изменению, — и есть та самая чеховская гепуха.

Поэтому мы полагаем (переходя к пункту «а»), что *рынок капиталистического типа* — это совершенно особая система экономико-социальных взаимосвязей, и *в своем естественном виде* она *формируется независимо от воздействия на нее политически организованных общественных сил* (именно такого рода естественно возникшую и естественно развивающуюся экономическую систему анализирует в своей творческой лаборатории Адам Смит).

Любое внешнее воздействие на эту систему (а история полна примерами таких воздействий — начиная с первых протекционистских мероприятия Нового времени и заканчивая современными модификациями теории Дж.М. Кейнса и практики ее применения) *существенно ее модифицирует.*

Современная мировая экономика развивается в рамках именно таких модифицированных капиталистических (или — посткапиталистических) рыночных отношений.

В то же время для России (кстати сказать, и не только для нее!) Международным валютным фондом была предложена, по сути дела, смитова лабораторная модель, причем совершенно без учета тех исторических и экономических реалий (то, что называют «стартовыми условиями»), в которых она должна была развиваться в ходе последней стадии модифицированного переходного периода к капитализму в 90-е годы XX в. Стартовые же условия в России — речь идет прежде всего о полной государственной собственности на все средства производства (считать формально кооперативную собственность колхозов и потребкооперации, подверженных государственному директивному планированию, негосударственной на деле было бы уловкой) — были таковы, что ничего, кроме государственно-монополистического капитализма, на этой основе возникнуть не могло.

Стимулируемое государством развитие рыночных отношений капиталистического типа на основе направляемой государством приватизации государственных монополий во всех сферах национальной экономики и при сохранении так называемых естественных монополий и государственного контроля над ними (а такой контроль объективно необходим как в силу сложившейся за 70 лет системы размещения производительных сил, так и в силу необходимости регулировать политику этих монополий в целях недопущения социальных конфликтов) 1) не могло привести к возникновению лабораторно-чистого смитовского рынка, о котором так много говорилось идеологами российских «реформ» и их зарубежными консультантами, и 2) в силу объективных закономерностей развития финалом своим должно было иметь формирование системы ГМК со всеми его особенностями, включая слияние финансового капитала с промышленным, которое, надо сказать, подталкивалось самим государством через формирование нормативно-правовой базы касательно финансо-

во-промышленных групп[107]), а также постепенное взаимопроникновение монополистических структур и политических институтов.

И как бы мы ни пытались возложить ответственность за возникновение российского варианта ГМК исключительно на те или иные политические фигуры или группировки (конечно, и они сделали свое дело, но не в этом суть, — они лишь стимулировали те процессы, которые естественно развивались в отечественной экономике), нам не следует полностью отказываться от анализа объективных закономерностей историко-экономической эволюции российского общества.

Другой вопрос — структурная позиция этого ГМК, его место в мировой экономической системе и перспективы исторического развития.

Оставим западным специалистам определять их собственные воззрения на этот вопрос (тем более, что кое-что на этот счет мы показали выше).

Отечественные же политики исходят сейчас совсем из других соображений.

Президент России, например, считает, что «мы подошли к третьему этапу в развитии современного российского государства — возможности развиваться высокими темпами, к возможности решения масштабных, общенациональных задач»[108]. Теперь новой России «нужно сделать следующий шаг. И все наши решения, все наши действия необходимо подчинить тому, чтобы уже в обозримом будущем Россия прочно заняла место среди действительно сильных, экономически передовых и влиятельных государств мира.

Это — качественно новая задача, качественно новая ступень для страны. Ступень, на которую мы раньше не могли подняться из-за целого ряда ... дру-

---

[107] См.: Федеральный закон от 30 ноября 1995 г. № 190-ФЗ «О финансово-промышленных группах»; Указ Президента РФ от 1 апреля 1996 г. № 443 «О мерах по стимулированию создания и деятельности финансово-промышленных групп» (с изм. и доп. от 28 декабря 1996 г., 24 августа 1998 г.); Постановление Правительства РФ от 2 февраля 1998 г. № 104 «О возложении на Министерство экономики Российской Федерации функций уполномоченного федерального государственного органа по государственному регулированию создания, деятельности и ликвидации финансово-промышленных групп»; Постановление Правительства РФ от 21 июля 1997 г. № 901 «О мерах государственной поддержки деятельности финансово-промышленной группы тяжелого и энергетического машиностроения»; и др. Под финансово-промышленной группой российский законодатель понимает «совокупность юридических лиц, действующих как основное и дочерние общества либо полностью или частично объединивших свои материальные и нематериальные активы (система участия) на основе договора о создании финансово-промышленной группы в целях технологической или экономической интеграции для реализации инвестиционных и иных проектов и программ, направленных на повышение конкурентоспособности и расширение рынков сбыта товаров и услуг, повышение эффективности производства, создание новых рабочих мест» (№ 190-ФЗ, ст. 2), причем «среди участников финансово-промышленной группы обязательно наличие организаций, действующих в сфере производства товаров и услуг, а также банков или иных кредитных организаций» (№ 190-ФЗ, ст. 3, п. 3); более того, участниками ФПГ могут быть «государственные и муниципальные унитарные предприятия ... в порядке и на условиях, определяемых собственником их имущества» (№ 190-ФЗ, ст. 3, п. 4).

[108] [*Путин В.В.*] Послание Президента Российской Федерации Федеральному Собранию Российской Федерации: (О положении в стране и основных направлениях внутренней и внешней политики государства). Стенограмма выступления от 26 мая 2004 года. М., 2004. С. 5.

гих неотложных проблем. Такая возможность у нас есть, и мы обязаны ею воспользоваться»[109].

Ситуация, по мнению Президента, осложняется тем, что «мы стоим перед лицом серьезных угроз. Наш экономический фундамент, хотя и стал заметно прочнее, но все еще неустойчив и очень слаб. Политическая система развита недостаточно. Государственный аппарат — малоэффективен. Большинство отраслей экономики — неконкурентоспособны. При этом численность населения продолжает падать. Бедность отступает крайне медленно. Международная обстановка остается сложной. Конкуренция в мировой экономике не снижается.

Вокруг нас — страны с высокоразвитой экономикой. Надо прямо сказать: они оттесняют Россию там, где можно, с перспективных мировых рынков, а их видимые экономические преимущества дают повод для роста геополитических амбиций»[110].

Президент полагает, что для того, чтобы достойно ответить на перечисленные угрозы и занять подобающее место в мировой политико-экономической системе, «необходима консолидация — мобилизация интеллектуальных сил, соединенные усилия органов власти, гражданского общества, всех людей в стране. На основе понятных и четких целей мы должны добиться консолидации для решения наших самых главных общенациональных проблем»[111] и «сохранить собственные ценности, не растерять безусловных достижений и подтвердить жизнеспособность российской демократии»[112].

«Без консолидации — *хотя бы* вокруг базовых общенациональных ценностей и задач — противостоять» тому экономическому и политическому вызову, с которым столкнулась Россия на рубеже XX—XXI вв., невозможно[113].

Таким образом, если мы постепенно начинаем возвращаться в реальность наших дней, сами ли, или под давлением внешних сил отходя от волшебной мечты времен Адама Смита о «невидимой руке рынка», и если мы собираемся обеспечить выполнение основных конституционных функций государства, — нам необходимо не просто время от времени пересматривать наши воззрения на существо государства в обществе, но вернуться к теоретическим азам и определить, наконец, где именно находимся мы и весь остальной мир, что́ это местоположение означает в социально-экономическом плане и куда, наконец, мы движемся, если движемся вообще. Нужно назвать, в конце концов, все вещи своими именами.

---

[109] [*Путин В.В.*] Послание Президента Российской Федерации Федеральному Собранию Российской Федерации: (О положении в стране и основных направлениях внутренней и внешней политики государства). Стенограмма выступления от 16 мая 2003 года. М., 2003. С. 4.

[110] Там же. С. 7.

[111] Там же. С. 5—6.

[112] [*Путин В.В.*] Послание Президента Российской Федерации Федеральному Собранию Российской Федерации: (О положении в стране и основных направлениях внутренней и внешней политики государства). М., 2005. С. 6.

[113] [*Путин В.В.*] Послание Президента Российской Федерации Федеральному Собранию Российской Федерации. Стенограмма выступления от 16 мая 2003 года. С. 8. (курсив наш. — *Ив. Ф.*)

Оставляя политико-правовые аспекты сущности государства в компетенции правоведов, к определению функций государства как некоей политико-экономической структуры, объединяющей в себе определенные социальные элементы, мы попытаемся подойти лишь с точки зрения организационно-хозяйственной логики. При этом мы будем стремиться отойти от параноидальной — на уровне идеологического императива — привязанности к «единственно верной» организационно-хозяйственной модели (неокейнсианской, неолиберальной или любой другой) и сконцентрировать внимание на социально-технологическом аспекте развития и путях его обеспечения.

В этой связи отметим, что современная российская экономическая действительность уже в самом начале 90-х годов XX в. совершенно неожиданно, если посмотреть на дело с позиций мировой экономической истории, столкнулась с рядом дилемм:

1) *является ли государство субъектом экономических отношений* в рыночной системе координат, или мы должны признать за ним лишь объектные функции?

2) *следует ли признать за государством обязанность разработки государственной политики* в сфере экономики в целом и в отдельных ее отраслях, или в условиях доминанты капиталистической частной собственности и всепроникающих товарно-денежных отношений эта функция государства становится излишней?

3) если считать государство ответственным за разработку государственной экономической политики, то *должна ли эта политика выполнять некие регулятивные функции*, или же в ее компетенцию должна входить лишь функция фиксации текущих изменений, происходящих под воздействием сил рынка?

4) в том случае, если за государством признается функция выработки регулятивных экономических механизмов, *может ли существовать некая система обстоятельств, когда на государство возлагается обязанность прямого регулирования* хозяйственных процессов, или регулятивная деятельность государства в отношении рыночных процессов должна быть исключительно косвенной?

Отрицательный ответ на первые части перечисленных дилемм означает полное и сознательное самоотстранение государства от базовых общественно-экономических процессов (как это делается во многих современных исследованиях и даже в официальных документах). Тогда, по всей видимости, не останется ничего иного, кроме как прокламировать принципиально новое качество современного государства, понимая его только как политическое образование, безответственное за процессы, которые разворачиваются на занимаемой им территории (если только они не затрагивают внутри- и внешнеполитическую сферу), и *не имеющее никаких специфических социальных обязательств перед народом*[114], кроме обязательств по установлению и поддержа-

---

[114] По крайней мере, de facto — de iure подобные обязательства вполне могут быть зафиксированы (как благие желания) на самом высоком нормативно-правовом уровне, даже в Конституции.

нию правопорядка (законодательная и пруденциально-пенитенциарная функции[115]) и защите внешних границ (еще одна пруденциально-пенитенциарная функция)[116].

Мы воздержимся от описания потенциальных опасностей, которые несет в себе данное восприятие (они достаточно подробно описаны Дж. Оруэллом в его антиутопии «1984»). Заметим лишь, что подобного рода государство, вполне пригодное для периодов абсолютной экономической безмятежности и являющееся абсолютно адекватным объектом для любого рода интеграционных процессов (в том числе и для глобализационного проекта), вряд ли способно успешно функционировать в условиях хотя бы минимальной дисгармонии на внутреннем или на внешних рынках[117].

Но самое главное — непонятным остается ответ на основной вопрос государствоведения: зачем такое государство нужно большинству его населения, составляющему базу национального электората, которое не ориентировано на ведение индивидуального бизнеса и в то же время настроено как на эффективный труд (то есть на эффективное освоение инвестиций, на производство материального ВВП), так и на получение адекватного материального возмещения за этот труд и на возможность реального распоряжения этим возмещением не только в инвестиционных целях, но и в целях личного потребления[118]?

Таким образом, если мы попытаемся мыслить в рамках теории «эффективного государства», зафиксированной международными организациями еще в документах 1997 г.[119], мы должны признать: отрицательный ответ на все первые части поименованных дилемм невозможен. Что же касается положительного ответа на них, то здесь возможна некая вариативность, которую мы и попытаемся рассмотреть.

Субъектность государства в системе экономических отношений. Даже если мы отвлечемся от гипотезы о превалировании субъект-субъектных характеристик доминирующих составляющих воспроизводственного процесса в

---

[115] Под пенитенциарной частью, исходя из смысла латинского термина, мы понимаем деятельность, связанную не только с наказанием, но и с социальным воспитанием.

[116] Хотя, как полагают здравые экономисты из кейнсианского лагеря, «сама точка зрения, что можно отделить экономику от политики или — в более широком смысле — от общества, иллюстрирует узость взглядов» (*Стилгиц Дж.* Указ. соч. С. 68).

[117] В эти периоды объективную оценку эффективности данного рода государства дает, как правило, электоральный механизм: достаточно вспомнить этатистские и дирижистские тенденции в политической жизни послевоенной Европы.

[118] Не будем забывать, что расходы на личное потребление являются, в некоторой своей части, и инвестициями (пусть — вынужденными, принудительными), коль скоро они возмещают не только затраты на производство товара, приобретенного для личного потребления, но и *заложенную в цене товара прибыль, давая первичным и вторичным инвесторам возможность ее реинвестирования*. При современном уровне накоплений большинства так называемого среднего класса требовать от него иных форм инвестирования — по меньшей мере не гуманно, коль скоро назначение заработной платы — прежде всего *обеспечить адекватное воспроизводство рабочей силы во всех ее аспектах*.

[119] Государство в меняющемся мире: Отчет о мировом развитии 1997 / Международный банк реконструкции и развития; Всемирный банк. М., 1997; Государство в меняющемся мире: (Всемирный банк. Отчет о мировом развитии — 1997. Краткое содержание) // Вопросы экономики. 1997. № 7. С. 4—34.

информационном обществе[120], мы должны учитывать, что сама Конституция Российской Федерации (подпункт «г» п. 1 ст. 114) одной из функций государства называет управление федеральной собственностью, устанавливая в этой сфере субъектный характер государства как экономического агента. При этом, выступая не только как субъект, но и как объект законодательного регулирования экономических отношений, государство (в лице своих хозяйствующих институтов) встает, в идеале, на равный уровень с иными субъектами хозяйственной деятельности.

Однако реальное положение дел может быть значительно более емким, чем это фиксирует законодательство. Как бы ни сокращались в исторической перспективе объемы государственной собственности, необходимо сохраняются отрасли и производственные объекты, которые, хотя бы в силу своего значения как хозяйственных единиц, обеспечивающих интересы безопасности государства в различных сферах (оборонная промышленность, например), не могут быть полностью приватизированы. Кроме того, история (в особенности история послевоенной Европы) наполнена примерами весьма специфической активности государства как экономического субъекта: национализируя неэффективные отрасли хозяйства, осуществляя их модернизацию за счет средств налогоплательщиков и последующую реприватизацию, государство своей деятельностью в качестве прямого участника экономической активности обеспечивает возможности минимизации издержек частного капитала (для примера достаточно вспомнить политику лейбористских и консервативных кабинетов в Великобритании в 50—90-е годы XX в.).

Однако хозяйственная субъектность государства не ограничивается только этими функциями. Государство (в его институциональных проявлениях) является одним из ведущих продуцентов экономической и научно-технической информации (финансируя ее производство на государственных предприятиях или в рамках негосударственных структур), ее накопителей и потребителей. Кроме того, осуществляя инвестиции в инфраструктурный комплекс, государство стимулирует распространение (включая коммерческое) этой информации. Таким образом, оно не теряет своей организационно-хозяйственной субъектности и в тех сферах, которые выходят за пределы традиционного воспроизводственного процесса. Конституируясь в системе производства и потребления информации в качестве своеобразного *коллективного субъекта*, государство выступает как обладатель определенного набора специфических субъективных качеств (селекция информации, уникальность восприятия, абсорбционная способность и т.д.).

Признавая за государством субъектный характер в экономической сфере, мы должны признать за ним и возможность действовать, исходя из тех же организационно-хозяйственных принципов, что и иные субъекты экономики.

---

[120] По поводу этой гипотезы много и заинтересованно пишет В. Иноземцев — см.: *Иноземцев В.Л.* За пределами экономического общества: постиндустриальные теории и постэкономические тенденции в современном мире. М., 1998. Гл. 9, особенно с. 323 и сл.; *Он же.* Расколотая цивилизация: наличествующие предпосылки и возможные последствия постэкономической революции. М., 1999. С. 276 и сл.

Разработка государственной экономической политики как функция государства. В принципе, серьезный мыслительный процесс в рамках этой темы можно было бы и не начинать вовсе, отослав всех, кто не разделяет данный тезис, к подпунктам «а», «б», «в» и «г» п. 1 ст. 114 российской Конституции, где в качестве полномочий Правительства России определены разработка и обеспечение реализации того, что, собственно, и составляет содержание государственной экономической политики (федеральный бюджет, включая инвестиционные программы и расходы на расширенное воспроизводство[121]; единая финансовая, кредитная и денежная политика; единая государственная политика в области культуры, науки, образования, здравоохранения, социального обеспечения, экологии). При этом *осуществление определенных бюджетных расходов на расширенное воспроизводство* (включая и инвестиционные программы, в том числе в инновационной сфере) *законодатель относит к категории задач и функций государства.*

Таким образом, реальные организационно-хозяйственные функции являются для российского государства конституционным императивом, одним из обоснований того властного мандата, которым его наделил народ — «носитель суверенитета и единственный источник власти в Российской Федерации»[122].

И эта ситуация — отнюдь не исторический парадокс или исключительная особенность современной российской переходной эпохи (с учетом накопленного исторического груза[123]). Историческая практика промышленно развитых стран показывает, что использование государственных рычагов (причем не только косвенных, но и прямых) для стимулирования экономического роста является более нормой, чем исключением, для определенных (прежде всего — переходных) условий хозяйствования.

---

[121] Бюджетный кодекс Российской Федерации (№ 145-ФЗ в редакции по состоянию на январь 2005 г.) понимает под бюджетом «форму образования и расходования денежных средств, предназначенных для финансового *обеспечения задач и функций государства* и местного самоуправления» (ст. 6), а под федеральным бюджетом — «форму образования и расходования денежных средств в расчете на финансовый год, предназначенных для *исполнения расходных обязательств* Российской Федерации» (ст. 16; курсив наш. — *Ив. Ф.*). При этом в ту часть бюджетных расходов, которая относится к категории капитальных расходов (ст. 67), входит «часть расходов бюджетов, обеспечивающая инновационную и инвестиционную деятельность, включающая статьи расходов, предназначенные для инвестиций в действующие или вновь создаваемые юридические лица в соответствии с утвержденной инвестиционной программой, средства, предоставляемые в качестве бюджетных кредитов на инвестиционные цели юридическим лицам, расходы на проведение капитального (восстановительного) ремонта и иные расходы, связанные с расширенным воспроизводством, расходы, при осуществлении которых создается или увеличивается имущество, находящееся в собственности соответственно Российской Федерации, субъектов Российской Федерации, муниципальных образований, другие расходы бюджета, включенные в капитальные расходы бюджета в соответствии с экономической классификацией расходов бюджетов Российской Федерации».

[122] Конституция Российской Федерации, ст. 3, п. 1.

[123] Оценку особенностей российского переходного периода к капитализму см.: *Симонов В.В.* Макроэкономические аспекты переходного хозяйства в отечественной экономической мысли в конце 10-х — 20-е годы. Автореферат дис. ... д.э.н. М., 1992.

Применение диверсифицированного регулятивного инструментария в ряде случаев (в особенности в критические периоды истории, в то время, когда национальная экономика вынуждена отвечать на внутренние или внешние политические или экономические вызовы) оказывается единственным или одним из немногих способов наиболее адекватного выполнения государством его организационно-хозяйственных и даже политических функций.

Вопрос состоит лишь в том, насколько догматически подходят правящие круги той или иной страны к данным функциям, а в конечном счете — в том, что первично для государства: приоритеты хозяйственного развития в интересах населения и экономической безопасности страны или чистота той или иной идеологической конструкции, положенной в основу взглядов государства на проблемы развития, или *насколько идеократической является та или иная государственная система.*

В этой связи следует обратить внимание на особенности постановки вопроса о функциях государства (в том числе и в сфере программирования развития и обеспечения реализации подобных программ) в отечественной экономической науке.

Приведем лишь один пример, связанный с взглядами на бюджетную систему — тот механизм, который дает возможность обеспечить формирование определенной целостной системы государственного воздействия на экономические процессы (как через доходную — путем использования различного рода налоговых стимулов, так и через расходную часть — путем предоставления субсидий и инвестиционную деятельность, включая и систему государственных закупок) в целях придания им заданного направления.

Бюджет как экономическая категория рассматривается с позиций образования, распределения и расходования денежных ресурсов, «необходимых для обеспечения функций органов государственной власти по предоставлению ими *государственных услуг* населению страны». При этом подразумевается, что в круг этих услуг входит «воздействие государства на воспроизводственный процесс путем использования финансового механизма», прежде всего в том плане, что государство должно «создать основные элементы правовой и социально-экономической среды для свободных и самостоятельных граждан», а также и путем «формирования и использования централизованного фонда денежных средств, предназначенных для удовлетворения общегосударственных потребностей, понимаемых ... как потребности граждан страны в *услугах государства*»[124] (курсив наш. — *Иг. Ф.*)

Рассмотренный с этих позиций «бюджет является той координирующей основой, которая обеспечивает рыночное равновесие, построенное на компромиссе интересов всех участников воспроизводственного процесса, нацеленных на расширение совокупного потребления»[125].

Западные макроэкономисты, как правило, не затрудняют себя сущностным анализом общественного характера бюджетных отношений и определе-

---

[124] *Годин А.М., Максимова Н.С., Подпорина И.В.* Бюджетная система Российской Федерации. М., 2003. С. 13–14.

[125] Там же. С. 403.

нием места государства на рынке услуг. Они просто фиксируют определенное воздействие, которое государство может и должно оказывать на развитие экономической системы в целом[126].

Наша задача сложнее. До того, как принимать какие-либо решения касательно возможности государственной экономической политики как таковой, нам следует уяснить себе:

• что включает в себя понятие «услуги государства»;

• включают ли в себя эти услуги в экономической сфере какую-либо иную ответственность перед обществом, кроме обеспечения конституционных социальных обязательств[127];

• полномочно ли государство осуществлять регулятивную деятельность в сфере экономики (включая деятельность по программированию развития[128]), и зависят ли эти полномочия исключительно от теоретической модели, положенной в основу развития, или от конкретно-экономической ситуации, в которой находится определенное общество в отдельно взятый период своей истории;

• возможно ли, и до какой степени, использовать в регулятивных целях бюджетные средства, представляющие собой не только прямые фискальные выплаты (налоги с граждан и предприятий, ориентированные на финансирование деятельности правительства в интересах населения страны, включающих и интересы развития), но и те виды налогообложения (например, НДС или акцизы), которые вполне можно считать взносами граждан на цели развития[129];

---

[126] См., напр.: «Изменение государственных расходов и налогов оказывает влияние на величину дохода. Это повышает возможности использования фискальной политики для стабилизации экономики. Когда экономика переживает спад, возможно, для расширения выпуска следует снижать налоги или увеличивать государственные расходы. А когда экономика на подъеме, следовало бы повышать налоги и сокращать расходы, чтобы вернуть экономику к состоянию полной занятости» и затормозить чрезмерный подъем (*Дорнбуш Р., Фишер С.* Макроэкономика. М., 1997. С. 97, 60 сл., 90 сл., 105, 586–587).

[127] Это — важная проблема, если мы будем иметь в виду производный характер государства: оно возникает ввиду того, что общество (в лице отдельных его членов и их первичных объединений и союзов), будучи не в состоянии выполнить некоторые организационные функции, делегирует их некоей структуре, которая, выступая от лица общества (и, таким образом, в некоторой степени объединяя его), должна эти функции выполнять. При этом, надо полагать, *объем делегированных функций должен находиться в некоторой зависимости от масштабов общества* — думается, что функции, которые делегирует своему государству, например, общество Лихтенштейна или Андорры, могут быть не столь дифференцированны и разнообразны, как, скажем, во Франции или в Китае, да и в двух последних случаях они могут весьма серьезно различаться хотя бы ввиду разной протяженности границ и численности проживающего в этих границах населения.

[128] В данном случае мы имеем в виду спектр «функциональных политик» (промышленная, аграрная, банковская, внешнеэкономическая и т.д.), понимаемых как «источник более общих представлений о целевых установках и/или ограничениях» развития (см.: *Годин А.М., Максимова Н.С., Подпорина И.В.* Указ. соч. С. 405–406, 411).

[129] Помимо упомянутого выше фактического инвестирования гражданами в производство через цены товаров, поименованные налоги представляют собой еще один принудительный взнос населения, который нельзя всецело рассматривать (по примеру подоходного налога или налога на прибыль, не завязанных на конкретную номенклатуру товаров) как налог на абстрактные общегосударственные нужды (куда можно включить абсолютно любые мероприятия — от содержания госаппарата и финансирования предвыборных кампаний до

• и кто, в конечном итоге, это всё определяет — правительство, которое, как любой институт, не может не действовать в соответствии с принципом минимизации трудозатрат, или общество, конституционно наделяющее органы государственной власти неким спектром властных полномочий?

Главное в этом процессе, — уйдя от идеократии «марксистско-ленинской политической экономии», не увязнуть в новой, очередной «единственно верной», теперь уже «рыночной», неолиберальной идеократии, которая грозит опять (по образу и подобию прежнего идеологического императива) похоронить под собой проблемы развития реальной экономики.

Регулятивные функции государства в хозяйственной сфере. Восприятие государства лишь как организатора экономического пространства, устанавливающего граничные нормативно-правовые рамки функционирования рынка и поддерживающего адекватную правоприменительную практику, в 90-е годы стало базой догматики российского неолиберализма[130]. Эту тенденцию, ориентированную на тотальное дерегулирование экономики, мы уже отмечали — правда, очень много лет назад, когда никто и думать не мог о том, к каким сокрушительным результатам она приведет к середине 90-х годов[131].

социальных выплат): поскольку эти налоги связаны с определенными товарами и, более того, ориентируются на особенности воспроизводственного процесса (производство добавленной стоимости, например), вполне возможно постулировать их регулирующее воздействие на производство облагаемой номенклатуры товаров не только как рестрикции, но и как стимулятора (в случае их целевого расходования на развитие общественного воспроизводства).

[130] Цитирование здесь излишне — примерам несть числа. Отметим лишь финальный организационно-правовой этап в ее развитии: проведенную в 2004 г. административную реформу, в результате которой традиционные органы государственной исполнительной власти (министерства) были лишены собственно управленческих функций и за ними были закреплены лишь функции регулятивные — в виде обязанности законопроектной деятельности. Таким образом, исполнительная власть превратилась фактически в расширенный правовой департамент Федерального Собрания (в этой связи напомним попутно, что ст. 10 Конституции Российской Федерации утверждает, что «государственная власть в Российской Федерации осуществляется на основе разделения на законодательную, исполнительную и судебную», а «органы законодательной, исполнительной и судебной власти самостоятельны»; по всей видимости, данное конституционное правоотношение предполагает, что единственный носитель власти — народ, — осуществляя свою власть, наделяет избранную демократическим путем законодательную власть функцией выражать волю общества через формирование правовых условий функционирования гражданского общества, в соответствии с которыми осуществляет свои полномочия назначенная с согласия законодателя — см. ст. 111 Конституции — исполнительная власть, а судебная власть контролирует соответствие поведения последней граничным условиям, установленным законом, но не наоборот — так, что исполнительная власть сама, посредством законопроектной деятельности, определяет для себя максимально комфортные модель развития и условия функционирования, а законодателю остается лишь утвердить данные инициативы). Надо полагать, что подобное решение в 90-е годы было практически невозможным — в силу того хотя бы, что мышление высших должностных лиц государства, сформированное в условиях всеохватывающего советского дирижизма, вряд ли могло вместить столь радикальное изменение самого существа функционирования головных структур исполнительной власти.

[131] *Симонов В.В.* Кредитная реформа в СССР: от тотального регулирования к тотальному дерегулированию? // Вопросы экономики. 1991. № 10.

В то же время сейчас даже наиболее активные лэссефериста разъясняют, что либерализация и дерегулирование «не суть одно и то же», что регулирование «по-прежнему остается актуальной задачей» и «изменилась лишь его цель»: упор делается теперь не на распределительной функции, а на «надежности системы в целом»[132].

История выработала (за исключением, конечно, прямого военного подчинения) по меньшей мере два реальных механизма государственного воздействия на экономические процессы: *нормативно-правовой* (законодательная и нормотворческая деятельность государственной власти всех уровней) и *бюджетный*, куда мы относим косвенное (снижение отчислений в доходы государства через налоговые льготы, изъятия и таможенные тарифы) и прямое (в виде системы прямых и портфельных госинвестиций, или опосредованное кредитным механизмом в виде системы госкредитования, включая экспортные кредиты с государственной поддержкой) расходование средств, полученных от налогоплательщиков, на общегосударственные нужды, понимаемые в данном случае как цели развития национальной экономики и обеспечения национальной экономической безопасности[133].

И если, по меньшей мере, от всемирного потопа и до Первой мировой войны оба эти механизма вполне естественно сочетались в деятельности правительств всех стран мира, то с подключением к проблеме экономистов дело приняло иной оборот: вот уже более 70 лет, с времен Великой депрессии, не утихают жестокие научные споры по поводу специальных выгод от применения того или иного механизма, взятого в «чистом» виде; более того, предпринимаются практические шаги, направленные на почти насильственное внедрение в практику той или иной теоретической модели (типа стабилизационных программ МВФ, в орбиту которых попала и Россия 90-х годов[134]), подчас провоцирующие самые неожиданные хозяйственные результаты[135].

Однако, как мы показали выше, тенденция к сохранению за государством (через использование регулятивной роли государственных финансов, через разработку приоритетов бюджетного финансирования) функции «выбора основного вектора движения не только централизованных, но и всех финансовых потоков в стране» в целях достижения «позитивных изменений структу-

---

[132] Государство в меняющемся мире. М., 1997. С. 78 (mutatis mutandis).

[133] Мы сознательно отказываемся от использования надуманных категорий «экономические» и «административные» методы: и нормативно-правовые, и бюджетные методы могут быть с одинаковым успехом отнесены к обеим этим квазикатегориям (бюджет, например, есть административная категория постольку, поскольку он утверждается законодательно, а введенное законом налоговое изъятие есть экономическая мера прямого государственного регулирования).

[134] См.: *Симонов В.В.* Внешняя задолженность и экономическая дестабилизация // Трансформация цивилизационно-культурного пространства бывшего СССР (тенденции, прогнозы). М., 1994; *Он же.* Зависимый тип развития при переходе к капитализму: российский опыт // Альманах Центра общественных наук. 1997. № 2.

[135] См. кратко об этом: *Дорнбуш Р., Фишер С.* Указ. соч. С. 37—39; а также в упоминавшейся выше книге Дж. Стиглица (passim).

ры производства»[136] — далеко не исторический реликт. Более того, эта функция государства используется постоянно даже в наиболее либеральных экономических системах (напомним о недавней «стальной войне», развязанной правительством США против всех сталепроизводителей остального мира) — тогда, когда национальные интересы требуют защиты или повышения конкурентоспособности национального производителя.

В условиях, когда экономические процессы осуществляются в системе капиталистических или даже посткапиталистических товарно-денежных отношений[137], разумное сочетание определенных границ, которые задаются пропорциями воспроизводственного процесса, сложившимися объективно в процессе функционирования рыночного механизма, и общественного (через институциональные механизмы государственной системы) регулирования развития хозяйства в целом в направлении, отвечающем национальным или интернациональным интересам, является тем *modus vivendi*, который, как показывает история, дает оптимальные результаты.

К совокупности бюджетных методов государственного регулирования экономики обычно причисляют:

• меры по стимулированию спроса (система государственных закупок; целевые бюджетные субсидии домохозяйствам; целевые бюджетные программы социального назначения, включая ценовые субсидии на социально значимые товары и прямую бюджетную поддержку потребителей; государственные инвестиции, в том числе в производственную и социальную инфраструктуру; и т.д.);

• финансовую поддержку производителей (инвестиции — займы, кредиты, гарантии, участие в капитале; налоговые льготы и изъятия; тарифная политика; субсидирование прибыли; и др.);

• финансовую поддержку научных исследований и перспективных разработок;

• финансирование государственных программ подготовки и переподготовки кадров[138].

В ряде случаев, особенно в условиях профицитности бюджета, прямые государственные расходы на цели развития даже прямо рекомендуются[139].

---

[136] *Годин А.М., Максимова Н.С., Подпорина И.В.* Указ. соч. С. 404—405.

[137] Собственно, рынка как такового в природе никогда не существовало, это еще одна современная догма, во многом обязанная своим происхождением тому географическому срезу современной экономической науки, историческая память которого, как чуть ли не 50 лет назад отметил А.Тойнби, не выходит за пределы времени принятия Декларации независимости (см.: *Тойнби А.Дж.* Цивилизация перед судом истории. С. 87, 98). Как бы нам ни хотелось «деидеологизироваться» и отказаться от специфических определений, мы должны говорить о конкретном рынке в конкретных исторических условиях, в которых он имеет совершенно различные характеристики.

[138] К этим мерам примыкает антимонопольная политика государства, представляющая собой фактически административный механизм прямого регулирования рынка в той части, в которой она затрагивает регулирование монопольных цен (включая и антидемпинговые меры).

[139] «Сбалансированное в бюджете повышение государственных расходов ... само по себе носит стимулирующий характер, так что рост государственных расходов, согласованный с ростом налоговых поступлений, ведет к увеличению дохода, хотя бюджетный профицит остается неизменным» (*Дорнбуш Р., Фишер С.* Указ. соч. С. 103, 107).

Необходимость обоснования эффективности использования тех или иных методов государственного регулирования ставит перед государством двуединую задачу: *определить* (в рамках стратегических программ развития) *отраслевые приоритеты, создать политические и нормативно-правовые условия* (включая определение налогового режима), которые стимулировали бы приток частных инвестиций в данные отрасли, а также, при необходимости, *дать импульс этому процессу путем осуществления точечных инвестиций* из средств государственного бюджета либо в сами эти отрасли, либо в отрасли, связанные с ними тесными производственными связями.

Таким образом, программирование экономического развития (на уровне экономики в целом и функциональных, отраслевых программ развития в частности) и контроль за бюджетной эффективностью выполнения государственных программ развития — задачи, обусловленные не только нормами Конституции, но и смыслом эффективного государства, как его понимает современное международное сообщество[140].

Прямые и косвенные методы государственного регулирования. Отказ от прямых методов государственного регулирования — несомненная доминанта современной неолиберальной глобальной экономической системы.

Это, однако, не означает, что наши современники должны совершить невозможное — заразиться амнезией, чтобы полностью выбросить из памяти те периоды экономической истории капиталистического мира, когда прямое государственное воздействие на экономику считалось если не нормой, то хотя бы одним из естественных вариантов развития отношений между субъектами рынка и государством, стремящимся к выполнению не только неких социальных функций, но, прежде всего, своих функций по защите национальной или групповой экономической безопасности (в том числе и в интересах самих субъектов рынка).

Определение необходимости применения тех или иных методов из широкого спектра нормативно-правовых и бюджетных методов регулирования, а также возможности их сочетания в конкретных историко-экономических об-

---

[140] Как пишет президент (на тот период) Мирового банка Д. Вулфенсон в предисловии к годовому отчету банка за 1997 г., «развитие нуждается в эффективном государстве, играющем роль катализатора и помощника, стимулирующего и дополняющего деятельность частного бизнеса и отдельных лиц. ... Без эффективного государства устойчивое развитие — как экономическое, так и социальное — невозможно» (цит. по: Вопросы экономики. 1997. № 7. С. 4). В том же отчете указывается, что «рынок и правительство взаимно дополняют друг друга: государство необходимо для создания соответствующих институциональных основ рынка»; кроме того, «государственная политика и программы должны быть направлены не просто на содействие экономическому росту, но и на обеспечение справедливого распределения плодов рыночного развития». При этом «с помощью хорошо организованной системы регулирования общество в состоянии воздействовать на результаты рыночной деятельности, притом воздействовать именно в общественных интересах. Регулирование ... в силах поощрять конкуренцию и инновации, одновременно ограничивая злоупотребление монопольной властью» (Там же. С. 11, 13, 14). Кроме того, «эффективное государство строит свою деятельность на основе четких и явных правил, но при этом готово воспользоваться благоприятными возможностями, а также изменяет курс, когда этого требуют обстоятельства» (Государство в меняющемся мире. М., 1997. С. 181).

стоятельствах — прямая компетенция правительства. В своем выборе оно должно быть ориентировано только на экономическую динамику, безотносительно тех или иных теоретических построений, которые господствуют в науке в определенные временны́е периоды.

При этом государство должно быть свободно в своем выборе хотя бы настолько, насколько это позволяют его международные обязательства, и, отказавшись от любых вариантов презюмирования в сфере экономики[141], совершать этот выбор в интересах национального производителя и национальной экономики.

Возможность использовать прямые или косвенные методы реализации функции, обеспечивающей выбор направления и темпов развития национального хозяйства и формирования его структуры в соответствии не только с состоянием экономики окружающего мира и потребностями повышения конкурентоспособности национальной экономики на мировом рынке, но и с задачами роста внутреннего потребления и накопления, — эта возможность дает в руки государства реально действующий инструмент управления и государственным хозяйством, и частными инвестициями в приоритетные отрасли экономики. Главный критерий использования того или иного регулятивного механизма — его хозяйственная и/или социально-политическая эффективность, а не идейная непорочность.

Конъюнктура мирового рынка капиталов показывает, что реальные инвесторы (мы не говорим сейчас о «горячих» деньгах) отдают явное предпочтение тем проектам, которые имеют определенные государственные гарантии. Прямые государственные вложения в проект либо в его инфраструктурное окружение, подкрепленные включением данного объекта в отраслевую программу развития, могут стать самым весомым доводом в пользу осуществления в данный проект частных инвестиций.

* * *

Возвращаясь к исходным посылкам данного параграфа, мы еще раз подчеркиваем:

1) в целях конкретизации системы практических мер по реализации модели социально-экономического развития современной России необходимо дать ей *четкую политико-экономическую дефиницию* (ведь еще древние знали: имя отражает существо объекта или явления, а оперировать с явлениями, существо которых не определено, невозможно), *отказавшись от абстрактных, не имеющих конкретного экономического и правового содержания* (но несущих при этом совершенно определенную идеологическую нагрузку!) *посылок* («рыночная экономика» и т.п.);

---

[141] Любая презумпция — категория историко-идеологическая, а отнюдь не самоценная: она возникает в ограниченные временем периоды и существует ровно столько, сколько позволяют ей идеологические установки конкретного общества в конкретных исторических обстоятельствах. Например, презюмировать невмешательство государства в экономические процессы в период торговой войны — в рынке ли, вне рынка ли — означало бы сознательно ставить свою страну в уязвимое положение.

2) в целях обеспечения соответствия политико-экономической ситуации в современной России общемировым тенденциям необходимо, наконец, *признать государственно-монополистический характер сформировавшейся в стране хозяйственной системы* и, соответственно, *определить роль и функции государства и монополий в этой системе и в ее дальнейшем развитии*, отказавшись при этом от стимулирования различного рода идеологизированных дискуссий, вступивших уже в середине 90-х годов XX в. (вполне, кстати сказать, в духе всеми отрицаемой теперь на словах марксистско-ленинской политэкономии и философии) в порочный круг слабо аргументированных рассуждений о пользе или вреде некоей совершенно абстрактной «рыночной парадигмы» и квазитеоретических дебатов о «рыночном» или «нерыночном» характере взглядов тех или иных ученых и практиков;

3) в целях обеспечения надлежащего уровня социальных гарантий гражданам, зафиксированных Конституцией Российской Федерации, было бы полезным *интегрировать основные позиции христианской экономической теории в систему взглядов, развиваемую органами государственной власти, применительно к возможности использования этих позиций в проведении государственной социально-экономической политики.*

Глава 7

Экономико-социальная мысль современной Русской Православной Церкви

Никакому администратору, ясно понимающему пользу предпринимаемой меры, никогда не кажется, чтоб эта польза могла быть для кого-нибудь неясною или сомнительною.

М.Е. Салтыков-Щедрин.
История одного города

Мы существуем, потому что Бог нас возжелал и вместе с тем потому, что мы Богу не необходимы.

Митрополит Антоний (Блум)[1]

Наш долг — не религию вести, куда захотели бы, но следовать, куда она поведет.

Викентий Лиринский.
Commonitorium, I, 6

Особые обстоятельства, связанные с динамикой посткоммунистической экономики России и приведшие ее в 1998 г. к первому в этот период серьезному структурному кризису, поставили перед Русской Православной Церковью новые вопросы:

1) в чем состоит духовный смысл происходящих событий?

2) как должна реагировать на них Церковь, учитывая, с одной стороны, ее сотериологическое назначение («ищите прежде Царствия Божия и правды его» — Мф. 6, 33) и, с другой стороны, ее бытие в мире как социального организма («понеже убо до́лжни бы есте были от мира (сего) изыти» — 1 Кор. 5, 10)?

Эти вопросы крайне важны, прежде всего, с учетом особенностей современного менталитета, который во многом определяется тем, что Святейший Патриарх Алексий II назвал «навязчивой идеей секуляризации, воспринятой от эпохи Просвещения» и, добавим, активно развивавшейся в течение более чем 70 лет советской эпохи.

К сожалению, в рамках этой идеи находятся ныне многие представления церковных и близких к Церкви людей, чему в значительной мере способствует психологический эсхатологизм, развиваемый (причем, как было сказано, уже с рубежа XIX—XX вв.) в пастве значительной частью духовников — как бы в противовес мысли св. Василия Великого, что «не должно судить о том, что не открыто нам» (*Василий Вел.* С. 335 — со ссылкой на 1 Кор. 4, 5)[2].

---

[1] *Антоний, митрополит Сурожский.* Труды. С. 107.

[2] *Василий Великий.* Духовные наставления. М., 1998. Далее цит. по тексту с указанием страниц данного издания в скобках.

При этом мы отнюдь не хотим сказать, что эсхатологическое мышление — вещь, для православного сознания чуждая. Без эсхатологических основ невозможны законченные сотериологические идеи. Вопрос состоит лишь в придаваемых ныне эсхатологическим воззрениям формах, которые несколько десятков лет назад митрополит Антоний (Храповицкий) определил так: «Вся религия для многих приобрела характер только покаяния»[3]. Эсхатологический пессимизм как бы начинает закрывать в сознании то «веселие вечное», которое есть для верных Своих Христос — «наша Пасха», «Пасха велия и священнейшая»[4]. А ведь еще преп. Ефрем Сирин (176) учил: «Не приписывай Богу бесчеловечия»[5].

Во многом современные эсхатологические взгляды основаны на секулярном, в принципе, мышлении.

Вспомним слова преп. Антония Великого: «Бог не радуется и не гневается» (*Антоний Вел.*, 146)[6]. Свидетельству великого подвижника, по всей видимости, можно и до́лжно доверять. Гнев и радость суть страсти, и усваивающий их Божеству впадает в антропоморфизм, который в данном случае равнозначен секулярному методу мышления. Именно этот метод мышления, основанный на принципе «за что», «ты мне — я тебе», а не на принципе «для чего», «для достижения каких целей», кладется в основу многих оценок современных событий.

---

[3] *Антоний* (*Храповицкий*), *митрополит*. Пастырское богословие. [Псков], 1994. С. 189. Это явление имеет, возможно, серьезные основания в бытовом народном мировосприятии: как подмечали исследователи начала XX в., «русский народ, в своей религиозности, живет со Христом страдающим, а не с воскресшим и преображенным» (*Ельчанинов А., Эрн В., Флоренский П.* Указ. соч. С. 183).

Древние же патерики пишут об отцах-пустынниках, которые «радовались, живя в пустыне, — никто не укажет здесь, на земле, подобной радости и веселия телесного. Между ними никого не было скучного и печального», ибо, как говорил авва Аполлос, «праведники должны радоваться», потому что «не должно на пути спасения скорбеть тем, кто имеют наследовать Царство Небесное» (*Лавсаик*. С. 189–190). Дополним эту мысль несколькими интересными размышлениями, привлекшими внимание М. Пруста: «Портал готического собора и конкретно — собора Амьенского — это Библия. ...Библия есть нечто реальное и живое. ...Прежде всего, в Амьенской Нагорной проповеди Христос нигде не представлен распятым, нигде не возникает мысль о мертвом Христе: он явлен нам здесь как воплощенное Слово, как чудесный Друг, Князь мира, Вечный Царь небесный. Что есть его жизнь, каковы его заветы, каков будет суд — вот о чем здесь рассказывается, а не о том, что он совершил когда-то, и не о том, что он выстрадал, — но о том лишь, что он делает сейчас и что повелевает делать нам. Таков чистый, радостный и прекрасный урок, который дает нам христианство; упадок этой веры, разложение церковной жизни, возможно, тем и объясняется, что *мы привыкли созерцать не столько жизнь Христа, сколько его смерть и размышлять о его былом страдании вместо того, чтобы думать о нашем сегодняшнем долге*» (*Пруст М.* Памяти убитых церквей. С. 62, 76–77; цит. из Рёскина; курсив наш. — *Иг. Ф.*).

[4] Канон св. Пасхи, тропари: 2-й на 1-й песни, 1-й на 4-й песни, 2-й на 9-й песни.

[5] *Ефрем Сирин*. Духовные наставления. М., 1998. Здесь и далее цит. по тексту с указанием страниц данного издания в скобках.

[6] *Антоний Великий*. Духовные наставления. М., 1998. Далее цит. по тексту с указанием страниц данного издания в скобках.

Поэтому представляется, что наступает время «плотское мудрование переменить в мудрование небесное» (*Макарий Вел.*, 46)[7] и перейти с позиции «за что наказуеши» к взгляду на события через призму сотериологии.

«Часто и болезнь полезна, когда вразумляет грешника, и здоровье вредно, когда пользующемуся им послужит пособием к греху» (*Василий Вел.*, 461–462), — пишет Великий Василий. Посмотрим на кризис с этой точки зрения.

Общая причина современного экономического упадка кроется в том, что было ясно уже в евангельские времена. Приведем несколько определений отцов-аскетов: «Оскудела истина, и ложь покрыла землю» (*Ефрем Сир.*, 257), грех «превратился в привычку» (*Макарий Вел.*, 23), «мир страждет недугом порока и не знает того» (*Макарий Вел.*, 119). А, как известно, и «грех по неведению не остается безнаказанным» (*Василий Вел.*, 256).

Связь структурного кризиса в России, с особой силой проявившегося в августе 1998 г., и предшествующих ему экономических событий с указанной установкой — непосредственная.

Воспользуемся словами преп. Ефрема Сирина: «Оттого и умножилось зло, что уничижается нами Бог» (*Ефрем Сир.*, 257). Мы не будем вдаваться в детальный разбор данной мысли. События ближайшего прошлого вполне серьезно ее доказывают.

Как, например, по-другому оценить попытки проникновения сайентологии на уровень государственной власти, предпринятые в середине 90-х годов? А ведь сайентология прямо оценивается в литературе как организация сатанинская, имеющая непосредственную связь с доктриной Алистера Кроули[8], который уже на первой странице одной из своих книг, «любезно» переведенной, кстати, в 1998 г. на русский язык, пишет: «Еще не достигнув отроческих лет, я уже знал, что я — ЗВЕРЬ, число которого 666»[9].

Как оценить длительное потворство мунизму в системе школьного образования? А мунизм относится к категории тоталитарных сект[10].

Как оценить втягивание духовенства в политическую жизнь и жесткие дискуссии вокруг «демократичности» или «недемократичности» внутренней жизни Церкви? А ведь еще преосвященный Василий (Кривошеин) писал: «Собор не парламент, и Церковь не политическая федерация, а Тело Христово»[11], а сейчас четко осознается насущная *необходимость преодоления в научной мысли политизированного отношения к Церкви только как к своего рода общественной организации* (наряду с профсоюзами, партиями, иными общественными объединениями граждан), которое обусловлено доминировавшими в отечественной историографии советского пе-

---

[7] *Макарий Великий*. Наставления о христианской жизни. М., 1998. Далее цит. по тексту с указанием страниц данного издания в скобках.

[8] См.: Новые религиозные организации России деструктивного и оккультного характера: Справочник. 2-е изд. Белгород, 1997. С. 69–71.

[9] *Кроули А.* Магия в теории и на практике. М., 1998. С. 26.

[10] Новые религиозные организации России деструктивного и оккультного характера. С. 345 сл.

[11] *Василий (Кривошеин), архиепископ*. Указ. соч. С. 258.

риода атеистическими представлениями, а также идеями «критической школы», и с XVIII в. весьма активно развиваемой в западной секулярной литературе, а также в *рецепции светской наукой догматической мысли о Церкви как о Богочеловеческом организме*, развитие и результативность влияния которого на общественные события определяются не столько субъективными настроениями церковного народа, сколько вполне объективными явлениями, которые богословие трактует как «Божественное домостроительство спасения», что, однако, не придает земному существованию Церкви исключительно социально-пассивного характера, но ставит ее социально-экономическую и политическую активность в определенные границы, задаваемые не только священноначалием, но и Божьим Промыслом (что для церковного народа вполне очевидно).

А многие ли повседневно и ежечасно исполняют совет Великого Василия: «Сперва должно поблагодарить Бога за все необходимое для ежедневной потребности, что имеем, а потом уже пользоваться имеемым» (*Василий Вел.*, 341)? Всегда ли мы помним, что «Бог не попускает душе, уповающей на Него и терпеливой, быть искушаемой в такой мере, чтоб дойти ей до отчаяния. ...Он знает, сколько душа должна подвергаться испытанию и искушению, — столько и попускает» (*Ефрем Сир.*, 95)? А если нет, то можно ли оценить это иначе, чем маловерие, что равносильно уничижению Бога? Да и самые «дела наши обличают нас, когда в скорбях прибегаем ко всему прочему, только не к Богу» (*Василий Вел.*, 155).

Как говорил еще в 1918 г. — почти в аналогичных исторических обстоятельствах — патриарх Тихон, «*"аще не Господь созиждет дом, всуе трудишася зиждущие"* его, напрасно рано встают и поздно просиживают (Пс. 126, 1). Это исполнилось в древности на вавилонских строителях. Сбывается днесь и воочию нашею. И наши строители желают сотворить себе имя, своими реформами и декретами облагодетельствовать не только несчастный русский народ, но и весь мир... И эту высокомерную затею их постигнет та же участь, что и замыслы вавилонян: вместо блага приносится горькое разочарование. Желая сделать нас богатыми... они на самом деле превращают нас в несчастных, жалких, нищих и нагих (см.: Апок. 3, 17). Вместо так еще недавно великой, могучей, страшной врагам и сильной России они сделали из нее одно жалкое имя, пустое место... И вся эта разруха и недостатки оттого, что без Бога строится ныне Русское государство. Разве слышали мы из уст наших правителей святое имя Господне в наших многочисленных советах, парламентах, предпарламентах? Нет, они полагаются только на свои силы, желают сделать имя себе, а не так, как наши благочестивые предки, которые не себе, а имени Господню воздавали славу. Оттого Вышний посмеется планам нашим и разрушит советы наши»[12].

Итак, «*уничижение Бога*» — повседневное, подчас незаметное для сознания, мы выделили бы как одну из основных причин того общего кризиса, который переживает Россия.

Еще одна из причин, на наш взгляд, — нарастающее *своеволие*.

---

[12] Мысли русских патриархов. С. 228, 229.



Свт. Тихон Московский (Беллавин),
фотография

С одной стороны, «великое благо — свобода, если она правильно понимается: как свобода от зла, не стесняющая других, не переходящая в произвол и своеволие», — как писал святитель Тихон Московский[13].

С другой стороны, как учит Антоний Великий (171), «если приступишь к какому-либо делу и не видишь на то воли Божьей, ни за что не делай того».

Была ли воля Божья на то, чтобы путем подавления собственного народа добиваться видимости финансовой стабилизации? Конечно, с точки зрения учреждения на государственном уровне «рыночной» идеологии и «возбуждения в обывателях спасительного страха», «бунт кончился, невежество было подавлено, и на

[13] *Свт. Тихон (Беллавин) Патриарх* Московский и всея Руси. Послание Совету Народных Комиссаров 13/26 октября 1918 г. // Жития и творения русских святых. С. 1041.

место его водворено просвещение»[14], но сама химеричность этой «стабилизации» (которую проиллюстрировали события конца 1998 г.) стала доказательством прямо противоположного: «последовал экономический кризис, и не было ни Молинари, ни Безобразова, чтоб объяснить, что это-то и есть настоящее процветание»[15].

Насколько жесткое следование монетаристскому, предусматривающему абсолютное дерегулирование экономическому штампу, навязанному Международным валютным фондом и приведшему к тотальному разграблению национального достояния страны, можно связать с волей Божьей? Это вопрос не праздный — предупреждений было вполне достаточно: вспомним хотя бы «черный вторник».

Нужно ли было настолько ускорять процессы (например, приватизацию), на которые в промышленно развитых государствах уходили десятки лет, презрев хорошо известный принцип «не искать прежде времени того, что бывает в свое время»[16]?

Но с невиданным упорством в течение семи лет осуществлялась экономическая политика, закономерным итогом которой стал структурный кризис 1998 г.[17], — неужели просто потому, что «всякий адми-

---

[14] *Салтыков-Щедрин М.Е.* История одного города.

[15] Там же.

[16] *Григорий Синаит.* Главы о заповедях и догматах..., 118 // Добротолюбие. Т.5. М., 1990. С. 208.

[17] Обратим внимание на динамику промышленного производства в России при разных правительствах, которая очень удачно отражает попытки стремительно терявшего ощущение реальности президента, давно уже говорившего о себе в третьем лице, овладеть в 90-х годах ситуацией не путем отказа от «идеологического императива», а по методе, описанной в известной басне Крылова «Квартет», и с тем же, примерно, результатом:

Председатель Правительства	Дата отставки	Индекс промышленного производства (январь 1990 г. = 100)	Изменение индекса (процентные пункты)	
			за весь период премьерства	в среднегодовом исчислении
Тихонов А.Н.	09.1985	95,4	+5,4	+1,2
Рыжков Н.И.*	01.1991			
10.1985–06.1989		102,1	+6,7	+2,0
07.1989–01.1991		94,4	–7,7	–3,8
Павлов В.С.	08.1991	87,4	–7,0	–12,0
Силаев И.С.	12.1991	81,7	–5,7	–17,1
Гайдар Е.Т.	11.1992	68,5	–13,2	–14,4
Силаев И.С.	12.1991	81,7	–5,7	–17,1
Черномырдин В.С.	03.1998	41,1	–27,4	–5,2
Кириенко С.В.	08.1998	38,0	–3,1	–7,4
Примаков Е.М.	05.1999	42,0**	+4,0	+5,3

* Период премьерства Н.И. Рыжкова разделен на два этапа — роста и падения производства.

** Оценка.

Примечание. Составлено по данным Госкомстата СССР, Госкомстата РФ и Центра экономической конъюнктуры при Правительстве РФ.

нистратор охотно прибегает к эволюциям, дабы поразить воображение обывателей»[18]?

Какова же была цель данных социально-экономических преобразований? Ничто не говорит о том, что плановую экономику советского периода предполагалось заменить чем-то, что имело бы под собой какие-то вероучительные или хотя бы абстрактно-духовные основы. Вполне сознательно прокладывался путь обществу, основанному на соревновании своеволий и связанному властью денег (которые, кстати, тот же Василий Великий определяет как «начало всех зол» — см.: 159). «Из того же ядовитого источника греха вышел великий соблазн чувственных земных благ, которыми и прельстился наш народ, забыв о едином на потребу»[19]. (Кстати, именно в этом прельщении можно увидеть одну из причин той «тенденции медленного падения популярности, авторитета Церкви в глазах общества в 1994—2000 гг.», которую выделяют некоторые социологи; при этом сами они почти адекватно указывают эту причину, которая, на их взгляд, заключается в том, что «РПЦ не смогла стать участником реальной социальной жизни, как политической, так и экономической... Естественно, что россияне, не увидев в Церкви реального участника социальной жизни, начали постепенно терять к ней интерес»[20]. Обратим внимание — именно о «социальной жизни», то есть все о тех же «чувственных земных благах» идет речь, а жизнь духовная остается вне поля зрения исследователей, — видимо, как явление, исчислению не поддающееся.)

Даже с учетом того, что политико-экономическое своеволие прикрывалось благой целью — коренным реформированием экономики, преодолением последствий развития хозяйства по советскому типу, — дело не меняется: «говорить или делать, даже доброе, не к созиданию веры, значит оскорблять Святого Духа Божия» (*Василий Вел.*, 288). Ведь, как говорил патриарх Алексий (Симанский), «ревнующие об истинной мудрости должны поднимать дух людей из рабской низости и духовного расслабления к свободному раскрытию и проявлению его сил, но в то же время утверждать его в свободном, без колебаний, и нелицемерном повиновении закону... и охранять от своеволия, которое есть искажение и извращение свободы»[21].

А из аскетики известно: «Кто ходит в своей воле, тому Бог ни в чем не подаст помощи» (*Антоний Вел.*, 87).

Еще одна из причин — своеобразная *реверсия сознания*.

В повседневной церковной жизни она проявляется в усилении обрядоверия в ущерб духовному развитию. А ведь «христианство, — по словам Макария Великого (50), — не есть что-нибудь маловажное; оно — великая тайна».

Только правительству Примакова, не столь ангажированному моделью МВФ, как его предшественники, удалось на время сместить идеологические акценты и изменить ситуацию в лучшую сторону.

[18] *Салтыков-Щедрин М.Е.* История одного города.

[19] *Свт. Тихон, Патриарх* Московский и всея Руси // Мысли русских патриархов. С. 236.

[20] *Тульский М.* Роль Церкви в жизни российского общества // НГ-религии. 2001. № 16 (22 авг.).

[21] Мысли русских патриархов. С. 377.

Примеров реверсированного «народного благочестия», вышедшего из недр «святой Руси» Синодального периода, множество. И ввиду духовной незрелости российского общества именно эти традиции становятся, подчас, основными в генезисе религиозного сознания, причудливо сочетаясь при этом с тем явлением, которое получило название «подмены религиозного переживания эстетическим»[22].

Падение коммунистического режима в России освободило российский народ от почти столетнего «вавилонского плена» идеологического императива. И хотя определенная атеистическая прослойка в обществе сохраняется[23], народ идет в Церковь все больше. Это вполне естественно. Господь сказал: «Излию от Духа Моего на всякую плоть» (Иоил. 2, 28). И если «в спокойные периоды истории... большинство верующих верует самотеком»[24], то в период исторических катаклизмов, тем более сопровождающихся снятием идеологических императивов, большинство людей пытается определиться в спектре существующих мировоззрений и избрать для себя то, которое, на их взгляд, может привести их к истине[25].

Церковь, со своей стороны, стремится шире открыться для всякого, кто начинает испытывать религиозную потребность.

В то же время идеологическое наследие, оставленное длительным периодом духовного вакуума, весьма сложно и противоречиво. И потому подчас движение к храму совершается как бы в разных плоскостях (у многих словно бы закрываются глаза, когда они хотят отворить церковную дверь), а религиозное сознание России 90-х годов XX в. базировалось главным образом на двух основах — *вере и суеверии* (табл. 7.1).

Этот процесс не вполне рациональный, велико в нем воздействие того, что в богословии называется «искушение».

При этом самое причудливое восприятие истин Православия наблюдается на стыке указанных двух явлений — когда любовь к Богу заменяется суеверной «богобоязненностью» (именно в кавычках — так как она не имеет ничего общего с Богобоязненностью истинной). Эта «богобоязненность» порождает различного рода негативные явления в религиозной среде: от возникновения общин, осознающих свою «исключительность» (вплоть до желания «учить Церковь»), до высокомерного отторжения от церковного дома элементов, которые с виду ему чужды, но могут стать со временем его верной ос-

---

[22] *Михаил (Мудьюгин), архиепископ.* Указ. соч. С. 224–225.

[23] По данным сентябрьского 1999 г. опроса центра «Российское общественное мнение и исследование рынка» (РОМИР) 15,2% россиян считают, что Бог в их жизни не важен, 12,5% не видят истины ни в одной из религий, а 11,2% абсолютно отрицают существование Бога даже в форме Высшей Силы или Высшего Духа (*Тульский М.* Указ. соч.). Хотя, по всей видимости, определенную часть респондентов этой категории вряд ли стоит относить к абсолютным атеистам — приверженцы сатанинских культов, например, вполне могут считать, что Бог в их жизни не важен, однако не отрицать при этом его существования как антипода объекта их поклонения. В то же время к числу верующих, по данным РОМИР, устойчиво относят себя порядка 80% россиян.

[24] *Антоний, митрополит Сурожский.* Труды. С. 177.

[25] «Пока вера не стала хотя бы в какой-то мере личным опытом, она является только одним из возможных мировоззрений» (Там же. С. 181).

Таблица 7.1

Духовная ориентация населения России по данным социологических опросов (на начало 1997 г.), %

Предмет опроса	Возраст, лет	
	18–24	старше 55
Верят в:		
колдовство, порчу, дурной глаз	62,7	31,4
существование дьявола	45,8	18,8
предсказания астрологов	35,6	17,4
общение с духами (спиритизм)	28,0	8,5
спасение души для вечной жизни	48,0	27,5
Божий суд	43,0	24,4
Воскресение Христово	40,0	33,0
Приход антихриста	23,0	13,2
Считают себя:		
«определенно верующими»	48,0	34,0
Посещают церковь в течение года[26]	81,0	67,0
в том числе раз в месяц и чаще	20,0	22,0
Причащаются	26,0	19,8

Источник. Центр социологических исследований МГУ им. М.В. Ломоносова (*Варзанова Т.* Во что верят россияне // НГ-Религии. 1997. 27 февр. С. 7).

новой (имеются в виду попытки подвести под понятие «модное поветрие» людей, впервые входящих в храм без должной подготовки — вне зависимости от их социального статуса: будь то бизнесмены или просто представители сред-

[26] Исследования посещаемости церковных служб, проводившиеся РОМИР, в отличие от материалов Центра социологических исследований МГУ им. М.В. Ломоносова, дают более детализированную картину:

Год	Респонденты, посещающие церковные службы, %						
	чаще 1 раза в неделю	1 раз в неделю	1 раз в месяц	по большим церковным праздникам	1 раз в год	реже 1 раза в год	практически никогда
1999	1	2	6,6	17,8	13,7	10,4	48,3
2004	21	6	13	21	н.св.	15	21

Источник: Тульский М. Указ. соч.; ROMIR Monitoring задал россиянам вопрос о молитве (ПРАЙМ-ТАСС. 2004. 3 сент. 10:59).

По данным Института социологии РАН (М. Тульский), число посещающих церковь примерно 1 раз в месяц в 1991–1999 гг. практически не изменилось (6–7%), в то время как число не посещающих храмы людей, считающих себя православными христианами, сократилось с 86% в 1991 г. до 73% в 1996 г., но в 1999 г. составило уже 74%.

него поколения обывателей; такие попытки есть и в церковной среде, но особенно они возгревались средствами массовой информации).

Вера — дар Божий (1 Кор. 12, 4, 9; Ефес. 1, 19), дело иррациональное, сознанию в момент своего возникновения неподконтрольное. Вера — это ответ на зов Божий, когда Господь дает понять, что Он «создал человека для спасения и соделал его образом вечного бытия Своего» (Прем. 2, 23).

Зовет же Он каждого по-разному. И церковное дело — осознать этот зов в каждом, кто отворяет врата храма. Поэтому Церковь в отношении с людьми руководствуется словами апостола Павла «язычники, не искавшие праведности, получили праведность ... от веры» (Рим. 9, 30) и памятует слова Господни: «Я открылся не вопрошавшим обо мне; Меня нашли не искавшие Меня» (Ис. 65, 1). Ибо сказано: «Всякий, кто призовет имя Господне, спасется» (Рим. 10, 13), а у Бога «не останется бессильным никакое слово» (Лк. 1, 37).

Реверсия сознания захватывает и дела благотворительности — одну из первейших религиозных обязанностей христиан, без исполнения которой — как долга любви — истинное Богопознание невозможно.

Христианская благотворительность, как мы уже видели[27], — не спонтанный процесс, она требует выполнения ряда условий, и прежде всего она должна быть плодом собственных трудов, а не избытков, и не искать награды и благодарности.

Но «не от избытка» приносятся сейчас разве что «лепты вдовицы». Слава же добродетели уловляется весьма и весьма активно — в том числе в виде церковных наград, до которых столь охочи современные «благотворители» (что есть явное поощрение грехов гордыни и тщеславия, поскольку в этом случае руки, вопреки Христовым словам, знают не только о том, что они делают[28], но и могут оценить «потребительную стоимость» своих благотворительных деяний)[29].

Реверсия затронула и одну из главных социально-экономических основ общества — *отношения труда и собственности*.

Как мы уже видели, святоотеческое богословие с трудом мирится с отношениями частной собственности (хотя сама возможность ее существования под давлением объективной реальности не отрицается), отдавая приоритет собственности общей. В современном же российском обществе собственность практически потеряла общественную составляющую, и дальнейшее направление реформ лишь усугубляет эту ситуацию (мы имеем в виду стремление тотально освободиться от элемента государственной собственности, хотя на примере промышленно развитых стран известно, что процессы национализации и реприва-

---

[27] См. выше глава 3 и глава 4 п. II.

[28] «Когда творишь милостыню, пусть левая рука твоя не знает, что делает правая» (Мф., 6, 3).

[29] Кроме того, распространение такого рода наград (не принижая, конечно, их значения), на наш взгляд, — это своего рода определенное лукавство, неважно — осознанное или нет: известно, что тем, кто «уже получает награду свою» здесь, в этом мире (см.: Мф. 6, 2, 5, 16), «не будет ... награды от Отца... Небесного» (Мф. 6, 1). Таким образом, грамотами и медалями не улавливаются ли венцы у награждаемых?

тизации постоянно сменяют друг друга в зависимости от состояния общественных потребностей). Реверсия налицо.

Аналогичная ситуация — и в отношении труда.

Святые отцы, как говорилось выше, выводят трудовые отношения не только из давления законов естества, но оправдывают их более законами любви, всему предпочитая тот труд, который материальными результатами своими обращен вовне, а не внутрь хозяйствующего субъекта. Эту мысль развивает российское богословие. Известно: «кто каковым образом согрешит, таковым и пострадает»[30]. «Грех, тяготеющий над нами... вот сокровенный корень нашей болезни, вот источник всех наших бед и злоключений. ...Мы захотели создать рай на земле, но без Бога и Его святых заветов. Бог же поругаем не бывает. И вот мы алчем, жаждем и наготуем в земле, благословенной обильными дарами природы, и печать проклятия легла на самый народный труд и на все начинания рук наших»[31].



Свт. Димитрий Ростовский
(икона к. XVII в.)

Кроме того, труд — это путь к спасению. (Мы бы не стали в данном случае настаивать на существенной разнице между физическим и умственным трудом — как по физиологическим причинам, поскольку в обоих случаях результатом является чисто физическое утомление определенных органов[32], так и по экономическим — так как результатом обоих видов труда является создание продукта, имеющего потребительную стоимость.)

Однако результатом проводимых в России реформ стало — особенно на начальной стадии, в 90-х годах, — отторжение производительного труда общественным сознанием, возникновение культа отдыха, своеобразного социального гедонизма, эпикурейства. Иначе и быть не может: недостаток рабочих мест (естественный в условиях сворачивания инвестиций) прервал традицию трудового воспитания, потребности бизнеса заставляют прибегать к подавляющей сознание рекламе различных мест и вариантов свободного времяпрепровождения,

---

[30] *Свт. Димитрий Ростовский*. Поучение на вход во Иерусалим Господа Бога и Спаса нашего Иисуса Христа // Келейный летописец. С. 536.

[31] *Свт. Тихон (Беллавин), Патриарх* Московский и всея Руси. Послание всем верным чадам Православной Российской Церкви 13/26 июля 1918 г. // Жития и творения русских святых. С. 1038.

[32] «Труд ума иссушает и изнуряет тело» (*Исаак Сир.* Беседа 24, 2).

нищенская заработная плата на производстве и возможности быстрого накопления богатства вне его выталкивают значительную часть трудоспособного населения из сферы производства в сферу услуг и обращения.

Начала формироваться система «жизни на чужой счет» — на счет тех, кто занят в сфере производства (в отечественной или в зарубежной экономике — плоды труда последней получаются по импорту), на счет будущих поколений (через эксплуатацию потенциала невозобновляемых природных ресурсов), на счет внешних кредитов, наконец (хотя из исследований мировой экономики уже лет тридцать как ясно, что внешнее финансирование, в особенности в виде «помощи развитию», есть одна из причин нарастания в обществе-реципиенте иждивенческих настроений, — а этого у нас хоть отбавляй: вспомним, например, как летом 1998 г. возможность избежать финансового краха ставилась *только* в зависимость от получения очередного транша кредита МВФ![33]). И современному российскому обществу предстоит много потрудиться, чтобы изжить в себе корни этой системы.

В начале процесса общественной трансформации возникла некая эйфория — в том числе и оттого, что закончился период «идеологического императива», подавлявшего естественные религиозные потребности общества, загонявшего их в подполье. Общество впервые за 70 лет открыто подошло к христианству. Но накопленный потенциал реверсивности оказался сильнее.

А кризис показал, что «невозможно... иногда быть христианином, а иногда делаться язычником» (*Ефрем Сир.*, 159), и вновь с особой остротой поставил старый вопрос — несомненно, «что силен Бог спасти... Родину нашу. Но достойны ли мы этой милости Божией — того, чтобы над нами было сотворено чудо?»[34]

Вот, вкратце, несколько основных моментов, в которых видятся духовные основы современного экономического кризиса в России. Вот «*то, ради чего*», то, что вынуждает нас обучать, коль скоро сами мы не обучаемся. Как сказал преп. Антоний Великий (184), «смиряет тебя Сам Господь, видя, что ты не смиряешься сам собою».

Приведенные выводы — не повод для исторического или духовного пессимизма. Это осознается и на уровне религиозного, и даже на уровне вполне секулярного сознания.

«Не будь искушений, никто бы не спасся», — учит аскетика (*Антоний Вел.*, 221). «В счастье или несчастье, жизнь есть долг человека, и его следует выполнять добросовестно», — такой вывод делают светские мыслители[35].

---

[33] Моральная оценка такого поведения дана почти сто лет назад: «Исстрадавшиеся сыны Родины нашей готовы даже малодушно кинуться в объятия врагов ее, чтобы искать среди них и под их властию успокоения жизни общественной, прекращения ее ужасов. ...но не здесь наше спасение, не от врагов надо ждать избавления; им только приятны все наши нестроения и раздоры, они только и стремились к тому, чтобы посеять в нашей жизни семена вражды и междоусобий внутренних, дабы... сокрушить могущество Русской земли». — *Свт. Тихон (Беллавин), Патриарх* Московский и всея Руси. Послание пастырям и всем чадам Православной Российской Церкви по поводу междоусобной брани // Жития и творения русских святых. С. 1034.

[34] *Свт. Тихон (Беллавин), Патриарх* Московский и всея Руси. Россия в проказе // Жития и творения русских святых. С. 1030.

[35] *Питерс Э.* Роза в уплату. СПб., 1996. С. 22.

В целом, «мир есть дело Божие и сотворен для спасения человека» (*Антоний Вел.*, 117). Как говорил патриарх Тихон, «по библейскому взгляду, хотя человек грехом и внес порчу в природу и жизнь, однако ни та, ни другая не есть сплошное зло. Христианское воззрение на жизнь чуждо крайностей оптимизма и пессимизма; оно весьма удачно соединяет в себе то, что есть истинного и в том и в другом»[36].



Д.С. Мережковский

«Две чаши у весов Бога, судящего мир: грех мира — на одной, а на другой — Голгофская жертва; та чаша перевесится этой, и мир будет оправдан Богом»[37], — справедливо отметил Д.С. Мережковский. В этом — залог надежд на выход России из текущего современного структурного кризиса. В этом — и надежда человечества на спасение.

Поэтому определение церковной позиции в экономической системе мира сего должно исходить прежде всего из сотериологических задач Церкви. И хотя современное постатеистическое и во многом «дохристианское» общество стремится поставить перед Церковью иные задачи, нужно помнить слова преп. Антония Великого: «Не оставляй воли Божьей, чтобы исполнить волю людей» (*Антоний Вел.*, 186). Иной подход был бы проявлением все той же секуляризации церковного сознания.

Основная задача Церкви в мире сем не изменилась за 2000 лет христианства: ее задача — указать путь ко спасению. Если этот путь будет произвольно избран, возможности выхода из кризисных ситуаций, создаваемых экономической действительностью, станут значительно более ясными.

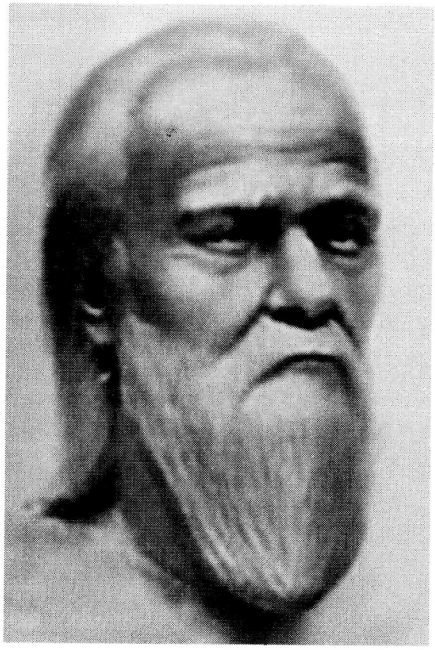
О существе этого пути говорят в один голос святые отцы, начиная с Антония Великого и заканчивая преп. Серафимом Саровским. Это — стяжание Святого Духа еще здесь, в этой жизни, потому что «после жизни невозможно стать благочестивым» (*Василий Вел.*, 169).

Причем в данном вопросе нет принципиальной разницы в социально-имущественном статусе человека, поскольку «Церковь... и богатство с правдою и с благотворением не порицает, и нищету и бедность с благодарением

---

[36] Мысли русских патриархов. С. 203.

[37] *Мережковский Д.С.* Собр. соч. Иисус Неизвестный. М., 1996. С. 417.



Преп. Нестор летописец
(скульптурная реконструкция
С.А. Никитина)

хвалит»[38], и, соответственно, иерархи ее от начала «ласковы» «ко всякому, богатому и убогому»[39].

Современное состояние церковной экономики в России[40], связанное с явной социальной необеспеченностью и хозяйственной неустроенностью большей части прихожан, приводит не только к попыткам организации производственного сектора церковного хозяйства, но и к активизации попыток такого позиционирования общины по отношению к «внешним», которое позволяло бы обеспечить относительно стабильный приток финансовых ресурсов помимо традиционных, чисто церковных путей, как в целях воспроизводства церковного организма, так и для исполнения традиционных для Церкви социально-благотворительных функций.

В то же время деградировавшая экономика страны пытается возложить на Церковь многие функции, которые ей (по крайней мере — прямо) не присущи[41]. Собственно, даже действующее законодательство рассматривает Церковь в принципе как стандартный объект налогообложения (а именно — как

---

[38] Просветитель. С. 301 (пересказ 21 правила Гангрского собора).

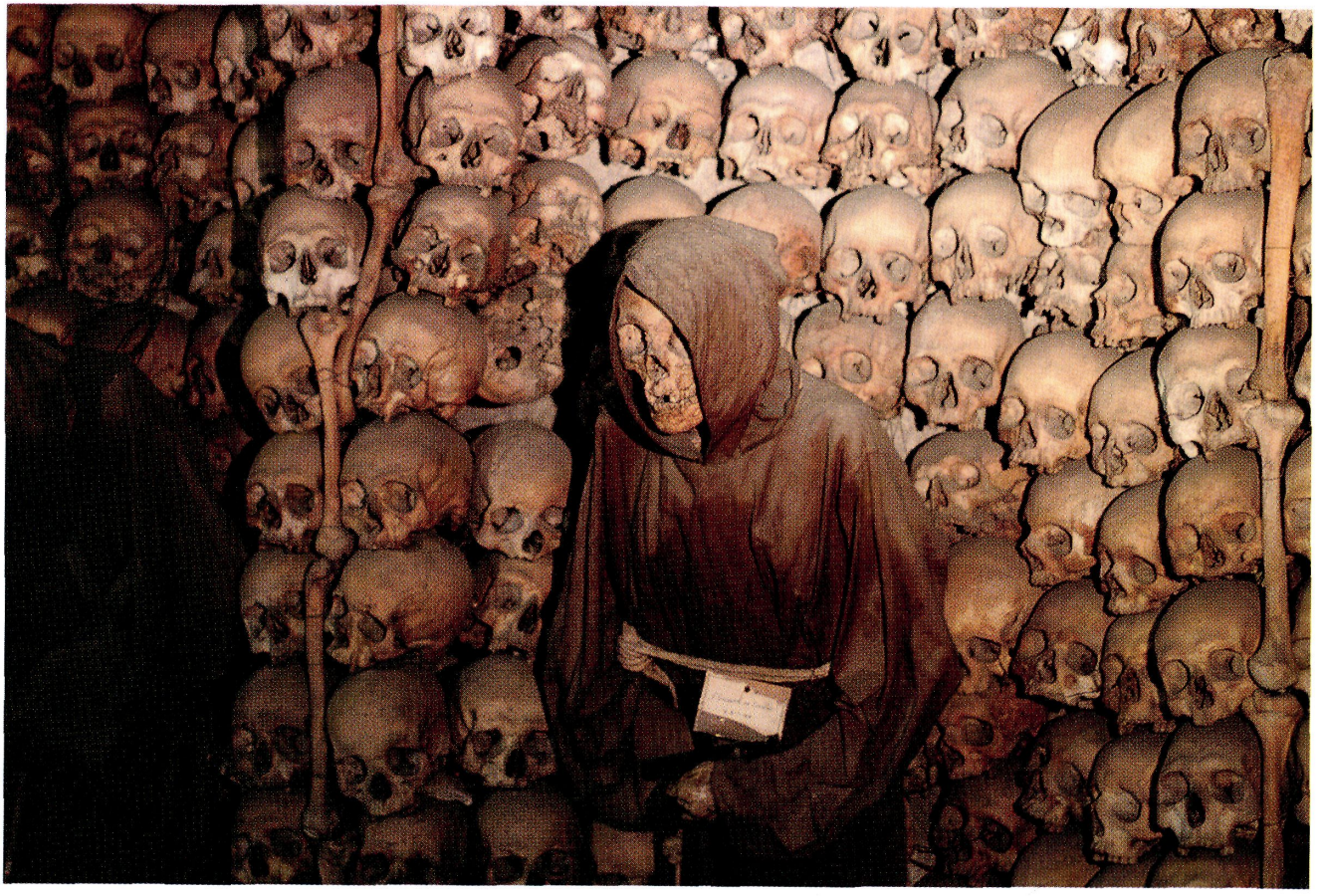
[39] ПВЛ. С. 226 (под 1089 г.; о киевском митр. Иоанне).

[40] По оценке Святейшего Патриарха, дефицит общецерковного бюджета в 2000 г., например, составил порядка 16 млрд руб. (Доклад Патриарха Московского и всея Руси *Алексия II* на юбилейном архиерейском Соборе Русской Православной Церкви // Сб. документов и материалов юбилейного Архиерейского Собора Русской Православной Церкви. Москва, 13–16 августа 2000 г. Н. Новгород, 2001. С. 21).

[41] Правда, явление это — историческое. Еще в XIX в. Е.Голубинский отмечал относительно, например, монашества, которое еще с петровских времен подвергалось яростным нападкам западнической части общества: «Монашество явилось среди христианского общества вовсе не для целей общественного служения. Люди отказывались и отрекались от мира не за тем, чтобы, отрекшись от него, остаться в нем и самоотверженно служить обществу, а за тем, чтобы не только переносно, но и буквально удалиться из него — мира и в полном разобщении с ним посвятить себя единственно и всецело подвигу спасения своей души. В исключительных случаях монахи ...не отказывались подавать свою помощь обществу, когда сами находили ее полезною или когда общество нарочито искало ее»; кроме того, «по каноническому праву... "монашествующие... да не вмешиваются ни в церковные ни в житейские дела и да не приемлют в них участия". ...Таким образом, монахи не только не призваны к общественной деятельности, но она положительно запрещается им. ...В монахи идут не для служения миру, а для отрешенного от мира спасения своих душ: какое же право спрашивать того, что вовсе не обещается?» [*Голубинский Е.Е.* История Русской Церкви. Т. I. Период первый, Киевский или домонгольский. 2-я половина тома. М., 1997 (репринт издания 1904 г.). С. 724–726].



Микеланджело Буонарроти. Моисей
(фрагмент гробницы папы Юлия II
в церкви S. Pietro in Vincoli, Рим;
фото Д.В. Комарова)



«Помни о смерти, и вовек не согрешишь»
(крипта-оссарий монастыря кармелитов, церковь S. Maria della Concezione, Рим;
фото Д.В. Комарова)



«Principessa Barberini» (изображение смерти
в крипте-оссарии монастыря кармелитов, церковь S. Maria della Concezione, Рим;
фото Д.В. Комарова)



Святейший Патриарх Московский и всея Руси Алексий II

негосударственный хозяйствующий субъект, сродни кооперативу или индивидуальному частному предприятию), о чем мы будем говорить подробнее во второй части предлагаемой работы.

Поэтому мы даже не ставим вопроса о каких-либо специальных отчислениях на нужды Церкви, которые практикуются, например, в некоторых европейских странах[42] и исходят, можно сказать, из принципов, данных Священным Писанием: «Чти Господа от имения твоего и от начатков всех прибытков твоих» (Притч. 3, 9).

На своем земном пути Церковь не замыкается в рамках исключительности, хотя осознание того, что «Бог... озарил наши сердца, дабы просветить *нас* познанием славы Божией в лице Иисуса Христа» (2 Кор. 4, 6), чтобы «жизнь Иисусова открылась в смертной плоти нашей» (2 Кор. 4, 11), есть основа церковного самосознания, без которой немыслимо само духовное развитие Церкви.

«Христианская аскетика позволяет интерпретировать личное спасение как спасение ближнего, как деятельность, предполагающую раскрытие любви к окружающим людям, иначе, вводит в понятие спасения социальный аспект, —

---

[42] Например, в Греции, где нет специального церковного налога и все экономическое состояние всех конфессий теоретически опирается на принцип самофинансирования, существуют определенные способы государственной финансовой поддержки превалирующей конфессии — субвенции на общецерковные социально значимые программы (типа «Apostoliki Diakonia»), гранты, государственные заработные платы клирикам, налоговые изъятия и др. (см.: *Papastathis Ch.* State-Church relations in Greece // Модели церковно-государственных отношений стран Западной Европы и США: Сб. научных трудов. Киев, 1996. С. 28–29); Католическая Церковь в Испании, согласно соответствующему конкордату с государством, до 1987 г. пользовалась полной финансовой поддержкой из доходов государственного бюджета, а с 1991 г. на ее нужды перечисляются 0,5% суммы подоходного налога лиц, изъявивших официально желание на эту операцию (*Moran G.M.* The Spanish system of Church and State // Там же. С. 36); в Италии, где по закону 0,8% подоходного налога с граждан направляются на социальные нужды или на нужды церкви, граждане вправе выбрать, на какие именно из этих нужд будет направлена эта часть выплаченных ими сумм подоходного налога; осуществляется и государственная поддержка всех шести деноминаций, которые подписали соответствующий документ с государством; кроме того, суммы, направленные в качестве грантов в адрес указанных шести деноминаций (размером до 2 млн лир), изымаются из налогооблагаемой базы (*Ferrari S.* The emerging pattern of Church and State in Western Europe: The Italian model // Там же. С. 62–63); определенная финансовая поддержка конфессий со стороны государства имеет место в Нидерландах: косвенная — в виде реставрации церковных сооружений, рассматриваемых как памятники культуры и субсидий на социальную деятельность религиозных организаций, а также прямая — в виде поддержки нового строительства и ряда специфических видов пастырской деятельности, например войсковых капелланов и тюремных священников, священников в больницах и домах престарелых и др. (*Bijsterveld S.C. van.* Freedom of religion in the Netherlands // Там же. С. 87–89); в Германии до 80% общецерковного бюджета покрывается конституционно гарантированным церковным налогом (8–9% подоходного налога с граждан, принадлежащих к конкретной конфессии), причем в 1992 г. совокупный церковный налог в пользу двух крупнейших церквей — католической и евангелической — составил 17,1 млрд марок; помимо этого, сумма церковного налога и добровольных пожертвований изымается из облагаемого дохода; церковные социально значимые учреждения (например, больницы) получают прямую государственную финансовую поддержку как часть расходов государственного бюджета (*Robbers G.* State and Church in Germany // Там же. С. 108–109).

говорит Святейший Патриарх Московский и всея Руси Алексий II. — В социальном плане устроение спасения ставит перед христианским мыслителем многие проблемы; в частности, весьма важно увидеть в добрых делах, совершенных вне веры, зачатки... спасения и некое посредствующее звено, которое позволило бы объединить добрые устремления верующих и неверующих. Иначе говоря, любовь к ближнему должна учитывать все доброе, что можно обнаружить в нем, и содействовать доброму в ближнем — даже если он не имеет веры — своей собственной верой, любовью и упованием. Не это ли является одним из важных факторов всеобщего спасения, о котором молится Святая Церковь? ...Такой путь сочувствия и вспоможения всему доброму в окружающем Церковь мире... предоставляет Церкви возможность устроения в современном секулярном и неверующем мире»[43].

Церковь, живущая в мире, не может не идти тем же путем, которым идет все человечество. Поэтому насущные социальные проблемы и связанные с ними проблемы экономические не могут быть вне церковного делания.

Зная, что «проходит образ мира сего» (1 Кор. 7, 31), Церковь, однако, не отказывается от христианского действия в мире сем, поскольку «мы стараемся о добром не только перед Господом, но и пред людьми» (2 Кор. 8, 21). Как сказал патриарх Тихон, «христианство историческое, церковное — такое, каким содержит его Церковь, тем именно и отличается от всяких мечтательных, утопических теорий, что оно ясно различает идеал и действительность и, указывая человеческим стремлениям конечную цель в идеале, в то же время никогда не упускает из виду и настоящей действительности»[44].

Церкви необходима социальная активность — это тоже вопрос сейчас уже несомненный[45], хотя нужно иметь в виду, что «христианское решение социальных проблем никогда не может быть ни абсолютным, ни совершенным, пока не пришел Последний День, и что христианин считает это несовершенство нормальным, хотя и не примиряется с ним, так как он знает, что Парусия в конце концов наступит»[46]. Однако стоит обратить внимание на истоки потребности в этой социальной активности.

Если они связаны только с недостатком личного духовного опыта, как о том пишут многие современные богословы[47], если за религиозно-социальной активностью скрывается только неудовлетворенность собственным положением в той или иной группе людей, стремление к самоутверждению, желание

---

[43] Мысли русских патриархов. С. 437.

[44] Там же. С. 209.

[45] Хотя в определенный период вопрос о возможности культурной, социальной, политической миссии Церкви был в богословии «вопросом пререкаемым» (*Карташев А.В.* Церковь. История. Россия. М., 1996. С. 243).

[46] *Мейендорф И., прот.* Указ. соч. С. 235.

[47] «Говорить о "личном христианстве" и "личной" вере в наше время крайне непопулярно, и это в большой мере потому, что на западе религиозный персонализм немедленно связывается с пиетизмом и эмоциональностью... Между тем огромной потребности стольких христиан наших дней к отождествлению своей христианской веры с социальным активизмом, с динамикой группировок, политическими убеждениями, с утопическими теориями исторического развития как раз и не хватает того, что является центром новозаветного благовестия: личного живого опыта общения с личным Богом» (*Мейендорф И., прот.* Указ. соч. С. 183–184).

прийти «во имя свое» (Ин. 5, 43), — тогда это стремление явно «плотское», как именовал его свт. Игнатий (Брянчанинов), и подлежит осуждению. А возникает такого рода потребность, когда человек, не имеющий базовых религиозных знаний, но имеющий религиозные потребности, которые приводят его к осознанию необходимости «членства» в религиозной общине, пытается через жизнь религиозной общины реализовать свои потребности, которые ранее осуществлялись в рамках членства в общественных организациях (партийных, профсоюзных и проч.), каковое в современных условиях отторгается по внутренним мотивам (кстати сказать, видимо, поэтому, по данным на 1999 г., среди 61% опрошенных, которые назвали себя верующими людьми, лишь 10% верят в воскресение мертвых[48]); отсюда проистекает акцент не на доктринальной пурификации, как это было, в особенности в ранней Церкви, а на социальных аспектах религиозной доктрины и социальных функциях религиозной системы.

Если же эта потребность возникает из евангельской посылки «всякому, просящему у тебя, давай, и от взявшего твое не требуй назад» (Лк. 6, 30; ср.: Мф. 5, 42), тогда социальная активность, исходящая из этого истока, должна быть оценена как исполнение Евангельского закона, к чему и призваны все христиане.

В то же время даже в этом своем позитивном качестве социальная активность Церкви должна восприниматься вне политического контекста. В этой связи вряд ли стоит видеть социальную активность Церкви — совсем в духе секуляризма — только в том, чтобы развить силами духовенства и «пришлых христолюбцев» на базе приходов и монастырей некое производство, сделать из монастырей образцово-показательные колхозы и подвести их под соответствующую статью налогового законодательства.

Тому есть явные препятствия и в Писании, и в святоотеческой письменности. Мы не берем отцов-аскетов: для их харизмы естествен путь «жить так, как бы тебя не было в мире этом» (*Антоний Вел.*, 194). Но и для Василия Великого, который не мог выйти из мира по епископскому своему сану, абсолютно ясно, что «предстоятелю Слова не должно оскудевать в надлежащем тщании о важнейшем, погружаясь в заботы о маловажном». Тот, «кому поручена проповедь Евангелия», не должен «брать на себя попечение о житейском» (*Василий Вел.*, 404, 411), ибо, по словам преп. Ефрема Сирина, «не уважается святыня, если соединится с нею нечистота» (*Ефрем Сир.*, 73). Это была бы очередная реверсия.

Должны ли мы на этом основании полностью отрицать необходимость и возможность социальной активности современного пастыря? Отнюдь нет. Однако:

1) вряд ли нам имеет смысл, по примеру светских мыслителей синодального периода, выстраивать различного рода «отголовные» конструкции, пытаясь сообразить, куда бы в современной социальной структуре втиснуть духовенство, действуя вопреки духовному смыслу и историче-

---

[48] Старые церкви, новые верующие: религия в массовом сознании постсоветской России. М.; СПб., 2000.

ской традиции, но в полном соответствии с нашими собственными взглядами на жизнь[49]; поэтому

---

[49] Вернемся еще раз к Голубинскому, который посвящает специальную главу своей книги «общественному значению и служению монахов», где он, в частности, сообщает, что «возвращение монахов в мир (под которым имеется в виду начало строительства городских монастырей — практически без учета русских реалий, где от начала пустынножительство было редким, а первый и самый строгий русский монастырь, Киево-Печерский, был основан практически в столице. — *Иг.Ф.*) было ни чем иным, как просто уклонением от пути истинного монашества» [хотя, как известно, «тот же Бог, Который спасает в пустыне, спасает и в городе»! — *Свт. Игнатий (Брянчанинов), епископ Кавказский.* Собр. писем. С. 333 (№ 169)], в результате чего монахи «поставили себя в зависимость от мира принятием от него стяжаний», и далее, через во многом справедливую критику современного ему положения дел, пытается сконструировать некую систему социальной активности черного духовенства (*которое долженствует-де предстать в виде нелицеприятных обличителей существующих* общественных порядков, «передатчиков богатств из рук богатых людей в руки людей бедных» для решения «наилучшим образом проблемы об уравновешении в мире богатства и бедности», общественных педагогов, воспитателей детей-сирот — последнее, кстати, абсолютно неканонично и всеми уставами запрещено! — и т.п.) [*Голубинский Е.Е.* История Русской Церкви. Т. 1, 2-я половина. С. 724—731, 735; Номоканон при Большом Требнике (правило 112 — оно же 17 правило Никифора цареградского) указывает: «Три главизны изгонят монахов из монастыря их: первое, аще еретик есть игумен. Второе, аще есть путь женам. Третие, аще учатся мирстии дети». — Требник. СПб., 1995. Л. 285 (репринт с издания 1884 г.); аналогичные запреты содержит, например, и устав преп. Иосифа Волоцкого].

Кстати, эту самую критику очень остро чувствовали представители того самого монашества, которое светские люди считали столь недалеким («наше монашество в своем большинстве было весьма не высоко в отношении к умственному развитию, монашествовало и спасалось в совершенной простоте сердца и ума. Следовательно, несправедливо спрашивать с него многого, равно как несправедливо и приписывать ему многое. Большинство наших монахов не в состоянии было оказывать пользу обществу иным образом, как только молитвою за него, и необходимо думать, что оно и ограничивалось только тем, что было ему по силам, не пытаясь брать на себя непосильного и не стремясь далее своих пределов». — *Голубинский Е.Е.* История Русской Церкви. Т. 1, 2-я половина. С. 730—731) и, соглашаясь, с одной стороны, с определенными элементами этой критики [см., напр., у свт. Игнатия Кавказского: «Само монашество быстро уничтожается. Душевный подвиг почти повсеместно отвергнут; самое понятие о нем потеряно»; «монастыри в большом упадке, будучи пристанищем для одной неграмотной ревности»; «гибнем от себя, возлюбив собственные свои учения и отвергнув или мало ценя учение, ниспосланное нам Богом». — *Свт. Игнатий (Брянчанинов).* Собр. писем. С. 62—64 (№ 13), 65 (№ 14), 113 (№ 48)], с другой стороны, воспринимали ее совершенно в апокалиптическом духе [«относительно монастырей, я полагаю, что время их кончено, что они истлели нравственно и уже уничтожились сами в себе. ...нет орудий для восстановления... Дух времени таков, что скорее до́лжно ожидать окончательных ударов, а не восстановления»; «некоторые разгоряченные верхогляды, даже из светских, берутся за поддержание монашества, не понимая, что оно — великая Божия тайна» и «доживет в России, да и повсюду, данный ему срок... вместе с христианством», которое — совершенно не в духе «века сего»; «отовсюду надвигается буря на монастыри»; монашеский подвиг «отъемлется с лица земли по неисповедимым судьбам Божиим»; «христианство и монашество при последнем их издыхании. ... Надо плакать и молчать». — Там же. С. 114 (№ 49), 116 (№ 50), 124 (№ 55), 104 (№ 41), 306 (№ 159)].

В то же время, увлечение монашествующих (в частности — афонских) церковно-социальной деятельностью в 50-е годы XX в. вызывало серьезную тревогу исследователей («За последние годы замечается стремление немалого числа монахов уходить в мир для церковной работы. Что за причина этого печального положения, не существовавшего в прошлом? Прежде всего следует отметить общее ослабление религиозной жизни в наши дни и большую склонность среди верующих скорее к деятельной миссионерской работе, чем к созерцательной жизни. ... Чувствуется также недостаток духовного руководства и в частности правильного воспитания послушников...». — *Василий (Кривошеин), архиепископ.* Указ. соч. С. 63).

2) роль Церкви должна быть рассмотрена несколько иначе: *организуя сознание людей* (не только своих членов, но и людей «околоцерковных»), *Церковь может и должна выступить как одно из организующих звеньев и их социальной активности*[50], что особенно важно в современной России, где «только недалекий ум не видит пропасти между экономическим реформированием и задачами социального служения, которые должны объединять государство и все силы общества, в том числе Церковь», и где так важно, «чтобы

---

[50] Эта идея — мысль о своеобразной «социализации» христианства (при условии деполитизации клира на основе отказа от клерикалистских тенденций и принципов византийского симфонизма) в ответ на десакрализацию общества во всех аспектах его деятельности — была выдвинута еще в 1930-е годы А.В. Карташевым (*Карташев А.В.* Церковь и государство: что было и что должно быть в России; *Он же.* Церковь как фактор социального оздоровления России // *Карташев А.В.* Церковь. История. Россия. С. 224–250). С одной стороны, Карташев говорит об абсорбции халкидонского догмата о двух природах во Христе в период становления взаимоотношений Церкви и государства как «неслиянно-нераздельных» (с. 225). С другой — с учетом повсеместной тенденции к формированию светского правового государства в светской, по сути, цивилизации, которая начала складываться после буржуазных революций XIX в. и результатом своим имеет «выталкивание» религии на уровень *Privatsache*, «"частного дела" каждого индивидуума» (пользуясь лозунгом немецкой социал-демократии), он настаивает на принципиальной неприменимости к религии данного принципа («религия есть такое же не приватное, а социальное явление, как наука, искусство и вся вообще культурная жизнь человечества»), не воспринимая общей тенденции к приравниванию Церкви к «зарегистрированным и легализированным обществам» и корпорациям, к выводу ее в сферу корпоративного права (с. 226, 232–234).

В то же время, учитывая «рост самоуправления в сфере государственности», имея в виду тот факт, что современное государство «при внешнем универсализме его всеохватывающей власти... в сущности претерпевает необычайное сужение своей реальной компетенции» и «властвует, но не управляет жизнью наций» (с. 235), Карташев делает принципиальный вывод: «Свобода церкви в современном государстве обратно пропорциональна тесноте ее связи с государством» (с. 234).

Поэтому, коль скоро «государство как комплекс всех юридических правоотношений тем сильнее и жизненнее, чем оно полнее опирается на живые клеточки своего организма» — органы общественного самоуправления, то есть «место, где обитает свобода», — он приходит к выводу, что «место церкви как духовного автономного самоуправляющегося союза именно в этом лоне общественности, в ряду других свободных ассоциаций» (с. 235–236), ибо «в свободе церкви», в отказе от всех публично-правовых функций и заключается «вся сила и ценность ее роли среди современного неверующего человечества» (с. 237).

Именно в таких условиях становится возможной социальная миссия Церкви на основе принципа «ни церковь не обмирщается, ни мир не клерикализуется» (с. 243, 245). Не отрывая иерархию от ее «служения слову», Церковь должна, по Карташеву, все функции социальной миссии перенести на общественные объединения мирян, задача которых — «организованно проводить христианские идеалы в жизнь общественную» (с. 246–247). Иное, клерикальное развитие событий «противопоставляет церковь светскому обществу и обостряет вредную лаическую реакцию, переходящую в воинствующее безбожие» или во внерелигиозный гуманизм (с. 249).

К сожалению, А.В. Карташев слишком был занят необходимостью преодоления «дьявольской религии Маркса» (с. 249) и не заметил, что подмеченные им «лаические тенденции» представляют серьезное препятствие на пути церковной миссии и в капиталистическом обществе.

Вместе с тем нельзя не отметить, что его предвидение относительно переходного государства, в котором государственная власть может быть «даже демагогически православной» и иметь при этом тенденцию к формированию системы протекционизма в отношении Церкви, для нее вредного и «грозящего попранием ее выстраданной в муках гонения свободы» (с. 237), оказалось весьма актуальным.

расширение политических и гражданских прав и свобод... не обернулось крушением социальных прав и свертыванием социальных программ»[51].

Важным примером подобной деятельности является деятельность Церкви среди бизнес-элит[52]. Причем она обусловлена и основной задачей Церкви земной — задачей сотериологической, и проблемами чисто физического воспроизводства церковного организма в условиях кризисной экономики.

Храмы испокон века создавались трудами и средствами благочестивых прихожан; боголюбивые миряне становились учредителями домов призрения и милосердия, больниц и иных социально значимых заведений[53]. «Выполнять обязанность любви, доставляя успокоение телесное», также считалось уделом «людей мирских» (*Исаак Сир.* Слово 13. С. 54).

Св. отцы при этом отмечали: «Добрый и боголюбивый человек, истинно познавший Бога, покоя себе не дает, делая все без исключения угодное Богу. Но такие люди встречаются редко» (*Антоний Вел.*, 112). Поэтому Церковь активно пробуждала и укрепляла в них благочестие и боголюбие.

Однако эффективное развитие данного рода экономических отношений встречает на своем пути, по меньшей мере, два серьезных препятствия, не позволяющих в настоящее время добиться оптимального соотношения стремлений как бенефициантов, так и бенефициаров.

С одной стороны, 70-летний опыт существования церковного организма в идеологизированном, принципиально светском и к тому же тоталитарном обществе привел к возникновению — как среди прихожан, так и среди духовенства — определенного психологического феномена, который можно определить как своеобразный «*необольшевизм*», во многом связанный с конституирующей особенностью русской интеллигенции, отмеченной еще в литературе советского периода, а именно — с неким *панотрицанием* как базой существования. На наш взгляд, это качество проявляется в реализации идеи *постоянного противостояния как основы религиозного бытия* — данная категория людей систематически живет скорее «против» (против тех или иных социальных или политических особенностей, против любой инаковости и т.д.; причем иногда абсурдность данного способа бытия проявляется в своеобразном двойном стандарте: в миру он один, в церковной ограде — другой, подчас прямо противоположный...), чем «за» (*за* души людей, *за* их социальную определенность, *за* стабильность общественной системы — как говорится на Литургии верных в тайной молитве по преложении Честных Даров, «да и мы в тишине их тихое и безмолвное житие поживем во всяком благочестии и чи-

---

[51] *Алексий II, Патриарх Московский и всея Руси.* Из доклада на Архиерейском Соборе Русской Православной Церкви 18 февраля 1997 года // *Алексий II, Патриарх Московский и всея Руси.* Церковь и духовное возрождение России. Слова, речи, послания, обращения 1990–1998. М., 1999. С. 76–77.

[52] В этой связи особый интерес многих исследователей вызывают проблемы развития христианского предпринимательства и корпоративной благотворительности [см., напр.: *Чередниченко Т.В.* Радость (?) выбора (?) // Новый мир. 1999. № 1].

[53] См., напр.: *Ульянова Г.Н.* Благотворительность московских предпринимателей 1860–1914. М., 1999; Московская власть: городские головы (1782–1997). Вып. 1. М., 1997; Московская власть и инвестиции 1864–1999. Ч. 1. М., 1999.

стоте» — и т.д.). Причем первое почти всегда выдается за *акривию*, а второе порицается как «дурная» *икономия*. С этих ригористских позиций под предлогом «апостольской бедности» отказывается в перспективе спасения всей части общества, доходы которой хотя бы немного поднимаются над уровнем прожиточного минимума.

Думается, что именно это состояние кадрового потенциала имелось в виду на юбилейном Архиерейском Соборе 2000 г., когда шла речь о качественных требованиях к новому контингенту духовенства РПЦ[54].

С другой стороны, наблюдается противоположная тенденция, которую с долей условности можно назвать *потребительской*. И она — тоже следствие советского периода, когда гарантированная на минимальном уровне стабильность экономического бытия приводила к потребительскому отношению большинства населения и к государству, как гаранту этой стабильности, и к определенному контингенту его представителей (принцип «нам должны»). К этой части церковного народа вполне можно отнести слова Святейшего Патриарха: «Приходится констатировать, что есть священнослужители, для которых корысть оказывается выше пастырского долга и заботы о своем нравственном облике»[55].

Результатом в обоих случаях является охлаждение взаимоотношений Церкви и бизнес-кругов, а поскольку представители последних — люди, как правило, духовно не сформированные, они представляют собой в подобных обстоятельствах, «как овцы блуждающие (не имея пастыря)» (1 Пет. 2, 25), крайне благодатную почву для всякого рода псевдорелигиозных спекуляций — от языческого магизма до тоталитарных сект.

И то, и другое следует признать крайностями, явно не отвечающими духу православного богословия, которое а) принципиально признает возможность спасения для всякого человека, независимо от его места в экономической системе, и б) считает необходимым на пути спасения для каждого, и в особенности — для людей экономически активных, опытного благочестивого руководителя, который на пути ко спасению ободрял бы, убеждал, напоминал, а то и страхом удерживал на спасительном пути[56].

---

[54] См.: Доклад Патриарха Московского и всея Руси *Алексия II* на юбилейном Архиерейском Соборе Русской Православной Церкви. С. 25–27 (особ. с. 26: «Дефицит кадров и сейчас ощущается в Русской Православной Церкви, но нам необходимо не просто заполнение существующих вакансий — нужны люди, способные на высоком духовном, нравственном и интеллектуальном уровне выполнять миссию, возлагаемую на них Церковью»).

[55] Там же. С. 16. Та же самая, по существу, мысль была повторена Святейшим Патриархом на московском епархиальном собрании в декабре 2004 г. и вызвала значительный резонанс в СМИ.

[56] *Климент Александрийский*. Кто из богатых спасется. Гл. 41–42. Надо сказать, моральный ригоризм в этом деле может сыграть негативную роль — в силу, прежде всего, особенностей бизнес-кругов, о которых — чуть ниже. Но богословский ригоризм — это одна из основ пастырского делания на данном поле. Пастырь, неизменно строгий к себе и снисходительный к другим, пастырь, авторитет которого непререкаем не только потому, что за ним стоит многовековой духовный опыт Церкви, а и потому, что сам он принадлежит к числу активных духовных делателей, — это основное лицо начального этапа воцерковления российских бизнес-элит.

Вполне отрицая указанные крайности, миссионерское делание среди российских бизнес-кругов исходит из известного постулата ап. Павла «*для всех я сделался всем, чтобы спасти по крайней мере некоторых*» (1 Кор. 9, 22). Прежде всего — ввиду новых психологических особенностей, которыми характеризуется российский бизнес современного периода первоначального накопления капитала[57] в сравнении с бизнес-элитами XIX — начала XX в., среди которых доминируют:

• социально-экономическая неустойчивость как проявление неотъемлемых особенностей периода первоначального накопления капитала;

• исторически свойственное нуворишам (с достижением определенного уровня благосостояния и осознанием этого нового количества) стремление конституироваться в новом социальном статусе, в новой для себя социокультурной среде (журналистской, научной, богемной), которая, особенно на начальном этапе, в силу присущего ей корпоративного снобизма либо пытается отторгнуть эти новые элементы, либо относится к ним с значительной долей снисходительности и принимает их только как носителей определенных финансовых возможностей;

• по большей части — абсолютная религиозная, тем более — православная, неподготовленность;

• невозможность (за редким исключением) — в силу все того же корпоративного снобизма — вовлечения указанной категории в обычную приходскую педагогическую деятельность (на уровне собеседований, воскресных школ и проч.);

• исключительно материалистическое отношение к церковной жизни, восприятие своих взаимоотношений с Церковью (в особенности — финансовых) как своеобразной «цены Оцененного» (Мф. 27, 9) и, соответственно, стремление к панибратству с духовенством, подчас — даже в стиле патроната и клиентелы; из этого же корня (а также из штампов советской литературы) происходит определенное индульгетивное отношение к Церкви и к ее Таинствам;

• бытовая религиозность на зачаточном уровне, очень дуалистичная, поскольку, с одной стороны, она является проявлением поиска Бога (через почти инстинктивный страх Божий), а с другой — явным суеверием (поскольку церковным Таинствам и обрядам подспудно придаются чисто магические свойства);

• абсолютная невозможность того, что апостол называл «различением духов» (1 Кор. 12, 10): как правило, максимум знаний здесь — это приверженность к некоей абстрактной «духовности» вне зависимости от ее источника (каковыми могут быть и Библия, и писания Рерихов, и разные варианты восточной эзотерики, и открытый сатанизм Блаватской, и ложь различных лжехристов, и проч.);

---

[57] Здесь и далее мы будем говорить преимущественно о духовно маргинальной части российских бизнес-кругов, исключая из рассмотрения, по понятным причинам, воцерковленную часть представителей бизнеса, а также принципиально атеистическую и принципиально нехристианскую часть бизнес-элиты.

• приверженность к различного рода культурно-общественным штампам (например, клубность[58]; определенные, весьма ограниченные проявления массовой культуры, и т.д.).

Важным путем ответа Церкви на потребность бизнес-элит в общественном признании является активное вовлечение их в общественно значимые мероприятия — от актов социального служения до культурно-просветительских мероприятий. При этом уже факт участия в такого рода деятельности или ощущение причастности к ней приносит высокое моральное удовлетворение. В основе этих культурных и благотворительных акций лежит стремление бизнес-элит разного уровня реализовать свой общественный потенциал, удовлетворить потребность в общественном признании своей деятельности, увидеть конкретный общественный результат своих благотворительных пожертвований. И это общественное признание часто уже само по себе становится той «мздой», которой, по Писанию, «достоин делатель» (1 Тим. 5, 18), а вопрос о зримых наградах постепенно отходит на второй план.

Сегодня социальная задача Церкви — не в том, чтобы выстроить духовенство на всероссийской стройплощадке, а в том, чтобы умножить в своей среде благочестие и боголюбие. Это — серьезная задача подготовки высокообразованных пастырей, способных, в частности, к организации паствы на производительный труд и дела любви и милосердия, но в то же время обладающих тем, о чем преп. Макарий Великий (146) сказал: «Это — признак христианства, это — смирение»[59].

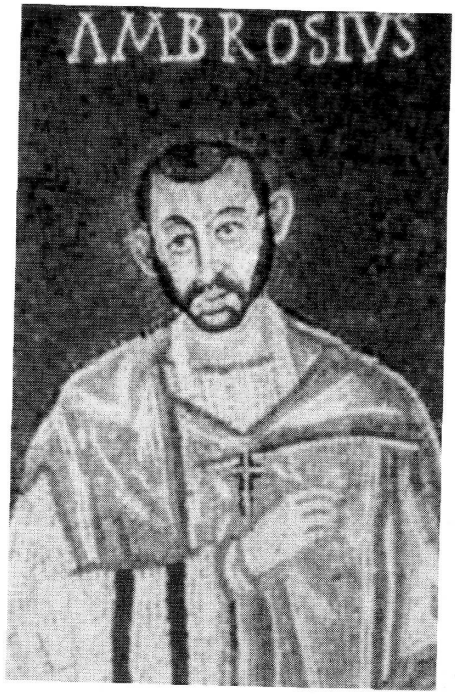
Святитель Амвросий Медиоланский, определяя сущность взаимоотношений между Церковью, обществом и государством, записал: «Справедливость требует, чтобы мы прежде всего любили Бога, затем отечество, далее родителей и, наконец, всех (остальных) людей» (*Ambr. Mediol.* De offic. ministr. I.27.127). И если исходить из этого тезиса, отдавая «кесарю кесарево, а Богу Божие» (Мф. 22, 21), то становится возможным отделить конструктивные методы социальной критики от деструктивных (так как, надо думать, любовь к отечеству можно проявить только посредством первых)[60], а также найти то поле, к которому можно приложить силу церковной деятельности.

---

[58] Отметим опасность, таящуюся в этой тенденции: «Все крупные и высоко цивилизованные общественные группы основаны на том, что называется симпатией, и отгорожены от реального мира надежнее, чем за вратами монастыря. ...Люди клики живут вместе благодаря сходному состоянию душ, и узость их — это узость духовных запросов, которая ждет грешников в аду. Большое общество существует, чтобы создавать клику. Большое общество — это общество поощрения узости. ... Это в прямом смысле слова общество против распространения христианства» (*Честертон Г.К.* Еретики. С. 490).

[59] К сожалению, современный век думает иначе. Касательно осмысления идеи смирения российской мыслью вполне жестко заключается: «Дух мазохизма буквально пронизывает всю русскую философию» (*Ранкур-Лаферьер Д.* Россия и русские глазами американского психоаналитика. С. 41, вкл. прим. 2 — со ссылкой на: *Гиренок Ф.И.* Патология русского ума. М., 1998; см. также: *Ранкур-Лаферьер Д.* Рабская душа России: Проблемы нравственного мазохизма и культ страдания. М., 1996).

[60] Как отмечал А.В. Карташев, общеизвестна «азбучная истина, что повиновение "всех и вся" относится к цели и объекту только государственной власти, т.е. к вопросам чисто политическим, а не к вопросам религии, совести, церкви» (*Карташев А.В.* Очерки по истории Русской Церкви. Т. 2. С. 343).



Свт. Амвросий Медиоланский (мозаика)

Собственно, и поле это давно известно — социальная активность, и методы понятны — от разработки концептуальных основ до участия в реальных социально значимых мероприятиях (*социальная диакония*, то есть служение деятельное и постоянное, не замыкающееся лишь на периодических благотворительных акциях).

Однако российская богословская мысль, в период всплеска времен «серебряного века» (в особенности, в связи с подготовкой и проведением Поместного собора 1917–1918 гг.) стремившаяся активно формировать системный взгляд на основы и перспективы развития современных ей социально-экономических порядков, после революции 1917 г. была загнана в катакомбы, а в послевоенный период — жестко ограничена доминантой атеистического государства, прямо подавлявшего интеллектуальную активность клира и церковного народа, что привело к концентрации любого рода соображений касательно социально-экономических особенностей развития страны и мира в целом главным образом в рамках публикаций на экуменическую тематику, не вызывавших, в силу ряда причин, резко негативной реакции властей.

Российская православная экономическая мысль словно бы замерла на той ступени, которая ознаменована творчеством богословов рубежа XIX–XX вв. и С.Н.Булгакова (еще до хиротонии)[61], а последний, надо

---

[61] Имеется в виду его «Философия хозяйства» (переиздание см.: *Булгаков С.Н.* Философия хозяйства. М., 1990), где, как указывается в литературе, очень сильна «власть немецкой философии» (см.: *Флоровский Г., прот.* Пути русского богословия. С. 493), хотя и не всеми отмечаемая [о. Зеньковский, напр., в «Истории русской философии» (Т. 2, ч. 2. С. 198–226), видит у о. Булгакова массу влияний — и Вл. Соловьева, и Канта, и о. Флоренского, в общем, что угодно, кроме Шеллинга, хотя в «Философии хозяйства» он (Шеллинг) — практически на каждой странице, причем в сопровождении самых восторженных определений: «глубокомыслие Шеллинга», его «глубокомысленные суждения» и «изречения» и т.п. — см., напр.: *Булгаков С.Н.* Философия хозяйства. С. 122, прим. 31; 173, прим. 8, 175 и др.]. Как отмечает о. Г. Флоровский (Пути русского богословия. С. 236), «русская мысль пробудилась над немецким идеализмом. ... То было именно пробуждение, вспышка, увлечение — дух захватило. Всего скорее можно говорить о некоем симпатическом заражении. "В начале XIX века Шеллинг был тем же, чем Христофор Колумб в XV, — он открыл человеку неизвестную часть его міра, о которой существовали какие-то баснословные предания, — его душу" (В. Одоевский. "Русские ночи")». (Отметим попутно особенность секулярного философского дискурса: всё, что существовало в человеческой мысли касательно души в дошеллингову

сказать, сам остановился в области философии хозяйства, не введя ее в границы богословия. Сам метод теоретизирования, примененный им, не всегда позволяет отделить автора от, скажем, Шеллинга, и это заставляет говорить о том, что данная работа — всего лишь первый шаг в интересующем нас направлении, и принадлежит она к той же «переводной», «конспективной» вестернизирующей методе, что и современная российская неолиберальная экономическая мысль, пытавшаяся доминировать в 90-х годах XX в.[62].



С.Н. Булгаков

Как бы то ни было, серьезным достижением С.Н. Булгакова в развитии христианской философии экономики на отечественной почве (несмотря на существенные особенности его творчества более как философа, чем как

эпоху — а именно, все богословские спекуляции на эту тему, — представляется исключительно «какими-то баснословными преданиями».) Однако критический взгляд говорит иное: «шеллингианство не было у нас творческим движением мысли. Самостоятельная философия еще не народилась. Более плодотворно было у нас влияние Шеллинга на религиозную философию начала XX в.» (см.: *Бердяев Н.А.* Русская идея // О России и русской философской культуре. М., 1990. С. 70; а также: с. 92). В то же время «немецкая метафизика была пронизана волюнтаризмом, который восходит к Я. Бёме и который есть у Канта, Фихте, Шеллинга» (Там же. С. 185–186; ср. с. 191, 197). И вот на этом волюнтаризме, а также на основе теософского мистицизма и была предпринята, под влиянием философии Вл. Соловьева, попытка заменить богословие «религиозной философией» — то, что исследователь назвал «попыткой строить церковный синтез на нецерковном опыте» (*Флоровский Г., прот.* Пути русского богословия. С. 316). В итоге «религиозное "возрождение" у нас было, собственно, только возвратом к опыту немецкого идеализма и мистики. Для одних это был возврат к Шеллингу или Гегелю, для других к Якобу Бёме, для иных и к Гёте» (Там же. С. 492).

[62] Ее вторичность, «переводность» подчас доходила до состояния казуса; примером тому — ситуация с Дж. Саксом, в начале 90-х годов столь влиявшим на ход российских «реформ», а потом поименованным «специалистом по шоку без терапии» и мягко исчезнувшим со сцены перед началом «гарвардского скандала» в 2004 г.: на Западе он слыл специалистом по России, а в России — специалистом по Западу (см. подробнее: *Эрикссен Х.* Джеффри Сакс // Столица. 1995. № 9 (февраль). С. 24–26). Эта теория предполагала решить большинство стоящих перед конкретной экономикой теоретических проблем на основе старых конспектов далеко не первосортных, подчас, учебников.

Собственно, возникновение «конспективной» экономической теории в России конца XX в. подготавливалось советским периодом весьма тщательно. Ею мы обязаны, прежде всего, советской системе экономического образования, строившейся на основе многолетнего конспектирования «Капитала» в полном отрыве экономической теории от исторической

богослова[63], и порожденные этими особенностями концептуальные нюансы[64]) было заимствование из немецких идеализма и политэкономии таких важных идей, как идеи о трансцендентности цели хозяйственной деятельности[65]; об общественном характере хозяйства[66]; о хозяйственной деятельности как творчестве, изначально присущем человечеству[67] и имеющем качество явления духовной жизни[68]. И хотя «Булгакову не дано было войти в "обетованную землю" русского духовного синтеза», хотя «он остался в последней близости к ней, не сумев переступить чар метафизики всеединства»[69], не только упомянутые идеи, но и дискуссионные булгаковские заимствования (в основном из Шеллинга, но также из классических немецких идеалистов и политэкономов) касательно проблемы соотношения свободы и необходимости[70] представляют собой важный побудительный мотив к углублению богословского осмысления всей совокупности явлений экономической действительности.

науки, например (в том числе экономической истории от истории как таковой — практически они развивались в непересекающихся плоскостях), от реальных производственных процессов, результатом чего стало замыкание политэкономии на себе самой, своеобразное свертывание научного пространства, а в финале — узость взглядов, натянутость обобщений, отсутствие концептуального мышления.

Однако традиции «переводности», как мы видим на примере «Философии хозяйства», имеют в российской экономической мысли гораздо более длительную историю.

[63] «И в своих чисто богословских трудах Булгаков остается философом, — закваска трансцендентализма, метафизики всеединства, даже некоторые общие начала философской мысли, усвоенные Булгаковым на заре научной жизни, сохранили свою силу и в годы чистого богословствования» (*Зеньковский В.В., прот.* Указ. соч. Т. 2, ч. 2. С. 203–204).

[64] Это замечание относится, в частности, к концепции всеединства, которая «по существу не может вместить в себя основного принципа христианской метафизики — *идеи творения*» (Там же. С. 184); о. Зеньковский (Там же. С. 222) специально отмечает и «софиологический детерминизм» булгаковской философии хозяйства.

[65] Цель хозяйства — сверххозяйственна постольку, поскольку его происхождение «лежит за пределами истории и хозяйства в теперешнем смысле» (*Булгаков С.Н.* Философия хозяйства. С. 125).

[66] Так, из посылки Шеллинга Булгаков делает вывод о том, что «человеческое хозяйство есть процесс общественно-исторического развития. ...Он существует только как общественный, — общественность есть его природное свойство» (*Булгаков С.Н.* Философия хозяйства. С. 92, вкл. текст прим.). Истинным и притом единственным трансцендентальным субъектом хозяйства, «олицетворением *чистого хозяйства*, или самой функции хозяйствования, является *не человек, но человечество*» (Там же. С. 94).

[67] «Хозяйство, т.е. трудовая защита и расширение жизни, трудовое творчество жизни, есть общий удел человечества, хозяйственное, т.е. трудовое отношение к миру есть первоначальное и самое общее его самоопределение» (Там же. С. 239; ср. с. 115, 117, 125).

[68] «Хозяйство, рассматриваемое как творчество, есть и *психологический* феномен, или, говоря еще определеннее, *хозяйство есть явление духовной жизни* в такой же мере, в какой и все другие стороны человеческой деятельности и труда» (Там же. С. 187).

[69] *Зеньковский В.В., прот.* Указ. соч. Т. 2, ч. 2. С. 226.

[70] См.: *Булгаков С.Н.* Философия хозяйства. С. 179, 185–186 (вкл. прим. 11 на с. 185), 190.

В то же время, как мы уже писали[71], нельзя не отметить ряда выступлений иерархов Русской Православной Церкви (от свт. Тихона Московского[72] до Святейшего Патриарха Алексия II, специально отмечавшего, что проблемы экономики и социальной справедливости, диакония «по отношению к бедным и угнетенным слоям населения, беженцам, мигрантам и безработным» суть важнейшие составляющие церковной миссии, особенно — в переходных социально-политических условиях[73]), несущих высокую социальную нагрузку[74]. Это позволяет сказать, что православное церковное сознание не отделяло и не отделяет себя от современных экономических проблем и показывает, что православная богословская концепция, осмысляющая современную хозяйственную теорию и практику, как отечественную, так и мировую, вступает в стадию активного формирования.

Российское общество 1990-х — начала 2000-х годов характеризуется (в наиболее общем виде) рядом черт, среди которых наиболее важными для церковного самоопределения и бытия личности можно считать следующие:

• повышенную степень динамичности, прежде всего — социальной;

• переходный, трансформирующийся характер общественных отношений, накладывающий специфические ограничения на развитие личности;

• прогрессирующую вестернизацию мышления (в том числе — экономического) и отсутствие развитой системы инструментов (в том числе и богословских) для осмысления и преодоления этой тенденции;

• относительный рост образовательного уровня населения, в том числе — прихожан православных храмов.

Все это форсирует развитие процесса изменения социальных и духовных потребностей в обществе. Соответственно меняются и вопросы, которые ставятся перед Церковью и ее служителями со стороны прихожан, «околоцерковных» и даже секулярных кругов (поскольку сама жизнь ставит перед всеми этими категориями людей ряд условий и проблем, усиленных мультипликационным эффектом средств массовой информации, которые ранее для них были весьма далекими или вовсе чуждыми, и они хотят услышать от Церкви внятные ответы на эти вопросы).

---

[71] См.: *Афанасьев Э.В., Филипп (Симонов), иеромонах.* Православное экономическое образование: проблемы, поиски, перспективы // IV международные Рождественские чтения: сб. докладов. М., 1996. С. 293–315.

[72] «Богатые, кормите и одевайте нищих, бедные и убогие, не злобствуйте на имущих достаток, *не ожесточите сердец ваших* (Евр. 3, 8), не кляните жребия своего *и доволни будите оброки вашими* (Лк. 3, 14). ...При таком истинно христианском настроении вашего сердца не страшны вам будут никакие козни вражеские». — *Свт. Тихон (Беллавин), Патриарх Московский и всея Руси.* Послание пастырям и всем чадам Православной Российской Церкви по поводу междоусобной брани. С. 1035.

[73] *Алексий II, Патриарх Московский и всея Руси.* О миссии Русской Православной Церкви в современном мире // Миссионерское обозрение. 1996. № 7. С. 2, 4.

[74] *Свт. Тихон (Беллавин), Патриарх Московский и всея Руси.* Обращение Святейшего Патриарха Тихона к Совету Народных Комиссаров в связи с первой годовщиной Октябрьской Революции // Акты Святейшего Патриарха Тихона и позднейшие документы о преемстве высшей церковной власти. 1917–1943. М., 1994. С. 149–153; *Алексий II, Патриарх Московский и всея Руси.* Ответы на вопросы обозревателя «ЛГ» // Литературная газета. 1990. 28 нояб. С. 9; *Он же.* «Принимаю ответственность за все...» // Моск. церковный вестник. 1991. № 11 (июнь). С. 3, 6; и ряд др.



М.В. Нестеров. Философы
(С.Н. Булгаков и свящ. Павел Флоренский),
1917, Государственная Третьяковская галерея

Церковь не может не давать ответов на эти вопросы — «было бы большой опасностью для священника эгоистически заботиться лишь о своем личном спасении и пренебрегать при этом делом жертвенной самоотреченной помощи людям, не входя в их нужды»[75].

Первая, основная посылка богословского дискурса — это решительное отделение христианства от идеологической системы[76], а Церкви — от системы

---

[75] *Пимен, Патриарх Московский и всея Руси.* Слова, речи, послания, обращения (1977–1984). М., 1985. С. 359.

[76] «Учение Церкви — не логическая система» (*Шмеман А., прот.* Исторический путь Православия. С. 92) и «христианство — это не учение или система взглядов, ознакомившись с которыми и приняв их, можно стать христианином. Это не идеология, которую можно более или менее легко поменять. Христианство — это Церковь Божия, указывающая путь к Богу; это жизнь в Боге, это исполнение закона, данного Богом» (*Филарет, митрополит Минский и Слуцкий.* Богословие добрососедства. С. 124).

При этом деидеологизироваться должно не только внешнее восприятие христианства, но и некоторые внутренние аспекты его.

Вопрос, прежде всего, состоит в том, чтобы внутри самой Церкви христиане перестали бы ограничивать свободу познания частичными истинами, возведенными в разряд незыблемых аксиом. «Между сформулированной истиной и реальностью существует связь, а не идентичность», и поэтому истину нельзя отождествлять с той реальностью, о которой идет речь: «Реальность — это все, что есть, знаемое или незнаемое, это и познанное, и тайна Бога и Творения. Истина — это та частица реальности, которую мы познали и выразили». Христиане первых веков «возвестили истины — истины, пленниками которых мы стали, тогда как эти истины должны бы быть для нас — открытые окна, открытые двери, должны помогать нам прозреть и видеть, а не оставаться пленниками чужих мыслей и чужого опыта, жить

общественных организаций[77], разительно контрастирующая с привычными постулатами социализированной (в особенности — с времен Просвещения) гуманитарной науки.

Вторая, подобная ей, — посылка о том, что задача Церкви состоит не в том, чтобы дать сиюминутные ответы на текущую ситуацию. «У нас в Православной Церкви нет традиции вникать в конкретные проблемы и предлагать конкретные решения или наставления» (*м. Антоний*, 55), потому что Христос «учит пути жизни, не — как жить, как создать общество, которое уютно... а учит пути, ведущему в жизнь вечную» (*м. Антоний*, 392), а Церковь — это «сообщество, в котором происходит взаимообщение верующих с Богом и друг с другом — в Боге» (*м. Филарет*, 47–48). Это богочеловеческое, а потому — и истинно человеческое измерение (*м. Антоний*, 85) не предполагает концентрации внимания на проблемах, имеющих преходящее значение. «Постоянная мука во имя какого-то идеала, часто выдуманного» (*м. Антоний*, 503), — принципиально не ее задача[78].

«Церковь, как имеющая вечное бытие, не может стоять ни за старое, ни за новое, — говорит Святейший Патриарх Алексий II. — Она может стремиться только к вечному, истинному. Истина же для нее не то или другое государственное устройство, а Христос»[79].

В то же время Церковь — социальна, но социальна не в том смысле, который придает этому термину современная наука. «Сущность христианской религии состоит в трех моментах: *внутреннем*; тесном единении людей *между собой*, — и *во Христе* с Богом»[80]. Поэтому церковная социальность основывается на трех постулатах.

С одной стороны, это — вопрос *ценности человеческой личности*, превышающей ценность всех прочих предметов, а потому стоящей превы-

---

заимствованным вместо того, чтобы просто жить» (*Антоний, митрополит Сурожский*. Труды. С. 229, 234).

Второй аспект внутренней деидеологизации связан с необходимостью отказа от субъективизации религиозного переживания. В этой связи главный вопрос, который должен задать себе каждый христианин — «не ищем ли мы Бога по собственному образу, подходящего нам Бога?» Ведь «часто мы рассуждаем о Боге, исходя из самих себя, вместо того чтобы начать с Бога и продумывать самих себя по отношению к Богу» (Там же. С. 105, 872–873).

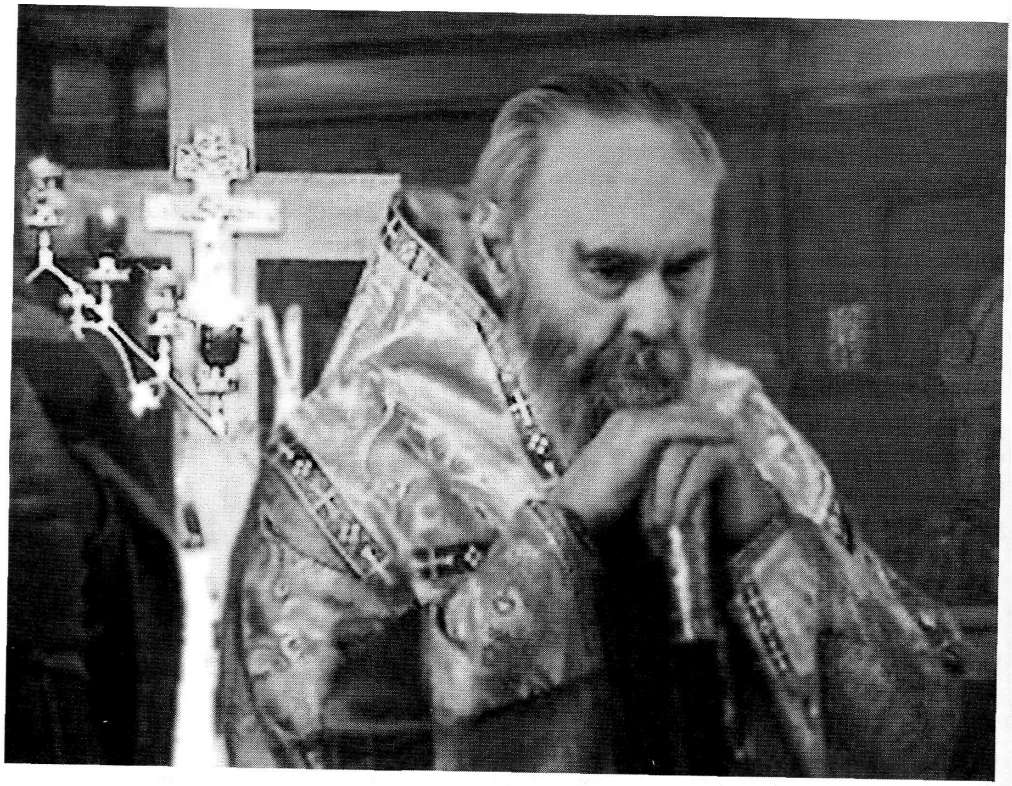
Далее в данном разделе все цитаты из трудов митрополитов Антония (Блума) и Филарета (Вахромеева) даны по указанным изданиям (с отсылками *м. Антоний* и *м. Филарет*) с указанием номера страницы через запятую.

[77] «Церковь — не бюро пропаганды, Церковь — Тело Христово, ломимое за спасение своих гонителей» [цит. по: *м. Антоний*, 857; фраза принадлежит Патриарху Алексию (Симанскому)].

[78] «В уродливом мире, в котором мы живем, применять абсолютные идеальные правила — нереально. Надо эти правила рассматривать именно как идеальную мерку и применять все, что возможно, в той мере, в какой оно соответствует росту, спасению и жизни» (*м. Антоний*, 53; ср.: 916).

[79] Цит. по: *Владимир (Иким), архиепископ Ташкентский и Среднеазиатский*. Указ. соч. С. 183.

[80] *Михаил (Грибановский), епископ*. Указ. соч. С. 219.



Преосвященный митрополит Антоний (Блум)

ше всех ценностей и явлений этого мира[81]. Причем мы говорим именно о ценности, а не самоценности: последняя может предполагать некое превознесение человеческого ego, а церковные люди «должны принести в жертву собственное "я"», они — «народ священный, призванный все привести к святости» (*м. Антоний*, 891); в этой связи церковное понимание ценности личности связано с жизнью духовной, с теми отношениями, которые возникают между человеком и Богом и выражают оценку личности с трансцендентных позиций[82].

С другой стороны, речь идет о том, что организм, объединяющий эти личности (не только современников, но и всех, кто уже прожил свои скоромимоходящие земные дни) и их Превечного Главу в единое Тело, представляет со-

---

[81] «Человек — больше мира, если под миром понимать все, что вне человека» (*м. Филарет*, 17): «через Воплощение мы знаем, что человек достаточно велик, чтобы вместить полноту Божества не только в духе и в душе, но и во плоти. Вот мера человека» (*м. Антоний*, 86).

[82] При этом специально подчеркивается посылка о том, что духовная жизнь — «не эмоция и переживание, а процесс восстановления образа и подобия» (*м. Антоний*, 315; ср.: 321, 325, 337, 356), утраченного после грехопадения прародителей, и она «вся сосредоточена не в человеке, а в Боге, в Нем имеет свой источник» (Там же, 316). Этот аспект *нисхождения жизни* и порождает изменение критериальной системы оценок.

бой *качественно иной социум*[83] — всечеловека, социум, как единый живой организм, так что Церковь как «общество, превосходящее человечество», «есть место, где Бог и человек уже стали одно» (*м. Антоний*, 327, 792). И в этом смысле «весь мир рассматривается как потенциальная Церковь, всецелая Церковь, которой мы чаем» (*м. Антоний*, 898).

Третья посылка дискурса о социальности — это посылка о роли человека в міре сем. С одной стороны, человек, который был призван в Творении «вести этот мір от состояния невинности и чистоты в состояние приобщенности к Богу» (*м. Антоний*, 709), падением своим увлек за собой и весь мір[84], который был создан Богом совершенным (*м. Антоний*, 774) и в существе своем таким и остался: «вещество этого міра (включая и природу человека, которая не подверглась порче в результате грехопадения. — *Иг.Ф.*) не пало — пал человек, и *мы* осквернили и оскверняем этот мір» (*м. Антоний*, 788; *м. Филарет*, 23). С другой стороны, как Христос воплотился для того, чтобы «вернуть мір к Отцу» в восстановленном состоянии чистоты (*м. Антоний*, 774), так и человек, как соработник Христа, должен посильно трудиться над преобразованием міра, над его очищением от воздействия последствий человеческого грехопадения.

Мір — уже в силу того, что он мір *Божий*[85], — не может оставаться вне религиозного мышления и религиозного действия. «Говорить, что мир во зле лежит (1 Ин. 5, 19), что нам не надо быть людьми мирскими, — совсем не значит, что мы не ответственны за все, что составляет Богом сотворенный *мир*»: «мы в нем, даже если сами "не от мира". ...Мир не только окружает нас — в большой степени он и внутри нас» и представляет собой «сложную, чрезвычайно богатую среду, где действует Бог» (*м. Антоний*, 397, 448). Поэтому — потому, что «в мире нет ничего не освященного», — «христианское сознание должно охватывать все человеческие общество с его проблемами, его вечным и временным становлением» (*м. Антоний*, 891).

Переживая состояние социальности таким образом, Церковь не представляет себя, однако, исключительно внемірным явлением[86], прежде всего — потому, что «богатство бытия, которое даровал нам Бог, может быть испытано и пережито только сообща» (*м. Филарет*, 45). Ценность личности не изоли-

---

[83] Вслед за Иринеем Лионским митрополит Антоний неоднократно подчеркивает: «Придет время в завершении времен, когда мы в Единородном Сыне станем *единородным сыном*. В нашем единстве из общества отдельных человеческих личностей мы станем единой человеческой личностью, *человеком*» (*м. Антоний*, 700; ср.: 371).

[84] «Пал человек, но не пала природа. Мир, Богом созданный, попал в плен, но он, этот мир, против Бога не согрешил» (*м. Антоний*, 735); поэтому «мир по своей природе, сам по себе, не уродлив — он искажен в результате человеческого греха» (*м. Антоний*, 709; ср.: 712–713, 788, 795, 813, 898).

[85] «Мир священен в том смысле, что он принадлежит Богу не только потенциально, но и по существу. Он — собственный Божий мир, и Живой Бог пребывает в нем» (*м. Антоний*, 451).

[86] «Христос нам говорит, что мы призваны быть не от мира сего, но в мире (Ин. 17, 14–16). Мы призваны... быть совестью этого мира, причем не совестью Церкви, а совестью всех» (*м. Антоний*, 378).

рует ее от общества, в котором она существует[87], — уже в силу того, хотя бы, что общество она рассматривает как «расширение тайны единства из семьи» (*м. Антоний*, 502) .

И хотя «у верующих была и до сих пор есть злосчастная тенденция уходить от трудностей и проблем жизни в "благочестие" — в кавычках» (*м. Антоний*, 212)[88], Церковь от начала призвана не сиюминутно с некоей высоты судить этот мир[89], понимаемый как целенаправленный динамичный процесс дисгармонии и трагедии (*м. Антоний*, 220), а «переносить жизнь» (*м. Антоний*, 97), находясь внутри этого процесса, то есть «быть причастной ко всем условиям существования человека и потому могла вести человечество к спасению» (*м. Антоний*, 276), ибо в измельчавшем светском «обществе присутствие христианина должно быть присутствием Христа» (*м. Антоний*, 99, 890).

Но «человечество не может объединиться на основе всего лишь общих интересов, хищные звери не могут стать обширным Царством объединившихся групп» (*м. Антоний*, 396) — «нельзя создать из падших людей общество спасенных: они должны спастись, и тогда будут обществом спасенных», то есть *ответственным обществом*, «которое хочет построить град человеческий, достойный Человека (а для тех, кто верует — град человеческий, который мог бы вырасти в град Божий)» (*м. Антоний*, 36).

И в этом отношении «действие христианина эсхатологично, то есть направлено на последнее свершение истории, на Царство Божие уже осуществленное» (*м. Антоний*, 428).

Поэтому социальная задача Церкви весьма далека от тех задач, которые преследует большинство временных общественных организаций. «Церковь может играть решающую, колоссальную роль не в общественном или организационном порядке, а в том, чтобы дать человеческой свободе то измерение, которое никто, ничто не может дать: измерение крестной любви... той крестной любви, которая нам говорит: дай все, отдайся до конца и прими другого до конца» (*м. Антоний*, 412). «*Нам* поручено под руководством Христа

---

[87] Человеческая «уникальность не тождественна изоляции, обособленности человека, изначально призванного Богом к жертвенному соучастию в жизни других, а точнее — к участию в общей жизни» (*м. Филарет*, 47). «Поскольку мы живем в человеческом обществе, мы не имеем права выключаться из него» (*м. Антоний*, 183).

[88] И дело здесь, возможно, не столько в субъективной ориентации личности, сколько в том, что Восточная Церковь, в отличие от западного богословия, более эсхатологична, она «концентрирует свое внимание в основном на eschata, на грядущем», на «"вечной жизни" (ζωή, в отличие от βίος, временной жизни), которая достигает своей полноты только в вечности». Поэтому если Запад «слишком погружен в дела века сего», то «христиан Востока часто обвиняют в отсутствии интереса к социальной активности и благотворительности». Поэтому и «духовность Восточной христианской традиции, по сравнению с Западной, является более созерцательной и "эсхатологичной". Но она никогда не забывает, что theoria приходит через praxis. Христианский эсхатологизм не может быть сведен к пассивному ожиданию, к квиетизму» (*Шпидлик Ф.* Указ. соч.. С. 82–83).

[89] «Осуждать мир не наше дело, потому что мы несем за него бóльшую ответственность, чем те, кто творит неправду» (*м. Антоний*, 1008–1009); это двойная ответственность — христианин «ответствен перед Богом и в силу этого всецело ответствен по отношению к тварному миру, миру людей и предметов» (*м. Антоний*, 842).

стать водителями, наставниками этого мира обратно в райское состояние. Но для этого человек должен сам вернуться к Богу, приобщиться к Нему» (*м. Антоний*, 788). Исполняя эту задачу, христиане, усиленными трудами восстанавливая в себе образ и подобие Божии, помраченные грехопадением, могут «восходить ... обратно к Богу», и только тогда, когда они смогут вернуться к Нему, они получат право и обязанность вновь «вернуться в мир, с Богом спасать этот мир» (*м. Антоний*, 692).

Эти мысли исходят прежде всего из осмысления *процесса Творения* и места в нем человека. Бог создает мир полным жизни, а не инертным (*м. Антоний*, 107), и все Его создание «пребывает в Боге, в глубоком соотношении с Ним» (*м. Антоний*, 108). Но человек выделяется из общего ряда творений. Он призван «быть навсегда в качестве соучастника в вечности Живого Бога» (*м. Антоний*, 275) — всего, чем Бог Сам обладает, и «почти всего, что Он Сам есть». Православная антропология исходит из того, что «мы боги по призванию» и «можем быть богами по приобщению» в процессе достижения обожения (*м. Антоний*, 107)[90].

Но это соучастие человека вечности Бога было бы не полным, если бы оно было отнесено только к области метаистории и не касалось бы текущего, земного бытия человека, если бы Бог, как это было до Воплощения, оставался бы «как бы зрителем истории» (*м. Антоний*, 545), а человек рассматривал бы ее только как ограниченный временем этап, не причастный живой вечности, где «тысяча лет как один день» (Пс. 89, 5; 2 Пет. 3, 8).

Однако Бог есть полнота, и в нем не может быть никакой неполноты и незавершенности. В этой связи митрополит Антоний (Блум) особое внимание обращает на изначально заложенный Богом в человека творческий потенциал, реализация которого отнесена на дление седьмого дня, завершающего таинство Творения.

С одной стороны, Владыка Антоний указывает на то, что «Бог, Который почил от дел Своих в седьмой день, не оставил мир на произвол судьбы[91]. Промыслительное действие, Его труд над спасением мира продолжается (Ин. 3, 16–17). И есть ряд мест, где говорится, что Бог и доселе творит: Он показывает Мне дела, и Я их творю (Ин. 5, 17–20)» (*м. Антоний*, 421). Этот факт непрерывности процесса творения высвечивает Воплощение Христово, явившее «вечность, вошедшую во время», и «будущее, уже находящееся сейчас явно перед нами, среди нас». С момента Воплощения «Бог вступает в историю»: теперь «человеческая история и Бог сплетены», и Бог во всей Своей творческой силе стал имманентным историческому процессу (*м. Антоний*, 275, 373, 545).

---

[90] Хотя «святость остается понятием, не поддающимся ни определению, ни раскрытию», и «по существу принадлежит только Богу», Который и является ее «единственным Источником», все объекты Творения имеют определенный потенциал принятия святости, реализуемый в «результате освящения», «заимствования» от этого Источника [*Михаил (Мудьюгин), архиепископ.* Указ. соч. С. 115].

[91] Эта идея, надо сказать, была еще в 1912 г. позаимствована С.Н. Булгаковым у любимого им Шеллинга: «Не только происхождение, но и продолжающееся существование тварей есть непрерывный творческий акт» (см.: *Булгаков С.Н.* Философия хозяйства. С. 172).

С другой же стороны, особый акцент делается на мысли о том, что Бог, почивший в седьмой день от всех дел Своих, «поручил человеку завершить Его дело творения» (*м. Антоний*, 92): «человеку было поручено Богом вести творение к совершенству» и стать «тем звеном, которое может соединить землю и небо, сделать и землю областью духа, сделать область духа родной не только человечеству, но и всему тварному... возобновить единство между Богом и тварью. Дело человека — победить зло и вернуть Богу то достояние, ту землю, тот тварный мир, который Бог сотворил, который Он поручил человеку и который человек предал своим падением» (*м. Антоний*, 681).

И мысль, агрегирующая обе эти посылки, сформулирована таким образом: день седьмой — «это не время, когда Бог отступился от Своего творческого, всесозидательного труда с тем, чтобы оставить его человеку, это *новое* время, в которое Бог Сам включился милосердием, состраданием, любовью, Сам вошел с тем, чтобы *быть* с нами» (*м. Антоний*, 681). «Бог вошел в человеческую историю... раз и навсегда. Он не прошел через нее для того, чтобы нас спасти и вновь ее покинуть, — пишет Преосвященный Антоний (545); — Бог действует в истории, привнося туда нечто, что не содержится изначально в данной ситуации» (432).

В этих условиях «масштаб христианского призвания» состоит в том, что «мы призваны со Христом и подобно Христу преобразить мир». «Христианин, — говорит Владыка Антоний, — это человек, которому Бог поручил заботу о других людях, о мире» (683)[92], это личность, призванная вполне реализовать творческий потенциал человечества, сочетая это творчество «с отказом от себя» (*м. Антоний*, 686). Реализация этого творческого потенциала означает «момент, когда человеческая воля должна соединиться с волей Божией, для того чтобы настала возможность освобождения природы в нем» (*м. Антоний*, 779).

Исходя из этих соображений формулируется основная цель и задача христиан: они должны жить и действовать так, чтобы их действия «были действиями Самого Бога, которые Он творит» через них, и «внедрять Божие действие в тот мир, в котором» они живут (*м. Антоний*, 421). Ведь «Христос создал Церковь для того, чтобы люди, облеченные Его духом, вышли в мир и ценой своей жизни, своего страдания, своих трудов, своей смерти создавали из поколения в поколение новый мир, где бы царствовала Божия правда», — вышли в самую сердцевину этого мира «всей огненной любовью, всей готовностью жертвовать собой, всей силой человеческого духа, всем смирением перед спасающей Божьей волей» (*м. Антоний*, 1008).

«Христианское действие в таком специфическом смысле может быть действием Божиим» (*м. Антоний*, 432). Человек сотворен способным на это, его двусоставность, принадлежность одновременно к миру материальному и миру духовному, его приобщенность Богу (*м. Антоний*, 683) во многом облегчает решение поставленной задачи.

---

[92] Корни этих размышлений — в святоотеческом богословии (см.: *Шпидлик Ф.* Указ. соч. С. 74).

Однако это действие немыслимо (или, по крайней мере, не может быть результативным) без устремленности человека к *обожению* как к задаче в соработничестве с силой Св. Духа освятить и сделать «уделом Божиим» свое «"я" телесно-душевное и духовное, которое Бог» ему вручил, «стать причастником Божественной природы (2 Пет. 1, 4), приобщиться Богу так, что Божественная природа ему прививается» (*м. Антоний*, 325, 371)[93], к обожению, которое «понимается как конечная цель трудного поприща земной жизни каждого из людей» (*м. Филарет*, 117).

Это — процесс, долженствующий происходить здесь, на земле, на протяжении всей человеческой жизни, смысл которого состоит в том, чтобы «возбуждать, пробуждать ту вечную жизнь, которая заложена в нас Богом еще при нашем сотворении», а его результат далеко не всегда относится к метаисторической области — ведь Церковь уже в этом мире принадлежит грядущему Царству (*м. Антоний*, 91, 180).

Творческая деятельность человека как результат всех поименованных выше обстоятельств имеет цель вполне трансцендентную. По-видимому, именно в этой связи митрополит Антоний, например, практически исключает из сферы своего богословствования сиюминутные хозяйственные проблемы деятельности христианской общины (напр.: *м. Антоний*, 90).

Это — не оплошность. С одной стороны, это — сознательный уход от того, что не может быть прямой целью существования общины в этом мире[94]. А цель эта — коллективное богопознание через индивидуальное богопознание и «явление миру святости», то есть «присутствия Божия» (*м. Антоний*, 182, 359). С другой же стороны — это некое подсознательное признание того факта, что *деятельность современной христианской общины настолько пронизана связями с окружающим, стремительно глобализирующимся миром*[95], что говорить о неких специфических организационно-хозяйственных условиях конкретно для нее совершенно невозможно.

Но если уже речь заходит о *социально-экономических проблемах*, то рассматриваются они в том максимальном, полном, богочеловеческом измерении, которое принес в мир Воплотившийся Христос.

«В Ветхом завете, до Христа, человек силился создать человеческое общество, построить град человеческий» (*м. Антоний*, 680). Но «просто строить общество, в котором человеку жить неплохо и даже хорошо, — недостаточно; надо жить так, чтобы град человеческий стал Градом Божиим» (*м. Антоний*, 199).

---

[93] «Нельзя своими силами стать живым образом Христа, нельзя вместить в себе Святого Духа. ...Дай волю Богу, позволь Ему действовать, будь Ему сотрудником» (*м. Антоний*, 287–288).

[94] «Заповедал Господь не ту или иную форму государственного устройства или способ хозяйствования; заповедал Господь единственный и истинный путь, идя по которому, человек сохраняет свою бессмертную душу и благоустраивает свою жизнь единственно правильным образом» (*м. Филарет*, 127).

[95] Причем этот вывод справедлив не только для хозяйственной сферы, но и для духовной жизни общины: «Мір присутствует в Церкви через каждого из нас в той мере, в какой каждый из нас не свободен от міра» (*м. Антоний*, 360).

«Человеческое призвание в основе своей заключается в том, чтобы *все* сотворенное Богом освятить, приобщить к Божественной жизни, превратить в святыню. Каждый из нас это может сделать над самим собой, но только совместным трудом мы можем это произвести со всем миром. Церковь — это удел Божий, это союз людей, которые услышали, что они призваны воссоздать мир таким, чтобы в нем был простор и для человека, выросшего в полную меру своего достоинства, и для Самого Бога, соединившегося с людьми. Мы все, и верующие, и неверующие, вместе должны строить град человеческий, земной град, это град, который человеческими силами можно построить только как город, в котором всем выносимо жить... — и этот град слишком мал для всего роста человеческого. Человек должен строить град, который его превышает. Град человеческий должен стать градом Божьим, то есть таким градом, первым гражданином которого мог бы быть Господь наш Иисус Христос» (*м. Антоний*, 183–184; ср.: 408).

Таким образом, предназначение «Церкви как авангарда Царства Божия» (*м. Антоний*, 360) в этом мире состоит не в том, чтобы посвятить себя только решению сиюминутных, даже самых благих и насущных проблем, но в том, чтобы «строить Царство Небесное», преобразовывая этот мир, делая «из него Царство Божие», — новый мір, который «должен быть больше, чем материальный мир» (*м. Антоний*, 369, 803, 821, 1016)[96], мір конструктивный из міра деструкции, мір покоя из міра броуновского движения[97], мір свободы изначальной из міра свободы кажимой[98].

---

[96] Эту идею можно рассматривать, до некоторой степени, как развитие святоотеческих взглядов на конечный этап истории мира сего. Так, Кирилл Иерусалимский, например, говорит о том, что «в последний день миру сему будет конец и сей сотворенный мир паки обновится», он «прейдет и явится лучшим», и ожидаемое окажется «лучше видимого»; как ожидаем мы воскресения человека, «так ожидаем как бы воскресения и небес» и, надо думать, и земли (*Кирилл Иерус.* XV, 3–4). Строящийся человеческий град, о котором говорит митрополит Антоний (Блум), в этом контексте можно рассматривать как град предвоскресный, а вхождение в него Христа как первого Гражданина и может восприниматься как то сущностное обновление, своеобразное обожение, о котором читаем у свт. Кирилла.

[97] «Мир, покой — это не отсутствие борьбы, это отсутствие неуверенности и колебания», это — «устойчивость, которая является динамичным покоем, покоем полным жизни», покоем творческим (*м. Антоний*, 303, 305).

[98] В этом контексте один из главных вопросов, который задает себе современный богослов, — это вопрос: «как справиться со свободой?» как научиться быть свободным, то есть «научиться быть ответственным за жизнь других и за жизнь общества»? (*м. Антоний*, 1016). Ибо «легко признать за свободу произвол, своеволие» (*м. Антоний*, 408; 412), тогда как «свобода — это нечто другое, нежели возможность делать все что хочешь или просто выбирать то, что вдруг на мгновение приглянулось. ...Чтобы быть свободным, надо быть хозяином своим мыслям, своему сердцу, воле и телу. Человек рождается свободным, но остается свободным только благодаря дисциплине и послушанию» (*м. Антоний*, 703). «Для того чтобы сохраниться свободным, то есть самовластным, для того чтобы иметь возможность, а не только право решать свою судьбу, надо себя отдать под строжайшую дисциплину, надо научиться самообладанию, надо научиться властвовать собой, чтобы не дать никаким страстям, ничему внешнему или внутреннему быть принудительной силой». Причем дисциплина здесь понимается «не как принуждение извне, а как тренировка человека, как его попытка от своего учителя, наставника познать правильный путь жизни» (*м. Антоний*, 410–411); эта дисциплина связана «со свободой выбора давать и принимать в добровольном подчинении» (*м. Антоний*, 702).

Эта глобальная задача не может быть решена одноразово. Это — длительный процесс, развивающийся силами сообщества, ограниченного во времени и в социальном пространстве, физические, материальные возможности которого далеко не сравнимы с возможностями всего социума[99]. Поэтому она решается как система своего рода «малых дел». Общине не по силам «во едином часе»[100] преобразовать мир, «подчинить благочестию весь человеческий род» (*Кирилл Иерус.* XVIII, 23). Но мы можем сейчас «строить град человеческий, который просто был бы достоин человека», но строить его «не человеческими руками, не по человеческим меркам, не по мудрости человеческой, а по-иному: строить такой град человеческий, который совпадал бы, насколько возможно это осуществить на земле, с градом Божиим. ...А потом в этот град вносить с собой измерение, которое достойно Бога» (*м. Антоний*, 378–379, 408).

При этом «построение Царства Божия подразумевает наше примирение, в первую очередь не друг с другом... но — с миром, в котором мы живем. Тогда у нас будет общая цель и, объединенные этой целью — сделать мир таким, каким Бог его возжелал, — мы достигнем подлинного примирения друг с другом» (*м. Антоний*, 396).

Таким образом, хотя *экономика* для Церкви — вопрос не доктринальный, она *индоктринируется идеей строительства града Божия на земле*. Это — важный опорный пункт богословия митрополита Антония (Блума), который, кстати сказать, не относил себя к когорте богословов, но не уставал напоминать о своем медицинском образовании и медицинской практике. В богословии он и ведет себя, зачастую, как врач-практик, цель которого — не развивать теорию, а поставить верный диагноз и разыскать то лекарство, которое соответствует существу обнаруженного заболевания.

Концепция строительства града Божия через сооружение града человеческого — та точка, в которой в его богословии происходит преодоление внешней антитетичности позиций «богословских» и «аскетических» отцов касательно хозяйственной сферы, переходящее в тонкую область синтеза их воззрений.

Этот строительный процесс имеет целый спектр инструментов, происхождение которых может носить *естественный* характер или требовать для своего возникновения определенных *духовных* усилий.

Духовный инструментарий земного строительства града Божьего формируется одним принципиальным обстоятельством: свободной волей человека[101], которая должна быть направлена на «смерть для ложной жизни греха» (*м. Антоний*, 87) и на достижение на этом пути такого духовного состояния, которое субъективно сделает возможным Божественное присутствие в строящемся человеческом граде, ибо «Рай не может быть водворен

---

[99] «Возможности всецелого социума больше, чем возможности того частного общества, каким мы являемся» (*м. Антоний*, 359).

[100] См.: Во святый и Великий Пяток утра, ексапостиларий Триоди.

[101] «Греховность не отождествляется с телесным и материальным. ...Грех и зло имеют свою причину в воле, а не в природе. Греховность — это удобопреклонность ко злу, а не некая необходимость, которая совершенно порабощает человека» (*м. Филарет*, 23–24).

насильственно», и «Бог может вступить» в мирской град, «только если Он призываем: Бог насильно не вторгается в человеческую жизнь» (*м. Антоний*, 93, 184).

Естественный же инструмент — это собственно хозяйственная деятельность. Для человека после грехопадения она — нормальный ежедневный процесс[102], как бы фон, на котором решается основная задача христиан — поиск встречи с Богом[103]. Поэтому и труд рассматривается богословски как «экзистенциальная необходимость»[104]. Но пониматься хозяйственная жизнь должна не как господство человека над природой, а как служение его этой земле, которую Господь вручил человеку для возделывания: «жизнь драгоценна, и мы призваны служить жизни, а не обладать ею, властвовать над ней или быть паразитами земли» (*м. Антоний*, 383). (Кстати сказать, человек в данном случае и не может осуществлять функции властвования: ему надлежит возделывать то, что ему не принадлежит[105].)

Кроме того, в рамках естественности этот процесс остается лишь до того времени, пока в него не проникнет элемент греха, а он возникает тогда, когда экономика становится самоцелью, самодовлеющей системой, в которой человек уже не воспринимает хозяйственную деятельность как способ получения части своего бытия из земли, «от неяже и взят бысть»[106], но, напротив, начинает считать, что для него достаточно «питаться только этой землей», что небо больше ему не нужно, что его дело — материальное дело, «задание в жизни», социально-экономические обязанности (*м. Антоний*, 352) — обнимает все его существо без остатка[107].

---

[102] После грехопадения, «когда человек оторвался от Бога, потерял способность жить только Божиим словом, Бог ему дает возможность и задачу: *возможность* существовать тем, что он будет получать некоторую долю своей жизни от плодов земли, и *задачу* возделывать эту землю. Без этого он умрет, он больше не может жить одним Богом. Человек как бы вкоренен и в Бога, Которого он не потерял до конца, и в землю, в которую погрузился корнями, чего ему делать не следовало, потому что его призвание было — эту землю вести к Богу, быть как бы вождем» (*м. Антоний*, 375). Труд в этот период бытия человека «из естественного, свободно осуществляемого взаимодействия с природой превратился в средство наказания, являющегося средством воспитания, подвергаясь каковому, человек активно приучается к полезному для себя доброделанию» [*Михаил (Мудьюгин), архиепископ.* Указ. соч. С. 207–208].

[103] «Бог знает, что после падения человек должен кормиться плодом своего труда. До падения он мог жить, как Спаситель говорит сатане в пустыне, творческим, промыслительным словом Божиим, но падши и потерявши полноту общения с Богом, он должен получать какую-то долю своего существования от той земли, из которой взят. ...Господь нас не забудет, даст хлеб материальный, вещественный, но чего мы должны искать — это встречи с Ним как Словом Божиим» (*м. Антоний*, 911).

[104] *Михаил (Мудьюгин), архиепископ.* Указ. соч. С. 206.

[105] «Лишенные — мы и так всего лишены. ... Мы абсолютно нищи, потому что не только у нас ничего *нет*, мы и сами — *ничто* вне дара Божия и дара, который нам делают другие, — дара своей милости, своей любви» (*м. Антоний*, 311).

[106] Быт. 3, 19; В неделю сыропустную на бдении в субботу вечера на *Господи воззвах* Слава Триоди. Гл. 6.

[107] Именно поэтому, основываясь на Христовых словах, обращенных к Марфе и Марии (Лк. 10, 38–42), Церковь «предостерегает от фетишизации труда» в любом его проявлении — см.: *Михаил (Мудьюгин), архиепископ.* Указ. соч. С. 208.

Экономика, опутываемая сетями греха, забывает духовную истину: «Богу не нужно твое дело, Ему нужно твое сердце; Бог дожидается гармонии и единства между тобою и Им» (*м. Антоний*, 339). Такая *реверсированная по целям экономика* нуждается в покаянии[108] и осознании базового требования, предъявляемого к хозяйственной деятельности человека: «надо трудиться телом и руками, но не вкладывать в дело все свое сердце, потому что сердце наше должно принадлежать только Богу» (*м. Антоний*, 365).

Меняется не только подход к организационной системе хозяйственной деятельности, которая выводится богословской системой из сферы планомерности и целесообразности[109], — уже в силу того, что она (как все явления этого мира, как об этом уже говорилось) должна *отражать* действие Божественных энергий, но в данном случае способность отражения этим миром реалий мира трансцендентального вполне ограничена: их целеполагание кардинально отличается от того метода, который оказалась способной разработать человеческая цивилизация. Образуется своеобразная *обратная телеологическая перспектива* в сфере общения Бога и социума в его земной активности: «Причинность, причина — почему Бог действует именно так — не коренится где-то в прошлом, а лежит впереди. Бог действует не *потому что*, а *ради* чего-то» (*м. Антоний*, 427), и это последнее «что-то» человеческая сущность не в состоянии предугадать, в то время как Сущность Божественная его просто знает[110].

Меняется и подход к эффективности хозяйственной активности — из области материальной, квантитативной ее критерии безусловно переходят в сферу духовную[111], принципиально не формализуемую.

Аналогичные изменения претерпевают все основные категории, описывающие содержание хозяйственного процесса.

---

[108] Покайтесь, «то есть оторвитесь от земли, от соблазна, от порабощения всему земному» (*м. Антоний*, 652).

[109] «Мы должны быть очень осторожны, когда думаем о христианской деятельности как о такой деятельности, которая целесообразна, планомерна, успешна. ...Это не значит, что успех, планомерность, целесообразность не соответствуют христианской деятельности, но не в них сущность христианского момента. ...Характерная черта христианского действования — не активизм, а то, что, кроме христианина, никто не может быть посредником, проводником прямого Божественного вмешательства»; «наше призвание — быть тем местом, где Бог свободно действует, и теми людьми, через которых Он действует свободно» (*м. Антоний*, 419–420).

[110] Отметим попутно близость этой посылки Владыки Антония с теорией обратной перспективы в иконописи. См.: *Раушенбах Б.В.* Пространственные построения в живописи: очерк основных методов. М., 1980. Гл. V, особ. с. 94–97; *Успенский Б.А.* О семиотике иконы // Труды по знаковым системам. V. Тарту, 1971. С. 199 (касательно соображений о том, что средневековый иконописец писал икону с некоей внутренней позиции, как бы с точки зрения нашего визави — Бога, — Который мыслится помещенным в глубину картины). Акад. Раушенбах (с. 95) называет последнюю концепцию, «восходящую к О.Вулфу», «весьма надуманной».

[111] «Критерий не в удаче и неудаче. ...Вопрос ставится именно о переоценке наших суждений; суть в том, что мы не можем судить об успехе или поражении по человеческим критериям. ...то, что, по-видимому, успех, на деле — самое большое несчастье. ...мы должны научиться расценивать вещи по новым масштабам» (*м. Антоний*, 432–433).

Изменяется цель трудовой деятельности и общественного воспроизводства. Прибавочная стоимость, прибыль уходят на задний план. Основным становится обеспечение необходимого личного потребления и удовлетворение за счет прибавочного продукта (или денежных средств, получаемых сверх сумм, направляемых на удовлетворение личного потребления) необходимых потребностей всех нуждающихся[112], причем делая это не потому, что данное деяние каким-либо образом требуется или ожидается, но потому, что без его совершения человеческая жизнь субъективно оказывается неполной, незавершенной, несостоявшейся[113]. Осознание этого состояния как основы процесса общественного производства является, по митрополиту Антонию, началом возрождения мира (*м. Антоний*, 380).

Решительно пересматривается взгляд на собственность. Собственность — частная, личная, коллективная, общественная — перестает восприниматься как «соблазн и искушение» (*м. Филарет*, 126). С того момента, как человек освобождается «от всего, что им обладает»[114] (будь то наличие некоего имущества или, наоборот, его отсутствие[115]), собственность — как и всё «временное, то есть, в конечном итоге, призрачное» (*м. Антоний*, 89) — перестает быть путами для человека, заменяющими, подчас, его личность[116], но зато дает возможность формирования той духовной нищеты, которую Христос назвал блаженной[117].

---

[112] Все, потраченное сверх необходимого, «украдено у кого-то, чья нужда больше, чем наша» (*м. Антоний*, 213, 380). См. также : *Михаил* (*Мудьюгин*), *архиепископ*. Указ. соч. С. 209 (о труде как добродетели, когда он совершается «для других», и как духовной пользе, когда он осуществляется для получения средств к существованию, не оставляя при этом времени и возможности для греховного времяпрепровождения).

[113] Нужно «давать, не делая получающему больно. ...Нам кажется, что давать — это один из способов утвердить себя, показать себе самому и другим свою значительность. Но получать от человека на этих условиях — очень больно. Любовь только тогда может давать, когда она забывает о себе», давать «не потому, что требуется, вынуждается у него дар, а потому, что давать — это песнь души, это радость, в которой можно себя забыть для радости другого человека» (*м. Антоний*, 479–480).

[114] *М. Антоний*, 307.

[115] «Нищета состоит не в том, чтобы не иметь. Тот факт, что у вас чего-то нет, не делает вас ни бедным, ни богатым. Мы бедны... лишь когда желаем того, чего не имеем... сколь богаты мы ни были бы на самом деле», а когда мы «гордимся нашим рубищем... мы богаты собственной нищетой»; таким образом, «нищета духовная — не просто физическая нищета. Бедность на самом деле не делает нас нищими духом» (*м. Антоний*, 310–311).

[116] «Не иметь — это одно, а быть свободным от предмета — совершенно другое, — пишет Владыка Антоний; — как только мы думаем, будто чем-то обладаем, мы делаемся пленниками этого обладания» (*м. Антоний*, 263, 304).

[117] «В этой нищете духовной есть два элемента: один — по которому мы оказываемся лишенными всего, другой — делающий эту обнаженность благословением», так что «не подлинная и абсолютная нищета сама по себе, а тот факт, что она уравновешена... действием Божественной любви, в результате чего оказывается, что отсутствие обладания — самая большая драгоценность в мире... — эта-то нищета нас освобождает» (*м. Антоний*, 311–312). Указанное стимулирующее воздействие собственности может быть как осознанным, так и неявным, чем его педагогическая направленность только усиливается. «Без проблем мы ничего не ищем», «надежная обеспеченность в конечном итоге разделяет нас от Бога, и мы нуждаемся в некоторой степени внутренней неуверенности, чтобы не отяжелеть, — пишет митрополит Антоний (Блум), добавляя при этом, — достаточно быть обездоленным, чтобы предаться с верой Божьей воле» (*м. Антоний*, 185, 1009).

Общество производства, общество потребления, способ хозяйствования[118] и т.д. — все эти понятия остаются в прошлом, задачей человечества становится расширение рамок *общества человеческой солидарности и труда*[119] до масштабов всего социума.

Реализация «града человеческого» необходимо воздействует и на социальную базу экономики: принципы этого строительства исключают причины, приводящие в историческом социуме к возникновению отношений неравенства, господства и подчинения, отношений экономической эксплуатации[120].

После революции 1991 г. активизация социально-экономической богословской мысли — в особенности с учетом того факта, что время, когда Церковь «была загнана на обочину общественной жизни», ушло в прошлое вместе с тоталитарным режимом[121], — привела к формированию (не без дискуссий, в том числе — даже по поводу уместности самого понятия «доктрина» в православном богословии) ряда доктринальных идей в социальной области. Доктрина появилась в 2000 г. в виде «Основ социальной концепции Русской Православной Церкви»[122], и начиная с этого времени священноначалие совершает целый ряд шагов, направленных на популяризацию этого документа не только в церковных, но и в светских кругах.

К сожалению, мы должны констатировать, что базой данного документа являются воззрения Церкви преимущественно на государственно-церковные отношения, и хотя «ряд современных общественно значимых проблем» (с. 171), которые авторы документа также охватывают своим вниманием, включает и социально-экономические вопросы, однако объем материала, отведенный им, весьма невелик.

Генеральная посылка теоретизирования авторов «Основ» — посылка о миссии Церкви земной как «служении во имя спасения мира и человека» (с. 172) как «через прямую проповедь», так и «через благие дела» (с. 173).

«Основы» исходят из того, что «Церковь не должна брать на себя функции, принадлежащие государству» (с. 179), — однако речь в данном месте идет только о властных функциях государства, предполагающих «принуждение или ограничение». Но представляется, что есть и иные функции государства, которые оно охотно переложило бы на Церковь, как уже не раз пыта-

---

[118] «Способ хозяйствования — это лишь методика добывания средств к существованию» (*м. Филарет*, 126).

[119] Теоретический пример такого общества представляет идеальное монастырское хозяйство (*м. Антоний*, 363).

[120] «Если мы не видим в другом человеке святыню, он делается предметом, и мы тогда им пользуемся» (*м. Антоний*, 381).

[121] [*Алексий II, Патриарх Московский и всея Руси*]. Доклад Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Алексия II // Архиерейский Собор Русской Православной Церкви 29 ноября – 2 декабря 1994 г. Документы, доклады. [М.,] 1995. С. 25.

[122] Основы социальной концепции Русской Православной Церкви // Сб. документов и материалов юбилейного Архиерейского Собора Русской Православной Церкви. С. 171–250 (далее цит. по тексту с указанием страниц данного издания).

лось сделать это в ее истории (прежде всего, социальное призрение)[123], но вряд ли Церковь может их полностью на себя принять.

В качестве экономических областей «соработничества» Церкви и государства «Основы» выделяют «дела милосердия и благотворительности, развитие совместных социальных программ» и «экономическую деятельность на пользу Церкви, государства и общества» (с. 186).

Собственно экономическим проблемам посвящены 2 раздела «Основ» — VI («Труд и его плоды») и VII («Собственность»). Причем в обеих этих сферах «Основы» находятся на том рубеже, который был обозначен еще в начале XX в. богословием свт. Владимира (Богоявленского).

Труд, по словам «Основ», — это «органический элемент человеческой жизни», «творческое раскрытие человека», в котором — несмотря на снижение статуса труда через грехопадение — проявляется функция человека как «сотворца» и «соработника Господа» (с. 199). Процесс труда до определенной степени сакрализован через введение «особого ритма», соотносящего человеческий труд «с божественным творчеством, положившим начало мирозданию» (с. 199).

Труд, по «Основам», — не безусловная ценность. Церковь, говоря словами авторов «Основ», благословляет только те виды труда, которые «направлены ко благу людей», являются «соработничеством Господу и способствуют исполнению Его замысла о мире и человеке». Прежде всего — это труд для собственного пропитания (чтобы никого не отягощать) и труд, имеющий целью благотворительность (с. 200) — потому, что «помощь страждущим есть в полном смысле помощь Самому Христу» (с. 172).

Это — практически все, что мы можем найти о труде в «Основах»; оставшаяся часть соответствующего раздела связана с проблемами заработной платы (основные посылки здесь: «работающий вправе пользоваться плодами своего труда»; «отказ в оплате честного труда является не только преступлением против человека, но и грехом перед Богом») и «справедливого распределения продуктов труда, при котором богатый поддерживает бедного, здоровый — больного, трудоспособный — престарелого» (с. 201), вновь выводя нас в область социальной благотворительности[124].

---

[123] В эпоху секуляризации, начавшуюся правлением Петра I, который, по точному наблюдению Ю.Ф. Самарина, «*не понимал, что такое Церковь*» (цит. по: *Карташев А.В.* Очерки по истории Русской Церкви. Т. 2. С. 374), на Церковь (прежде всего, на монастыри) была возложена миссия организации и поддержания богаделен для престарелых и увечных солдат и даже их семейств, чего пытался, но не сумел добиться от Стоглавого Собора еще Иван Грозный [*Трифон (Туркестанов), митрополит.* Указ. соч. С. 147–148; *Филарет (Гумилевский), архиепископ.* Указ. соч. С. 667 сл.; *Карташев А.В.* Очерки по истории Русской Церкви. Т. 2. С. 398, 422–423, 435–445, 453–456]; закончилось это упадком российского монашества, дух которого начал возрождаться только более чем через столетие. Правда, для некоторых исследователей этот подход (хотя прямо об этом и не говорится) представляется практически образцовым (см., напр.: *Голубинский Е.Е.* История Русской Церкви. Т. 1, 2-я половина. С. 724–740).

[124] Обратим внимание на естественные ограничения результативности социальной активности Церкви: «В отличие от революционных утопистов всех времен христиане умеют жить в мире несовершенном, хотя всегда стремятся это несовершенство, хотя бы отчасти,

Что касается собственности, то «Основы» в очередной раз в истории российского богословия подчеркивают, что право собственности для человека относительно, что «люди получают все земные блага от Бога, Которому и принадлежит абсолютное право владения ими» (с. 202), и призывают «христианина воспринимать собственность как дар Божий, данный для использования во благо себе и ближним» (с. 203). Так подходя к собственности, хотя и указывая, что «материальные блага не могут сделать человека счастливым», авторы основ повторяют старую (для церковного разума) истину о том, что «и богатый может спастись» через Божье милосердие (с. 202). В то же время подчеркивается, что отношение Церкви к «отторжению и переделу собственности с попранием прав ее законных владельцев» весьма неодобрительное (с. 203).

Вряд ли примененный генеральный подход можно отнести к разработке моделей хозяйствования, которые не были бы конфликтными в отношении социокультурных констант, о которых так много говорится сегодня в литературе.

преодолеть. Православная Церковь осудила эсхатологию ухода от мира, которая оправдывала бы безразличие и бездеятельность. Но — и это особенно важно — она никогда не согласится признать, что Царство Божие, являемое в Церкви как тайна, как ожидаемая эсхатологическая реальность, находится в зависимости от того влияния, которое члены Церкви могут оказывать или не оказывать на мирское общество. Она также всегда будет утверждать, что исходная точка, источник и критерий решения социальных проблем — в непрерывном, таинственном и в каком-то смысле трансцендентном общении евхаристического собрания» (*Мейендорф И., прот.* Указ. соч. С. 235–236).

Отступление 3

«Воспоминания о будущем» или «память о прошлом»?

(о Церкви в глобальной экономико-политической системе)

Мы видим, как продолжают отчаянно работать вхолостую общественные силы.

Й. Хёйзинга[1]

Раздел, посвященный глобализации, широко развернувшейся в современном мире, оказался отправленным в самый конец «Основ»; к сожалению, он соединен с проблемами международных отношений и секуляризма, имеющими не меньшее значение, но заслуживающими, как и сама глобализация, отдельного рассмотрения.

Богословское осмысление проблем глобализации (в особенности в плане влияния формирующихся трансграничных экономических систем на стабильность мировой экономики в целом и на социокультурные аспекты развития на уровне национальных государств), экономического роста, предпринимательской этики, социальных и культурных инициатив, демографических, экологических и других аспектов социально-экономического прогресса (в классическом, со времен блаженного Августина, понимании его конечности) занимает, как мы видели, серьезное место в католической (начиная с новой редакции Катехизиса, разработанной на основе принципов II Ватиканского собора) и протестантской теологии, а также в ряде экуменических документов.

«Основы» — в полном соответствии с собственной логикой изложения, но абсолютно противоестественно, если смотреть с точки зрения современной экономической науки, — выводят процесс глобализации (которому, кстати, так и не дано дефиниции[2]) не из экономических отно-

---

[1] *Хёйзинга Й.* В тени завтрашнего дня. С. 245.

[2] Вопрос о дефиниции глобализации весьма сложен. На международной консультации «Глобализация в Центральной и Восточной Европе: ответ на экологические, экономические и социальные последствия» (Будапешт, 24–28 июня 2001 г.) в результате широкой дискуссии было отмечено, что «термин "глобализация" не покрывает сложности новых мировых реалий. Данный термин имеет положительную коннотацию, когда под ним подразумевается естественное сотрудничество между государствами и народами, новые возможности для коммуникации и совместных действий. Однако он имеет негативную коннотацию, когда относится к господству идеологии, легитимизирующей неограниченные действия игроков глобального рынка, а также беспрецедентную концентрацию власти в руках самопровозглашенных правителей. Поэтому предложено сделать различие между глобализацией и *неолиберальным проектом, основанным на идеологии "глобализма"*» [см.: Христиане обсудили последствия глобализации в Центральной и Восточной Европе // Русская Православная Церковь. Официальный Web-сайт Московского Патриархата (www.russian-orthodox-church.org.ru), 09.07.2001; курсив наш. – *Иг. Ф.*]. Как справедливо отмечают исследователи, «глобализация сама по себе» (как процесс, «аналогичный более ранним процессам, путем которых формировались национальные экономики») «не является ни хорошей, ни плохой.

шений[3], а из международного права и возникновения системы международных меж- и надправительственных организаций (п. 16.2, с. 247). Экономика данного процесса воспринимается не как его основа, а как одно из его «измерений» (наряду с «культурно-информационным» — п. 16.3, с. 248, — причем последнее словосочетание также вызывает недоумение, поскольку отделение информационных технологий от экономических процессов в настоящее время практически невозможно: информационные технологии уже давно стали элементом производительных сил, создающим новые потребительные стоимости, и основой целого ряда секторов экономики, в том числе — финансового рынка).

Тенденция к глобализации стала ведущей тенденцией развития мирового финансового рынка в 90-е годы XX в., и еще в конце XX в. глобализация рассматривалась преимущественно с экономической точки зрения.

Первичный импульс процессу глобализации, как полагают, был задан, когда правительство М. Тэтчер в Великобритании открыло серию приватизационных мероприятий, которая была впоследствии продолжена многими европейскими странами, а совсем недавно получила дополнительный стимул в результате вовлечения в процесс разгосударствления огромной массы материальных составляющих производительных сил в странах Восточной Европы и в СНГ.

В ней заложена огромная сила делать добро». «Проблема не в глобализации, а в том, как она осуществляется» (*Стиглиц Дж.* Указ. соч. С. 39, 41, 249). А осуществляется она в настоящее время с позиций колониального менталитета: «Колониальный менталитет — "бремя белого человека", и презумпция, что они знают, как лучше для развивающихся стран, сохраняется», поэтому «Запад так продвигал программу глобализации, чтобы обеспечить себе *непропорционально большую долю выгод за счет развивающихся стран*» (Там же. С. 25, 43). В результате глобализации, «мощно проталкиваемой транснациональными корпорациями» в узкоэгоистических «интересах специальных групп» внутри развитых стран — прежде всего США — «под давлением экономической силы» (Там же. С. 28—29, 83—85, 87), возникают и укрепляются новые диспропорции в мировом хозяйстве. «Сегодня глобализация не работает на бедных. Она не работает большей частью и на сохранение среды обитания. Она не работает на стабильность глобальной экономики» (Там же. С. 249). Сложилась «система, которую можно назвать глобальным управлением без глобального правительства, такая, в которой кучка институтов — Всемирный банк, МВФ, ВТО — и кучка игроков — министерства финансов, внутренней и внешней торговли, тесно связанные с финансовыми и коммерческими интересами, — доминируют на сцене, но при этом огромное большинство, затрагиваемое их *решениями, остается почти безгласным*» (Там же. С. 41). *Формируется* «двойственная экономика, экономика, в которой есть анклавы богатства», — экономика, которая не может быть развивающейся (Там же. С. 96—97).

[3] Обратим внимание на вполне объективную трактовку глобализации в современной отечественной специальной литературе, где этот процесс, «материальным воплощением и непосредственным двигателем» которого являются информационные технологии, понимается как «разрушение административных барьеров между странами, планетарное объединение региональных финансовых рынков, приобретение финансовыми потоками, конкуренцией, информацией и технологиями всеобщего, мирового характера»; для глобализации характерно «формирование единого в масштабах всего мира не просто финансового или информационного рынка, но финансово-информационного пространства, в котором во все большей степени осуществляется не только коммерческая, но и вся деятельность человечества как таковая» (Практика глобализации: игры и правила новой эпохи. М., 2000. С. 133—134).

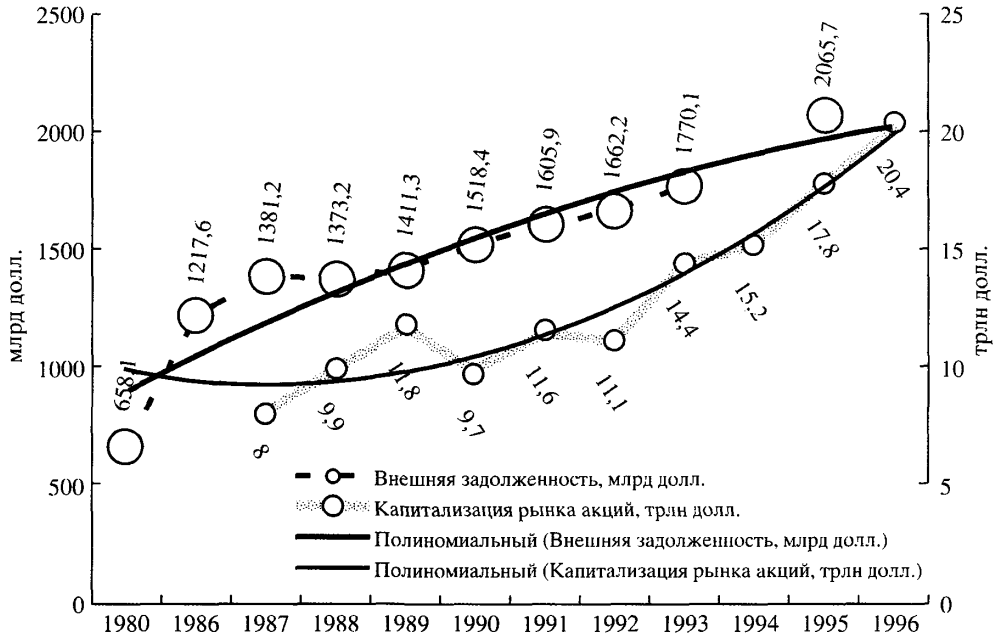


Рис. 2. Динамика внешней задолженности развивающихся стран (млрд долл.) и капитализации мирового рынка акций (трлн долл.) в 1980–1990-х годах

Источник: International Finance Corporation. Emerging Stock Markets Factbook. Wash., 1993; Fédération Internationale des Bourses Valeurs. Annual Report and Statistics 1996. P., 1996; World Debt Tables 1995–1996. Vol. 1. Wash: The World Bank, 1996; Отчет о мировом развитии 1997: Государство в меняющемся мире / Мировой банк. М., 1997. С. 283.

Результатом активного развития процесса приватизации стали принципиальные изменения динамики мирового финансового рынка.

Прежде всего это проявилось в кардинальном изменении значения рынка ценных бумаг в мировой экономике. Только за 10 лет (1987–1996 гг.) объем мирового рынка корпоративных ценных бумаг более чем удвоился (рис. 2). В оборот финансового рынка оказались вовлеченными значительные объемы фондовых ценностей, представляющих собой (в силу своей анонимности, номинальности и высокой трансакционной способности) один из самых удобных инструментов для международного перетока капиталов.

Если ранее на мировом рынке корпоративных ценных бумаг, безусловно, доминировали США (в 1983 г., например, рыночная стоимость американских акций составляла 53% суммарного объема мирового рынка), то уже к середине 90-х годов активность эмитентов из других стран мира и относительно высокая ценовая конкурентоспособность их акций привели к тому, что при значительном абсолютном увеличении эмитированных объ-



	Банковские кредиты	Прямые инвестиции	Займы	Акции
■ середина 70-х годов	50	35	10	5
□ середина 90-х годов	10	15	40	35

Рис. 3. Динамика структуры внешних инвестиций частного капитала стран ОЭСР в 70–90-х годах, %

Источник: Fordham International Law Journal. 1997. № 4. P. 6.

емов доля США в мировом рынке сократилась до 42% (по данным на декабрь 1996 г.)[4].

Активная динамика рынка акций стала основой для существенных сдвигов в международных потоках инвестиций. Если в 70–80-х годах основу международных финансовых потоков составляли кредитные деньги, то в 90-е годы ситуация резко изменилась: портфельные инвестиции, направляемые странами–членами ОЭСР на внешние рынки (акции и облигационные займы в совокупности), достигли 75% суммарных внешних потоков финансовых средств этой группы стран (рис. 3).

Определенный вклад в развитие данной тенденции был, несомненно, внесен развернувшимся на рубеже 70–80-х годов кризисом внешнего долга развивающихся стран, показавшим неустойчивость системы международного банковского кредитования, которая не смогла гарантировать реальное обслуживание и погашение задолженности. В результате этот инструмент, в течение десятилетий рассматривавшийся как один из первостепенных механизмов извлечения прибыли в финансовой сфере, начинает утрачивать значение регулятора потоков внешних инвестиций (систематическое нарастание внешней задолженности развивающихся стран — основного контингента дебиторов на международном рынке ссудных капиталов — оборвалось к середине 80-х годов: с 1986 г. процесс начинает сглаживаться,

[4] *Grasso R.A.* Globalization of the equity markets // Fordham International Law Journal. 1997. N 4. P. 6 (со ссылкой на неопубликованные материалы NYSE).

среднегодовой прирост задолженности в 1986–1993 гг. составил немногим более 5%, тогда как за период 1980–1996 гг. суммарный объем задолженности более чем утроился).

Таким образом, инвестиции в ценные бумаги встретили на международном финансовом рынке благоприятные объективные условия для расширенной экспансии. Они становятся одним из наиболее прибыльных и (если говорить о первой половине 90-х годов) относительно наименее рисковых инструментов экспорта капитала. Результатом этого стечения обстоятельств в финансовой сфере стала *интернационализация и глобализация инструментов*, обращающихся на фондовых рынках.

Но события первых лет века XXI показали: глобализация — это всеобъемлющий процесс, и последствия его для мировой политико-экономической ситуации далеко не всегда предсказуемы и далеко не всегда положительны. Как отметил в своем приветствии, адресованном участникам международного общественного форума «Диалог цивилизаций» (Родос, 3–6 сентября 2003 г.), Святейший Патриарх Алексий II, цитируя отечественного богослова, «мы живем на развалинах цивилизаций, надежд, ценностей, душ».

Поскольку, согласно распространенному мнению, теория глобализации даже моложе, чем само это явление[5], определение процесса глобализации на-

[5] Это мнение весьма поверхностно и в корне неверно — глобализационная теория и практика (мы говорим о процессе *ipso facto*, который начал свое развитие задолго до того, как в американской науке появился общепринятый термин для его обозначения) имеют довольно длительную историю. Пока СССР пытался пожать идеологические плоды Великой Победы во Второй мировой войне, в недрах системы, названной в современной литературе англо-германским миром (см.: *Нарочницкая Н.А.* Россия и русские в мировой истории. М., 2004), созревала концепция, основанная на признании *de facto* абсолютно необходимого и благодетельного характера глобальной экспансии западной цивилизации в ее современном «постхристианском» секулярном варианте, — как цивилизации универсальной, «объединившей весь мир в прямом смысле слова», «опутавшей» его «всемирной сетью» и поставившей под власть «центрального мирового правительства», основанного на принципах «кооперативного управления миром», — уже на том, хотя бы, основании, что «минимально эффективно действующей единицей индустриальной системы может быть никак не менее, чем вся пригодная к освоению поверхность нашей планеты и все человечество. А в политическом плане подобным же образом минимальный предел также обнаруживает тенденцию к увеличению ... до всемирного масштаба» (см.: *Тойнби А.Дж.* Цивилизация перед судом истории. С. 27, 32–34, 62, 63, 67–70, 73, 77–78, 81, 83, 84, 88–89, 116, 125, 127, 129–130, 137, 142, 180; *Он же.* Постижение истории. С. 431, 433–435, 438). Цель этой экспансии — «внедрить демократию в западном понимании этого слова», а решение этой задачи настоятельно заставляет «брать на себя политическую ответственность в отсталых в этом отношении странах» (*Тойнби А.Дж.* Цивилизация перед судом истории. С. 86). Итог же такого «естественного» движения — «общественная унификация человечества» на базе новой «утилитарной технологической» цивилизации (Там же. С. 130, 179). И все это несмотря на прогрессирующий «конкурирующий индивидуализм», означающий десоциализацию личности, и на тот «духовный вакуум», который несет с собой секулярная цивилизация, где место религии, — «неотторжимого спутника сознания» — заняла технология (Там же. С. 180, 193, 393–395).

При этом Запад упорно рассматривает историю «со своей старой, узкоместнической, эгоцентрической точки зрения», искренне веря в то, что народы запада являются «избранным народом», «избранными наследниками Израиля, Греции и Рима — наследниками обетования, за которыми, естественно, будущее» (Там же. С. 63, 74, 108).

ходится еще в стадии становления. Стандартная дефиниция глобализации, принятая в западной литературе, понимает под этим процессом развитие свободного межгосударственного перетока капиталов в условиях прогрессирующего дерегулирования национальных рынков, результатом чего становится интернационализация инструментов, обращающихся на мировом финансовом рынке[6]. Однако сущность глобализации (среди политико-экономических последствий которой — нарастающая индивидуализация хозяйственного процесса, идеологическая и — в тенденции — экономико-политическая монополяризация мира и т.п.) невозможно ограничить только экономической стороной процесса.

Глобализация — это *либерализация экономики*, в частности путем снятия практически всех мыслимых границ на пути финансовых потоков[7].

Определенный критический настрой в отношении этой тенденции прослеживается разве что тогда, когда речь идет о глубоком «невежестве» ее носителей (американцев, чьи исторические воззрения не простираются далее Декларации независимости) в том, что касается жизни и истории всего остального мира, а также в связи с явной ориентированностью США на «возврат к старому, избитому способу: выиграв последний раунд в силовом противостоянии, прийти к политическому объединению мира через "нокаут"» (Там же. С. 87, 98). Позднее, однако, Тойнби выделяет важную черту этого нового общества, столь заинтересовавшего его в первые послевоенные годы, а именно — «мертвенную поверхность дегуманизированного мира современного человека» (Там же. С. 396). Находит он и причину этого феномена: «Вакуум противен духовной природе, как он противен природе физической. Если нам удалось отречься от унаследованной религии, мы неизбежно находим ей замену, и эта замена может оказаться и более порочной, и более архаичной». Постхристианские идеологии, эти «эрзац-религии не способны помочь человеку сохранить свою личность, а именно такова элементарнейшая необходимость в век, когда триумф технологии грозит дегуманизировать личность, сведя ее просто к "вещи", различимой не по имени собственному, а по серийному номеру, выбитому на карточке и зашифрованному в недрах компьютера», в то время как «обезличенное управление обществом находится в противоречии с сущностью человеческой природы» (Там же. С. 393, 395). В этой ситуации финальной стадией процесса «духовного отставания» «души, отчужденной от Бога мирским процветанием», становится, говоря словами Платона, «"город свиней", в котором искания души подменяются заботой о материальном благополучии» (*Тойнби А.Дж.* Постижение истории. С. 431, 437, 438).

[6] Среди существующих дефиниций финансовой глобализации нам наиболее близка та, которую сформулировал Роберт Грей, трактующий глобализацию как *«свободный и эффективный межгосударственный переток капиталов в результате прогрессирующего дерегулирования национальных рынков»* (см.: Выступление Р. Грея [*Robert B. Gray*, vice-chairman of the International Primary Markets Association] на I Международном форуме по влиянию глобализации на фондовые рынки, апрель 1977 г., препринт. С. 2). В то же время необходимо учитывать специфическую направленность концепции глобализации, ставшей теперь «влиятельной социальной доктриной», которая «сосредоточена на количественных параметрах экспансии западных обществ, на распространении созданной ими модели в мировом масштабе», «культивирует иллюзию комплексности и целостности мира, якобы обусловленных перенесением существующей на Западе хозяйственной практики в другие страны (по сути дела, таким образом пропагандируются идеи "догоняющего" развития)» (см.: *Иноземцев В.Л.* Расколотая цивилизация. М., 1999. Гл. 14, особ. с. 583–584).

[7] Международное церковное сообщество рассматривает либерализацию экономики как *один из наиболее разрушительных элементов глобализации — в особенности в связи с тем*, что вызываемое ею бесконтрольное трансграничное перемещение финансовых ресурсов начинает подчиняться собственным законам, не учитывая реальное состояние производящих секторов экономики и оставаясь абсолютно неподконтрольным ни правительствам нацио-

Это — *дерегулирование экономики* (которое становится, подчас, новым «идеологическим императивом») и открытие широких возможностей для частного капитала.

Это — *становление единой мировой экономической системы*, финалом развития которой может стать переход от внутригосударственной к межгосударственной организации размещения производительных сил и развитие на этой основе принципиально новой системы международного разделения труда, в котором потребности мирового производства товаров и услуг будут превалировать над потребностями национальных экономик. Да и место последних в новой системе будет определяться, прежде всего, интересами мирового воспроизводственного механизма.

Это — своеобразный *культурно-духовный синкретизм*, расширяющий возможности доступа к научным, образовательным, культурным достижениям различных стран и народов.

Но это — и *глобализация кризисных явлений*, начинающихся в одной стране и в считанные дни захватывающих весь мир.

Это — и *попытки сформировать монополярную систему* не только на уровне базиса, но и в надстройке: стабилизационные программы МВФ, например, уже давно стали не только инструментом финансовой стабилизации проблемных экономик, но и механизмом внедрения как определенной теоретической модели развития, которая далеко не всегда отвечает реалиям стран-реципиентов, так и соответствующих политических систем.

Это — и *возможность консервации складывающихся структурных основ мировой экономики* (по линии «центр ↔ периферия», «развитые ↔ развивающиеся рынки» и т.д.), что может противоречить национальным интересам целого ряда стран[8].

Это — и тенденции в социо-культурной сфере, приводящие подчас к *маргинализации* целых национально-культурных блоков и дальнейшему их развитию по «усредненной» модели, настойчиво экспортируемой внешними донорами.

На надстроечном уровне глобализация приводит, в частности:

нальных государств, ни международным институтам; в результате возникает система угроз стабильности национальных государств, и сама глобализация приобретает новое качество — она подчиняет своему влиянию «самый базис человеческого общества» [см.: Mission and Evangelism in Unity Today // Come, Holy Spirit — Heal and Reconcile: Called in Christ to be reconciling and healing communities / WCC Conference on World Mission and Evangelism (Athens, Greece, 9–16 May, 2005). Preparatory paper № 1. § 19, 31].

[8] Оппозиционные аналитики называют этот процесс «скрытой формой новейшего империализма», стимулирующего «центробежные силы фрагментации на личном, национальном и международном уровнях» (см.: Mission and Evangelism in Unity Today. § 24, 25). Необходимо также отметить, что и сама возможность национальных государств формулировать и отстаивать некие специфические интересы в глобальном мире ставится под вопрос: «Глобализация расшатывает основы национального государства. ... В условиях глобализации национальное государство перестает выступать в качестве единственного субъекта, монопольно интегрирующего интересы крупных общностей и представляющего их на международной арене», его постепенно начинают подменять ТНК, международные профессиональные сообщества, неправительственные организации и т.д., фактически принудительно формируя основы принципиально нового миропорядка (*Горбачев М.С. и др.* Грани глобализации. М., 2003. С. 83 сл., 90, 123 и др.).

• к разрыву системы «индивидуум ↔ община (социум)» и прогрессирующей экзистенциальной индивидуализации общественной и частной жизни, порождающей индивидуализацию сознания[9];

• к культурной маргинализации увеличивающейся части обществ—объектов (да и субъектов) глобализации при доминировании обыденного сознания[10];

• к стремительно нарастающей секуляризации мышления и поведения, стимулируемой «демонстрационным эффектом»;

• к потере любых традиций (национальных, религиозных, социо-культурных), которые могли бы стать основой формирования личности, выходящей за рамки, диктуемые глобализационными процессами;

• к нарастанию тоталитарных тенденций, распространяющихся под видом «внедрения» (в том числе насильственного) «демократических основ гражданского общества» во все сферы жизни, в том числе и те, которые принципиально не могут быть связаны с этой моделью развития[11].

---

[9] Аналитики отмечают, что одним из серьезнейших следствий глобализации становится своеобразная «экономизация» человеческой личности — «экономика стала основным критерием для человеческих взаимоотношений»; социальные реальности, «включая и само человеческое бытие», оцениваются исключительно в экономических и финансовых категориях, так что в системе глобального рынка «люди имеют ценность лишь настолько, насколько они являются потребителями», а те, кто не имеет этой «рыночной ценности», попросту выталкиваются на обочину общества. Общество дегуманизируется. Опасности подвержены теперь и самоидентификация личности, и национальная самоидентификация; *индивидуализм становится более приоритетным, чем жизнь в границах некоей социальной системы, традиционные общественные ценности «приватизируются» и даже религия рассматривается главным образом как частное дело*. В то же время религия, изгоняемая на обочину общественного сознания, приобретает своеобразный «рыночный» характер: в условиях рыночного конкурентного окружения некоторые «церкви и пара-церкви» переносят отношения рыночного соперничества в духовную сферу и начинают своеобразную «конкурентную борьбу» за привлечение «новых потребителей религиозного продукта»; возникает феномен религиозного прозелитизма (см.: Mission and Evangelism in Unity Today. § 20, 23, 27, 31, 37–38; курсив наш. — *Ив.Ф.*).

[10] Среди аспектов этого процесса необходимо выделить стимулирование формирования своеобразного «*иероглифического*» (*или символического*) *мышления* и радикальную *деисторизацию общества*. «Образы (мы бы сказали даже — штампы. — *Ив.Ф.*) стали более предпочтительны, чем слова, и именно они — в том виде, в каком их формирует реклама, — оказывают на людей основное воздействие в процессе продвижения на рынок товаров и "правд"», «истин», коих теперь становится столько, сколько людей, которые их выражают (или, по крайней мере, считают, что выражают). Пропагандистская машина настойчиво педалирует настоящее в ущерб прошлому и будущему; история или историческая перспектива сознательно лишаются своего значения. Людям внушается, что они — хозяева своей судьбы и поэтому вольны выбирать только то, что устраивает исключительно их самих в данный момент (см.: Mission and Evangelism in Unity Today. § 23). Этот подход к жизни известен современной западной цивилизации если не с древних времен с их *carpe diem* (это, возможно, слишком далекая ретроспектива для тех, кто начинает историю человечества Декларацией независимости!), то уж по меньшей мере с мадам Помпадур (*Après moi — le déluge*!), но, к сожалению, историческая память творцов новой идеологии не вмещает последствий данной жизненной философии для ее адептов, а ведь дороги буржуазной морали, начатые в 1789 г., весьма часто приводили к гильотине!..

[11] Это несмотря на то, что уже давно был сформулирован один из принципиальнейших вопросов современной экономико-политической системы: «разумно ли полагать, что не будет разнообразия в сфере управления?»; более того, на него был дан и исчерпывающий ответ: «высший идеал не есть только стремление к единству; высший идеал есть также и стремление к установлению различий», потому что в самом высшем идеале присутствует разнообразие (*Честертон Г.К.* Еретики. С. 452).

Как пишет Святейший Патриарх Алексий II, «правительства делегируют все больше полномочий наднациональным структурам управления, принимающим решения планетарного масштаба»; при этом, однако, «абстрактные либеральные идеи не помогут устранить противоречия между интересами золотого миллиарда, пользующегося львиной долей мировых ресурсов, и несчастьями множества людей, выброшенных на обочину жизни»[12].

Россия, долго рассматривавшаяся современным дирижером международного демократического сообщества как некая историческая *tabula rasa*[13], на себе испытала данные последствия глобализации. Только сейчас, когда традиционные отечественные производители вытеснены даже с тех сегментов мирового рынка, где они всегда играли «первую скрипку», когда страна пережила структурный кризис, когда отечественная экономика вращается где-то в нижней половине рейтинговых списков (это при том, что кредитные рейтинги СССР всегда позволяли считать его первоклассным заемщиком на мировом рынке ссудных капиталов), — только теперь мы приходим к пониманию элементарных истин глобальной политики. Например, той истины, что реформы ради реформ — это не тот путь, по которому должна идти Россия; что цель реформ — не воплощение в жизнь постулатов той или иной экономической теории; что их принципиальная задача — обеспечить стране и ее населению достойное экономическое и политическое будущее.

Проблемы, которые ставит перед международным сообществом системная глобализация мировых экономических, политических, социо-культурных, конфессиональных и иных отношений, требуют серьезной научной проработки.

Христианская критика «экономической глобализации» в своей основе имеет две основные посылки:

• *телеологическое противопоставление «экономической» и христианской глобализации*, причем если в основе первой лежит стремление капитала к неограниченной миграции в рамках всего мира, то базой второй является единый «закон Христов»[14], не допускающий гиперболизации национальной самобытности (Кол. 3, 11), но в то же время считающий всех христиан гражданами единого Отечества Небесного (Ефес. 3, 15) и «одного Отца детьми» (Ин. 8, 41)[15];

---

[12] Цит. по: *Владимир (Иким), архиепископ Ташкентский и Среднеазиатский.* Указ. соч. С. 250.

[13] Эта идея обсуждалась уже в конце 40-х годов XX в., когда выяснилось, что «политическое строительство гораздо легче идет в новой стране на окраинах цивилизации, чем в старой стране в ее центре. ... В новой стране на краю земли политический архитектор имеет много места и никаких обязательств» (*Тойнби А.Дж.* Цивилизация перед судом истории. С. 80).

[14] См.: «Мы же, христиане всех стран, где веруют во святую Троицу, в единое крещение и исповедуют единую веру, имеем единый закон, поскольку мы крестились во Христа и во Христа облеклись» (ПВЛ, с. 147).

[15] В этой связи отметим: уже Несторова Русь не выделяла себя из всемирно-исторического процесса. Напротив, она стремилась органически влиться в тогдашнюю ойкумену, только в отличие от современных глобализационных тенденций, базой которых служит стремление капитала к неограниченной миграции в рамках всего мира, основой этой первоначальной «глобализации» становится «закон Христов». И концептуальные посылки, на основе которых решает для себя ранняя российская теологическая мысль комплекс социальных проблем, черпаются из богословия Православного Востока в целом. Этим еще

• *разработка* — в условиях смены телеологии общественного воспроизводства (когда в центр социально-хозяйственной жизни ставятся исключительно проблемы экономической эффективности), когда тенденция к теократизации общества заменяется тенденцией к социализации религии, а исторические попытки Церкви вырасти до границ социума отторгаются самим социумом, который, со своей стороны, пытается поглотить Церковь, — *позитивной экономической концепции*, основанной на традициях внесения сакрального начала во внешние по отношению к Церкви структуры; при этом протестантская теология в основном вращается в сфере, очерченной работами М.Вебера, католическая — сосредоточена на поисках богословского обоснования либеральной экономической модели, а православная — балансирует на грани святоотеческой традиции и политико-экономических построений «серебряного века» российской общественной мысли.

«Основы» же сводят анализ глобализационных процессов главным образом к их международно-правовым и социо-культурным последствиям. Ряд важных аспектов глобализации, — в частности возможность экономического подчинения в ходе экономического передела мира (через процессы внешних заимствований, спекуляций на мировом финансовом рынке, передачи технологий и фиксации за этот счет строго определенного места в международном разделении труда, информационно-технологической привязки, миграции рабочей силы в виде «утечки умов» и т.д.) и установления системы присвоения прибавочной стоимости на межгосударственном уровне (что равнозначно межгосударственной эксплуатации)[16], а также соответствующих изменений условий и форм труда, отношений собственности, — остаются за рамками изложения.

В то же время мировое христианское сообщество трактует проблемы глобализации немного иначе — по крайней мере, с некоторыми отличиями от «вульгарного взгляда» на вещи, который сводится к восприятию глобализации только как «расширения, углубления и ускорения глобальных взаимосвязей или интеграции»[17]. Обратимся в качестве примера к материалам конференции, организованной Всемирным советом церквей в Сальвадоре (Бразилия, 1996 г.)[18], где глобализации посвящен специальный раздел («Gospel, globalization and local communities»).

раз подтверждается известный факт: на Востоке «при всей этнической самобытности на духовном учении никак не отразились националистические устремления» (*Шпидлик Ф.* Указ. соч. С. 31).

[16] «Глобализация драматически меняет природу власти. Демократически избранные правительства и их делегаты в международных организациях все более теряют власть, уступая влиянию международных бюрократий, транснациональных корпораций, собственников средств массовой информации и магнатов "глобального" капитала» (см.: Христиане обсудили последствия глобализации в Центральной и Восточной Европе // Русская Православная Церковь. Официальный Web-сайт Московского Патриархата. 2001. 9 июля).

[17] Engaging Economic Globalization as a Communion / Lutheran World Federation. Geneva, 2001. P. 7.

[18] Called to One Hope — The Gospel in Diverse Cultures / Conference on World Mission and Evangelism (Salvador, Bahia, Brazil, 24 November — 3 December 1996). Reports from the sections. Geneva: WCC, [s.a.]. P. 21—24.

В данном документе причины глобализации связываются, прежде всего, с экономической сферой и характеризуются как экспансия и колонизация, контролируемые политикой международных финансовых организаций (МВФ, Мировой банк, ВТО). В основе глобализации лежит либерализация экономики (как на национальном, так и на международном уровнях), которая на Севере осуществляется «более или менее добровольно», а на Юге — под принуждением стабилизационных программ, в особенности — связанных с урегулированием внешней задолженности. Глобализация сопровождается нарастающей конкуренцией, которая приносит выгоды «сильным нациям» и углубляет маргинализацию «слабых» за счет нарастания эксплуатации и установления «глобального апартеида». «Рынок обогащает меньшинство и производит множество бедных. Значительное число людей исключается (из процесса)».

«Информационные технологии являются наиболее сильным инструментом процесса глобализации» в руках тех, «кто контролирует мировой рынок». Эти технологии (кабельное телевидение, реклама, кино, компьютерные технологии) «формируют единство мирового сообщества в целом, но влияют негативно на идентичность локальных сообществ и культур» и, кроме того, «изображают технологии как источник мудрости».

В результате меняется общий культурный фон развития: возникает феномен «искупления через потребление», когда «способность потреблять обозначает успех», а «быть связанными» (через компьютерные сети) означает «быть сообществом» («"being connected" means "being community"») — «в полном противоречии с евангельским пониманием сообщества жизненных взаимосвязей как надежды на Бога для Божьих людей».

Результат глобализации — рост экономической поляризации, сопровождаемый нарастанием насилия, политической нестабильности, миграции (которая часто порождает ксенофобию), ростом числа беженцев, разрушением семьи (поскольку кормильцы получают заработную плату ниже уровня бедности), деградацией окружающей среды (когда загрязнение окружающей среды в одной стране приводит к смертельным последствиям в других странах), которая ведет к «исходу из деревни в город, особенно — молодежи».

Глобализация приводит к серьезным религиозно-политическим последствиям. Возникает ситуация, когда правительства некоторых стран начинают осознавать себя выразителями и исполнителями эсхатологических Божественных планов (*God's ultimate plans*), на фоне чего, с одной стороны, возникает некая «новая теология» — теология, которая соотносит нацию и Царство, придает нации статус Церкви, а с другой стороны — все более и более утверждается прямая взаимозависимость империализма, прозелитизма и войны (*crisis as an opportunity for us to go in*), выражающаяся, в частности, в виде «религиозного, миссионерского империализма»[19].

---

[19] Synaxis № 68 «Empire and evangelism: issues at the intersection of mission and conflict» (lead by dr. T. Kireopoulos), 12.05.2005 // Come, Holy Spirit — Heal and Reconcile: Called in Christ to be reconciling and healing communities / WCC Conference on World mission and evangelism (Athens, Greece, 9–16 May, 2005); запись автора.

Секулярная глобализация формирует новый вид духовности — «атеистическую или секулярную духовность», часто оцениваемую в христианско-экуменических кругах — в прямом противоречии с известным апостольским призывом «не всякому духу верьте, но испытывайте духов, от Бога ли они» (1 Ин. 4, 1), — *наряду*, а не в противоположении с религиозной духовностью[20].

И основная задача церквей в сложившихся обстоятельствах — отделить элементы глобализации, которые характеризуются как «освободительные», от ее деструктивных элементов («эксплуататорская глобализация») на основе анализа Евангелия и его ценностей vis-à-vis деструктивных сил глобализации и рынка.

Христианские призывы касательно Божественной свободы находятся в оппозиции к тоталитарным претензиям рыночной экономики. Христиане должны открыто, с богословских позиций проявить свою оппозиционность «идолизации или абсолютизации рынка. Мессианские притязания рынка и потребительский стиль жизни находятся в остром противоречии с христианской верой в то, что Иисус Христос есть Господь.

Церкви не должны быть запуганы глобализацией и культурным империализмом, но должны противостоять "центрам силы" силой Евангелия. Церкви должны вновь утвердить истину о том, что в Божественное домостроительство спасения входит освобождение всех людей от всех форм эксплуатации и исключительности, так чтобы люди могли жить совместно в условиях свободы и справедливости. Мы призываем все церкви поддерживать сообщества и группы, которые сопротивляются эксплуататорским и эксклюзионистским аспектам глобализации.

Мы призываем церкви к работе над альтернативными моделями общественного развития, экономических систем и форм рыночной торговли.

... Мы призываем церкви утвердить самоценность контактов лицом к лицу. Они должны избежать опасности быть втянутыми в использование методов рынка внутри Церкви и в евангелизации»[21].

А на международной богословской консультации «Глобализация в Центральной и Восточной Европе: ответ на экологические, экономические и социальные последствия» (Будапешт, 24–28 июня 2001 г.) был принят документ, который, в частности, призывает общественность серьезно ответить на вопрос о том, какие процессы в международной политике и экономике продиктованы естественным развитием торговли, информационного и культурного обмена, а какие становятся результатом «форсированной глобальной трансформации», нацеленной на сохранение господства наиболее богатых стран, экономических и политических групп влияния. Кроме того, поставлен вопрос о том, как защитить христианские ценности, традиции и культуры в контексте глобализации, и указана возможность призвать к ответу «глобальную экономику и глобальную власть» «глобальным гражданским обществом», одним из центров

---

[20] См.: Synaxis № 51 «Does being saved means being healed?» (lead by dr. B. Ugeux, O. Opoku), 13.05.2005 // Come, Holy Spirit – Heal and Reconcile; запись автора.

[21] Called to One Hope – The Gospel in Diverse Cultures. P. 23–24.

формирования которого могли бы стать «международные христианские организации»[22].

Конференция по экономической глобализации на Фиджи, организованная под эгидой Всемирного совета церквей, приняла заявление «Остров надежды», целью которого было провозглашено обеспечение примата качества жизни и человеческих ценностей перед материальным производством, как таковым, развивающимся в глобальных масштабах под давлением тотальной монополии идей дерегулирования (в пользу господства «невидимой руки» рынка) и всемерной либерализации трансграничной торговли и перетока капиталов[23].

В качестве альтернативы «проекту экономической глобализации», который приводит к доминированию несправедливой экономической системы, связанному с транснационализацией и концентрацией капитала и производства, финансовыми спекуляциями, стандартизацией потребительской модели и «беспрецедентной концентрацией власти в руках самоназначенных "правителей" в экономике, средствах массовой информации и иных сферах жизни без легитимизации этого факта в рамках демократического процесса», но при активной поддержке со стороны МВФ, Мирового банка и ВТО, была выдвинута концепция всемерной поддержки «духовности, семейной жизни, традиционных экономических и культурных ценностей, заботы друг о друге и взаимного уважения»[24].

Христиане разных деноминаций призывают взглянуть на глобальные процессы в эсхатологической перспективе и попытаться изменить общечеловеческие ценностные ориентиры, осуществить своеобразный идеологический скачок:

- от попыток самоутвердиться путем экономической активности — к утверждению себя Божественной благодатью через веру;
- от сосредоточения на человеческих *желаниях* — к фокусированию на социальных *потребностях;*
- от поиска того, что приносит прибыль индивидууму, — к поиску того, что обогащает других;
- от примата интересов экономического роста и обезличенных экономических трансакций — к примату процветания человечества;
- от накопления — к служению;
- от утвержденности в системе виртуального богатства — к сосредоточению на реальных живых людях; и т.д.[25]

Представители разных конфессий формулируют мысль о необходимости разделить сферы действия Церкви и государства, с тем чтобы государство перестало брать на себя несвойственные ему функции, например функцию выражения Божьей воли[26].

---

[22] Христиане обсудили последствия глобализации в Центральной и Восточной Европе // Русская Православная Церковь. Официальный Web-сайт Московского Патриархата. 2001. 9 июля.

[23] The Island of Hope – Alternative to Economic Globalization / WCC. Geneva. 2002. Jan. P. 5; Engaging Economic Globalization as a Communion. Geneva. 2001. May. P. 8.

[24] The Island of Hope – Alternative to Economic Globalization. Geneva. 2002. Jan.

[25] Engaging Economic Globalization as a Communion. P. 17.

[26] Synaxis № 68 «Empire and evangelism: issues at the intersection of mission and conflict»; запись автора.

Но самое главное — в своих попытках противопоставить «потребительской идеологии глобализации реальную альтернативную парадигму»[27] церковная общественность устойчиво формулирует посылку о необходимости отказа от «духовной приватизации», сознательно стимулируемой дирижерами глобализационных процессов. «Религия как жизнь во Христе ... не может быть просто частным делом», хотя бы уже постольку, поскольку она — часть, а очень часто — и «самое сердце культуры». «Сама жизнь должна быть продолжающейся литургией отношений любви с Богом, источником жизни нашей, с людьми и со всей полнотой творения», и в орбиту этой литургии должны входить все жизненные реалии — социальные, экономические, политические, этические, биогенетические, природоохранные и т.д.[28]

К выработке альтернативных позиций в отношении экономической глобализации, «продвигаемой в ее капиталистическом понимании», призывают многие документы (официальные и совещательные) целого ряда христианских деноминаций[29]. Современные тенденции в православной среде показывают, что и Русская Православная Церковь активно ищет свое место в системе богословского осмысления глобальных проблем развития современного мира[30].

---

[27] Важное замечание в связи с влиянием «потребительской» глобальной модели на религиозное самосознание было сделано на упомянутой выше Афинской (2005 г.) миссиологической конференции ВСЦ, где было обращено внимание на ряд религиозно-психологических реверсий, — в частности на подмену духовных целей средствами их достижения, что приводит к формированию некоего активного действующего «духовного супермаркета». В этой связи подчеркнута необходимость «евангелизации потребностей» духовной сферы, формирования их с учетом не только сиюминутных телесных, но и духовных основ (на основе целостного, духовно-телесного восприятия человека). — См.: Synaxis № 51 «Does being saved means being healed?»; запись автора.

[28] Mission and Evangelism in Unity Today. § 35, 36, 47. По ходу дела отметим важную особенность католического литургического богословия. Литургия в нем трактуется (в терминологическом плане) расширительно и включает в себя не только собственно Таинство Евхаристии, но все богослужения суточного круга, а также иные Таинства (что, по-видимому, четко соотносится с первоначальным секулярным значением термина «литургия» — «общественная работа»; в данном контексте Литургию следует понимать как любое *общественное богослужение*); к Божественной же Литургии в собственном смысле слова (в ее понимании православным богословием) применяются термины «Евхаристия» или «Жертвоприношение Мессы». См. в этой связи: Конституция *Sacrosanctum Concilium — passim*; Догматическая конституция *Lumen gentium* 26, 28, 42, 50; Декреты *Optatam totius* 8 и *Presbyterorum ordinis* 5, 13 // Документы II Ватиканского собора. 3-е изд. [М.,] 2004.

[29] См., напр.: *Davey A.* Urban Christianity and Global Order: Theological Resources for an Urban Future. L.: SPCK, 2001; Engaging Economic Globalization as a Communion. Geneva. 2001. May.

[30] В качестве примера приведем работу конференций «Духовные и социальные проблемы глобализации» (Санкт-Петербург, май 2001 г.) и «Православные христиане против глобализации» (Москва, февраль 2003 г.). При этом необходимо отметить, что если участники Санкт-Петербургской конференции сосредоточились на рассмотрении теоретических и богословских аспектов глобализации (несовместимость глобализации с христианским мировоззрением, серьезные различия между процессами экономической интеграции и глобализации в плане «глобального сосредоточения власти», влияние глобализационных механизмов на «традиционную систему ценностей» и духовно-нравственное состояние личности и т.д.), то итоговый документ Московской конференции сконцентрировался только на вопросе цифровой идентификации личности.

«Наша Церковь, — говорит Святейший Патриарх Алексий II, — разделяет убежденность в том, что процессы глобализации не должны сопровождаться диктатом одной культуры, одной политической или экономической системы, одного мировоззрения.

Мы не согласны с экспансией в наше общество сомнительных достижений западной массовой культуры, а тем более чуждых религиозных влияний.

Только свободное развитие каждого народа, только нестесненное влияние всех исторически сложившихся цивилизаций на судьбы мира могут предотвратить глобальный конфликт и помочь уврачеванию конфликтов локальных»[31].

В качестве одного из примеров таких поисков можно привести работу совместной экуменической консультации «Экклезиология: роль Церквей и вызовы экономической глобализации» (Женева, Картиньи, 11—14 декабря 2002 г.), в которой автор представлял Русскую Православную Церковь.

Участники консультации (в основном — представители протестантских деноминаций) рассматривали глобализацию как процесс, имеющий в своей основе конкретно-экономические предпосылки и базирующийся на теоретических воззрениях современной неолиберальной теории. Этот процесс имеет основным последствием, представляющим несомненную важность с экклезиологической точки зрения, прогрессирующее социально-экономическое разделение (распад коллективных форм сознания и экономического поведения) на фоне нарастающей социальной нестабильности, в особенности в странах «третьего мира» и «новых рыночных экономиках». Отсюда происходят основные вызовы глобализации — теологического, экклезиологического, этико-антропологического, духовного характера.

Принципиальный вопрос в этой связи — определить, что́ есть Церковь и что́ именно она должна делать в условиях внешних глобализационных вызовов.

Особенность восприятия представителями протестантских церквей взаимоотношений Церкви с внешним миром составляет *исключительно пассивное восприятие Церкви*. Церкви, с указанных позиций, отводится *исключительно реактивная роль в отношении внешних воздействий*, ее деятельность определяется в системе координат *поиска ответов на вызовы, которые она получает извне*. На начальных стадиях дискуссии априорно подразумевалось, что Церковь не опережает событий внешней истории постановкой актуальных вопросов и поисков ответов на них *pre factum*. Концентрированное выражение этой позиции сводится к утверждению: «Христианской экономики никогда не было и никогда не будет». В этой связи базовым положением протестантских участников дискуссии стала концепция «духовного сопротивления» Церкви вызовам неолиберальной глобализации.

Однако в ходе дискуссии представителем РПЦ было выдвинуто положение о необходимости восприятия «духовного сопротивления» не как пассивного ответа Церкви на вызовы глобализации, а как *проактивной креативной деятельности Церкви как Богочеловеческого организма, задачей которого с момента его создания является активная творческая деятельность*

---

[31] Цит. по: *Владимир (Иким), архиепископ Ташкентский и Среднеазиатский*. Указ. соч. С. 256.

по преобразованию мира. При этом задача *креативной деятельности Церкви* (как ее сущностной особенности) в рамках «духовного сопротивления» обусловлена также необходимостью разработки эффективной модели поведения, в том числе экономического, которая может быть предложена внешнему миру в качестве замены парадигмы, диктуемой неолиберальной глобализацией («люби ближнего твоего, *как* самого себя» — Лев. 19, 18; Мф. 22, 39 и др.).

В этих условиях деятельность Церкви, охватываемая, в сущности своей, литургическими принципами, может быть определена как деятельность по сакрализации жизни внешнего мира, в том числе и экономических отношений. В основе этой деятельности лежит евхаристическое восприятие мира через призму Тела Христова, в Таинстве Евхаристии объемлющего Церковь и через нее — весь мир[32].

Поэтому следует, помимо прочего, серьезно рассмотреть предложенное Специальной ассамблеей синода епископов для Африки специфическое восприятие (берущее свое начало, надо сказать, в трудах бл. Августина, что было отмечено выше) евхаристического единства как «семьи», «семьи Бога», совпадающее с реалиями мировосприятия народов Африки.

В качестве модели, предлагаемой Церковью в ответ на вызовы глобализации, может быть рассмотрена «христианская глобализация» (на основе указания Христа, изложенного в: Мф. 28, 19) или «экономика на службе жизни» (заслуживает внимания также предложенное, со ссылкой на Иак. 2, 20, 26, определение *economy of productive love*). Развитие социальной диаконии (что требует, помимо прочего, изменений в системе религиозного образования и финансирования благотворительной деятельности), проработка вопросов организации церковного хозяйства как экономически эффективной модели хозяйствования на основе распространения на хозяйственную деятельность литургических принципов (сакрификация экономики путем привнесения в нее трансформирующего действия Таинства и экономическое самоопределение Церкви), возвращение к апостольской традиции экономической мысли — эти направления деятельности, рассматриваемые с позиций иконографического характера взаимосвязей Церкви земной и Церкви Небесной (Церковь земная как образ, икона Церкви Небесной), могут быть положены в основу дальнейшего раскрытия экклезиологических особенностей современного церковного организма в его взаимоотношениях с глобализирующимся миром.

В ходе подготовки итогового документа консультации выявился ряд сложностей:

---

[32] В этой связи в последнее время все чаще вспоминается посылка, основанная на осмыслении тринитарного богословия: «Троица, источник и образ нашего бытия, показывает важность как различия, некоей инаковости, так и внутренних взаимоотношений в процессе конституирования общественного организма. Члены общества различны, они обладают разными дарами, функциями, силами и слабостями (1 Кор. 12). Поэтому общество требует разнообразия и инаковости. Но это не означает ни противостояния, ни параллельного существования, но — жизнь как дополнение одного другим» (Mission and Evangelism in Unity Today. § 39).

• участникам не удалось выработать конкретного определения понятия «духовность» (*spirituality*); в этой связи они согласились с тем, что содержание понятия «духовное сопротивление» (*spiritual resistance*) подлежит дальнейшей проработке;

• по настоянию представителя Русской Православной Церкви в текст было внесено определение, конкретизирующее проактивное содержание духовного сопротивления (*constructive* spiritual resistance), более точно отражающее экклезиологическое значение данного процесса;

• представителем Русской Православной Церкви предложено уточнить понятие Церкви как «ойкоса (домохозяйства) Бога» [*oikos* (household) of God], исходящее из буквального понимания термина «*oikos*», по возможности отказавшись от него в пользу динамических отношений, определяемых понятием «домостроительство (oikonomia) спасения»;

• представителем Русской Православной Церкви настоятельно предложено отказаться от термина «метафора» при определении сущностного восприятия трансцендентной реальности, прежде всего, Тела Христова (в предложенном проекте: «metaphores such as family, the body of Christ ... were explored for fresh insights into what it mean to be the church»), используя для выражения указанных отношений дефиниционный принцип, примененный ап. Павлом при определении категории «вера» (вера как «*обличение* вещей невидимых», *ex invisibilibus visibilia fierent* — Евр. 11, 1);

• представителем Русской Православной Церкви предложено снять излишне жесткие суждения, превышающие возможности человеческого восприятия и оценки сакральных процессов, нарушающие евангельские принципы человеческих взаимоотношений (Мф. 7, 1), субъективизирующие Таинство Евхаристии и подвергающие, в целом, сомнению Богочеловеческий характер Таинств (типа: «whenever the Eucharist is celebrated without regard for this transformative power, it becomes a meaningless sign and an empty ritual»).

Проблемы церковно-государственные и церковно-общественные, определяющие механизмы современного развития церковной миссии, далеко не столь однозначны, как отдельно взятые процессы мира сего, и православному богословию — совместно, кстати сказать, со светской гуманитарной наукой — предстоит пройти весьма долгий путь для того, чтобы приблизиться к адекватной оценке процессов, протекающих в современном стремительно секуляризующемся и глобализирующемся мире. Там, где человеческое прямо сопрягается с Божьим, социальное — с церковным (то есть, с *Богочеловеческим*), рациональное — с иррациональным (не менее, а, может быть, вопреки обычному сознанию среднестатистического «образованного» человека, более действенным), там не может быть места для прямого и однозначного восприятия событий. Любая оценка в такой ситуации может начать формироваться только тогда, когда (и — если!) в видимом мы попытаемся узреть Невидимого Бога[33].

Но даже и узрев, даже и обратившись к Нему, мы непременно должны помнить: «Не всякий, говорящий Мне: "Господи! Господи!" войдет в Царство Небесное, но исполняющий волю Отца Моего Небесного» (Мф. 7, 21).

---

[33] «Бог ... умственен ... но очень явствен в видимом» (*Антоний Вел.* С. 73).

Раздел 2

Церковь в современн правовой системе



К.П. Победоносцев

Глава 8

К определению места канонического права в правовой системе секулярного общества

(несколько вводных замечаний)

> Цель умеренного человека состоит в том, чтобы он помогал благоразумным ... а праведный — справедливым.
>
> *Климент Александрийский*[1]

Как полагают многие правоведы, общее понятие права — единое, полностью удовлетворяющее потребностям государственно-правовой теории и практики, — к настоящему времени не сформировалось. Те общие определения, которые имеют хождение в научном обороте, укладываются в рамки трех основных теорий в правопонимании (позитивно-нормативную, естественно-правовую и социологическую) и грешат, как полагают, чрезмерной абстрактностью или односторонностью[2]. Однако имеется мнение, что в российской правовой науке господствующим является понимание права в позитивно-нормативном аспекте — как совокупности норм, обладающих рядом свойств и признаков и сочетающих в себе функции *формы* общественного сознания и (в качестве институционального явления) *инструмента* социального регулирования[3].

Как бы то ни было, считающееся традиционным понимание права исключительно как совокупности санкционированных государством и обеспеченных возможностью его принуждения норм признается сейчас слишком узким и не отражающим сущность, цели и направленность права.

При этом правовая наука выделяет ряд практически общепризнанных признаков, которыми может характеризоваться положительное право:

1) общественный характер и социальная значимость;
2) системность и упорядоченность;
3) нормативность;
4) императивный, чаще — государственно-волевой, властный характер;
5) общеобязательность и общедоступность;
6) формальная определенность;
7) проявление в качестве всеобщего масштаба и равной меры по отношению ко всем индивидам;
8) обладание регулятивным характером;
9) эквивалентный характер, взаимная корреспондированность прав и обязанностей субъектов;

---

[1] Strom. II, 96, 4.

[2] *Марченко М.Н.* Теория государства и права. 2-е изд. М., 2002. С. 84–85; *Варьяс М.Ю.* Краткий курс церковного права. М., 2001. С. 15.

[3] *Варьяс М.Ю.* Краткий курс церковного права. С. 15–17.

10) всесторонняя (с помощью государственных и негосударственных институтов) обеспеченность и гарантированность[4].

Правовые по природе отношения являются объективными, существуют вне зависимости от воли законодателя, поскольку на формирование этих отношений влияет характер общественных потребностей. Эффективность законодательного регулирования связывается с потенциалом учета законодателем этих потребностей и степени их соблюдения. Закон может отражать объективные закономерности регулируемых процессов и их современное состояние, и тогда он активно входит в правоприменительную практику как действенный инструмент регулирования общественных отношений. Но он может и не отражать этих закономерностей — либо опережая их формирование, либо отставая от них, либо развиваясь вне общей исторической динамики общественной системы. Тогда регулятивный потенциал данного закона будет стремиться к нулю и даже вызывать отрицательные последствия. Закон окажется неэффективным, а общественные процессы перейдут на уровень саморегулирования.

Каноническое право, как право религиозное, возникает и развивается как *форма правового регулирования правоотношений* (понимаемых как урегулированные нормами права, то есть правилами поведения, имеющими общественный характер, общественные отношения)[5]:

а) между личностью и Церковью;

б) на межличностном, личностно-институциональном и межинституциональном уровнях внутри Церкви;

в) между Церковью как общественным институтом, а также членами Церкви, и различными проявлениями внешнего мира, — *возникающих по самому широкому спектру проблем* (сакральных, политических, экономических, идеологических, культурных, морально-нравственных и др.).

В наиболее общем виде — это *особая стабильная*[6] *система регулирования специфических общественных отношений через систему специальных*

---

[4] *Марченко М.Н.* Теория государства и права. С. 85; Правоведение. М., 2003. С. 133–138; *Варьяс М.Ю.* Краткий курс церковного права. С. 19–20.

[5] Правоведение. С. 179; *Варьяс М.Ю.* Краткий курс церковного права. С. 99.

[6] О жесткой стабильности свода канонического права говорит и тот факт, что она является непременным условием архиерейского служения — архиерейская присяга обязывает поставляемого не только строго придерживаться канонических правил, но и не отступать от них «даже до смерти» и при условии внешнего давления. Перед хиротонией нареченный епископ обещает «*ничтоже творити по нужде*, аще и от сильных лиц или от множества народа нудиму, аще и смертию воспретят, велящее что сотворити *вопреки божественным и священным правилом*», и обязуется «во всем согласным быти и купночинным ко божественным законом и священным правилом святых апостол и святых отец», «каноны святых апостол, седми вселенских и благочестивых поместных соборов и правила святых отец хранити и соблюдати», говоря: «Вся, яже тии приняша, и аз приемлю, и иже тии отвратишася, и аз отвращаюся». Печать же этой клятве — Бог-Свидетель и Царство Небесное («Вся же та, егоже днесь обещахся, до последняго издыхания, *ради будущих благ*, исполняти обещаваюся. Буди ми *Сердцеведец Бог обещанию моему Свидетель*»). См.: Чин наречения, исповедания и рукоположения архиерейского // *Чиновник*. М., 1983. Кн. 2. С. 15–18 (курсив везде наш. — *Иг.Ф.*).

правоотношений, рассматриваемых как существенная часть общественных отношений[7].

Трансцендентальные по своему происхождению и характеру нормы канонического права зафиксированы на уровне Вселенских соборов в качестве имеющих всеобщее значение для Церкви во всей ее совокупности, не взирая на историческое время и местопребывание, и потому не подлежат изменению или отмене на уровне Поместных Церквей в зависимости от внешних факторов, в частности от динамики социально-экономических процессов и отражающих их национальных или наднациональных правовых систем.

Каноническое право, взятое во всей его деноминационной совокупности, предмет положительно необъятный. В этой связи любое его исследование, в особенности столь краткое, как настоящее, не вправе претендовать на полный охват темы и должно поневоле ограничиться рассмотрением актуальных проблем, характеризующих состояние данной сферы общественного правосознания в одной из деноминаций.

Имея в виду особенности современной стадии развития церковно-государственных отношений в России, мы полагаем актуальным остановиться на основных принципах православного канонического права, отвлекшись от формализующей и кодифицирующей традиции и практики католического правового мышления, обусловленного истоками правосознания и историческим развитием Римско-католической церкви и связанных с ней по своему происхождению протестантских деноминаций. В этой связи мы попытаемся рассмотреть некоторые основные проблемы правосознания и правотворчества Русской Православной Церкви и ряд актуальных вопросов, связанных со становлением нового типа государственно-церковных отношений в сфере правового регулирования в условиях формирования в России нового типа социально-экономических отношений[8].

---

[7] Для византийского периода имеется определение канонического права (рассматриваемого как «разновидность официального имперского законодательства») как «совокупности норм, обладавших силой закона и определявших организацию церкви, ее внутреннее устройство, отношения между церковью и государством, а также между церковью и частными лицами — мирянами» (*Медведев И.П.* Правовая культура Византийской империи. СПб., 2001. С. 7). А для о. Владислава Цыпина церковное право — это «нормы и правила, регулирующие как внутреннюю жизнь Церкви, в ее общинно-институциональном аспекте, так и ее отношения с другими общественными союзами, религиозного или политического характера» (*Цыпин В., прот.* Церковное право. [М.], 1996. С. 6).

[8] В то же время мы обращаем внимание на постановку вопроса о том, что современное состояние России можно воспринимать как продолжение специфического *переходного периода к развитым капиталистическим отношениям, в который Россия вступила в XIX веке, который был осложнен форс-мажорными, внесистемными для экономики страны событиями 1914–1917 гг., резко модифицирован* (кардинальное изменение форм и методов индустриализации, эволюция аграрного сектора, развитие системы государственного монополизма с формированием специфического «класса управляющих» в лице государственно-партийной бюрократии и т.д.) *и замедлен в последующие 70 лет развития под социалистическими лозунгами, а в конце «перестройки» возвращен практически к стадии первоначального накопления капитала со всеми издержками этого процесса, о которых писал еще* Маркс *и которые* (вплоть до пауперизации на одном полюсе общества и внезаконного — ввиду отсутствия реальной системы законов и слабости и коррумпированности властных структур, эти законы исполняющих, — образования слоя нуворишей, в том числе и прежде всего на базе групп, близких

Помимо практической важности предлагаемых к рассмотрению проблем, нельзя не упомянуть об их научно-практическом значении, включая и дидактический его аспект. Ведь даже в современных учебных курсах по сравнительному правоведению каноническое право рассматривается как нечто внесистемное, как «корпоративная правовая система, входящая в романо-германскую правовую систему и ставшая одним из факторов ее формирования»[9], тогда как мусульманское, индуистское и иудейские право выводятся в специальную группу систем традиционного права[10].

ранее к управлению средствами производства, — на другом) с особой силой и почти в классическом варианте развернулись на территории СССР уже к концу 80-х годов. Правомерность этого тезиса мы пытались обосновать в начале 90-х годов (см.: *Симонов В.В.* Проблемы управления экономикой (макроуровень) в наследии Н.Д. Кондратьева: Доклад. М.: ИЭ РАН, 1992; *Он же.* Макроэкономические аспекты переходного хозяйства в отечественной экономической мысли в конце 10-х — 20-е годы. Автореферат дис. ... докт. экон. наук. М., 1992).

[9] *Варьяс М.Ю.* Краткий курс церковного права. С. 9. Такое отношение к Церкви — не современное нововведение: еще Победоносцев отмечал, что в североамериканском законодательстве «проведено резкими чертами отделение государства от церкви, имеющей юридическое значение духовной корпорации» (см.: *Победоносцев К.П.* Курс гражданского права. Ч. I. М., 2002. С. 109). В то же время нельзя пройти мимо мнения о том, что и сам государственный организм несет на себе отпечаток «общинности, корпоративности» в силу того, что «любое государство» в широком смысле можно понимать «как результат выделения и функционирования публичной власти — особой управляющей системы» — и «в этом своем качестве государство не может не осуществлять и общесоциальную функцию, призванную поддерживать необходимые условия существования цивилизованного человеческого общежития, ... условия "коллективного бытия"» (*Медведев И.П.* Правовая культура Византийской империи, с. 85).

[10] За то, что иудейское, скажем, право не менее и не более корпоративно (как право религиозной организации), чем христианское, мусульманское, индуистское или любое иное религиозное право, говорят, например, следующие соображения. Еврейский народ, согласно взглядам еврейских богословов, имеет ряд принципиальных трансцендентальных особенностей. Он «не идет обычными путями и неподвластен законам природы», поскольку предназначен «быть учителем морали и нравственности для всего мира» (Пятикнижие и Гафтарот. С. 167, 231–232 — комм. на Быт. 35, 22 и на Быт. 49, 22–26). Это «предназначение сынов Израиля быть благословением для семейств земли» реализуется даже через изгнание: еврейский народ, «будучи изгнан, рассеянный, сам не сознавая того, послужит точкой опоры для исправления всего мира», преобразуя «окружающее общество ... даже на чужбине и в угнетенном состоянии (Пятикнижие и Гафтарот. С. 79, 231–232 — комм. на Гафтару главы Лех Леха и на Быт. 49, 22–26). При этом «все общины, в каких бы странах они ни находились, встают перед проблемой общения с окружающими их народами, и само соблюдение законов Торы ставит евреев в особое положение, обязывая категорически отказываться от принципов и образа жизни, характерных для общества, в котором они находятся. Все это создает ощущение временности пребывания в той или иной стране» (Пятикнижие и Гафтарот. С. 58 — комм. на Быт. 12, 1). В этой связи «Талмуд ... рассматривает законы, призванные регулировать отношения между людьми в повседневной жизни», сводя их к четырем основным категориям: «обязанности по отношению ко всем людям, вне зависимости от их принадлежности к еврейскому народу»; «законы, определяющие обязанности только по отношению к евреям», основанные на требовании «сочетания принципа суда и принципа милости»; «законы, определяющие правильное поведение человека»; и морально-этические законы, которые «обязательны в основном для тех людей, которые избрали путь праведности» (Вавилонский Талмуд. Бава Меция. Гл. 1. [Б.м.], 1995. С. 10–11). Эти законы обязательны только для общины иудеев — иначе не нужно было бы специальное «наказание исторжением из общины», которое предлагается Талмудом для нераскаявшихся преступников (см.: *Штейнзальц А.* Введение в Талмуд. [Б.м.], 1993. С. 324). Кстати сказать, даже в рамках общины проводится строгое деление на верных и неверных: «понятие "брат" включает всех тех, кто

Для такого подхода имеются определенные основания — каноническое право не может войти в качестве составной части в какую-либо правовую семью, поскольку правовые семьи понимаются, прежде всего, в «качестве совокупности национальных правовых систем»[11], а каноническое право — экстерриториально и действует в окружении различных национальных правовых систем. Кроме того, оно не может быть классифицировано по цивилизационному (если отказаться от буквального понимания термина «христианская цивилизация»), географическому или региональному признакам в силу своих адинамизма, отсутствия строгой географической привязки и ахронологичности[12].

Поэтому мы должны согласиться с принципиальной позицией отечественного правоведения, считающего, что «в реальной жизни *нет и не может быть законченной правовой или любой иной классификации и что любая выделяющаяся при этом правовая семья с неизбежностью будет иметь относительный характер*» — в особенности с учетом того факта, что «*при определении конкретных видов критериев* классификации *нет общности мнений*»[13], — а также признать тот факт, что жесткая фиксация христианского канонического в рамках той или иной правовой семьи вряд ли возможна.

Конечно, трудно возражать против того, что каноническое право своими корнями связано с романо-германской правовой семьей (учитывая такие ее базовые характеристики, как ярко выраженные доктринальность и концептуальность; связь с римским правом — хотя и не столь тесную, как у гражданского законодательства романо-германской семьи, становление и развитие которого происходило непосредственно на основе римского права; особую значимость обобщенной нормы права в системе источников права[14]). Однако ряд факторов (например, отсутствие в каноническом праве ярко выраженного деления на публичное и частное право, характерного[15] для романо-германской семьи; отсутствие реальной кодификации, — а это еще одна важная отличительная особенность романо-германского права[16], — при наличии некоторых

принадлежит еврейскому народу и исполняет закон, в то время как "ближний" относится ко всем евреям» (Вавилонский Талмуд. С. 10). То, что *данный закон не предусмотрен для применения вне рамок иудейской религиозной общины*, подтверждает еще одно соображение: преступники-неевреи «не подчиняются решению еврейского суда, и нет никаких средств, при помощи которых можно было бы заставить их» (Вавилонский Талмуд. С. 239). Итак, мы имеем вариант права, не просто национально и религиозно ориентированный, но ориентированный — в полном своем объеме — на довольно жестко очерченный круг людей («избравшие путь праведности»), как бы «элиту внутри элиты», *cream of creams*. А это и есть *жесткая корпоративность*.

[11] *Марченко М.Н.* Теория государства и права. С. 225.

[12] Где бы мы географически ни находились, в какие бы времена ни жили, гражданами какого бы государства ни были, Бог остается Троичным, человек — грешным, а церковная собственность — неприкосновенной.

[13] *Марченко М.Н.* Теория государства и права. С. 239.

[14] Там же. С. 241–242, 245, 247.

[15] Там же. С. 249.

[16] Там же. С. 253.

формальных признаков ее[17]) могут служить основанием для выделения канонического права из общих границ романо-германский правовой семьи в группу так называемого религиозного права (наряду с мусульманским, иудейским и индусским).

Необходимо отметить ряд особенностей, общих для развития церковного организма в современную эпоху.

Тенденции к секуляризации и индивидуализации всех сфер общественной жизни, характеризующие эпоху капитализма с ее изменением телеологии общественного производства[18], привели к существенному изменению функций Церкви в современном обществе. Церковь из социально-экономической подсистемы с *тенденцией к развитию во всеобъемлющую систему*, охватывающую все стороны развития общества, силой внешних обстоятельств подвергается принципиальной социально-экономической трансформации.

Тенденция к теократизации социума сменяется тенденцией к социализации религии. Попытка Церкви вырасти до границ всего общества отвергается самим обществом. Напротив того, социум пытается поглотить самою Церковь.

---

[17] Мы говорим о формальности кодификации канонического права в том смысле, что сложившийся и соборно закрепленный корпус канонического права не имеет, в отличие от романо-германских кодексов Нового и Новейшего времени, идеологической линии, направленной на коренное преобразование ранее существовавшего правопонимания, на «аннулирование всего ныне существующего и ранее существовавшего права» с целью создания «новой правовой реальности», «установления нового правопорядка», который «отвечал бы требованиям, предъявляемым новым, постоянно изменяющимся обществом и новой системой управления страной» (*Марченко М.Н.* Теория государства и права. С. 253, со ссылкой на: *Dadomo P., Farran S.* The French Legal System. L., 1993), — в том плане, прежде всего, что каноническая кодификация не преследовала целей государственного строительства, ее основной вопрос — civitas Dei, «град Божий», а не «град земной», почему и идеология ее ориентирована не на ответ на потребности социально-исторической динамики, а на преобразование самого общества в соответствии с принципами «Божьего града».

Каноническое право не отвечает на жизненные реалии и не имеет цели создать новую правовую реальность. Именно поэтому канонические сборники — не попытка «завершить многовековую эволюцию правовой науки, четко изложив, в отличие от хаоса компиляций Юстиниана, право, соответствующее интересам общества» (Там же, со ссылкой на: *Давид Р., Жоффе-Спиноза К.* Основные правовые системы современности. М., 1996), а объединение под одним переплетом сформулированных соборными отцами — на основании их восприятии Божественного Откровения — догматов вероучения и правил поведения христиан, которые должны регулировать все аспекты их поведения в земной жизни таким образом, чтобы они оказались достойными «града Божьего» в жизни вечной.

В то же время подчеркнем, что отсутствие кодификации в научном смысле термина не делает каноническое право частью семьи общего права — прежде всего, потому, что прецедент в канонических правоотношениях не является основой правосознания (хотя роль прецедента в формировании некоторых канонов полностью отрицать нельзя), а роль процессуального права (в сравнении с материальным) в нем не столь значительна, как в англосаксонской семье. Нет в нем и независимой судебной власти — поскольку принципа разделения властей для канонической системы правоотношений практически не существует.

[18] См.: *Симонов В.В.* Православно-христианская социально-экономическая мысль в России // Очерки истории российской экономической мысли / Под ред. Л.И. Абалкина. М., 2003. С. 354–355.

В России вплоть до Октябрьской революции 1917 г. (несмотря на то что корни секуляризма в ней восходят еще к эпохе петровских преобразований, которые не смогли разрушить феодальных основ тогдашнего российского общества, но наложили существенный отпечаток — в том числе и путем своеобразного «вогосударствления» Церкви[19] — и на церковное самосознание, и на взгляды государственных деятелей на Церковь, и на фактическое положение Церкви в государственной структуре) наблюдалась своеобразная ситуация, когда «при раз принятом союзе церкви и государства у каждой стороны всегда "есть дело до другой"»[20], — несмотря на то что капиталистический путь развития в стране оказался императивной доминантой уже с середины XIX в.

С одной стороны, «требовавший себе тоталитарного подчинения решительно всех публичных функций», «дефектный по-своему» «петровский строй полицейского государства»[21] воспринимал Церковь только как «один из винтиков государственной машины»[22] и распространил «заносчивое верхоглядство на церковное служение» на все слои российского общества[23], а секуляризация при Екатерине «переводила контроль государственной власти с экономики целиком на самую церковную администрацию уже в ее собственной церковной сфере»[24] [преосвященный Платон (Левшин), митрополит Московский и Коломенский, писал в этой связи: «Не удивляйтесь о жалком положении духовенства, зная, что привлечены *светские начала, отчего проистекает все зло, именно им вверена вся власть.* Нас ставят ни во что и не только хотят подчинить себе, но уже и считают подчиненными»[25]).

С другой стороны, государственное законодательство Российской империи XVIII — начала XX в. в условиях «симфонии» государства и Православной Российской Церкви, развивалось в тесном взаимодействии с каноническим правом, оставляя за последним регулирующие функции не только во внутрицерковных вопросах (в том числе — и в вопросах имущественного права), но и в некоторых областях, которые в правовых системах современных Империи государств подлежали прогрессирующей секуляризации (брачно-семейные отношения). Таким образом весьма последовательно проводился

---

[19] Данное новообразование употребляется нами как антитеза феномену *воцерковления* как процессу рецепции церковным сознанием и организмом внешних по отношению к Церкви субъектов и явлений (ср.: воцерковление как завершение Таинства Крещения, сопровождаемое специальными обрядами и означающее становление субъекта, до Таинства к Церкви не относившегося, как полноправного члена Церкви). Общий смысл проблемы замечательно выразил А.В.Карташев: «Государство перестало быть органом Церкви, ведущей людей здесь на земле к потустороннему загробному спасению душ. Последним критерием ... явилось не Царство Небесное, а прогрессирующее улучшение земного благоденствия» (см.: *Карташев А.В.* Очерки по истории Русской Церкви. Т. 2. С. 321).

[20] *Карташев А.В.* Очерки по истории Русской Церкви. Т. 2. С. 553.

[21] Там же. С. 317, 325, 508.

[22] Там же. С. 486.

[23] Там же. С. 517.

[24] Там же. С. 485.

[25] Цит. по: Там же. С. 496.

принцип отделения государства от Церкви в решении проблем, не связанных ни прямо, ни косвенно с государственным регулированием, сочетавшийся *с определенной степенью интеграции* обеих правовых систем.

Современное же российское правосознание и правотворчество и каноническое право существуют в разных плоскостях, образуя своеобразную *дезинтегрированную дуалистическую систему*.

При этом для канонической части этой системы государственное правотворчество не может оставаться чисто внешним явлением, поскольку оно прямо затрагивает целый ряд внутрицерковных отношений (прежде всего, в сфере имущественного права), подчас неосознанно вмешиваясь в сущностные вопросы церковного бытия, регулируемые каноническим правом (в том числе — в вопросы богоустановленного иерархического строения Церкви), путем издания нормативных правовых актов, прямо регулирующих гражданские правоотношения, но — через формы и методы регулирования — косвенно вторгающихся в область канонических правоотношений, с объектом регулирования, казалось бы, непосредственно не связанных. Поэтому современные церковно-правовые акты вынуждены более или менее успешно лавировать, имея в виду необходимость соблюдать баланс между нормами действующего гражданского права, обеспечиваемыми принудительным государственным механизмом, и каноническим порядком.

Государственное же правотворчество абстрагируется от канонического права, видимо, полагая, что светский характер государства, закрепленный Конституцией в п. 1 ст. 14, требует именно таких отношений на уровне правосознания и правопонимания, и в своей правотворческой деятельности ориентируется исключительно на собственное понимание задач, которые Конституция ставит перед ним как демократическим правовым государством с республиканской формой правления (ст. 1, п. 1). При этом сложно до конца понять, каким образом учет законодателем норм традиционного права (христианского, мусульманского, иудейского) мог бы существенно нарушить принципы отделения религиозных объединений от государства, их равенства перед законом и порядок, предусматривающий, что «никакая религия не может устанавливаться в качестве государственной или обязательной», гарантированные Конституцией (ст. 14), — особенно с учетом того, что в жизни религиозных общин, составляющих значительную интегрированную часть общества, регулирующий потенциал этих систем, как существующих автономно от государственного права специфических областей правосознания и правоприменения, не может быть отменен или ограничен светским характером государства.

В этой связи представляется весьма своевременным попытаться решить две взаимосвязанные задачи: 1) определить соотношение канонической правовой системы с иными правовыми системами; 2) составить представление о соотношении канонических и гражданских норм правового регулирования некоторых социально-экономических процессов в рамках Русской Православной Церкви и об уровне канонического правосознания современного российского законодателя.

Глава 9

Исторические корни и общие основы канонического права Русской Православной Церкви

> Если под стадом в известной притче Господа разумеется не что иное, как стадо человеческое, то отсюда следует, что Сам Господь будет для этого единого стада внимающих Ему овец и Пастырем, и благим Законодателем, и Попечителем о нем, с помощью закона и Логоса разыскивающим и обретающим даже и одну потерянную овцу. Ибо *закон духовен*, говорит апостол (Рим. 7, 14), а значит, ведет к высшему счастью. Он и является истинным Законодателем, потому что не только заповедует доброе и прекрасное, но и в полной мере знает его. Закон, данный законодателем, является установлением, способным спасти тех, кто сведущ в правовой науке. Иными словами, сам закон есть установление, базирующееся на научном знании, ибо слово Бога *есть сила и премудрость* (1 Кор. 1, 24).
>
> *Климент Александрийский*[1]

История происхождения христианских канонических норм исследована достаточно подробно[2], чтобы на ней специально останавливаться без необходимости. Отметим лишь, что формальная основа корпуса правил, используемого в настоящее время в канонической практике Русской Православной Церкви, официально зафиксирована Трулльским (прав. 2) и суммарно — Седьмым вселенским (прав. 1) соборами[3].

Источники канонического права богословская мысль рассматривает с точки зрения *материальной* (под материальными источниками понимаются лица и институты, создающие правовые нормы) и *формальной* (документы, излагающие нормы церковного права).

Генезис канонического права святоотеческая письменность представляет как процесс постепенного выявления в рамках видимого мира тех транс-

---

[1] Strom. I, 169, 1–3.

[2] См., напр.: *Карташев А.В.* Вселенские соборы. М., 1994; *Поснов М.Э.* История Христианской Церкви (до разделения Церквей — 1054 г.). Брюссель, 1964 (особ. с. 309–323); *Лебедев А.П.* История константинопольских соборов IX века. СПб., 2001; *Медведев И.П.* Правовая культура Византийской империи; и мн. др.

[3] Ссылки на канонические нормы даются без специальных указаний на страницы по: *Книга правил* святых апостол, святых соборов вселенских и поместных и святых отец. М.: Синодальная типография, 1893.

цендентных категорий, которыми должна управляться добродетельная жизнь человека.

Среди ступеней этого генезиса свв. Отцы выделяют три вида закона — закон естественный, закон писаный и закон духовный (или закон благодати)[4]. Подателем же этих законов является Сам Триипостасный Бог, ибо «без сущностной и сущей Премудрости не может быть закона праведности» (*Максим Исп.* XXXIX). «Слово Божие Иисус Христос как Создатель всего, является также и Творцом естественного закона. А как Промыслитель и Законодатель, Он, несомненно, является Подателем и писаного, и духовного, то есть благодатного закона. ... Ибо Слово Божие есть Творец всякого естества, закона, установления и чина, и Судия всех, кто под естеством, законом, установлением и чином, ибо без устанавливающего Слова не бывает закона» (*Максим Исп.* XIX), а исполнение этих законов поддерживается в человечестве благодатью Св. Духа, Который «есть во всех, [живущих] по закону, как Законодатель и Предвозвеститель будущих таинств» (*Максим Исп.* XV).

Естественные законы добродетелей были начертаны по воле Божией в людях изначально, с момента Творения (*Максим Исп.* XL). Однако в условиях, когда грехопадение помрачило образ естественного закона, мір получил закон писаный, который, как и все сущее в этом міре, представляет собой явление отраженное[5], явление, которое, как образ, как икона, как некое зеркало, знакомит человечество с тем, чем должна быть истинно добродетельная жизнь.

Однако писаный закон — это свод правил, обращенный главным образом к телесной части человеческого естества[6]. Поэтому он представляет собой лишь внешнюю форму добродетели[7], создающую определенным образом предпосылки для ее развития, но не затрагивающую процесс ее воздействия на духовную структуру человеческого естества. А как любая внешняя форма, он привременен и принципиально изменяем с развитием исторического процесса.

Это — закон міра, а не духа[8], он призван благоустроить земное бытие как предпосылку достижения трансцендентных целей человечества, но сам по се-

---

[4] «Три наиболее общих закона — писаный, естественный и духовный, или закон благодати. Ведь всякий закон, соответственно самому себе, просвещает человеческое естество, имея Творцом света Солнце правды (Мал. 4, 2)» (*Максим Исп.* XXXIX).

[5] «Заключенное в тенях и образах служение закона, лежащее, как на пути, на неустойчивом и мимолетном предании и состоящее из одних преходящих образов и установлений» (*Максим Исп.* XX), может быть лишь формой, обусловливающей видимое добродетельное житие человека в конкретных исторических обстоятельствах. «Писаный закон искусно с помощью различных знамений телесных символов, иносказаний и образов, как горящий огонь, подает сигналы о порочных страстях тем, кто посредством [духовного] делания поспешает [на бой] с супротивными силами» (*Максим Исп.* XXXIX).

[6] Это «закон, содержащий преимущественно телесное служение» (*Максим Исп.* XX).

[7] «Законное велелепие, имевшее свое бытие только в одних внешних формах» (*Максим Исп.* XX).

[8] Поэтому святоотеческая традиция считает, что применение образов писаного закона сопрягается только с бытием человека в міре сем. «"Иметь право" — это мирская логика. Чем больше в человеке мирского, тем больше "прав" он имеет. Чем больше в нем духовного, тем меньшими он обладает правами. Особенно монах — у него есть одни лишь обязанности, он не имеет права ни на что. ... монах не должен иметь ни к кому никаких притязаний» (*Паисий Святогорец.* Т. 3. С. 115).

бе не является ни причиной этих целей, ни их сущностью. Поэтому «время, в которое властвовал над естеством человеческим закон, не было [временем] плодов правды, но изображало, как тень, плоды правды ... в тенях и образах» (*Максим Исп.* XX).

Истинное же воспитание добродетели духа, добродетели внутренней, охватывающей все телесно-духовное существо человека, — то есть «совершенный закон в духе по Христу» — было дано человеку с воплощением Христовым. Воплотившийся Христос «приказал, чтобы истина более не скрывалась под владычеством образов закона» (*Максим Исп.* XX). Этот «духовный закон благодати безыскусственно и без [всяких] чувственных символов указывает вечные стези» (*Максим Исп.* XXXIX).

Таким образом, по воплощении Христовом человечество имеет целостный правовой инструментарий, позволяющий ему формировать свое трихотомичное существо таким образом, чтобы максимально приблизиться к цели, стоящей перед человеком как венцом Творения, — восстановить в себе Богообразность и Богоподобие и сделать себя достойным гражданства «града Божьего». «Те, кто устремляется ко спасению ... вкушают обильную божественную пищу: ради писаного закона — совершенное избавление от противоестественных страстей; ради естественного [закона] — неуклонное действие естественных [страстей], благодаря которому возникает [их] взаимная связь, устраняющая всякую инаковость и разделение, разлагающее естество; ради духовного [закона] единение с Самим Богом, в соответствии с которым те, кто выходит из всего тварного, воспринимают превышеестественную славу, благодаря которой познается один только Бог, сияющий в них» (*Максим Исп.* XXXIX).

В этой системе каноническое право, как право Богоданное, писаное и сколь возможно полно отражающее «закон Христов», может быть воспринято как некий синтез всех трех указанных сфер, порождающих в человеческом обществе правовые отношения.

Среди *материальных источников* канонического права отечественные канонисты обычно выделяют[9]:

1) *Божественное право*, которое содержит изъявление Божественной воли Основателя Церкви и является первоисточником церковного права;

2) *Церковь* в качестве источника своего права, формулирующую и изъявляющую свое правопонимание в канонах и мнениях авторитетных канонистов, частном церковном законодательстве, неписаных благочестивых

---

[9] См.: *Цыпин В.А., прот.* Церковное право. С. 28–127; ему следует и М.Ю. Варьяс (Краткий курс церковного права). Католические канонисты выделяют в церковном праве «два вида источников: внутренние, или материальные, источники, продуцирующие право, в том числе без вмешательства церковного законодателя; и внешние, или формальные, источники, представляющие собой отдельные законы или канонические нормы. Первые тесно связаны с проблемой единства канонического права, вторые — с длительным процессом кодификации церковных законов» (*Джероза Л.* Каноническое право в Католической Церкви. М.; [Bergamo, 1996]. С. 71).

обычаях, отвечающих принципам разумности и давности, а также в виде прецедента[10];

3) *государство*, издающее нормативные акты по церковным делам (причем православное сознание ограничивает правомочность государства во внутрицерковных делах православием носителя государственной власти, долженствующей отражать совокупный голос всех мирян; в любом случае лишь подпись иерархов всегда являлась своеобразным акцептом государственных актов, имеющих церковно-законодательный характер).

Формальные источники церковного права — это Канон Священных книг (Священное Писание)[11] и результат церковного правотворчества — церковные каноны[12], излагаемые каноническими сборниками[13], как часть Священного Предания. При этом мы должны отметить, что если «все Писание богодухновенно» (2 Тим. 3, 16), а за соборами, первый из которых — апостольский в Иерусалиме — начал свои деяния словами «изволися[14] Духу Свя-

---

[10] Вариант прецедента, например, прямо предусматривается «Исагогой»: она рекомендует «следовать нормам, регулирующим сходные казусы», в делах, в «отношении которых нет писаного закона», а также сложившихся привычек и обычаев. Михаил Пселл, с позиций светского юриста, отмечает: «Чем для риторики являются жанры речи и заданные темы, тем для парадигм являются процессы», в каковой связи «любой из заданных правовых случаев можно *возвести к одному из процессов*» (*Медведев И.П.* Правовая культура Византийской империи. С. 62, 120–121; курсив наш. – *Иг.Ф.*).

[11] Закреплен канонически в: Апост. 85, Лаодик. 60, Карф. 33 (24), Афан. Вел 39, каноны Григория Богослова и Амфилохия Иконийского.

[12] Сюда входят правила Святых Апостолов, каноны шести вселенских (Пятый вселенский собор не оставил канонов) и 10 поместных соборов и правила тринадцати Отцов. В последующем на уровне Поместных Церквей к ним добавляются соборные оросы и патриаршие томосы и догматические послания, имеющее значение разного территориального и богословского охвата — от местного до почти всеправославного.

[13] Выделяют три типа таких сборников: 1) *канонические*, которые содержат исключительно церковные правила (наиболее известные — «Синагога» константинопольского патриарха Иоанна Схоластика, анонимная «Каноническая синтагма» конца VI — начала VII в., «Алфавитная синтагма» Матфея Властаря, комментарии Аристина, Иоанна Зонары и Феодора Вальсамона, и др.); 2) *гражданские*, которые включают лишь государственные законы по церковным делам (16-я книга в Codex Theodosianus 438 г.; значительные части юстинианова Codex juris civilis, в том числе и в виде извлечений Иоанна Схоластика под названием «Сборник из 87 глав», а также более позднего «Сборника из 25 глав»; «Эклога» Льва Исавра и Константина Копронима 741 г., вошедшая почти целиком в славянскую Кормчую; опубликованный в 70-х годах IX в. «Прохирон» Льва VI, составляющий ныне 48-ю главу славянской Кормчей, и практически одновременная с ним «Исагога», приписываемая константинопольскому патриарху Фотию; 1, 3–5 книги «Василик», придавших канонический авторитет юстинианову корпусу включением в себя ряда его норм; и др.); 3) *смешанные* (или *номоканоны*), куда входят те и другие законоположения (наиболее ранний — Номоканон, усваиваемый Иоанну Схоластику; наиболее известный — Номоканон, приписываемый упомянутому Фотию; широко используются в настоящее время Кормчая книга и Номоканон при Большом Требнике).

[14] Термин «изволися», примененный в славянском переводе Нового завета, гораздо больше осмыслен, чем «угодно» синодального перевода: он указывает на то, что соборное решение имеет характер *воления, волеизъявления*. Собор изъявляет волю Св. Духа («изволися Духу Святому») — Божественную волю — и волю участников собора («и нам»), волю человеческую, подчеркивая тем самым единство двух воль — человеческой и Божественной. А единственный исторический факт такого единства, явленный человечеству, — Иисус Христос, соединивший в себе, по догмату, обе эти воли [см.: *Макарий (Булгаков), митрополит*. Православно-догматическое

тому и нам» (Деян. 15, 28), также признается единство[15] и богодухновенность мнения[16], то оба эти источника тесно сближаются по своему богословскому смыслу, что делает их предписания законами, безусловными к исполнению, а сами формальные источники канонического права во всей их совокупности переводят на трансцендентальную базу.



Преосвященный митрополит Макарий (Булгаков), портрет

Помимо указанных *общих источников* канонического права во Вселенском масштабе, следует выделить также *частные источники* — канонические нормативные акты, разрабатываемые Поместными Церквами и относящиеся к локальным особенностям канонического регулирования и правоприменения. Это — соборные, патриаршие и синодальные документы (томосы, оросы, послания, ответы, указы, различного рода уставы и правила), которые обычно связаны с особенностями правоприменительной практики в тех или иных ограниченных географических рамках. Эти документы не вводят в каноническое право принципиальных новаций и являются, скорее, вариантами прецедентных норм, ориентированных на ту или иную часть Вселенской Церкви.

Необходимо отметить важную особенность православного канонического права — несмотря на длительную историю разного рода попыток систематизации, оно не кодифицировано[17]. «Канонический кодекс церковного права как совокупность канонов, авторитет которых был установлен са-

---

богословие. Изд. 4-е. Т. II. СПб., 1883. С. 100–101]. Таким образом, соборное решение имеет, до некоторой степени, сродство с тем источником канонического права, который определяется как Божественное право.

[15] Норма изложения мнения Вселенских соборов в их Деяниях — «Святый собор сказал» (см., напр.: Деяния вселенских соборов. Т. I. СПб., 1996. С. 70 сл.; Т. IV. СПб., 1996. С. 185, 186 et passim).

[16] См., напр., оценку деяний отцов I и VI Вселенских соборов: «как это было изречено бывшими на соборе, или, лучше сказать, Духом Святым чрез них» или «ваш святый и вселенский собор богодухновенно запечатлел» (Деяния вселенских соборов. Т. I. С. 71; Т. IV. С. 219).

[17] Византинисты полагают, что Трулльский собор, «учредив "гетерогенный" корпус канонического права, исключил всякие возможности для византийской канонистики создать подлинный "Codex juris canonici" с логически обоснованным распределением материала» (см.: *Медведев И.П.* Правовая культура Византийской империи. С. 138).

мой церковью на соборах или же "мэтрами" богословия»[18], на уровне обыденного правосознания понимаемый как кодифицированный, в собственном смысле слова, вариант церковного права, на практике представляет собой *несистематизированное собрание канонических норм*. Его единственным классифицирующим признаком служит соотношение авторитетности источников права (Апостолы и Вселенские соборы, Поместные соборы, свв. Отцы), что дает возможность выделить три основных законодательных блока, причем внутри них материал экспонируется в хронологической последовательности.

Тематической систематизации церковного законодательства (в том числе — по отраслям права), как мы уже отмечали выше, *в Православии не произведено*.

Средневековые систематизаторы выделяли в церковном праве, на основе «Институций» Юстиниана, три отдела: лица (*personae*), предметы (*res*) и действия (*actiones*). В XII в. Бернард Павийский предложил предметную рубрикацию, разделив каноническое право на разделы: судья (*judex*) — учение о носителях церковной власти, суд (*judicium*) — о судопроизводстве, клир (*clerus*) — о правах и обязанностях духовенства, брак (*sponsalia*) и преступление (*crimen*) — учение о церковных преступлениях и наказаниях[19]. Хотя эти схематические классификации давно устарели, они (с некоторыми несущественными изменениями) продолжают ставиться в основу преподавания церковного права и по сей день.

На наш взгляд, каноническое право характеризуется всеми основными особенностями, которые выделяет юридическая наука при характеристике романо-германской правовой семьи[20]:

• закон, или канон, как основной источник и высшая ступень в иерархии всех остальных источников права;

• «всеобщие и вечные принципы разума и справедливости» как основа концепции и содержания права[21];

• собирательность понятия канона, охватывающего все письменные юридические акты, являющиеся источником права;

• активная позиция иных, помимо закона, источников права — доктрин, судебной практики, мнений авторитетных юристов[22] и т.д.;

• возможность принятия канона не только высшим законодательным органом всецерковного масштаба (Вселенским или Поместным собором), но и иными органами, обладающими законотворческими возможностями делеги-

---

[18] *Медведев И.П.* Правовая культура Византийской империи. С. 206.

[19] *Цыпин В., прот.* Церковное право. С. 27.

[20] См.: *Марченко М.Н.* Правовые системы современного мира. М., 2001. С. 73–83.

[21] В качестве таковых для канонического права выступают заповеди Писания.

[22] Причем, как неоднократно отмечали исследователи, мнения авторитетных юристов (Иоанна Зонары, Аристина, Феодора Вальсамона) настолько слились с содержанием канонов, которые они комментировали, что стали практически самостоятельным источником канонического права, на который возможны ссылки в процессе правоприменения (см.: *Красножен М.Е.* Основы церковного права. М., 1992. С. 28). Кормчая, например, соединяет их с канонами, подчас, даже без конкретных отсылок.

рованно-ограниченного характера, или даже отдельными лицами (например, Учителями Церкви[23]);

• наличие иерархии нормативных правовых актов;

• снижение роли обычая с появлением письменной фиксации норм канонического права и действие их «в дополнение к закону» (*consuetudo secundum legem*) в сфере правоприменения и «кроме закона» (*consuetudo praeter legem*) в тех сферах, когда они, наряду с канонами, могут являться источником права, если не противоречат закону;

• прецедент как вторичный источник права.

Не действует для православного канонического права разве что принцип судебного контроля за конституционностью издания и применения канонов — в силу отсутствия в нем самого понятия конституции.

По характеру предписаний нормы канонического права, как правило, чаще императивны, чем диспозитивны, при этом конечный трансцендентальный характер происхождения этих норм служит, с точки зрения Православия, препятствием для любых практических шагов в сторону какого бы то ни было «развития права» после окончания эпохи Вселенских соборов, — по крайней мере, в той его части, которая является общей для всего христианства.

Метод канонического права — исключительно *богословско-доктринальный*. Цель канонических норм, — прежде всего, установить правильные вероисповедные и вероучительные основы функционирования церковного организма. Именно поэтому поводы к созыву Вселенских соборов, давших письменное изложение канонического права, и существо их работы сводились главным образом к установлению истин христианского учения. И соборные акты, и правила, дошедшие до нас, начинаются с главного для Церкви: с «Символа веры», с отшлифованного до уровня доктрины вероисповедного манифеста. Этот метод впоследствии заимствуется и светским законодателем, и даже светскими бытовыми предписаниями, вплоть до русского «Домостроя».

И *только в связи с учительными моментами возникают нормы канонического права, предмет* которых — *установление норм церковного общежития во всех его аспектах* (литургических, организационных, церковно-практических, экономических, социальных) *и внешних связях* (включая отношения с государством)[24], — ввиду необходимости приведения в соответствие быта, морали, нравственности с тем учением, которое составляет содержание Таинственной жизни Церкви, поскольку известно: «кто слушает сии слова Мои и не исполняет их, уподобится человеку безрассудному, который построил дом свой на песке, и пошел дождь, и разлились реки, и подули ветры, и налегли на дом тот; и он упал, и было падение его великое» (Мф. 7-26-27),

---

[23] Правила Дионисия, Петра, Афанасия, Кирилла и Тимофея Александрийских, Василия Великого, трех Григориев — Богослова, Нисского и Неокесарийского, патриархов Геннадия, Никифора и Тарасия и др., вошедшие как неотъемлемые составные части в корпус канонического права.

[24] М.Ю. Варьяс (Краткий курс церковного права. С. 41) определил предмет канонического права как «корпоративные отношения, имеющие по природе правовой характер, существующие в Церкви, охватывающие сферу ее устройства, управления и внешних сношений».

в то время как Церковь создана[25] «на камне» — так что даже «врата ада не одолеют ее» (Мф. 16, 18). Этим камнем являются вера, иерархическая структура (коль скоро Христос назвал камнем апостола Петра — основателя церковной иерархии) и канонические установления.

Таким образом, *каноническое право как совокупность норм правового регулирования жизни Церкви практически во всех ее аспектах*[26] является функцией, производным догматического богословия.

Церковь, определяемая с богословских позиций, представляет собой «*Богом установленное общество человеков, соединенных между собою Православною верою, законом Божиим, священноначалием и Таинствами*»[27]. Немного шире — «общество всех разумно-свободных существ, т.е. ангелов и людей, верующих во Христа-Спасителя и соединенных в Нем, как единой главе своей»[28]. Немного глубже — «Церковь — таинственный организм, где действием Духа мы становимся тем, что есть Христос»[29].

При этом подчеркивается, что «с человеческой точки зрения Церковь — один из общественных союзов», хотя и особого рода, «природа и цель которого не замыкаются земным горизонтом»[30].

С позиций юриспруденции Церковь — это «официальное, правомочное собрание граждан, созванных ... для решения общественных дел, для суверенного волеизъявления»[31]. Как отмечают правоведы, «приобретя религиозный характер, понятие "экклесиа" не потеряло своего изначального юридического значения и смысла, хотя религиозное содержание скорректировало и юридический смысл данного термина»[32].

Пытаясь соединить оба подхода, специалисты, пройдя круг весьма путаных рассуждений, фактически возвращаются к определению Церкви, данному свт. Филаретом (Дроздовым), описывая ее как «*общество* (т.е. совокупность индивидов), которое отличается от всех прочих обществ тем, что учредителем его является сам Христос (Мф. 16, 18)», членов которого «соединяют общие для всех предметы», а именно: «*единство веры* (некоторая сумма

---

[25] В славянском переводе — точнее: «созижду», употребляется тот же глагол, что и для обозначения процесса строительства.

[26] Поэтому термины «каноническое» и «церковное право» синонимичны — ни одна иная религиозная организация, кроме христианской Церкви, не создала структуры, подобной церковной. В этой связи внутренние правовые нормы, регулирующие миробытие иных религиозных образований, нельзя определить ни как канонические, ни как церковные.

[27] *Филарет (Дроздов), митрополит.* Пространный христианский катехизис. СПб., 1995. С. 56 (курсив наш. — *Ив.Ф.*). Другой богослов специально уточняет: «Церковь Христова объемлет собою собственно людей, исповедовавших и исповедующих веру Христову, всех до единого, когда бы они ни жили и где бы ныне ни находились, еще на земле живых, или уже в стране умерших» [*Макарий (Булгаков), митрополит.* Православно-догматическое богословие. Т. II. С. 188].

[28] *Макарий (Булгаков), митрополит.* Православно-догматическое богословие. Т. II. С. 188.

[29] *Антоний (Блум), митрополит.* Труды. М., 2002. С. 898.

[30] *Цыпин В., прот.* Церковное право. С. 9.

[31] *Шмеман А., прот.* Церковь, мир, миссия. М., 1996. С. 17.

[32] *Варьяс М.Ю.* Краткий курс церковного права. С. 24.

доктринальных, вероучительных положений), "*закон Божий*", т.е. единая нравственность, *священноначалие* (иерархическая структура) и *Таинства* (т.е. по существу корпоративные юридические факты, которые воздействуют на правовое положение члена Церкви)»[33].

Членство в Церкви связано с выполнением определенным образом обусловленных установлений[34]. При этом в отличие от светского права, использующего в регулятивных целях метод принуждения, церковное право рассматривает свои установления с иных позиций. «Церковь не уполномочена своим Основателем принуждать физически, опираясь на материальную силу». Ее средства — убеждение и добровольное согласие (Двукр., 9). Кроме того, церковные санкции «применяются не только ради поддержания церковного порядка, но и, в не меньшей степени, ради духовной пользы самого нарушителя церковных законов»[35]. Поэтому все эти установления (от вероучительных до правоприменительных, от Таинств и публичного вероисповедания до канонических прещений) связаны не только с православным их осуществлением, но и с добровольным желанием принимающего и выполняющего их действовать именно таким образом.

Конституирующим фактом «вхождения» в Церковь является Таинство Крещения, юридический смысл которого специально подчеркивается канонистами[36]. Сотериологичекая важность его, «как единственной двери в царствие

---

[33] Там же. С. 28.

[34] Как специально указывает преосвященный Антоний (Блум), «во многих отношениях Церковь — очень странное общество. Это, возможно, единственное общество, в которое не рождаются. Членом его становишься постольку, поскольку живешь его ценностями. ... Церкви нельзя принадлежать механически, в ней нельзя оставаться механически. Это — динамическая ситуация, это общество одновременно человеческое и Божественное, в котором человечество явлено человечеством Христа, и наше человечество привито к тому, что должно стать нашим по призванию нашему. ... И в этом смысле Церковь поистине ... есть конец религии, как понимает ее языческий мир, как системы обрядов, молитв, заклинаний, заговоров, действий, которые могут свести Бога к нам, могут заставить или по крайней мере убедить Бога приблизиться к нам. Нам этого не требуется. Бог среди нас. Нам нет нужды заставлять Его подойти» [*Антоний (Блум), митрополит.* Труды. С. 454].

[35] *Цыпин В., прот.* Церковное право. С. 10.

[36] «В области церковного права крещение имеет такое же значение, как рождение в сфере права гражданского» (*Павлов А.С.* Курс церковного права. Сергиев Посад, 1902. С. 31; ср.: *Помазанский М., протопресвитер.* Православное догматическое богословие. Platina (CA), 1992. С. 194). Мимо этой цитаты не проходит ни один специалист (см., напр.: *Цыпин В., прот.* Церковное право. С. 128; *Варьяс М.Ю.* Краткий курс церковного права. С. 31). К сожалению, из факта, выделенного проф. Павловым, подчас делаются своеобразные выводы: так, М.Ю.Варьяс (Там же. С. 32) тут же включает его в систему корпоративных отношений, говоря о том, что «членство в Поместной и Вселенской Церкви приобретается через *первичную корпорацию*, ее составляющую (приход), а наличие фактов, образующих это членство, порождает для лица *корпоративные* права и обязанности», в результате чего возникает «церковная *корпоративная* правоспособность» (выделено везде нами. — *Иг.Ф.*). Обратим внимание на явное непонимание автором смысла приведенной цитаты: физическое рождение не означает (по крайней мере, в современном обществе) автоматического приобретения неких корпоративных прав в гражданском обществе. Так и церковное рождение «водою и Духом» не приводит к автоматическому определению места новокрещеного в церковной структуре. Для Церкви он пока — средний род, «отроча младо», которое может остаться мирянином, а может пополнить корпорации монашествующих или священных.

Божие»[37], настолько высока — ибо некрещеный не спасется[38], — что в исключительных случаях его совершение может быть возложено на мирян, мужчин и женщин[39], «только православных и притом понимающих важность Божественного крещения»[40], как на наследников «Царственного священства» (Исх. 23, 22; 1 Пет. 2, 9) «по чину Мелхиседекову» (Евр. 5, 6; 7, 17, 21).

Дальнейшее пребывание в Церкви связанно с обязательным активным участием в ее Таинственной жизни (богослужение) и выполнением (на основе добровольного согласия) ее канонических установлений.

Говоря об особенностях системы канонического права, нельзя обойти попытки определения ее как разновидности корпоративного права.

Изъян такого определения содержится уже в нем самом. «*Отношения, которые реально или потенциально могут быть* урегулированы нормами права и *обеспечены возможностью государственного принуждения*, существуют на разных уровнях, — пишет один из диссертантов, работа которого посвящена доказательству корпоративного статуса канонического права, — в том числе на централизованном ... и на локальном, когда правовые по природе отношения существуют внутри различных корпораций и групп людей и *не требуют государственного вмешательства в процесс регулирования*»[41] (курсив наш. — *Иг.Ф.*).

Апофатически сказанное означает, на наш взгляд, следующее: отношения, которые *обеспечиваются* государственным регулированием, *не требуют* государственного регулирования. В самой мягкой форме этот пассаж можно назвать *contradictio in adjecto*. Но именно это *contradictio*, по мнению автора приведенной мысли, и является в данном случае корпоративным правом.

Или, если все же попытаться катафатически истолковать это же хитросплетение с позиций логики, корпоративное право — это правоотношения, существующие внутри определенных социально-экономических групп *в рамках более общей правовой системы, основанной на возможности государственного принуждения*. Корпорация находится *внутри* государства и *подчиняется* в своем нормотворчестве государственным нормативным правовым актам.

Однако *каноническое право*, существуя в рамках того или иного государства, отнюдь *не подразумевает наличия системы государственного принуждения как sine qua non своего существования*. Церковь по природе — внегосударственна («Царство Мое не от мира сего» — Ин. 18, 36); она стоит как бы особняком, присутствуя в государстве физически и юридически[42], но кано-

---

[37] *Макарий (Булгаков), митрополит.* Православно-догматическое богословие. Т. II. С. 337.

[38] «Аще кто не родится водою и Духом, не может внити в царствие Божие» (Ин. 3, 5); «иже веру имет и крестится, спасен будет; а иже не имеет веры, осужден будет» (Мк. 16, 16).

[39] *Макарий (Булгаков), митрополит.* Православно-догматическое богословие. Т. II. С. 343.

[40] Послание Патриархов Восточно-кафолической Церкви о Православной вере (1723 г.), член 16 // Догматические послания православных иерархов XVII—XIX веков о православной вере. [Сергиев Посад], 1995. С. 143.

[41] *Варьяс М.Ю.* Краткий курс церковного права. С. 21.

[42] Видимо, этот факт физического и юридического присутствия Церкви в системе правоотношений государства, как одного из их субъектов и объектов, и смущает классификаторов,

нически обособляясь от него, принципиально разграничивая — в трех Евангелиях! — «кесарево» и «Божие» (Мф. 22, 21; Мр. 12, 17; Лк. 20, 25; обратим особое внимание: *не противопоставляя*, как это представлялось марксистской научно-атеистической мыслью, пытавшейся отыскать в христианском учении только социально-конфликтные моменты, *а именно разграничивая*).

В период своего зарождения каноническое право развивалось и соблюдалось более вопреки, чем благодаря государству, и основой его эффективности служили «принудительные силы» вероисповедных принципов[43].

В период своего интенсивного развития (время Вселенских соборов) оно сосуществовало с государственной властью и государственным правом, но государство не было гарантом канонической правоприменительной практики. Более того, в ряде случаев каноническое право оказывало стимулирующее влияние на развитие национального гражданского права (пример Руси, получившей церковные каноны в готовом виде из Византии). Кроме того, этот период — период существования христианства как государственной религии — никак не допускает определения Церкви как корпорации: она охватывала всё общество, нехристиане (иудеи, например) были ограничены и в правоспособности, и в дееспособности. Кроме того, нужно иметь в виду а-хронологичный способ церковного мировосприятия и, соответственно, правосознания: он исходит из самого определения Церкви как сообщества живых и умерших, начало которому положено еще в Раю, а конец придет со скончанием мира[44]. В этой связи события и субъекты, независимо от времени, подлежат восприятию и оценке не с позиций морали и права сегодняшнего дня, а с позиций канонических норм, единых для всех на все времена — по крайней мере, с начала Божественного Откровения людям. В этом смысле *все члены Церкви — современники* в *статичном* (sic!) историческом процессе[45].

стремящихся непременно формализовать присутствие Церкви в мире, не обращая при этом внимания ни на екклезиологию, ни на источники, метод и систему канонического права.

[43] См.: *Кассиан (Безобразов), епископ.* Христос и первое христианское поколение. 4-е изд. М., 2001; *Макарий, архим.* Поведение древних христиан в отношении к язычникам, или Примеры благочестия среди соблазнов. М., 1996.

[44] *Макарий (Булгаков), митрополит.* Православно-догматическое богословие. Т. II. С. 188.

[45] В этом конкретном смысле история — даже осмысляемая как история спасения — представляется как одномоментное раскрытие людям (и — людьми) явленной им Истины. Для целей спасения неважно, когда именно открыта эта Истина; важно, что она воспринимается сегодня во всем объеме, который был открыт через сонмы людей от начала и до сегодняшнего дня, и тот, кто воспринимает и выполняет эту истину в полном объеме, однокачествен древним праведникам, вне зависимости от протяженности лежащего между ними временно́го промежутка. Этот смысл поддерживается литургической символикой, ежедневно и одномоментно погружающей участников богослужения в разные этапы истории спасения [простейший пример: глядя на дискос, мы должны видеть и ясли Христовы, и одр, на который было возложено Тело Христово, снятое со креста, и одновременно присутствуем, таким образом, при рождении и смерти Спасителя (см.: *Дмитревский И.* Историческое, догматическое и таинственное изъяснение Божественной Литургии. СПб., 1884. С. 82); в то же время он образует и небо, «почему и бывает круглый — он подъемлет Владыку неба» (*Симеон, архиепископ Фессалоникийский.* Соч. СПб., 1856. С. 105–106)]. Одновременно динамичная и статичная («у Господа один день, как тысяча лет, и тысяча лет, как один день» — 2 Пет. 3, 8; ср.: Пс. 89, 5), человеческая история в христианском мировосприятии, таким образом, столь же антиномична, как и всякая истина.

Это подчеркивает *ситуативный, временный, конъюнктурный даже характер определения церковного права как корпоративного.*

В Новое время государство, занятое исключительно собственными проблемами, главной из которых был генезис демократического правового государства, не имело ни времени, ни желания, ни оснований включаться в процессы, происходившие на каноническом поле, а с началом Новейшего периода истории прогрессирующая секуляризация вообще отвела каноническим нормам место на самых задворках государственного правосознания. Еще в меньшей степени «гарантом исполнения» канонических норм могло быть советское государство.

Но каноническое право оттого, что государство не было гарантом его применения, не только не прекратило своего существования, но *продолжало неукоснительно исполняться.* Именно поэтому *уверенное отнесение канонического права к сфере корпоративного права*[46] *представляется отнюдь не обоснованным* — по крайней мере, правомерность такой дефиниции далеко не так абсолютна, как это видится сторонникам такой постановки вопроса.

Последние, осознавая дискуссионность разрабатываемой конструкции, специально оговариваются: «В романо-германском праве корпоративное право понимается как совокупность норм, создаваемых корпорациями, независимо от вида деятельности, а также независимо от степени публичности этих образований. Однако ... существует тенденция ограничения корпоративного права производственно-хозяйственной деятельностью»[47]. Дальнейшая дискуссия по поводу этой — совершенно правомерной, отметим, — постановки вопроса[48] не содержит практически ничего, кроме эмоциональных доводов, не учитывающих даже того простого факта, что публично-правовой характер Церкви (если его за ней признавать) может быть обусловлен отнюдь не вмешательством государства в ее дела: даже в «темные века», когда государства как такового практически не было, Церковь продолжала исполнять свои функции, а каноническое право оставалось основой регулирования Церковью своих внутренних правоотношений. И в современном мире государство, оставаясь в подавляющей части строго секулярным, не берет на себя никаких функций по «опеке» Церкви, которые, по мнению некоторых исследователей, придают общественной структуре публично-правовой характер.

Надо думать, что констатация публично-правового характера Церкви зависит не от юридически эфемерного факта «опеки». Она может произойти только в случае признания на законодательном уровне «различия

---

[46] «Церковь — это по самой своей природе публичная корпорация особого рода» и т.д. (*Варьяс М.Ю.* Краткий курс церковного права. С. 39).

[47] Там же. С. 37–38.

[48] «Представляется, что это совсем не отражает реального положения дел, поскольку государственная опека деятельности даже коммерческих корпораций в романо-германской системе права заставляет признать, что наряду с частноправовым характером они приобретают и публично-правовой» (Там же).

между религиозными объединениями, являющимися органами публичного права, и иным образом (т.е. на основе частного права) организованными союзами»[49].

Романо-германская правовая система может содержать такого рода констатации, — например, в современном законодательстве Германии.

В этом случае государство, признавая за некоторыми конфессиями статус субъекта публичного права, создает для них «специфические отношения с государством, о чем и свидетельствует наличие системы государственно-церковного права. ... Публично-правовой статус дает возможность активно участвовать в общественной жизни и многочисленные привилегии, к которым относятся право на взимание церковного налога, право на обучение религии в школе, право выступать работодателями и вступать в трудовые отношения публично-правового характера, освобождение от налогов с юридических лиц, с недвижимости, на наследство и т.п.»[50].

Ряд схожих норм содержит и действующее российское законодательство.

Но все эти отношения носят исключительно ситуативный характер с точки зрения правоотношений, регулируемых каноническим правом, и никак не отражаются ни на его предмете, ни на составе корпуса канонических норм, ни на его регулятивных функциях, ни на особенностях системы правоприменения. *Нормы церковного права остаются автономными от государства и вытекают не из природы государства, а из природы самой Церкви.*

Временный характер включения Церкви в публично-правовые отношения не позволяет считать его каким-либо конституирующим признаком, который мог бы обусловить правомерность включения канонического права в систему корпоративного права — ни в качестве совокупности юридических норм, регулирующих правовой статус, порядок создания и деятельности хозяйственных обществ и товариществ, являющейся составной частью гражданского права; ни как системы правил, установленных собственником или администрацией предприятия (коммерческой организации) и регулирующих различные внутрифирменные отношения[51] (*mutatis mutandis*).

Особенно опасно пытаться провести аналогию между правом церкви и корпоративным правом в последнем из приведенных смыслов — уже потому, что корпоративное право в этом смысле является элементом системы правоотношений, регулируемых исключительно государством

---

[49] *Мирошникова Е.* «Церковь» и «секта» в немецком религиоведении // Религия и право. 1999, № 4–5. Такое признание было, например, основой признания публично-правового статуса церковных органов в Византии (см.: *Медведев И.П.* Правовая культура Византийской империи. С. 74).

[50] *Мирошникова Е.* «Церковь» и «секта» в немецком религиоведении.

[51] Большой юридический словарь / Под ред. А.Я. Сухарева, В.Е. Крутских. 2-е изд., переработ. и доп. М., 2003, s.v. *Корпоративное право.*

(поскольку продукт нормотворчества руководства корпорации прямо зависит от содержания существующих государственных законодательных актов и не может не являться производным от них, представляя собой, фактически, частную правовую норму третьего порядка — после закона и подзаконных актов; руководство корпорации не может быть правомочно принимать нормативные правовые акты, не соответствующие действующему законодательству), церковные же нормы никак не связаны с законодательством того или иного современного государства и не могут находиться с ним в соподчинительной связи[52].

Кроме того, каноническое право во всей его совокупности — не продукт правотворчества некоей церковной «элиты» (даже если рассматривать в этом смысле варианты уставных документов и нормативные акты Поместных Церквей — томосы, оросы, послания, указы и т.п., которые, однако, являются местными каноническими нормами, не распространяясь на Вселенскую Церковь), а результат соборного осмысления и общей рецепции всеми членами Церкви тех истин Писания, которые признаются всеобщими для «церковных людей» и регулируют не только правоотношения внутри общины, но и ее связи с внешним миром.

В связи с изложенным представляется, что попытки определить каноническое право как разновидность корпоративного права можно рассматривать как вариант модернизаторского подхода к исследуемому явлению, который, как известно, предполагает не только искусственное «осовременивание» объекта исследования и подгонку его под некоторые научные или идеологические клише, но и способ наложить на объективное явление собственные представления автора касательно его сущности, далеко не всегда связанные с его реальными характеристиками.

К сфере корпоративного права можно отнести разве что нормативные акты Русской Православной Церкви, которые либо не имеют канонического и догматического значения, либо, помимо канонического, имеют

---

[52] Так, ни в каком случае даже конституционный принцип равенства граждан перед законом и судом и гарантии государством равенства прав и свобод человека и гражданина (Конституция РФ, ст. 19, пп. 1—2) не может изменить иерархического принципа устройства Церкви и вытекающего из него принципиального неравенства клириков в сфере тайнодействия: только епископ, например, может совершать хиротонии и только монах — постригать в монашество [«мірский поп да не постризает монаха, по завещанию иже в нікеи святаго собора. Како бо даст иному, егоже сам не имать?» (*Номоканон* при Большом требнике, прав. 82 // Требник. СПб., 1995. Л. 283)], и эти бесспорные юридические факты не зависят от его гражданского состояния (последний тому пример из российской истории — Соловецкие узники 30-х годов, лишенные гражданских прав).

Приведем авторитетное мнение, которое, *mutatis mutandis*, может охарактеризовать данную посылку: «Если бы какой строитель монастыря или церкви *в своем уставе или распоряжении* и постановил, чтобы монахи или клирики их не были подчинены местному епископу; то его не послушали бы, потому что он *сделал распоряжение противное божественным и священным правилам и написал неосновательное*» (*Вальсамон* на IV Всел., 8 // *Правила святых Вселенских соборов* с толкованиями. С. 180; курсив наш. — *Иг.Ф.*).

выраженное публично-правовое значение (типа гражданских Уставов Русской Православной Церкви и ее структур), регулируя не столько внутриобщинные отношения, сколько взаимоотношения Церкви с внешним миром, — и то только в той их части, в какой они должны учитывать положения действующего гражданского законодательства. Данные документы соединяют две тенденции нормативного регулирования: с точки зрения внутрицерковных проблем они непременно должны соответствовать нормам канонического права, а в публично-правовой сфере, в области регулирования отношений Церкви как общественной структуры с внешним миром, — соответствовать гражданским законам.

При этом необходимо иметь в виду, что подобные документы не имеют общецерковного значения, они являются результатом нормотворчества Поместной Церкви и не распространяются даже на тех ее членов, которые живут в рассеянии и подлежат регулированию национальными законодательствами других стран мира.

Глава 10

Система правоотношений и инструменты правового регулирования согласно нормам православного канонического права

> Выше закона может быть только любовь, выше права — лишь милость, и выше справедливости — лишь прощение.
>
> *Святейший Патриарх Алексий II*[1]

Систему координат, в которой исторически существовала церковная экономика, можно в общем виде распространить и на систему канонических правоотношений (см. рис. 1 на с. 36).

При этом, как и в экономической сфере, граница между правом общины и правом внешнего мира вполне проницаема в обоих направлениях. В то же время необходимо иметь в виду, что каноническое право в том его виде, в каком оно существует сейчас, — предмет, в гораздо большей степени постоянный, чем право светское, и мало подверженный внешним воздействиям. Об этом говорят сами его источники: будучи в формальном виде дано в Писании и истолковано соборной мыслью, оно зафиксировано и не подлежит изменению постольку, поскольку такое изменение (возможное, кстати, только на уровне той его части, которая относится к сфере Предания, да и то лишь в тех пределах, которые *гарантируют от решительных нововведений, канонами запрещенных*[2]) требует общего признания на уровне Вселенской Церкви, а правотворческие занятия на уровне Поместных Церквей, отражающие веяния времени, не переходят, как правило, географических границ этих Церквей, не становясь общеобязательными канонами. Кроме того, богословская мысль в целом относится к внешнему миру индифферентно, по принципу «кесарю кесарево», по крайней мере, до тех пор, пока оно не мешает отдавать «Богу Богово», но и тогда противостояние выливается в основном в пассивные формы протеста, вплоть до добровольного мученичества.

---

[1] Цит. по: *Владимир (Иким), архиепископ Ташкентский и Среднеазиатский.* Указ. соч. С. 92.

[2] Два канона (Гангр., 21 и I Всел., 2) запрещают кому бы то ни было вводить «новости вопреки писаниям и церковным правилам». В этой связи Зонара и Вальсамон (на Гангр., 21) указывают, что надлежит действовать «согласно с божественными писаниями и апостольскими преданиями, обозначив именем божественных писаний все заповеданное верным письменно, а именем преданий указав неписанные обычаи», и подчеркивают, что «и гражданские законы и божественные правила устанавливают, чтобы имели силу и действовали и неписаные обычаи, испытанные и утвержденные временем» (*Правила святых Поместных соборов* с толкованиями. С. 132); Аристин же настаивает на том, что каждый «преступающий церковные чиноположения и вводящий по своей гордости новизны, да будет анафема» (на Гангр., 21 — см..: Там же. С. 134).

Под *церковным правоотношением* современный правовед предлагает понимать «возникающее в соответствии с нормами церковного права и на основе предусмотренных ими юридических фактов юридическое отношение, содержание которого составляют взаимные права и обязанности субъектов церковного права»[3].

На наш взгляд, это определение в некоторой степени поверхностно и ущербно, поскольку оно: а) *полностью исключает регулятивный момент церковного права в отношении внешних связей Церкви и ее членов* (например, во взаимоотношениях с государством, которое никак не может быть субъектом канонического права; канон, однако, предписывает Церкви в целом и членам Церкви — субъектам канонического права — определенную модель поведения в данных обстоятельствах); б) *игнорирует момент регулирования трансцендентальных связей Церкви и ее членов*, а именно — их обязанности и права в вероучительной, догматической области. Ведь смысл и причина появления канонического права — не в урегулировании отношений между людьми на земле, а в урегулировании их отношений с Богом в виде установления нормативного православного мышления относительно сакральных вопросов (не будем забывать, что поводом для созыва Вселенских соборов послужили ереси, искажавшие вероучение, и решения соборов, прежде всего, направлялись на исправление догматических представлений клира и паствы, а урегулирование проблем человеческого общежития возникало как побочный или дополнительный продукт решения догматических вопросов).

Поэтому мы полагали бы необходимым уточнить приведенное определение и понимать под каноническими правоотношениями *юридические отношения, возникающие в соответствии с каноническими нормами и на основе предусмотренных ими юридических фактов*[4], *существо которых состав-*

---

[3] *Варьяс М.Ю.* Краткий курс церковного права. С. 99–100.

[4] Под юридическим фактом понимается такое жизненное обстоятельство, с которым норма права связывает возникновение, изменение и прекращение правоотношений. Юристы полагают, что «как и все церковное правоотношение, юридические факты в церковном праве носят автономный от государства характер и имеют значение лишь внутри Церкви» (*Варьяс М.Ю.* Краткий курс церковного права. С. 108). Эта позиция светского юриста — к этому мы начинаем уже привыкать — имеет ограниченный характер и верна лишь для сравнительно краткого исторического периода существования канонического права, а именно — для Новейшего и отчасти (и далеко не повсеместно) Нового времени.

Нам представляется, что генерализировать относительные и ограниченные временем тенденции для такого сложного, имеющего выраженные имманентные особенности и временные характеристики объекта, как церковное право, не следует. И сам автор пишет, например, о возможности «признания или непризнания государством юридических последствий церковных браков» (Там же). Для Советской или современной России — это, действительно, вполне неопределенное понятие. Но, например, для царской России проблемы в этом не было никакой: законным признавался только церковный брак (мы остановимся на этой проблеме ниже).

Поэтому колебания автора по поводу того, что-де «бывают, однако, случаи, когда нормы государственного законодательства предусматривают такие факты и, наоборот, когда нормы церковного права имеют значение для правоотношений, возникающих на основе государственных нормативных предписаний» (Там же), нам не понятны. Эти «случаи», вплоть до начала прогрессирующей секуляризации общества, были общим правилом, и нельзя от этого факта отвлекаться, если мы хотим составить объективное представление о каноническом праве.

ляют права и обязанности субъектов церковного права в их взаимоотношениях с объектом религиозного почитания, а также внутри церковной организации и с внецерковными субъектами, не являющимися субъектами канонического права.

В целом в корпусе канонического права возможно выделить три взаимосвязанных блока регулируемых правоотношений:

1) нормы, касающиеся исключительно церковной жизни (догматы и Таинства);

2) нормы, связанные с гражданским правом и тесно пересекающиеся в то же время со строго церковными проблемами (например, церковное хозяйство);

3) чисто гражданско-правовые нормы, пересекающиеся с Таинствами (брак, наследование как производная брака)[5].

Кроме того, в канонах содержится система процессуальных норм, касающихся вопросов судоговорения по всем трем указанным областям канонического права.

Внутри Церкви все эти отношения имеют общезначимый характер. Они регулируются в соответствии с установлениями и предписаниями церковной власти, которая в рамках своих полномочий может воздействовать на субъектов этих отношений — те лица и организации, которые являются участниками церковных правоотношений, имеют в соответствии с

Кроме того, разделяя в принципе позицию М.Ю. Варьяса относительно того, что «духовно-мистическое значение Таинств не исключает их правообразующего, правоизменяющего, а в ряде случаев, правопрекращающего характера», мы не можем согласиться с ним по поводу безусловного отнесения всех без исключения Таинств к юридическим фактам конститутивного характера (Там же. С. 108–109).

По крайней мере, это неверно в отношении Таинства Елеосвящения (соборования), которое нельзя считать юридическим фактом в силу того, что оно никак не изменяет канонического положения объекта Таинства, не сообщает ему никаких прав и не налагает на него никаких новых обязанностей, и никакие ссылки на то, что «сам процесс совершения этого Таинства может иметь юридическое значение для решения вопроса о признании его действительности» (Там же. С. 112), здесь не могут служить оправданием: в случае нужды, да и без нее (теперь это — общее правило), это Таинство может совершаться числом иереев меньше семи, *и даже одним*, «но с тем, чтобы он совершал оное от лица собора священников и произносил все молитвы, сколько их есть; в этом последнем случае один священник совершает таинство *силою всей церкви*, которой он есть служитель и которой лицо в себе представляет; ибо вся власть церкви содержится в едином священнике» (*Сильченков Н., свящ.* Практическое руководство при отправлении приходских треб. 4-е изд. Воронеж, 1888. С. 107, со ссылкой на *Требник* Петра Могилы и *Новую скрижаль*, § 2 главы XIV части II), как в храме, так и на дому (Там же. С. 104).

Единственное замечание, которое может послужить обоснованию наличия неких условий действенности Таинства, гласит: «Таинство считается оконченным, если священник, по освящении елея, успел хотя бы однажды прочесть над болящим *совершительную* молитву и помазать его елеем на указанных частях тела» (Там же. С. 109). Однако оно сопровождается ссылкой лишь на *Требник* Петра Могилы, правоустанавливающая сила которого не может считаться абсолютно признанной.

[5] Правоведы приводят — взяв за основу, по всей видимости, учебник о. Владислава Цыпина (*Цыпин В., прот.* Церковное право, см. структуру пособия), либо имея с ним общий источник, — и другую группировку церковно-правовых отношений: 1) церковное устройство; 2) церковное управление (в том числе церковный суд и процесс, церковные наказания); 3) внешние отношения Церкви (*Варьяс М.Ю.* Краткий курс церковного права. С. 40).

нормами церковного права субъективные права и несут юридические обязанности[6].

Церковное право, как специфическая правовая система, основанная на религиозном вероучении, имеет ряд практических аспектов — догматических, сотериологических, экклезиологических, экономических, социальных, — которые необходимо хотя бы вкратце очертить, говоря о системе канонических правоотношений и инструментах канонического правового регулирования.

Выше мы попытались обосновать умозаключение о том, что церковное право является *производной от христианской догматики*.

---

[6] Церковная правоспособность, как и в гражданском праве, складывается из совокупности правоспособности (способность иметь права и обязанности в соответствии с нормами канонического права) и дееспособности (способность члена Церкви своими действиями приобретать субъективные права и исполнять обязанности в соответствии с нормами церковного права).

Общая церковная правоспособность (как отражение «царственного священства» — 1 Пет. 2, 9) неотчуждаема и приобретается раз навсегда с момента вступления в Церковь [Таинство Крещения, совершаемое лишь единожды в жизни (см.: Карф., 59; Апост., 47), за исключением крещения от сретиков, в каковом случае требуется перекрещивание (см.: Апост. 47,68; Лаод. 8; Вас. Вел. 1; II Всел., 7; VI Всел., 95); имеются и другие случаи, когда перекрещивание необходимо (см.: *Алфавитная синтагма*. С. 96–97, глава 3 буквы β)] и прекращается со смертью члена Церкви, с его переходом в Церковь Небесную. Пределы ее определяются границами алтаря: миряне не управомочены учить в церкви, входить в алтарь, причащаться без участия священника, совершать Таинства (кроме Таинства Крещения в исключительных случаях).

Предполагается, что есть существенные различия в правовом статусе мужчин и женщин (*Варьяс М.Ю.* Краткий курс церковного права. С. 103: «главная особенность правового статуса женщин то, что они не могут быть допущены до вступления в клир; находясь в храме, они должны молчать, дома же учить с дозволения мужа»). Однако мы не стали бы настаивать на их абсолютизации: для женщин доступен монашеский статус (промежуточный между мирянами и клиром); монахиням допускается входить в алтарь («мирстии во святый олтарь да не входят, ни мужие ни жены по 69-му правилу еже в Трулле. Инокиня же входит, и пометает, по пятонадесятому правилу святаго Никифора Цареградскаго». — См.: *Номоканон* при Большом требнике, прав. 66. Л. 282); в древней Церкви наличествовал институт *пресвитерид* (упоминаемый в Лаодик., 11) и *диаконисс* (см.: *Алфавитная синтагма*. С. 145, гл. 11 буквы γ), не включаемых в клир, но исполнявших обязанности, подобные диаконским (в области дел милосердия); женщины, в крайней нужде, могут совершить Таинство Крещения (*на основании* 16-го члена «Послания Патриархов Восточно-Кафолической Церкви о православной вере» 1723 г. — см.: *Догматические послания* православных иерархов XVII–XIX веков о православной вере. С. 173; на этот случай *Требник* Петра Могилы содержит соответствующее правило, из коего следует, что в неотложных случаях, «студа ради, достоит жене паче, неже мужу, крестити младенца, или аще жена лучше умети будет изрещи форму крещения и водою облити». — См.: *Требник* Петра Могилы. Л. 8; *Сильченков Н., свящ.* Указ. соч. С. 18), для чего предполагается специально их наставлять («для предупреждения случаев смерти детей без крещения, священник должен научать своих прихожан и в особенности женщин, служащих при рождении, тому, как они должны поступать в случаях близкой смерти младенцев, т.е. чтобы они знали *совершительную* форму крещения и могли бы сами совершить крещение над опасным младенцем». — См.: *Сильченков Н., свящ.* Указ. соч. С. 18). Таким образом, то, что поверхностно понимается как ограничение общей церковной правоспособности женщин, является не более чем исторической традицией, закрепленной обычаем.

Специальная церковная правоспособность (право и особые полномочия на общественное служение в Церкви) приобретается с вхождением в состав клира посредством определенных обрядов (хиротесия, схима) и Таинств (Таинство Священства).

Мы указали также на *сотериологическое* значение канонических норм: истоки их — трансцендентальны, они — в воле Основателя Церкви, поэтому неисполнение правил есть не преступление, а грех (любое нарушение канонических норм можно свести к нарушению той или иной заповеди), который влечет за собой, прежде всего, необходимость покаяния, а потом уже (если есть такая необходимость) материального наказания.

Под церковным правонарушением понимают «выраженное в объективной форме виновное (умышленное или неосторожное) действие или бездействие субъекта церковного права, нарушающее нормы церковного права (в том числе государственного законодательства, признанного Церковью[7]), посягающее на Богоучрежденный, либо сложившийся в процессе церковной жизни порядок устройства, управления и основы вероучения и нравственности». Признаками канонического правонарушения считаются противоправность, объективность выражения, виновность и причинение вреда каноническим правоотношениям[8].

Канон, как любой нормативный правовой акт в романо-германской правовой семье, содержит все три необходимые составляющие: гипотезу, диспозицию и санкцию. Но *церковная санкция — прежде всего санкция духовная* (епитимья, отлучение от Св. Таин, запрет в священнослужении, извержение из сана, лишение монашества, анафематствование)[9]. И функция церковного судоговорения (от исповеди до епископского суда) состоит именно в определении соответствия состава преступления духовному наказанию[10], которое, кстати, и принимается добровольно[11].

Никаких иных санкций (например, имущественных или ограничения передвижения) церковные каноны не знают. И само значение наказания состоит не в неких принудительных материальных ограничениях, а в духовном исправлении, «уврачевании», покаянии[12]. Поэтому соборные отцы и учители Церкви даже специально останавливаются на градации степеней покаяния (Григ. Неокес., 12; Вас. Вел., 75 и др.).

---

[7] Здесь хотелось бы пояснить: речь может идти только о тех нормах государственного законодательства, *которые вошли составной частью в канонический корпус*, а не просто признаются Церковью обязательными к выполнению (например, нормы Налогового кодекса или иного светского закона — их нарушение породит гражданское, а не каноническое правонарушение, и церковных санкций по данному вопросу ожидать не следует).

[8] *Варьяс М.Ю.* Краткий курс церковного права. С. 114—115.

[9] «Епитимья не есть удовлетворение Богу за грехи», поэтому в частных случаях «можно и вовсе не налагать ее на кающегося», видя его чистосердечное раскаяние и стремление исправиться (*Сильченков Н., свящ.* Указ. соч. С. 41).

[10] VI Всел., 92. Задача духовника, как церковного судьи низшей инстанции, — «притекающыя к нему исправляти» и «добродетелей учити» (Предисловие и сказание, о еже како подобает быти духовнику, и сказовати невозбранно приходящим к нему // Требник. СПб., 1995. Л. 18об. — 19); как говорит кающемуся «молитва иная» в чинопоследовании исповедания, «пришел еси во врачебницу, да не неисцелен отидеши» (Там же. Л. 21).

[11] «Епитимии даются оставляющим грех, а не тем, которые еще пребывают в нем: ибо эти последние совершенно не имеют общения в том, что принадлежит верным». — *Вальсамон* на 75-е прав. Вас. Вел. (см.: *Правила святых отец* с толкованиями. С. 359).

[12] При этом «грехи, разрешенные на исповеди, должны быть преданы вечному забвению», а не разрешенные — отнесены на совесть кающегося (*Сильченков Н., свящ.* Указ. соч. С. 41).

По субъекту ответственности церковные наказания делятся на наказания для мирян и наказания для клириков[13]. Цели санкций — как общая и частная превенция, так и ограждение законопослушной части церковного народа и клира от посягательств на охраняемые нормами церковного права отношения. Общими принципами наложения канонических прещений являются: сочетание икономии и акривии; наложение одного наказания за одно правонарушение (Апост., 25); поглощение менее строгого наказания более строгим; особый порядок снятия наказания (через покаяние).

Уже первый юридический акт, совершаемый относительно приходящего в Церковь — Таинство Крещения, — имеет основополагающее сотериологическое значение: некрещеный не спасется.

Если посмотреть на церковное право с позиций *екклезиологии*, то следует подчеркнуть, что оно является важнейшей практической частью учения о Церкви в ее иерархической структуре. Каноны охраняют организационные основы Таинства Священства, без соблюдения которых это Таинство даже не недействительно — оно просто не совершается. Отсюда — скрупулезное внимание к порядку поставления епископов, священников и диаконов (Апост. 1–2; 1 Всел. 4; IV Всел., 25), установлению иерархического порядка (Апост. 34; 1 Всел., 6; Сардик., 2; Двукр., 15) и обеспечению неразрывной связи сана и храма (IV Всел., 6, 17), развитию епархиальной территориальной структуры (причем в области организации церковной территории «гражданским и земским распределениям да следует и распределение церковных дел» — Трулл., 38), безусловный запрет, «мирских начальников употребив», на мзде хиротонисатися (Апост. 30), ограничение прав епископата и клира на ведение мирских дел[14]. Даже светское законодательство ранней Византии (6-я Юстинианова новелла) учитывает екклезиологическую сторону процесса, отстранясь от церковного законодательства и предоставляя священству подобающую ему честь в церковно-государственных взаимоотношениях[15].

---

[13] М.Ю. Варьяс (Краткий курс церковного права. С. 117) выделяет еще «санкции для коллегиальных органов церковной власти и корпораций» на базе неких «серьезных оснований, содержащихся в нормах церковного права и практике их применения». Нам такие основания неизвестны, как неясно и понятие корпорации применительно к целому ряду Поместных Церквей (если не считать корпорацией приход или монастырь, но и в этом случае трудно найти исторический пример санкции, наложенной на приход или монастырь как юридическое лицо; известное «дело» о. Георгия Кочеткова, которое, может быть, и дало автору основание для умозаключений, состояло в наложении канонических прещений на членов прихода, а не на приход, как таковой).

[14] «Не подобает епископу, или пресвитеру вдаватися в народныя управления, но неопустительно быти при делах церковных. Или убо да будет убежден сего не творити, или да будет извержен. Ибо никтоже может двум господам работати, по Господней заповеди» [Апост. 81; также: Карф. 19 (16)].

[15] «Величайшие блага, дарованные людям высшею благодатью Божией, суть священство и царство, из которых первое заботится о божественных делах, а второе руководит и заботится о человеческих делах, а оба, исходя из одного и того же источника, составляют украшение человеческой жизни. Поэтому ничто не лежит так на сердце царей, как честь священнослужителей, которые со своей стороны служат им, молясь непрестанно за них Богу. И если священство будет во всем благоустроено и угодно Богу, а государственная власть будет по правде управлять вверенным ей государством, то будет полное согласие между ними во всем, что служит на пользу и благо человеческого рода».

Поскольку *экономико-социальная* сторона вопроса нами рассматривалась специально, мы, не останавливаясь на ней подробно, можем указать лишь на следующие особенности канонического восприятия социально-экономической проблематики:

• в мирские проблемы социально-экономического блока Церковь входит лишь настолько, насколько «церковное богатство есть убогих богатство»; любая иная постановка вопроса (развитие на основе церковных имуществ производства в целях получения прибыли, либо неучастие в благотворительных делах) — грех (от сребролюбия на одном полюсе до греха против заповеди любви к ближнему — на другом); именно в этой связи церковная собственность (земли и все, что находится в «церковной описи»), как «богатство убогих», принципиально неприкосновенна, и любое введение ее в коммерческий оборот практически запрещается [Карф., 42 (33)];

• основным критерием хозяйственной «эффективности», как и действенности церковных прещений за экономические преступления, для Церкви продолжает оставаться дихотомия греха и праведности[16];

• Церковь более озабочена собственным сохранением как экономической единицы, чем развитием внутри себя расширенного воспроизводства на товарно-денежной основе; с этих позиций Церковь — не «рыночна»; ее экономика — это своеобразный а-формационный субстрат в общей структуре народного хозяйства (подчеркнем: не *вне*-формационный, поскольку Церковь подчиняется объективным социально-экономическим процессам формационной динамики, а именно *а*-формационный, поскольку эти процессы остаются для церковной экономики внешними, не воздействующими на ее трансцендентально заданную генеральную телеологию).

---

[16] Простейший пример: канонически клирикам запрещены процентные сделки, в ходе которых «тот, от кого требуется сострадание к другим, — ... сам отнимает чужое через рост» (*Аристин* на Апост. 44 — см.: *Правила святых Апостол* с толкованиями. С. 95). Если этот запрет нарушается, прещения выглядят следующим образом: для епископов, священников и диаконов — «или да престанет, или да извержется», для монахов — «да отлучатся, и от причастия да возбранятся, дондеже престанут» (*Номоканон* при Большом требнике, прав. 137–138. Л. 247).

Глава 11

Православное правосознание в современной России

I. Община

> Если же согрешит против тебя брат твой, пойди и обличи его между тобою и им одним; если послушает тебя, то приобрел ты брата твоего; если же не послушает, возьми с собою еще одного или двух, дабы устами двух или трех свидетелей подтвердилось всякое слово; если же не послушает их, скажи церкви; а если и церкви не послушает, то да будет он тебе, как язычник и мытарь.
>
> *Мф.* 18, 15–17

Византийская история церковного правосознания фиксирует важную историческую закономерность: «Церковь никогда не отождествляла начальства с паствой»[1]. И если соборные каноны, с момента утверждения императорами — по просьбе иерархов и на основании права «помазания»[2], — вполне могли считаться инкорпорированными в официальную систему церковного и государственного (в соответствии с правилами эпохи) права, то с позиций широкого правоприменения, основанного на развитии правосознания, дело обстояло несколько иначе: «соборное постановление тогда только получает силу, когда его принимает и паства, т.е. вся Церковь в совокупности»[3]. А для абсорбции новой канонической нормы требовалось время.

В целом церковное правосознание включает:

- индивидуальное каноническое правосознание и
- системное правосознание.

Под *индивидуальным правосознанием* мы понимаем правовое самоопределение члена Церкви. Под *системным* — сформулированное отношение Церкви как общины, взятой в своей целостности, к правовым проблемам внутри церковного организма как специфической общественной системы.

При этом необходимо отметить, что православное каноническое правосознание — в отличие от зафиксированных канонических правил — имеет свою историческую динамику и прямо зависит от того социально-экономического и правового окружения, в котором находится Церковь на той или иной территории в определенный момент исторического времени. В то же время есть некоторые канонические константы, с текущей исторической ситуацией практиче-

---

[1] *Поснов М.Э.* История Христианской Церкви. С. 314.

[2] Там же. С. 313.

[3] Там же. С. 315.

ски не связанные. Причем в наибольшей степени подвержено исторической динамике правосознание индивидуальное, которое в наибольшей степени сталкивается с влиянием светского бытового правосознания и в меньшей степени защищено от того фактора, который получил название «психология толпы»[4].

Канонические константы. Начав с *индивидуальных канонических констант*, отметим тот важный факт, что православное церковное правосознание практически *не рецептирует идеи разделения властей*, общей для современных светских политических структур. В церковном сознании и в каноническом праве законодательная, исполнительная и судебная власти нераздельны — в особенности это касается власти архиереев и соборов, коим, помимо власти таинственной и церковно-возглавительной, усваиваются — на основании их административных полномочий и пра́ва апостольского преемства[5] — и законодательство, и судоговорение, и исполнение приговоров (отлучение от Церкви, отлучение от Причастия Св. Таин, запрещение в священнослужении и проч.). Как пишет Симеон Солунский, «собственно архиерей все совершает в таинствах чрез священников и прочих клириков (рукоположенных им)» (даже пение «*аксиос*» при хиротонии находящимися «внутри и вне алтаря» назначено лишь «в подражание архиерею» и «в знак того, что все веруют в благодать сию, подтверждают вместе с горними чинами и весьма радуются ей»[6]), потому что именно архиерей, а не пресвитер имеет «другдругоприимательно»[7] полученную «благодать апостольскую»[8].

---

[4] Ортега-и-Гассет пишет: «Масса — всякий и каждый, кто ни в добре, ни в зле не мерит себя особой мерой, а ощущает таким же, как все», и не только не удручен, но «доволен собственной неотличимостью» (*Ортега-и-Гассет Х.* Восстание масс // Психология толпы. М.; СПб., 2003. С. 420). Христиане же призваны именно к тому, чтобы мерить особой мерой: «Они не от мира, как и Я не от мира», — сказал Христос (Ин. 17, 16); «Мы приняли не духа мира сего, а Духа от Бога, дабы знать дарованное нам от Бога», — писал ап. Павел (1 Кор. 2, 12); «Вы — род избранный, царственное священство, народ святой, люди, взятые в удел», — так определили общину ап. Петр (1 Пет. 2, 9). Для этого избранного рода мера «мерой толпы» равнозначна потере таинственного статуса, поскольку сказано: «Какою мерою мерите, такою же отмерится и вам» (Лк. 6, 38; Мф. 7, 2; Мк. 4, 24).

[5] *Поснов М.Э.* История Христианской Церкви. С. 315.

[6] *Симеон, архиепископ Фессалоникийский.* Соч. С. 91, 236, 269.

[7] «Господь наш Иисус Христос Божественною Своею благодатию, даром же и властию, данною святым Его учеником и апостолом ... от онех же и на ны другдругоприимательно пришедшею» (пространная разрешительная молитва в «Последовании погребения мирских человек», печатаемая с 1950-х годов Московской Патриархией отдельным листом; см.: Православный церковный календарь 1995. С. 81, прим. 4). Молитвы, читаемые при архиерейской хиротонии, произносятся от лица собора «соприсутствующих соепископов» (*Чиновник* архиерейского священнослужения. Кн. 2. С. 22), а толкователь говорит о «божественном священстве и братстве архиереев, как равночестных по благодати» и «соепископствующих», о «равночинности» поставивших, которые «сопричисляют к себе приемлющего рукоположение», «как соединившегося с ними... как равночинного, удостоившегося равных во всем даров ... и содейственного, и сослужащего им в делах божественных», и новопоставленного архиерея, который «соделывается сопрестольным с ними» (*Симеон, архиепископ Фессалоникийский.* Соч. С. 249, 257, 265, 272, 260, 281), что наглядно проявляется восхождением новохиротонисанного епископа на горнее место и восседание его при чтении Апостола «на престоле среди архиереев» (*Никольский К., прот.* Пособие к изучению Устава богослужения Православной Церкви. С. 717).

[8] *Симеон, архиепископ Фессалоникийский.* Соч. С. 313.

Но и священник — в силу делегированных ему епископом прав[9] — объединяет в своем лице и судью по религиозным и нравственным вопросам, и исполнителя приговора: он и налагает епитимью, и следит за ее исполнением[10], и снимает (по древней традиции разрешить от епитимьи может только тот, кто ее наложил[11]).

Православное каноническое правосознание фиксирует *иерархические правоотношения*[12] *как основу церковного строительства*. На устойчи-

---

[9] О том, что право священников принимать исповедь есть право, делегированное от епископа, которому принадлежит первое и высшее право совершения Таинства покаяния, см.: Карф. 6 и 34 (52); а также: *Алфавитная синтагма*. С. 324–325 (гл. 9 буквы μ). Материальным выражением этой зависимости служит «повелительная (позволительная) грамота местного епископа» (Предисловие и сказание, о еже како подобает быти духовнику... Л. 19; см. также: *Симеон, архиепископ Фессалоникийский*. Соч. С. 312–313). В то же время исследователи отмечают: «Первоначально клир Церкви состоял из учителей, пророков, епископов, дьяконов и пресвитеров. Все эти лица находились непрерывно в самом живом единении с Церковью, и власть их имела не правовой характер, а благодатный и свободно признаваемый собранием», так что «епископам первоначально не принадлежала высшая власть в общине. Только постепенно, с упадком апостольского, учительного и пророческого служений, епископ усваивает себе эти функции»; лишь со временем должности в общине «теряли харизматический и зависимый от общины характер и приобретали правовой и независимый от общины оттенок», и церковная организация приблизилась «к типу сплоченного политического целого» со «строгой иерархией митрополитов, епископов и соборов», в основе которой лежали «нерушимые, имеющие юридическую силу постановления» (*Ельчанинов А., Эрн В., Флоренский П.* Указ. соч.. С. 145, 150, 157).

[10] *Сильченков Н., свящ.* Указ. соч. С. 43.

[11] Апост., 32; I Всел., 13; Григ. Нисск., 5; *Сильченков Н., свящ.* Указ. соч. С. 42–43. Как указывает Номоканон при Большом требнике (прав. 119. Л. 285 об.), «духовник иного духовника суд решити и вязати власти не имать: аще же ин связа, а другий разреши, разделение есть: Христос не разделися: но достоит, да связавый и разрешить по 32-му правилу святых апостол».

[12] Под иерархией церковная логика подразумевает систему правоотношений, основанных не на отношениях власти-подчинения, а на принципиальной разнственности таинственных даров, полученных членами общины: «каждому дается проявление Духа на пользу. Одному дается Духом слово мудрости, другому слово знания» и т.д. (1 Кор. 12, 7–10), и каково бы ни было положение личности в церковной структуре, оно определяется даром, а «дары различны, но Дух один и тот же; и служения различны, а Господь один и тот же; и действия различны, а Бог один и тот же, производящий все во всех» (1 Кор. 12, 4–6), так что истинная сущность иерархической структуры определяется словами «всё и во всем Христос» (Кол. 3, 11).

Поверхностный же наблюдатель, используя только узкое определение иерархии как священноначалия, «особого сословия людей, особого служения в Церкви» [см.: *Макарий (Булгаков), митрополит*. Православно-догматическое богословие. Т. II. С. 490], видит в иерархической структуре только «тех субъектов, кто правомочен осуществлять власть в Церкви» (*Варьяс М.Ю.* Краткий курс церковного права. С. 41), совершенно неправомерно выталкивая, в результате, мирян из иерархической церковной структуры.

Но ведь Церковь почитает лаиков непременными участниками тайнодействий (см., напр.: *Антоний, митрополит Сурожский*. Труды. С. 745) настолько, что в их отсутствие Литургия не может быть совершена. «Причащение предлагается всем верным и собственно бывает не для архиерея, но для того, чтобы священнодействуемо было самое всесвятое тело и кровь Христа» (*Симеон, архиепископ Фессалоникийский*. Соч. С. 93), и при совершении Таинства «народ *сослужит* священнику, и только то евхаристическое приношение раскрывает вполне всю глубину церковной молитвы, которое является выражением соборной полноты... Церковь заключается не в едином только клире, но во всей плироме церковного народа, хранителя благочестия» [*Киприан (Керн), архим.* Евхаристия. Париж, 1947. С. 193].

Однако, несмотря ни на что, приведенное поверхностное умозаключение служит основой для выделения неких специальных закономерностей в системе канонических правоотношений...

вость этого элемента правосознания не смогли повлиять ни протестантистские веяния, привнесенные в Русскую Церковь при Петре стараниями Феофана (Прокоповича)[13], ни псевдодемократические посылы, которые, с молчаливого, а подчас и слишком открытого одобрения «демократической» общественности, пыталось предложить Церкви в 90-е годы то течение, которое подчас называется в церковной среде «протестантизм восточного обряда» и, «совершая ревизию всего Православного учения о Церкви», предлагает «некое внецерковное христианство, в котором, с его точки зрения, также возможно спасение»[14].

Нисходящая иерархическая система «Христос → клирики (архиереи → священники → диаконы) → лаики» представляется до определенной степени закрытой, что добавляет ей жесткости и исторической устойчивости. По крайней мере, она способна к самоочищению, механизм которого заложен уже Новым заветом («если согрешит против тебя брат твой, пойди и обличи его между тобою и им одним; ...если же не послушает, возьми с собою еще одного или двух, дабы устами двух или трех свидетелей подтвердилось всякое слово; если же не послушает их, скажи церкви; а если и церкви не послушает, то да будет он тебе, как язычник и мытарь» — Мф. 18, 15–17). Используя этот механизм, каноны создают правовую основу для выделения из церковного организма элементов, чуждых ему доктринально и дисциплинарно[15].

Не менее важна константа экономическая — *неприкосновенность церковной собственности*. Церковная собственность — важная тема канонических рассуждений и норм. Властарь, например, только прямо посвящает этому вопросу 12 глав *Алфавитной синтагмы* (гл. 16–27 буквы ε)[16]. Обширные комментарии по этому вопросу дают Зонара и Вальсамон.

Основа системы единства и неприкосновенности церковной собственности заложена в апостольских правилах, где правило 38-е указывает: «Епископ да имеет попечение о всех церковных вещах, и оными да распоряжается, яко Богу назирающу», запрещая при этом епископу присваивать церковное имущество, делать из него подарки или продавать его, даже под предлогом подаяния нищим. Для того, чтобы имущество Церкви и архиерея было разделено, предписано также (Апост., 40) епископу *до поставления* сделать список своей собственности; эту часть имущества он может завещать («дабы и Церковь не претерпела некоего ущерба, по неизвестности имения епископского, и чтобы епископ и его сродники не потерпели ущерба под предлогом принадлежащего Церкви»[17]).

---

[13] *Карташев А.В.* Очерки по истории Русской Церкви. Т. II. С. 323 сл.

[14] См.: Современное обновленчество — протестантизм «восточного обряда». М., 1996. С. 9.

[15] «Еретиками назвали они совершенно отторгшихся и в самой вере отчуждившихся; раскольниками — разделившихся в мнениях о некоторых предметах церковных и о вопросах, допускающих уврачевание; а самочинными сборищами — собрания, составляемые непокорными пресвитерами или епископами и ненаученным народом» (Вас. Вел., 1).

[16] *Алфавитная синтагма*. С. 231–244.

[17] Там же. С. 176.

Комментаторы делают из этого правила два важных вывода[18]: 1) требовать от епископа отчета об имуществе епископии неуместно, он, согласно апостольскому постановлению, управляет всем церковным имением по своему усмотрению, ибо неуместно не иметь доверия в управлении деньгами к тем, кому вверено попечение о душах (*Зонара*, *Вальсамон* на Апост., 38; см. также: Апост., 41); 2) непозволительно — ни епископу, ни эконому — отчуждать посвященное Богу; все раздачи надлежит делать из доходов от имущества (*Зонара*, *Вальсамон*, *Властарь*, за которыми следует и славянская *Кормчая*); церковное имущество пользуется божественным правом, уточняет *Аристин* [на Карф., 26 (35)].

VII Вселенский собор развивает данное правило, добавляя санкцию (прав. 12): любая продажа стяжания епископии или монастыря — недействительна, а хитростью продавший (архиерей ли, или игумен) подлежит извержению «яко зле расточающие то, чего не собрали»[19].

И, «хотя это некоторым из игуменов кажется не имеющим важности»[20], комментаторы отмечают, что под церковными угодьями, которые повелено сохранять неотчуждаемыми, следует разуметь «все, что дает доход», а также, по 26-му (35-му) правилу Карфагенского собора, «и бездоходное имущество», включая церковную утварь (*Зонара*), хотя и пытаются все-таки найти баланс между каноническим ригоризмом и экономическим практицизмом (*Вальсамон*, несколько сожалея о том, что апостольское правило, использованное полностью собором как основа канона, «не подвергает наказанию того епископа, который без обмана худо пользуется церковным имуществом», полагает все же, что поле бездоходное «на самом деле, а не по виду только», можно, по 29-му (35-му) правилу Карфагенского собора и 120-й новелле Юстиниана, в случае настоятельной необходимости и отдать, как и некоторые священные вещи — «по причине бездоходности и бесполезности его ...ибо не по званиям, а по доходности они должны быть отчуждаемы или нет»[21]; отчуждение же, не основанное на новелле, «есть прямо святотатство»[22]). Запрещение распространяется на всех клириков [Карф., 33 (12); Анкир., 15; Антиох. 24–25].

Охраняется эта неотчуждаемость и от внешних: «а что земли Церковные и села, куплены будут, или кто будет умирая дал которой Церкви, и в те бы есте земли не вступалися никто от вас, чтобы Церковь Божия не изобижена была. Занеже в том велик грех»[23].

И хотя современный Устав Русской Православной Церкви нигде прямо не формулирует принцип неотчуждаемости церковной собственности, он последовательно проводит идею строгой вертикальной централизации церковных

---

[18] *Правила святых Апостол* с толкованиями. С. 85–86; *Алфавитная синтагма*. С. 232.

[19] *Правила святых Вселенских соборов* с толкованиями. С. 669–689.

[20] Там же. С. 671.

[21] Там же. С. 672–673.

[22] *Правила святых Поместных соборов* с толкованиями. С. 464.

[23] *Стоглав*. СПб., 1997. С. 174 (гл. 65). См. также главы 61–62, сносящиеся на законодательство Мануила Комнина и Юстиниана.

имуществ (гл. XV, ст. 3, 7, 12, 19, 20, 27, 28), которая может служить веским свидетельством того, что, по крайней мере, канонический принцип ответственности епископата за собственность Церкви, являющийся оборотной стороной принципа неотчуждаемости, сохранен церковным правосознанием в полном объеме.

Канонические варианты. Основную причину стремительного развития различного рода канонических вариант в современной жизни Русской Православной Церкви десять лет назад выявил один из ведущих современных церковных историков Д.В. Поспеловский: «Из тех, кто сейчас приходят в церковь и являются убежденными христианами, большинство *совершенно чужды церковной традиции*»[24] (курсив наш. — *Иг. Ф.*). «Семьдесят лет лояльности деформировали правовое сознание Церкви, искажения церковных традиций сформировали новый образ жизни и проникли в нормативные документы последних соборов»[25].

Заметная невооруженным глазом утеря религиозной традиции, как следствие атеистической политики советской власти, привела к потере «догматического чутья», столь характерного для ряда периодов церковной истории (напомним, например, о временах Вселенских соборов, когда одной буквы — ομοούσιος против ομοιούσιος[26] — хватало для того, чтобы произвести в целых народах непримиримое разделение на православных и еретиков, или Соловецких узников XVII в., для которых старые книги и два перста стоили дороже жизни[27]), а вместе с ним — и чутья канонического.

Среди важных тенденций, которые можно отнести к группе *индивидуальных канонических вариант*, необходимо выделить *возрождение обычного права*. Василий Великий в послании к Диодору (Вас. Вел., 87; см. также прав. 91) говорит, что неписаный обычай имеет силу закона, поскольку он перешел к нам «от святых мужей». Но мы говорим, однако, не об этом обычае, имеющем всеобщий характер, но о том церковном обычае, что аналогичен явлению, которое на языке светского права может быть названо обычаем делового оборота; именно он — особенно в приходской практике — все чаще выступает как источник канонического права в связи с религиозно-нравственными преступлениями.

Речь идет, прежде всего, о тех правоотношениях, которые складываются на базовом уровне церковного судоговорения, когда происходит реализация апостольского права «вязать и решить» (Мф. 16, 19; 18, 18) — в момент Таинства исповеди. Современное исповедное судоговорение уже не первую сотню лет основывается не столько на суровых правилах свв. Отец, сколько на «милующей» практике («суд без милости не оказавшему милости» — Иак. 2, 13), во многом обязанной, кстати, своим существованием не только современ-

---

[24] *Поспеловский Д.В.* Русская Православная Церковь в XX веке. С. 440.

[25] *Адельгейм П., прот.* «Верилось, что Церковь отторгнет безбожный суррогат церковного права. Этого не произошло...» // Портал-Credo.Ru.

[26] См.: *Поснов М.Э.* История Христианской Церкви. С. 355 сл.; *Карташев А.В.* Вселенские соборы. М., 1994. Части о I и II Вселенских соборах.

[27] *Макарий (Булгаков), митрополит.* История Русской Церкви. Кн. VII. М., 1996. С. 309–313.

ному секуляризирующемуся сознанию, но и исторической традиции[28], часто руководствовавшейся «здравым смыслом и принципом "экономии"» больше, чем иными соображениями[29].

Новая, практически постсоветских времен варианта современного индивидуального православного канонического правосознания — постепенное *размывание канонического существа юридического лица* под давлением того понятия о юридическом лице, которое сформировалось в светском законодательстве.

Для канонического права с Юстиниановых времен (а возможно, и ранее) основным юридическим лицом в религиозной структуре общества была епископская церковь, «которая первоначально была единственным церковным институтом, облеченным правами юридического субъекта в *лице своего епископа*» (курсив наш. — *Иг. Ф.*) — в силу того, что особенности византийской системы взаимоотношений государства и Церкви давали широкий простор осуществлению епископами публичных функций[30] (кстати сказать, это — не чисто византийская особенность; исследователи отмечают наличие взаимообусловленности церковной и княжеской юрисдикции и на российском материале[31]). Причем следует отметить, что понятие юридического лица в правовом контексте исторического периода, в который происходило формирование базы канонического права, не связывалось исключительно со сферой имущественного права. Субъект права (корпорация) *во всех проявлениях своей жизни* рассматривался «*как единый юридический субъект*, которому даже принадлежит собственное jus publicum»[32] (курсив наш. — *Иг. Ф.*).

---

[28] *Властарь*, например, отмечает процесс «очищения древних законов», в ходе которого гражданские законы со временем становятся более человеколюбивыми в употреблении наказаний, и в этой связи, со ссылками на Карф. 78, 59, Ант. 5, Двукр. 9 и др., говорит: «Если же таким образом применяют человеколюбие гражданские законы, то тем более церковные правила» (*Алфавитная синтагма*. С. 325–326), что можно понять и как некий призыв к «очищению законов» церковных. (Процесс «очищения древних законов» в Византии второй половины IX в. был связан с пересмотром и классификацией всего писаного правового наследия «с точки зрения его применимости в новых исторических условиях» и включал в себя, кроме прочего, «отмену устарелых законов и устранение противоречий в законах, остающихся в силе», а также устранение терминологических коллизий. — См.: *Медведев И.П.* Правовая культура Византийской империи. С. 168–169.). И Феодор *Вальсамон*, например, пишет (на 61-е правило Василия Великого): «Как мне кажется, почти никто из мятущихся в жизни сей не удостоился бы Таин, если [бы] это было принято» (*Правила святых отец* с толкованиями. С. 333).

[29] *Медведев И.П.* Правовая культура Византийской империи. С. 214. Укажем в этой связи, что данные принципы начали использоваться уже в XIX в. и ранее. Так, говоря о епитимийных сроках, предусмотренных канонами, клирик XIX в. приводит следующие соображения: «Указание срока ... не имеет общеобязательного значения и должно быть принимаемо священниками в руководство для определения тяжести ... греха, так что в этом, и только в этом отношении до сих пор правила, указанные в требнике (извлеченные из правил св. соборов и отцев церкви), должны сохранять полную силу» (*Сильченков Н., свящ.* Указ. соч. С. 42, со ссылкой на Духовный регламент).

[30] *Суворов Н.С.* Об юридических лицах по римскому праву. М., 2000. С. 212, 232, прим. 1.

[31] Развитие русского права в XV—первой половине XVII в. М., 1986. С. 29 (со ссылкой на С.В. Юшкова и Я.Н. Щапова).

[32] *Суворов Н.С.* Об юридических лицах по римскому праву. С. 63.

В оппозиции с корпоративистской позицией легистов еще с древних времен была институциональная позиция канонистов, развитию которой «благоприятствовали ход развития церковной жизни и весь строй церковный». Суть вопроса кратко сводилась к тому, что основание «единства и устройства Церкви, единой в ее Божественном Возглавителе, — *не соединенная воля членов, а единая воля ее Основателя*. Жизнь ее течет с высот единого центрального пункта в низменности состоящих под ее господством областей» (сверху — вниз, с Неба → вниз по иерархической лестнице → в мір). И «если конструируемой таким образом универсальной церкви придавалась юридическая личность, то, разумеется, источником этой личности не могла быть совокупность членов, а единственно Бог и посредственно Его земной представитель. А поэтому и отдельные церкви суть не что иное, как получившие самостоятельность *для внешних целей* члены универсальной церкви, имеющие одну с ней природу, воспроизводящие в тесных границах ее существо, из универсальной церкви проистекает их жизнь и туда же она возвращается; воплотившаяся в них воля есть индивидуализированная и локализованная форма проявления одной и той же учредительной воли, которая одушевляет и универсальную церковь; поэтому и (юридическая — *Иг. Ф.*) *личность* той или другой *церкви* стоит *вне и выше ее носителей, т.е. совокупности клириков*»[33] (выделено нами. — *Иг. Ф.*).

Начиная с Юстиниана, светское законодательство стало рассматривать как юридических лиц не только епископов, но и церкви вообще, монастыри и богоугодные заведения, причем это олицетворение связывалось не с общиной, а с институтом (Церковь) в лице его администрации (клир)[34]. С одной стороны, доводом для такого изменения статуса был публичный характер основания религиозного института и богоугодного заведения. С другой стороны, процесс был связан все же с внутрицерковной жизнью: епископ сообщал религиозную санкцию основываемому учреждению, давая ему тем самым и публичную санкцию по воле императора[35]; только этот факт является базовым для конституирования прихода или монастыря в качестве юридического лица, одной воли частных лиц для этого недостаточно[36].

И это, в принципе, вполне понятно с точки зрения догматической: епископ, — уже в той связи, что он фиксирует в своем лице прямое апостольское преемство и «совмещает семь священнодействий по числу божественных действий Духа», «обладая благодатью сообщения (даров благодати другим)» и совершая «все в таинствах чрез священников и прочих клириков (рукоположенных им)»[37], — имеет в Церкви всю полноту канонической власти (Ант., 9; Карф., 6; Вас. Вел., 89), — и таинственной, и хозяйственной, и кадровой.

Отечественный законодатель периода после последней социальной революции, зафиксировавшись на корпоративистской позиции, не смог удержаться в

---

[33] Там же. С. 63–64.
[34] Там же.
[35] Там же. С. 231–232, 234.
[36] Там же. С. 233–234.
[37] *Симеон, архиепископ Фессалоникийский*. Соч. С. 91.

рамках того баланса, которого добились легисты Юстиниана, удержавшиеся от того, чтобы затронуть институциональную основу Церкви. Подходя генерально к Церкви как к корпорации (форме общественной организации) в законодательстве и даже пытаясь подвести под такой подход теоретические обоснования (хотя и немного наивные — в силу попытки рассматривать сложный социально-идеологический пласт, основанный на трансцендентальных посылках, исключительно с историко-материалистических в основе своей позиций), превращая ее в конгломерат юридических лиц, не объединенных друг с другом внутренней логикой законодательства, отечественная юриспруденция не замечает (видимо, в силу незнания социо-культурных реалий) второй части подхода Юстиниановых легистов к проблеме, а именно — непременного сочетания архиерейской санкции с публично-правовыми действиями государственной власти.

В силу того, что современный церковный организм — структура не менее переходная, чем отечественное государство, — в Церковь в 90-е годы пришло множество людей, которые даже в позднюю советскую эпоху не были не только в Церкви, но даже и рядом с ней, и принесли они с собой в церковный организм известные особенности советского общественного мышления — разные варианты своеобразного духовного «необольшевизма», от крайнего апокалиптического ригоризма (типа большинства почитателей разного рода старцев, пусть даже — не столь мнимых, как это иногда хотят показать) до попыток «учить Церковь» вместо того, чтобы учиться у нее (те группы, которые часто называют «протестантизмом восточного обряда»). Причем багаж светских знаний и сама методология восприятия информации, выработанная системой образования 60—80-х годов, в которой формировались новые прихожане и церковные функционеры, приводят при серьезной ограниченности объема канонических знаний к тому, что восприятие системы светского правосознания для большей части членов Церкви более облегчено, чем задача взаимной адаптации современного светского права России и канонической базы Русской Православной Церкви.

В результате церковные структуры (от епархий до приходов) вполне безболезненно начинают восприниматься церковным народом (в значительной его части) как юридические лица *в понимании, задаваемом светским правом*[38], чтобы не затрудняться теми сложными и теперь уже малопонятными бывшим советским школьникам и студентам проблемами правосознания, правотворчества и правоприменения, которые мучили юстиниановых легистов и канонистов. И даже в случае с епархией юридическим лицом, согласно данному методу правового мышления, является уже не епископ, а фактически епархиальное управление (епископ же более или менее аналогичен в этой системе координат генеральному директору корпорации).

Еще одна вариационная коллизия, затрагивающая уже не индивидуальный (в конгломератном виде), а системный уровень правопонимания, связана с рецепцией понятия юридического лица на общецерковном иерархическом уровне, что приводит к *молчаливому отказу от ряда правоотношений, общеобязательных согласно канонам.*

---

[38] В правовой науке это приводит к определению церковного права как разновидности корпоративного права.

Приведем характерный пример. Признавая епископа главой церковного хозяйства в рамках епархии, каноническое право ограничивает его управляющий потенциал некоторыми условиями, соблюдение которых почитается общеобязательным.

Он, в частности, *должен иметь икономa* из числа клириков (IV Всел., 26, с комм. *Зонары*; Ант., 25; VII Всел., 11), «который имеет попечение об имуществах, доходах и расходах» епархии, «потому что об этом нужно заботиться для общей пользы и для благоустройства церковного (имения)»[39]. «Ибо если и дается епископу власть над всем, но управление церковным имуществом должно происходить не без свидетеля какого-либо, дабы не было подозрения в напрасной и тщетной трате принадлежащего бедным, с причинением отсюда и оскорбления священству, что якобы епископ незаконно пользуется сим»[40]. Причину канонисты видят одну: «церковные деньги называются деньгами бедных и должны быть издерживаемы на нуждающихся, и епископу не дано права издерживать из них на себя ничего, кроме самого необходимого, и то — когда не имеет своего» (*Зонара* на IV Всел., 4[41]).

Выбор икономa относится к компетенции всего священства епархии [Феоф. Алекс., 9(10)–10(11)], «если и воля епископа будет согласна с выбором»[42].

Иконом, кстати, должен быть и в структуре монастырского самоуправления (VII Всел., 11).

Более того, церковные обязанности экономического и правового порядка — икономa, судьи и др. — канонически рассматривались как «частное священное служение», приемлемое от «благодати Духа», которое должно являться обязанностью исключительно клириков, — потому и должности эти «священны и совершаются посредством архиерейского знаменования и благодати Духа». Сложились специальные литургические чины «рукоположения в икономa» или «в судии» «особенным образом», причем судья в ходе рукоположения от архиерея «принимает в руки Божественное Евангелие, которое есть лучшее руководство» к тому, чтобы совершался нелицеприятный праведный суд, за который судья даст ответ на Страшном суде[43].

Современный Устав Русской Православной Церкви ни в главе IV («Патриарх Московский и Всея Руси»), ни в главе VI («Московская Патриархия и Синодальные учреждения»), ни в главе X («Епархия»), ни в главе XII («Монастыри»), ни в главе XV («Имущество и средства») *ни словом не упоминает об икономе* (если не считать за таковых «материально ответственных лиц», осуществляющих «управление и учет церковного имущества ... в соответствии с законом страны нахождения» —

---

[39] *Симеон, архиепископ Фессалоникийский.* Соч. С. 307.

[40] *Алфавитная синтагма.* С. 241–241 (гл. 24 буквы ε).

[41] *Правила святых Вселенских соборов* с толкованиями. С. 168.

[42] Там же. С. 242.

[43] *Симеон, архиепископ Фессалоникийский.* Соч. С. 307–309, 311–312. В то же время указано, что «экономы ... производятся (προβάλλονται)», а производство (προβολή) «совершается и без посвящения (σφραγίς)» (*Вальсамон* на 2-е прав. IV Всел. // *Правила святых Вселенских соборов* с толкованиями. С. 157).

гл. XV, ст. 39). Всё епархиальное имущество и все финансы находятся, согласно Уставу, в исключительном попечении архиерея (гл. X, ст. 18, пп. я2—я4, я7; гл. XV, ст. 3, 7, 12, 19, 20, 27, 28), канонического управителя епархии и «предстоятеля местной церкви» (гл. X, п. 6), хотя основные его правомочия, оговоренные в ст. 11 гл. X Устава, определены как «пользование всей полнотой иерархической власти в делах вероучения, священнодействия и пастырства».

О специальных чинопоследованиях в современной церковной практике мы даже не говорим — его нет уже в учебниках по церковному Уставу конца XIX—начала XX в.[44].

Последствия рассматриваемого канонического тупика вполне очевидны. С одной стороны, динамика церковных финансов имеет отрицательную направленность: если на конец 1994 г. общецерковный бюджет был сведен с профицитом в 2,6 млрд руб.[45], то в 2000 г. дефицит общецерковного бюджета составил порядка 16 млрд руб.[46]

С другой стороны, практика свидетельствовала, что порядка 50% бюджетного дефицита Патриархата финансировалось за счет благотворительных пожертвований[47]. Но ситуация с годами меняется опять-таки в худшую сторону. Как заявил недавно вице-губернатор Воронежской области А.Можаитов, «в среде малых предпринимателей полностью утрачено доверие к Церкви»[48]. Среди крупных его по-настоящему и не было — как только исчезла возможность пользоваться хоть какими-то льготами в связи с сотрудничеством с Московской Патриархией, их энтузиазм быстро остыл, и подогреть его дождем наград вряд ли возможно. Надо думать, бизнес-общественность прекрасно видит, что «приход (монастырь), епископ (епархия), не говоря уже о Патриархии и ее отделах, имеют свои коммерческие проекты ... свои пути ухода от налогов»[49] и т.д., и вряд ли эта ситуация по-настоящему удовлетворяет потребности бизнеса, обращенные к Церкви, — надо думать все-таки, что она интересует данный социальный слой не как коммерческий партнер в рыночных отношениях, а скорее как религиозная организация в собственном смысле слова, и в архиерее им хотелось бы видеть не контрагента в деловых переговорах, а святителя. Икономa в этой системе взаимоотношений явно не хватает.

---

[44] См., напр.: *Никольский К.*, прот. Пособие к изучению Устава богослужения Православной Церкви. СПб., 1907. С. 718—721 (раздел «Возведение в чины церковные»); ср.: *Нефедов Г., прот.* Таинства и обряды Православной Церкви. М., 1995. С. 217—220.

[45] Доклад Патриарха Московского и всея Руси Алексия II // *Архиерейский собор* Русской Православной Церкви 29 ноября — 2 декабря 1994 года. М., 1995. С. 38.

[46] Доклад Патриарха Московского и всея Руси Алексия II на юбилейном Архиерейском соборе Русской Православной Церкви // Сб. документов и материалов юбилейного Архиерейского Собора Русской Православной Церкви. Москва, 13—16 августа 2000 г. Н.Новгород, 2001. С. 21.

[47] *Архиерейский собор* Русской Православной Церкви. С. 38—39. Ср.: *Митрохин Н.* Русская Православная Церковь как субъект экономической деятельности // Портал-Credo.Ru.

[48] Портал-Credo. Ru. 2003. 29 окт.

[49] *Митрохин Н.* Указ. соч.

Представляется, таким образом, что «ползучее» отступление от канонических норм в рассматриваемой области не развивает, а подрывает экономический базис всей системы в целом.

Еще одна тенденция в среде канонических вариант — *изменение понятия и смысла церковной дисциплины* (не только *disciplina arcana*, о которой было сказано выше, но и общих представлений о месте того или иного лица в иерархической структуре Церкви и об обязанностях, соответствующих этому месту).

Согласно канонам, церковная власть нисходит «сверху вниз», от епископа — на клириков.

«Каждый епископ имеет власть в своей епархии» (Антиох. 9; ср.: Апост., 34; Карф., 6). Клирикам же надлежит пребывать «под властью епископа» и «не исторгаться, по дерзости, из-под управления своего епископа» (IV Всел., 8), «ибо епископ есть правитель» (*Зонара* на цитируемое правило[50]). Тех же монахов и клириков, «которые по дерзости исторгаются», «и мирян, внушающих им дерзость», правило подвергает епитимии вплоть до отчуждения от общения верных (*Властарь* на цитируемое правило[51]). При этом апостольские правила указывают, что клирики должны совершать все не «сами по себе», а по воле своего епископа, «ибо ему вверены людие Господни, и он воздаст ответ о душах их» (Апост., 39). В это «всё» входят как епитимии и отлучения, а также разрешения от отлучений или уменьшение/увеличение сроков епитимии (*Зонара* на цитируемое правило), так и передача в аренду церковной недвижимости или получение от нее доходов, которые должны следовать церкви (*Вальсамон* на цитируемое правило), — ибо «управление епископскими вещами» принадлежит архиерейской власти[52].

Потому и Устав Русской Православной Церкви в полном соответствии с канонами именует епископа «предстоятелем местной церкви по преемству власти от святых апостолов», который «канонически управляет ею при соборном содействии клира и мирян» (гл. X, ст. 6).

Однако уже с конца 80-х годов, начиная с противоканонических «обличений»[53] бывшего священника Глеба Якунина[54], возникает целый поток нарушений элементарной канонической дисциплины.

То о. Георгий Эдельштейн обратится к Президенту России с требовательным письмом, пользуясь тем, что «Патриарх по-прежнему очень тяжело болен, он не может служить. И все, кому следовало бы возвысить свой голос, ничего не видят, ничего не слышат, ничего не знают», а ему-де

---

[50] *Правила святых Вселенских соборов* с толкованиями. С. 179.

[51] *Алфавитная синтагма*. С. 289 (гл. 20 буквы ж).

[52] *Правила святых Апостол* с толкованиями. С. 87–88.

[53] Канон указывает: когда на состоящих в клире доносители представляют многие обвинения, и одно из них, исследованное первым, оказалось недоказуемым, «прочие обвинения да не приемлются» (Карф., 145), а тот, кто «представил много обвинений, но не обличил ни в одном», от свидетельства отстраняется (*Аристин* на цитируемое правило. — *Правила святых Поместных соборов* с толкованиями. С. 751).

[54] Начало «противостояния» о. Глеба церковной иерархии относится еще к советским временам. См., напр.: *Якунин Г., свящ.* В служении культу (Московская Патриархия и культ личности Сталина) // На пути к свободе совести. М., 1989. С. 172–207.

вот «далеко не безразлична судьба Православной Российской Церкви»[55], — уже и не сознавая, видимо, простой истины, которая ясна даже «внешним», а именно: что такое обращение является каноническим правонарушением[56].

То о. Павел Адельгейм даст интервью, в котором источником действующего Устава Русской Православной Церкви в редакции 2000 г. назовет, среди прочего, Постановление ВЦИК и СНК от 8.04.1929 «О религиозных объединениях» — «безбожный суррогат церковного права», «разобщивший иерархию, клириков и мирян, разрушивший церковную общину, подменив единство Церкви авторитарностью, а соборность — единогласием»[57], и т.д.

Среди последних примеров из данной сферы — «дело об идолопоклонстве», «бунт» иерея Андрея Бермана против Чебоксарского и Чувашского митрополита Варнавы, вылившийся в запрещение, которое не оказало врачующего действия на батюшку, начавшего в полном противоречии с канонами «обивать пороги республиканских правоохранительных органов и судов», где ему объясняли об отделении Церкви от государства[58], призывать к ответу Президента Чувашии, а в заключение покинувшего «вольно», а затем и «невольно», канонические пределы Русской Церкви[59] и отправившегося, обвинив собственного Патриарха[60], на суд Церкви Константинопольской (реакция последней пока неизвестна). А ведь это — даже не нарушение канонических правил или норм иерархического поведения, это — нарушение заповедей Писания («написано: начальствующего в народе твоем не злословь» — Деян. 23, 5).

---

[55] Обращение члена Московской Хельсинкской группы священника Георгия Эдельштейна к Президенту РФ В.В. Путину в связи с награждением Митрополита Воронежского и Липецкого Мефодия орденом Дружбы (27 мая 2003 г.) // religion.sova-center.ru/files/religion/edel1.htm; позиция о. Георгия не нова — см., напр.: *Эдельштейн Г., свящ.* Из записок советского священника // На пути к свободе совести. С. 241–264.

[56] *Смирнов В.* Ревность не по разуму // НГ-Религии. 2003. № 11 (119).

[57] *Адельгейм П., прот.* «Верилось, что Церковь отторгнет безбожный суррогат церковного права. Этого не произошло...» // Портал-Credo.Ru.

[58] «Везде нам в один голос говорят: "У нас церковь отделена от государства. Обращайтесь в церковный суд. Гражданский суд не имеет права рассматривать споры о церковных делах и церковном имуществе"». — Открытое письмо священника Андрея Бермана и прихожан Успенского храма г. Чебоксары Патриарху Алексию II // Портал-Credo.Ru. 28 июля 2003.

[59] Запрещенный клирик Чебоксарской епархии РПЦ МП о. Андрей Берман объявил о своем возможном отделении от Церкви // Портал-Credo.Ru. 24 июля. 2003; Чувашского иерея Андрея Бермана, обличившего своего митрополита в «идолопоклонстве», лишили сана // Там же. 8 сент. 2003; Открытое письмо священника Андрея Бермана Патриарху Алексию II «о неканоничности патриаршего указа о лишении сана» // Там же. 8 сент. 2003.

[60] «Это ведь при Вашем руководстве дожили мы до такого позора. И Ваше утверждение незаконного Указа Митрополита Варнавы я рассматриваю как поддержку его идолопоклонства, и *все прещения*, которые предусмотрены святыми канонами (74 Апостольское правило, 35 и 39 Лаодикийского собора) *за идолопоклонство, касаются и Вас*». — См.: Открытое письмо священника Андрея Бермана Патриарху Алексию II «о неканоничности патриаршего указа о лишении сана» // Там же. 8 сент. 2003 (курсив наш. — *Иг.Ф.*).

То вдруг (из Екатеринбурга, из Новосибирска или Красноярска, из других епархий) приходят сообщения по делам о святотатстве, в которых замешаны клирики, — а ведь канонически за такое полагается если не отлучение (Апост., 72), то извержение тому, кто «для себя или для других» (Двукр., 10) «просто взял и обратил на обыкновенное употребление принесенное Богу»[61], хотя оно «освящено простым приношением в храм»[62].

То появляются сообщения о том, что некий почтенного возраста клирик Воронежской епархии противоканонически (о противоканоническом характере подобного поведения мы писали выше) обратился в светские судебные инстанции, вначале — против епархии по поводу «трудового спора» (ввиду его перемещения с прихода на приход), затем — против своего бывшего прихода о возмещении морального ущерба[63] (каноническое прещение за подобного рода деяния — извержение, согласно прав. 104 [117] Карфагенского собора). При этом данный клирик, находясь под запретом, продолжал совершать требы (что канонически совершенно запрещено), подпадая под новое прещение (причем все, совершенное запрещенным священником, признается недействительным).

Много лет понадобилось для того, чтобы уврачевать канонические беспорядки в группе приходов, объединенных «интеллигентской болезнью»[64] и связанных с именем о. Георгия Кочеткова, дошедшего в поисках «истинной веры вне канонических и мистериальных границ церкви»[65] до «стремления противопоставить жизнь своей общины жизни всей Русской Церкви»[66]; и т.д.

Таким образом, мы должны зафиксировать как явную тенденцию современного периода падение уровня индивидуального канонического правосознания как клириков, так и мирян Русской Православной Церкви.

---

[61] *Вальсамон* на Апост., 72 (*Правила святых Апостол* с толкованиями. С. 145).

[62] *Зонара* на Двукр., 10 (*Правила святых Поместных соборов* с толкованиями. С. 839).

[63] Протоиерей Георгий Луцкевич восстановлен в сущем сане на епархиальном собрании воронежского духовенства // Портал-Credo.Ru. 2003. 1 дек.

[64] Суть вопроса прекрасно охарактеризована в статье Д. Мамонова «В какой Церкви кочетковцы»: «Человек приходит к Богу по единственной причине — хочет спастись в вечности. Но если людей, ранее не веровавших, привели в Христову Церковь, чтобы они ее изменили, — тут нет спасения, тут путь к погибели», потому что «под видом пути к Богу их можно вести и на восстание против Церкви» (Современное обновленчество — протестантизм «восточного обряда». С. 96).

[65] Афанасьевские чтения. М., 1994. С. 108–109 (доклад свящ. Г. Кочеткова).

[66] Современное обновленчество — протестантизм «восточного обряда». С.11.

II. Община и мір

> Как смеет кто у вас, имея дело с другим, судиться у нечестивых, а не у святых? Разве не знаете, что святые будут судить мир? Если же вами будет судим мир, то неужели вы недостойны судить маловажные [дела]?
>
> 1 *Кор.* 6, 1–2

Историческая церковь стремится выстроить такую систему правовых ограничений, которая позволила бы минимизировать, если не ликвидировать вовсе, все ее значимые контакты с внешним миром[1] — за исключением, конечно, той сферы, которая касается выполнения собственно религиозных функций.

Каноническое право имеет тенденцию минимизировать участие Церкви в воспроизводственном процессе, ограничивая хозяйственную активность клириков церковной оградой. Вообще, «дел народного управления» клирикам любого ранга следует всячески избегать (Апост., 6[2], 81).

Клирикам и монашествующим запрещено «брать на откуп чужие имения» «ради гнусного прибытка» (IV Всел., 3); указано, чтобы они «с корыстными целями»[3] «в распоряжение мирских дел не вступали» (IV Всел., 3), «что именно и значит — устроять мирские дела, с небрежением о божественно служении»[4]. Двукратный собор (прав. 11) предусматривает извержение из сана «пресвитеров или диаконов, приемлющих на себя мирские начальственные должности или попечения, или в домах мирских начальственных лиц звание управителя», распространяя эту санкцию в том же правиле вообще на всех

---

[1] В этой связи представляются весьма странными высказывания ряда исследователей, — несомненно, обязанные своим рождением самым добрым намерениям (вроде защиты Церкви от очередных нападок псевдомарксистского типа, теперь уже — с «демократической» стороны), — в которых Церкви пытаются насильно навязать некую прогрессистскую роль (см., напр.: *Поспеловский Д.В.* Русская Православная Церковь в XX веке. С. 440. Он пишет, что «и сегодня Церковь ... выступает за возрождение свободы предпринимательства, рынка, свободного личного сельского хозяйствования»). Странны эти высказывания прежде всего потому, что историческая Церковь, христианство, как таковое, взятое само по себе, является *учением, к экономике принципиально индифферентным* [см.: *Филипп* (*Симонов*), *игумен*. О церковно-общественном диалоге в России в условиях формационного сдвига. С. 62].

[2] «Мирская попеченія, пріемляи на ся святитель, не священ»; *Кормчая* толкует правило таким образом, что «епископу или презвитеру, или диакону, несть прощено да возмут на себе мирских вещей попеченія, злаго ради приобретенія своего, аще где не законом позвани будут» [*Кормчая* (Номоканон). СПб., 1998. Л. 2–2 об. / с. 137–138].

[3] *Правила святых Вселенских соборов* с толкованиями. С. 155 (*Зонара* на 2-е прав. IV Всел.).

[4] *Алфавитная синтагма*. С. 255 (гл. 33 буквы ε). *Зонара* поясняет: «Устроять дела значит, когда кто из корысти вступает в чужие хлопоты или дела, принимая на себя заботы и мирские беспокойства, или и тяжбы, и из сребролюбия принимает поручения по управлению чужими имуществами» (*Правила святых Вселенских соборов* с толкованиями. С. 159–160).

клириков (ранее, как отмечает *Зонара*, комм. на Двукр., 11, она касалась только священства[5]).

Исключение допускается лишь в том случае, когда это необходимо по закону (и то — не для всего клира, для монашествующих существуют дополнительные ограничения) или по благословению архиерея: «все клирики и монахи, по поручению своего епископа, могут устроять не только церковные, но и гражданские дела и даже принимать на себя опеку и попечительство»; при этом «епископам и монахам без внешнего поручения не дозволяется принимать на себя ни опеки, ни попечительства, хотя бы они призывались законами; клирикам же, когда они призываются законами, не возбраняется принимать на себя то и другое; всем же вообще не возбраняется устроять церковные дела и без поручения епископа»[6].

Однако общее правило не меняется: нельзя «смешивать божеское и человеческое, не дозволяя им действовать по их собственной природе», которая требует, «чтобы мирские дела делались мирянами, а монашеские и церковные — людьми, которые посвятили себя Богу» (*Вальсамон* на IV Всел., 4)[7].

И хотя комментатор по поводу эффективности данного канонического положения только сокрушенно вздыхает[8], нас интересует сам факт фиксации данного правоотношения, распространенного на всю Церковь.

Церковное право *отграничивает церковную судебную систему от светской* и предписывает клирикам пользоваться только услугами первой (IV Всел., 9), «не обращая внимания на светские судилища»[9] — и по уголовным, и по гражданским делам, в том числе по делам имущественным и денежным [Карф., 15, 125 (136), 128 (139)] — под страхом извержения [Карф., 104 (117)].

---

[5] *Правила святых Поместных соборов* с толкованиями. С. 842. *Вальсамон*, рассуждая о правоприменении данных канонов (на Апост., 6), ссылается на норму Апост., 81 (где санкция обусловлена: «или да будет убежден сего не творити, или да будет извержен») и призывает следовать «тому, что более человеколюбиво; потому что святый синод и пречестного оного великого экономa Аристена в течение тридцати дней чрез троекратное напоминание приглашал удержаться от светской судейской должности» (*Правила святых Апостол* с толкованиями. С. 23).

[6] *Алфавитная синтагма*. С. 256; ср.: *Вальсамон* на 3-е прав. IV Всел. // *Правила святых Вселенских соборов* с толкованиями. С. 162–163. *Вальсамон* указывает также (на IV Всел., 4), что «епископам дозволяется поручать монахам ведение гражданских дел» и что «с дозволения епископа монахи могут исправлять не только церковные дела, но и житейские, то есть гражданские» (*Правила святых Вселенских соборов* с толкованиями. С. 169).

[7] *Правила святых Вселенских соборов* с толкованиями. С. 169.

[8] «Это запрещают и правила святых Апостолов, и правила древних соборов, и гражданские законы; но так делалось и делается. Посему и сей святый собор поспешил воспретить происходящее не по правилу, *хотя и он не был в силах исправить то, что предложил*. ... Но и после того, как сказанными правилами даны такие определения, это *зло осталось без уврачевания*. Посему и Шестой собор в одиннадцатом правиле опять возобновил их; но и таким образом *уврачевания сей болезни не последовало*. Ибо *и до ныне это зло бывает, и никто оного не пресекает, ни патриарх, ни царь, ни епископ*» (*Зонара* на 3-е прав. IV Всел. // *Правила святых Вселенских соборов* с толкованиями. С. 159, 161. Курсив наш. – *Иг.Ф.*).

[9] *Алфавитная синтагма*. С. 184.

На Руси эту норму (несмотря на серьезное сопротивление светских властей[10]) особо подтвердил *Стоглав* в 64-й главе, напомнив, что «не смеет ни един Християнин ни мал ни велик вступатися в таковыя дела»[11]: «не годится мирянам попа ни судити, ни казнити, ни осудити его, ни слова на него молвити; но кто их ставит Святитель, тот их судит и казнит, и учит»[12], «духовно и телесно ведает»[13].

Соответствующим образом организуются и канонические процессуальные вопросы[14].

Канонисты настаивают на общем правиле: «когда является какой-нибудь церковный вопрос» (то есть — с участием клира), «тогда гражданские судьи не должны иметь участия»[15], в том числе и ввиду необходимости в данном вопросе специальной квалификации[16]. Правда, и в этой сфере имеет место некоторое непонимание[17]. Однако оно не мешает тому, что корпус канонических правил охраняет данное правоотношение своим авторитетом.

---

[10] Развитие русского права в XV—первой половине XVII в. С. 31.

[11] *Стоглав*. С. 172.

[12] Там же. С. 174 (гл. 65). См. также гл. 63-ю с отсылкой на Владимира Святого (Там же. С. 169—171) и гл. 66—68 (Там же. С. 176—184).

[13] Там же. С. 176 (гл. 66).

[14] Напр.: Апост., 74—75; II Всел., 6; IV Всел., 21; Карф., 8, 12, 14, 19 (28), 59 (70), 128—131 (143—146); Антиох., 14—15; Сардик., 4—5; и мн. др.

[15] *Вальсамон* на 15-е прав. Карфагенского собора (*Правила святых Поместных соборов* с толкованиями. С. 418).

[16] «Епископ, если даст решение, противное канонам, подвергнется наказанию, то есть будет извержен, поелику не может сослаться на свое неведение и неопытность; ибо не должен получить извинения, если скажет, что не знает канонов, которые обязан иметь на языке почти всегда» (*Вальсамон* на Карф., 15 // *Правила святых Поместных соборов* с толкованиями. С. 420).

[17] Тот же *Вальсамон* сокрушается: наслушавшись гражданских судей, уверяющих, что «царская власть может делать все», в том числе «церковный суд заменить светским», или по другим причинам, даже клирики не поддерживают данную поведенческую парадигму, отбегая к суду светскому, если решения церковного суда их не удовлетворяют, а в результате «это все оставляется в небрежении» (*Правила святых Поместных соборов* с толкованиями. С. 417).

Отступление 4

Конституционное право и публично-правовое положение Церкви

> Как только речь заходит о каком-либо факте или частном праве на что-либо, не предусмотренном общим и предшествующим соглашением, то дело становится спорным.
>
> *Ж.Ж. Руссо.*
> Об общественном договоре[1]

Конституция, провозглашая Российскую Федерацию светским государством, указывает (ч. 2 ст. 14), что «религиозные объединения отделены от государства». При этом один из комментаторов — д.ю.н. С.А. Пяткина — специально подчеркивает, что «суверенность (верховенство) светской власти не означает, что религиозные конфессии существуют по изволению государства»[2], и указывает, со ссылкой на действующий Федеральный закон «О свободе совести и о религиозных объединениях», что «правовое государство как светское вмешивается в деятельность религиозных объединений лишь в случаях, когда ими нарушается закон, что обусловлено спецификой регулирования государством и религиозными конфессиями поведения личности»[3].

Принципиально важным представляется замечание С.А. Пяткиной о том, что «провозглашение светского характера государства *не означает, что оно отдает предпочтение секуляризированному общественному сознанию*»[4] (курсив наш. — *Иг. Ф.*). Это, судя по всему, доктринальное положение конституционного права[5] обязывает законодателя формировать правовую позицию государства в отношении религиозных организаций не на основании абстрактных представлений о демократии и гражданском обществе, а с учетом тех внутренних норм существования религиозной организации как общественного объединения, нарушение которых может подорвать самую сущность системы правоотношений, сложившихся внутри данной организации.

В свое время Петр I попытался было (в виде «Духовного регламента», написанного протестантствовавшим архиепископом Феофаном Прокоповичем) пренебречь этими исторически сложившимися и канонически закрепленными

---

[1] *Руссо Ж.Ж.* Об общественном договоре: Трактаты. М., 2000. С. 222.

[2] Комментарий к Конституции Российской Федерации / Ин-т законодательства и сравнительного правоведения при Правительстве РФ. М., 2002. С. 108.

[3] Там же. С. 111.

[4] Там же.

[5] О том, что это положение — не частное мнение, а часть конституционной доктрины, говорит его безапелляционная повторяемость: например, М.В. Баглай по поводу ст. 28 Конституции пишет, что «закрепление светского государства отнюдь не означает умаления или ущемления свободы вероисповедания», что «светское государство не освобождается от обязанности гарантировать эту свободу» и «в равной степени *государство не должно заниматься пропагандой атеизма*» (*Баглай М.В.* Конституционное право Российской Федерации. 3-е изд., изм. и доп. М., 2003. С. 121; курсив наш. — *Иг.Ф.*).

правоотношениями[6], но дело его потерпело фиаско в исторической перспективе. После него никто не пытался вторгнуться в систему внутреннего церковного управления, хотя секуляризм оказывал серьезное давление на Российскую Церковь и при Екатерине Великой[7], и после нее[8].

Даже Советская власть, тоталитарная и «грубо атеистическая»[9], не сделала этой ошибки: она пыталась подавить Церковь как таковую, видимо, поняв в результате репрессий против духовенства 20—начала 40-х годов. XX в., что церковный организм не раздирается по частям, и решив повторить безумную, как показала история, попытку римских императоров I—III вв., силившихся уничтожить Церковь не поэлементно, а как систему.

Насколько современный российский законодатель готов учесть уроки российской истории и складывающуюся доктринальную концепцию отечественного конституционного права?

Современное российское законодательство, «признавая особую роль православия в истории России, в становлении и развитии ее духовности и культуры»[10], этим признанием и ограничивает свои особые отношения с Церковью в легальной сфере. Регулирование деятельности Церкви относится к компетенции Конституции (ст. 14, п. 2; 28), Гражданского кодекса (ст. 117), Федерального закона «О свободе совести и о религиозных объединениях», «принимаемых в соответствии с ними иных нормативных правовых актов Российской Федерации, а также нормативных правовых актов субъектов Российской Федерации» (№ 125-ФЗ, ст. 2).

Законодатель гарантирует *невмешательство государства в деятельность религиозных объединений*, «если она не противоречит настоящему Федеральному закону» (№ 125-ФЗ, ст. 4, п. 2, абз. 4).

Государство в лице законодателя императивно полагает, что «в соответствии с конституционным принципом отделения религиозных объединений от государства *религиозное объединение создается и осуществляет свою деятельность в соответствии со своей собственной иерархической и институциональной структурой*» (№ 125-ФЗ, ст. 5, п. 5, абз. 1—2).

Законодатель предусматривает, что «религиозные организации действуют в соответствии со своими внутренними установлениями, если они не противоречат законодательству Российской Федерации», причем «*государство уважает внутренние установления религиозных организаций*» (№ 125-ФЗ, ст. 15, п. 1—2).

---

[6] *Карташев А.В.* Очерки по истории Русской Церкви. Т. II. С. 323—363; *Смолич И.К.* История Русской Церкви 1700—1917. Ч. 1. М., 1996. С. 84—110.

[7] *Карташев А.В.* Очерки по истории Русской Церкви. Т. II. С. 453 сл.; *Смолич И.К.* История Русской Церкви 1700—1917. Ч. 1. С. 116; *Он же.* Русское монашество 988—1917. Жизнь и учение старцев. Приложение к «Истории Русской Церкви». М., 1999. С. 257—279.

[8] См., напр.: Русское Православие: вехи истории. М., 1989. С. 314—315, 403 сл.

[9] *Баглай М.В.* Конституционное право Российской Федерации. С. 121.

[10] Федеральный закон № 125-ФЗ «О свободе совести и о религиозных объединениях» (в редакции 25.07.2002 г.), Преамбула (далее по тексту указываем при цитировании номера Федеральных законов и статьи; выделено везде нами. — *Ив.Ф.*).

Закон проводит разграничение между «религиозными *группами*» и «религиозными *организациями*» (№ 125–ФЗ, ст. 7, п. 1, ст. 8, п. 1): те и другие имеют общие цели образования, однако первые «осуществляют деятельность *без государственной регистрации и приобретения правоспособности юридического лица*», а вторые должны быть «в установленном порядке *зарегистрированы в качестве юридического лица*». (Кстати сказать, религиозные группы могут состоять «из граждан», а религиозные объединения — из «граждан Российской Федерации» и «иных лиц, постоянно и на законных основания проживающих на территории Российской Федерации», то есть иностранных граждан и лиц без гражданства; учреждать же религиозные организации вправе только граждане России — № 125-ФЗ, ст. 9, п. 1[11]).

Все религиозные организации — и местные, и централизованные — подлежат государственной регистрации (№ 125-ФЗ, ст. 11), состоящей во внесении в Единый государственный реестр юридических лиц соответствующих сведений о них (№ 125-ФЗ, ст. 11, п. 1, абз. 2, п. 10, абз. 2). Государственная регистрация религиозной организации в связи с ее созданием и ликвидацией производится в порядке, предусмотренном Федеральным законом «О государственной регистрации юридических лиц» (№ 125-ФЗ, ст. 14, п. 4; см. так же разъяснения Минюста РФ[12]) в соответствии с требованиями ГК РФ (ст. 51).

Религиозные организации могут быть «*местными*» (то есть состоять из лиц, проживающих в одной местности, в одном городском или сельском поселении) и «*централизованными*», в состав которых должно входить не менее трех местных религиозных организаций (№ 125-ФЗ, ст. 8, п. 3–4, ст. 9) — юридических лиц[13]. *Для нужд Церкви под «местной религиозной организацией»* явно можно понимать *приход* (возможно — и монастырь), как это и следует из разъяснений Минюста РФ[14].

Кроме того, «религиозной организацией признается также учреждение или организация, созданная централизованной религиозной организацией в соответствии со своим уставом ... в том числе руководящий или координирующий орган или учреждение» (№ 125-ФЗ, ст. 8, п. 6). В практике Русской Православной Церкви это — *синодальные отделы*.

При этом, как говорится в разъясняющих документах, *вышестоящая централизованная организация не вправе ликвидировать местную организацию*, «поскольку согласно п. 1 ст. 14 Закона и п. 2 ст. 61 части первой ГК РФ юридическое лицо может быть ликвидировано по решению его учредите-

---

[11] «Методические рекомендации о применении органами юстиции некоторых положений Федерального закона "О свободе совести и о религиозных объединениях"» (приложение к письму Департамента по делам общественных и религиозных организаций Минюста РФ от 24.12.97 № 08-18-257-97), п. 4.

[12] «Правила рассмотрения заявлений и принятия решения о государственной регистрации религиозных организаций Министерством юстиции Российской Федерации и его территориальными органами» (Приложение 2 к Приказу Минюста РФ от 25.03.03 № 68), п. 1.

[13] Там же. П. 6.3.

[14] «Методические рекомендации...». П. 9.

лей (участников) либо органа юридического лица, уполномоченного на то его уставом»[15].

При этом, однако, ни комментатор[16], ни сам законодатель ни словом не обмолвились о том, что сам же указанный Федеральный закон выстраивает вполне определенную иерархическую организационную структуру религиозного объединения (в нашем случае — Церкви): религиозная группа, не обладающая правом юридического лица, вправе создать местную религиозную организацию с правом юридического лица, а три местные религиозные организации — централизованную религиозную организацию (п. 3—5 ст. 8 закона)[17]. Таким образом, законодательно оказался зафиксирован *вполне определенный способ развития религиозной организации*: по-протестантски, снизу вверх, от местного уровня — к центральному. Как было, например, у украинских самосвятов на «разбойничьем соборе» 1921 г.: миряне, дьяконы и священники сами своими руками поставили себе «епископа», а потом и полное церковное «возглавление»[18].

И это притом, что, как указывает комментарий, «государство и органы местного самоуправления не вправе вмешиваться в сферу правомерной деятельности религиозных объединений»[19].

И притом еще, что в Церкви «все держится порядком и ничего не бывает без порядка»[20], а порядок этот и иерархию создал Бог, «законоположивый нам чрез всехвального Своего апостола Павла степеней и чинов чин»[21], и нарушать это законоположение даже под давлением светского законодательства Церковь совершенно не вправе — ни в каком виде. Настолько не вправе, что жесткая стабильность свода канонического права является непременным условием архиерейского служения: архиерейская присяга обязывает поставляемого не только строго придерживаться

---

[15] Там же. Правда, есть оговорка: «Вместе с тем в соответствии с каноническими установлениями религиозных объединений, имеющих иерархическую структуру, например православных или католических, где образование местных организаций (приходов) происходит по благословению правящего епископа, лишение такого благословения, юридически выражающееся в отзыве из регистрирующего органа подтверждения о конфессиональной принадлежности со стороны централизованной организации, влечет прекращение деятельности местной религиозной организации в качестве структурного подразделения данной централизованной организации и лишает ее права использовать в своем наименовании реквизиты централизованной религиозной организации». Какие практические выводы нужно сделать правоприменителю из этой оговорки — не ясно. Это — явная коллизия между светским гражданским и церковным (каноническим) правом.

[16] Комментарий к Конституции Российской Федерации / Ин-т законодательства и сравнительного правоведения при Правительстве РФ. С. 214.

[17] Там же. С. 215.

[18] *Цыпин В., прот.* История Русской Церкви 1917—1997. М., 1997. С. 69.

[19] Комментарий к Конституции Российской Федерации / Ин-т законодательства и сравнительного правоведения при Правительстве РФ. С. 213.

[20] *Симеон, архиепископ Фессалоникийский.* Соч. С. 275.

[21] Чин наречения, исповедания и рукоположения архиерейского // *Чиновник.* Кн. 2. С. 21.

канонических правил, но и не отступать от них «даже до смерти» и при условии внешнего давления[22].

В этом свете весьма элегантно в конце комментария 28-й статьи Конституции выглядит ссылка на указание Конституционного суда[23] о том, что меры, «относящиеся к учреждению, созданию и регистрации религиозных организаций, *не должны искажать само существо свободы вероисповедания*, право на объединение и свободу деятельности *общественных объединений*»[24] (выделено нами. — *Ив. Ф.*).

Однако для нас в этом указании важна перекрестная ссылка: *религиозные организации фактически признаются общественными объединениями*. Это значит, что на них должны распространяться и конституционные принципы, касающиеся этих последних, а именно — положения ч. 1 ст. 30 Конституции, которая гарантирует свободу деятельности общественных объединений. А «право на объединение основывается», в частности, «на принципах самоуправления», причем, как указывает комментатор (в данном случае — д.ю.н. С.А. Боголюбов), все «общественные объединения свободны в определении своей внутренней структуры»[25]. Государство, со своей стороны, основываясь на принципах Федерального закона «Об общественных объединениях», «обеспечивает соблюдение прав и законных интересов общественных объединений»[26] и «не вправе ... вмешиваться в их внутреннюю деятельность»[27].

При этом «свобода деятельности общественных объединений заключается также в том, что им гарантируется самостоятельность в принятии уставов, избрании руководящих органов» и т.д.[28], что можно рассматривать как еще одно указание на полную организационную самостоятельность и структурную независимость общественных объединений.

Развивая эти положения, М.В. Баглай обобщает системное значение общественных объединений в современном обществе таким образом: «Совокупность этих объединений отражает способность гражданского общества к са-

---

[22] Перед хиротонией нареченный епископ обещает «*ничтоже творити по нужде*, аще и от сильных лиц или от множества народа нудиму, аще и смертию воспретят, велящее что сотворити *вопреки божественным и священным правилом*», и обязуется «во всем согласным быти и купноочинным ко божественным законом и священным правилом святых апостол и святых отец», «каноны святых апостол, седми вселенских и благочестивых поместных соборов и правила святых отец хранити и соблюдати», говоря: «Вся, яже тии прияша, и аз приемлю, и иже тии отвратишася, и аз отвращаюся». Печать же этой клятве — Бог-Свидетель и Царство Небесное («Вся же та, егоже днесь обещахся, до последняго издыхания, ради будущих благ, исполняти обещаваюся. Буди ми *Сердцеведец Бог обещанию моему Свидетель*»). См.: Чин наречения, исповедания и рукоположения архиерейского // *Чиновник*. Кн. 2. С. 15–18.

[23] Постановление Конституционного Суда Российской Федерации от 23 ноября 1999 г. // ВКС, 1999. № 6. С. 26.

[24] Комментарий к Конституции Российской Федерации / Ин-т законодательства и сравнительного правоведения при Правительстве РФ. С. 218.

[25] Там же. С. 225.

[26] Там же.

[27] *Баглай М.В.* Конституционное право Российской Федерации. С. 212–213.

[28] Комментарий к Конституции Российской Федерации / Ин-т законодательства и сравнительного правоведения при Правительстве РФ. С. 227.

моорганизации»[29]. В этой связи очень важно брошенное как-то вскользь замечание С.А. Пяткиной о том, что «поскольку в Российской Федерации как светском государстве не установлено государственной религии, постольку *религиозная сфера относится к структуре гражданского общества*»[30] (курсив наш. — *Ив. Ф.*).

К сожалению, все эти положения юристы почему-то практически не развивают в отношении религиозных организаций. По крайней мере, в случае с религиозными организациями практически не обращается внимания ни на их *специфическую* социальную сущность (хотя для некоторых образований М.В. Баглай предлагает, например, ввести «статус общественного объединения особого рода»[31]), ни на их внутреннее право, жестко определяющее особенности их организационной структуры; внимание М.В. Баглая в кратком разделе «Свобода совести и вероисповедания» гораздо более захватывает проведение дефиниций между «свободой совести», «свободой вероисповедания» и «свободой религии»[32], а официальный комментарий Института законодательства и сравнительного правоведения ограничивается лишь теми лаконичными замечаниями, которые приведены выше.

В итоге *ни статус религиозных организаций в качестве общественных организаций особого рода* (с вытекающими отсюда правовыми последствиями), *ни коллизия с фактическим навязыванием всем религиозным организациям конкретного мнения законодателя* касательно вполне определенных принципов формирования их организационной (без учета того простого соображения, что для некоторых религиозных организаций, имеющих весьма длительную историю, в том числе и в России, этот принцип исторически и канонически может быть вовсе не свойствен) *специальному доктринальному обсуждению не подвергаются*. Законодатель, лишенный сформулированной доктринальной позиции, оказывается полностью предоставленным собственным представлениям о ходе общественно-исторического процесса в данной сфере.

Религиозные организации, по мысли законодателя, *могут иметь в собственности широкий круг движимого и недвижимого имущества, «необходимого для обеспечения их деятельности»*, включая земельные участки, объекты производственного, социального, благотворительного, культурно-просветительского и иного назначения, приобретенные различными путями (№ 125-ФЗ, ст. 21, п. 1–2), причем передача им «для использования в функциональных целях культовых зданий и сооружений с относящимися к ним земельными участками» и иного имущества, «находящегося в государственной или муниципальной собственности, осуществляется *безвозмездно*» (ст. 21, п. 3, ст. 22, п. 2).

Предпринимательская деятельность религиозных организаций осуществляется «в порядке, устанавливаемом законодательством Российской Федерации» (№ 125-ФЗ, ст. 23).

---

[29] *Баглай М.В.* Конституционное право Российской Федерации. С. 211.

[30] Комментарий к Конституции Российской Федерации / Ин-т законодательства и сравнительного правоведения при Правительстве РФ. С. 213.

[31] *Баглай М.В.* Конституционное право Российской Федерации. С. 216.

[32] Там же. С. 199.

При этом государство «регулирует предоставление религиозным организациям *налоговых и иных льгот, оказывает финансовую, материальную и иную помощь* религиозным организациям в реставрации, содержании и охране зданий и объектов, являющихся памятниками истории и культуры» (№ 125-ФЗ ст. 4, п. 3).

Признавая за религиозными организациями право на ведение благотворительной и культурно-просветительской деятельности, как самостоятельно, так и через учрежденные ими благотворительные организации и иные учреждения (№ 125-ФЗ, ст. 18, п. 1—2), законодатель специально указывает, что «*государство оказывает содействие и поддержку благотворительной деятельности религиозных организаций*, а также реализации ими общественно значимых культурно-просветительских программ и мероприятий» (ст. 18, п. 3). Как указывает Федеральный закон «О некоммерческих организациях», экономическая поддержка некоммерческих (в том числе — религиозных, см. ст. 6 названного закона) организаций со стороны государства и органов местного самоуправления осуществляется (№ 7-ФЗ, ст. 31, ст. 31, п. 1, абз. 2—6) путем предоставления различного рода льгот (налоговых, таможенных, льгот по плате за пользование государственным и муниципальным имуществом и др.), в том числе и для физических и юридических лиц, оказывающих некоммерческим организациям материальную поддержку, а также путем размещения среди некоммерческих организаций на конкурсной основе государственных и муниципальных социальных заказов. При этом льготы эти не могут быть индивидуальными (п. 2 ст. 31 названного закона) и должны, по всей видимости, распространяться на конкретные формы некоммерческих организаций, поименованные в главе II закона «О некоммерческих организациях».

Кроме того, законодатель закрепляет за религиозными организациями «исключительное право учреждения организаций, издающих богослужебную литературу и производящих предметы культового назначения» (№ 125-ФЗ, ст. 17, п. 2).

Регулирование всех остальных аспектов деятельности религиозных организаций, относится к компетенции гражданского законодательства — Гражданского, Налогового, Земельного, Трудового и других кодексов Российской Федерации, Федеральных законов «О некоммерческих организациях», «О благотворительной деятельности и благотворительных организациях», «Об общественных объединениях», иных нормативных правовых актов, издаваемых на уровне Российской Федерации и ее субъектов.

Православное правосознание в современной России:

III. Община и государство

Вы куплены [дорогою] ценою; не делайтесь рабами человеков.

1 *Кор.* 7, 23

Современное российское государство, создав для Церкви законодательные основы функционирования в системе формирующегося демократического правового государства в виде законов «О свободе совести и о религиозных организациях» и «О некоммерческих организациях», посчитало свою миссию в данной сфере законченной.

В принципе, против этого трудно возражать, особенно имея в виду опыт практически всех современных промышленно развитых стран «христианской традиции», законодательство которых в большинстве своем[1] строго секулярно. Однако представляется коллизионной ситуация, когда светское государство сознательно помещает все виды деятельности религиозной структуры, помимо собственно религиозных, в общегражданское правовое поле даже в тех сферах, где Церковь за 2000 лет своего существования накопила значительный опыт правового регулирования, который мог бы быть учтен (и в ряде случаев действительно учитывался в истории правотворчества капиталистических стран) с тем, чтобы светское законодательство не совершало неосознанных попыток изменить екклезиологические и канонические устои церковного организма.

Как мы уже отмечали[2] (и с того времени никаких видимых изменений в данной сфере не случилось), для современного российского законодателя Церковь — в лучшем случае род отрасли народного хозяйства. Это неудивительно — на фоне глобальной тенденции секуляризации общественного и личного сознания, социально-экономических воззрений, в сочетании со зримым падением канонического правосознания внутри Церкви стремительно развивается *процесс секуляризации Церкви* обществом, который *заступил место принципа отделения Церкви от государства* и свободы совести и вероисповедания.

Конечно, мы далеки от той постановки вопроса (которая, кстати, не чужда многим юристам и канонистам), что «и при режиме отделения Церкви от государства, и при существовании Церкви в правовом государстве су-

---

[1] Мы говорим «в большинстве», опуская в данном случае упомянутые выше реминисценции прямого финансового содействия Церкви со стороны государства, имеющие место в законодательстве ряда стран, а также некоторые религиозные принципы законодательства Греции.

[2] *Филипп* (*Симонов*), *иеромонах*. Русская Православная Церковь в переходной экономике // Радонеж. 1997. май.

ществуют возможности для государственного принуждения к исполнению церковных норм»[3].

Далеки мы и от того, чтобы думать о возможности исторического отката к зародившемуся при Константине Великом и получившему оформление в канонической мысли[4] принципу симфонии Церкви и государства, который представлял собой «комплекс сложных, запутанных взаимоотношений церкви и государства, т.е. земной, видимой части "царства Отца, Сына и Св. Духа" и царства кесарева — этих двух неслиянных, но и нераздельных организмов, связанных между собою некими метафизическими узами в некое единство»[5], в «диархическую систему», находившуюся в состоянии «хрупкого равновесия», которое в ходе истории постоянно пытались нарушить представители обеих сторон[6].

Неперспективность данного пути развития церковно-государственных отношений связана, во-первых, с его историческим финалом, в качестве которого обычно выделяют: 1) нарастающую зависимость Церкви от формы государственного правления и даже от личности правителя, которая на практике обернулась «государственной бюрократизацией Церкви, лишением ее самостоятельного голоса, а, следовательно, и авторитета ее руководства», и 2) рост обособленности поместных церквей[7].

Во-вторых, эта бесперспективность (по крайней мере, в рамках прогнозов развития мирового бытия) подчеркивается сущностью современного государства, в основе своей десакрализованного, не предусматривающего (уже в силу того, что «новый мировой порядок — это не Христово царство») никаких путей для достижения некоей степени номоканонического[8] симфонизма, своеобразного правового синкретизма, которого — как «единства тварного и нетварного, земного и небесного, государства и Церкви»[9], — к сожалению, не

---

[3] *Варьяс М.Ю.* Краткий курс церковного права. С. 114.

[4] Именно в сфере юриспруденции у крупнейшего византийского канониста XIV в. Матфея Властаря оформилось понятие о συμφωνία εν πασιν «как принципе, на котором были основаны взаимоотношения государства и церкви» (*Медведев И.П.* Правовая культура Византийской империи. С. 250–251).

[5] *Медведев И.П.* Правовая культура Византийской империи. С. 72. «Неслитность природ Церкви и государства отображается в невозможность подчинить Церковь Христову государству, а также — в недопустимости государство растворять в Церкви (первое — духовное арианство, второе — духовное монофизитство); нераздельность природ отображается в невозможности разделить одну личность гражданина и христианина на два лица (Церковь перестанет определять жизнь личности, и религия превратится в чувственный мирок обывателя — духовное несторианство)» (*Шведов О.В.* Энциклопедия церковного хозяйства. М., 2003. С. 91).

[6] *Медведев И.П.* Правовая культура Византийской империи. С. 79. Отметим при этом, что при всей диархичности процесс, который должен быть оформлен в рамках канонического права, не мог быть решаем на уровне светского судоговорения (см.: *Афанасий Великий.* Творения. Т. 1. С. 279).

[7] *Поспеловский Д.В.* Русская Православная Церковь в XX веке. С. 18.

[8] От νόμος, закон + κανον.

[9] *Шведов О.В.* Указ. соч. С. 93. Максимум, в чем это мнимое «соединение несоединимого» могло в действительности проявиться, — это «халкидонский тип мышления», и лишь с этой частью той волюнтаристски организованной системы исторических выкладок касательно проблем симфонии, которую формулирует О.В. Шведов, мы обязаны согласиться.

было ни в ромейские времена, как ни хотелось бы в это верить многим поверхностным писателям, ни в допетровской России[10].

В то же время согласование, взаимодействие и взаимопроникновение канонического и гражданского права — своеобразное *concordatio legibus* — происходило практически во всех странах христианского ареала.

На Православном Востоке, в Византии, этот процесс (который, по всей видимости, можно трактовать как вариант сакрализации гражданского права), начатый 131-й новеллой Юстиниана[11], поставившей, как полагают, вопрос «о включении всей совокупности норм канонического права в общую законодательную систему государства» с возможным распространением на эту сферу правотворчества компетенции императора как «универсального законодателя»[12], можно увидеть уже на примере «Василик», начинающихся книгой о св. Троице (кн. 1) и продолжающихся вопросами организации Церкви и организацией церковных дел (кн. 3—5, сразу после книги 2, где содержатся воззрения на сущность права)[13].

Этот процесс был неравномерным. В ряде случаев ставился вопрос о корреКции канонических норм в связи с изменениями светского законодательства, что и происходило в виде новелл и томосов патриархов[14]. Периодами — например, при составлении «Прохирона» Льва VI — государственная власть ставила задачу ограничить влияние Церкви на светское право[15].

Аналогичные процессы развивались и позднее, практически накануне Новейшего времени. В качестве примера приведем позицию законодателя и цивилистов дореволюционной России.

---

[10] Здесь критиком выступает и сам О.В. Шведов («Третий Рим — это только идеологический мираж»!), подчеркивая, в частности, что Иван Грозный принял «титул татарского хана, а не христианского государя» (Там же. С. 89).

[11] Данная новелла (545 г.) предписала, «чтобы священные каноны, изданные или подтвержденные четырьмя святыми соборами ... имели ранг законов» (Nov. Just. 131. 1) (см.: *Медведев И.П.* Правовая культура Византийской империи. С. 80—81).

[12] *Медведев И.П.* Правовая культура Византийской империи. С. 81.

[13] Иногда, правда, существо вопроса упрощается и говорится лишь «о включении всей совокупности канонического права в общую законодательную систему государства», о «соединении двух законодательств» и о «христианизации права» (*Медведев И.П.* Правовая культура Византийской империи. С. 81, 172—173, 244, 250, 167).

[14] Там же. С. 240.

[15] Там же. С. 179.

Отступление 5

Попытка церковно-государственной симфонии: опыт России в XIX веке

Государственное законодательство[1] устанавливает границы и условия хозяйственного оборота, которые должны быть общими для хозяйствующих субъектов. Причем общее условие правового регулирования общественных отношений для Победоносцева скрывается в «самой жизни и ее экономических условиях». «Право (закон) стремится только осознать и обнять эти условия, обеспечить правилом свободное действие здравого экономического начала жизни», а для семейно-брачной сферы этих отношений, которая понимается вполне своеобразно и принципиально не сводится лишь к варианту договорного права, — добиться «обеспечения нравственных начал, следуя за ними и к ним примеряясь» (Ч. I. С. 80).

Основой хозяйственного оборота признается право собственности — «право, окончательно укрепленное и объективно сознаваемое», подразумевающее состояние, «когда в пределах, законом установленных, владение, пользование и распоряжение соединяются с укреплением имущества в одном лице без всякого постороннего участия» (Ч. I. С. 211, 221–223, 274–275, 285).

Дореволюционная цивилистика выделяет «имущества, принадлежащие разным установлениям (юридическим лицам[2]): церквам, монастырям и архиерейским домам» (наряду с богоугодными, учебными и учеными заведениями и государственными кредитными установлениями) — *в особую категорию имуществ*, отмечая при этом, что «пространство прав обладания всех сих учреждений принадлежащими и приписанными имуществами ... зависит от более или менее тесной связи сих учреждений с государством и центральными его учреждениями» (Ч. I. С. 180).

Данная позиция имеет канонические корни. «Церковное имущество само по себе предназначено исключительно для целей Церкви и поэтому не может быть употреблено ни на какую другую цель. Этим церковное имущество отличается от частного имущества, которое по воле его владельца может быть использовано на какие угодно цели. Следовательно, церковным имуществом нельзя располагать как частным имуществом, а только согласно определенной Самим Богом цели. В этом смысле церковное имущество есть собственность

---

[1] Мы воспользуемся позицией, изложенной в «Курсе гражданского права» К.П. Победоносцева, в основном потому, что своими, как сказал А. Блок, «совиными крылами» он покрывал не только область светской цивилистики, но и деятельность Св. Синода и был, таким образом, в наибольшей мере в курсе не только тенденций светского правоведения, но и канонических проблем. См.: *Победоносцев К.П.* Курс гражданского права. Ч. I–III. М., 2002–2003 (далее цитируем по тексту с указанием части и страниц).

[2] Обратим особое внимание: для дореволюционных цивилистов в понятие юридического лица не входят компании и товарищества — их имущество рассматривается в категории частных имуществ (в отличие от государственных, удельных, дворцовых, дворянских и общественных). См.: *Победоносцев К.П.* Курс гражданского права. Ч. I. С. 178–183.

Христа, или бедных, как оно и называется в различных церковных актах, ибо этим словом обозначена не собственность сама по себе, а то, для чего она предназначена»[3].

Поэтому специально указывается, что имущественное «право церквей и монастырей» является *самостоятельной отраслью*, имеющей в своей юридической основе «самостоятельный церковный канон». Оно не только может «считать себя независимым от государства», но является «столь самостоятельным, что может, независимо от государственной власти, выделять из себя права подчиненные» (Ч. I. С. 206, прим. 1).

Из светского вещного права и хозяйственного оборота *безусловно изымаются* объекты, на которые, казалось бы, должно полностью распространяться право собственности физического лица.



К.П. Победоносцев
(карикатура, 1907 г.)

Не признаются полной собственностью владельца, например, домовые церкви — хотя несомненно, что устраиваются они, согласно специальному разрешению, иждивением и на средства частного лица. Они не подлежат наследованию без специальных процессуальных действий и даже не считаются принадлежностью того здания, в котором устроены; законодатель считает, что по смерти устроителя они должны обращаться в собственность ближайшей приходской церкви (Ч. I. С. 101). Даже при том условии, что церковные строения составляют «принадлежность населенных земель», само понятие *принадлежности* «не дает собственнику главного имущества (то есть земли. — *Ит. Ф.*) права безвозмездно присваивать его принадлежности», поскольку *владение* этими строениями находится в компетенции церковной структуры (Ч. I. С. 116—117).

Особым юридическим ограничениям подлежат и иконы (Ч. I. С. 107—108) — в силу того, что они являются не только материальной ценностью и произведением искусства, но и предметом, с которым «связано религиозное представление и религиозное почитание». Именно поэтому они «не безусловно и не вполне, не в одинаковой мере с другими вещами почитаются имуществом», признаются законом не имеющими рыночной цены и «исключаются из формального понятия о продаже» (законодатель говорит — Законы Гражданские, ст. 279 — «о получении взамен их по взаимному соглашению наличной денежной суммы»). Они — вместе с окладами — даже выводятся из конкурсного оборота.

---

[3] *Никодим* (*Милаш*), *епископ*. Православное церковное право. СПб., 1897. С. 519—520.

Вместе с тем законодатель — из соображений минимизации объема «имуществ, изъятых из свободного обращения» в целях стимулирования хозяйственного развития общества, — *ограничивает* Высочайшим разрешением покупку *церковными структурами ненаселенной недвижимости* (Ч. I. С. 108–109).

Причина в том, что церковные земли и угодья всех родов (Ч. I. С. 554–556) «остаются всегда неприкосновенной церковной собственностью», «*которой духовное начальство заведует*» — «без права отчуждать или закладывать»; причем «никакое стороннее посягательство ... не в силах поколебать присвоенной церковным землям неотъемлемости», они «не могут быть утрачиваемы силою давности стороннего владения», и в отношении них — как общее правило[4] — неприменимо даже «право отдачи церковной земли на свой счет в постороннее пользование» (Ч. I. С. 553, 557–558; выделено нами. — *Иг.Ф.*). При этом право пользования церковной землей «не определено в своих принадлежностях общим законом» (Там же) и уходит, таким образом, в ведение канонического права [как пишет Победоносцев, «этой собственностью церковные причты пользуются на *определенных правилах под наблюдением духовного начальства*» (Ч. I. С. 559; курсив наш. — *Иг.Ф.*)], в котором на сей счет содержатся весьма недвусмысленные определения.

Более того, *личные права духовенства* (и белого, и в особенности черного) *не отвечают основному правилу хозяйственного оборота*, которое гласит, что «личность продавца должна быть способна к отчуждению, вообще к совершению юридических действий», а «личность покупщика должна быть способна к приобретению» (Ч. I. С. 380–384). В этой связи «особо стеснительные формальности» установлены «при продаже недвижимых имений от имени священно- и церковнослужителей» и «при покупке имений монастырями и церквами» — специально с целью «оградить права» духовного ведомства (Ч. I. С. 384). Даже приобретение недвижимости путем пожертвования в пользу архиерейских домов, церквей и монастырей допускается только через Св. Синод и с Высочайшего соизволения, а в пользу духовных училищ — через Синод (Ч. I. С. 445–446). Владение церковной землей завязано на государственные межевые законы, обязывающие общины обеспечивать причты земельными наделами и удовлетворять их нужды через поземельный сбор (Ч. I. С. 552–553).

Права клириков ограничены также и по поводу вступления в долговые обязательства и промышленные сделки (Ч. III. С. 38). Им запрещено быть поручителями по любым сделкам (Ч. III. С. 292). Безусловно запрещены законом «вообще сделки о сдаче мест священно- и церковнослужительских» (Ч. III. С. 51).

Имеются определенные ограничения для духовенства в области права наследования. Так, священники и причетники в ряде случаев лишаются права засвидетельствования завещаний (Ч. II. С. 465–467). Кроме того, все мона-

---

[4] Лишь кассационное решение 1870 г. № 1374 говорит о возможности причта сдавать земли внаем с целью получения годового дохода, а Полное собрание законов, № 18316, п. 2 и 6, указывает на то, что «земли излишние могут они отдавать внаймы, а обрабатывать им самим оные запретить, яко дело с саном их несовместимое» (*Победоносцев К.П.* Курс гражданского права. Ч. I. С. 553–557).

шествующие, «как отрекшиеся от мира и от собственности», долгое время не имели права на завещание (их посмертное имущество подлежало передаче в монастырскую казну). Поэтому любое такого рода завещание можно было трактовать как «завещание, составленное человеком, не имеющим юридической к тому способности» (Ч. II. С. 521). Лишь Императорским указом 1766 г. было введено исключение для «монашествующих властей» — архиереев, архимандритов «и прочих монашеских властей» (не распространенное, впрочем, на настоятелей и настоятельниц общежительных монастырей), коим дано было позволение завещать «частное движимое имущество», «кроме вещей, к ризнице принадлежащих и в церкви употребляемых» (Ч. II. С. 516).

Не могут монашествующие и приобретать по завещанию — кроме «икон, панагий, наперсных крестов и книг духовного, нравственного и ученого содержания», получаемых от монашествующих властей, имеющих завещательное право (Ч. II. С. 517; ср.: с. 522).

Церкви и монастыри (как юридические лица) могут наследовать только с «разрешения подлежащих властей» (Ч. II. С. 517).

Еще одно принципиальное гражданско-правовое ограничение для клириков — в сфере брачных отношений: «монашествующим и посвященным в иерейский или диаконский сан, доколе они в сем сане пребывают, брак вовсе запрещается на основании церковных постановлений, но церковнослужителям, в сем звании, не возбраняется ни 1-й, ни 2-й брак»; при этом «сложившие с себя сан и звание священнослужители и монахи вступают у нас в брак беспрепятственно» (Ч. II. С. 34–35, 102). Сыновья священников и причетников, не имеющие церковных должностей и не обучающиеся в церковных учебных заведениях, могут вступать в брак без разрешения епархиального начальства, в противном случае таковое требуется (Там же).

При этом причет церковный — наряду с церквами, монастырями и «разного рода учреждениями» — трактуется юристом не как совокупность физических лиц, а как юридическое лицо (Ч. II. С. 467, 517), понимаемое, однако, как «сословие лиц, имеющее юридическую личность в пределах, указанных для каждой корпорации особым ее уставом» (Ч. III. С. 38)[5].

Все эти ограничения, по Победоносцеву, имеют причиной соображения нравственного порядка (Ч. III. С. 38) — хотя, как считает правовед, нравственные причины должны интересовать законодателя в последнюю очередь: надо иметь в виду и то, что «не все безнравственное противозаконно», и то, что «доколе владелец действует в пределах своего права собственности, закону нет дела до его побуждений» (Ч. II. С. 553).

С одной стороны, «всякое благочестивое дело так же, как благодеяние, если выражено в юридической форме, должно иметь свою юридическую сторону, которой прикасается в области прав и обязанностей к положительному закону» (Ч. II. С. 467). С другой — имеются чисто канонические препятствия

---

[5] Надо сказать, что понятие *юридического лица* у Победоносцева не разработано. И в ситуации с «причтом как юридическим лицом» может возникнуть терминологическая коллизия, связанная со смешением понятий юридического лица и «юридической личности гражданина» (*Победоносцев К.П.* Курс гражданского права. Ч. II. С. 518).

для совершения духовенством тех или иных юридических действий, что и учитывает законодатель (Ч. II. С. 516).

Особыми соображениями руководствуется российский законодатель при решении вопросов, связанных с семейно-брачными отношениями (от заключения брака до права наследования). Для российского права брак — явление антиномичное, сочетающее в себе общественные отношения принципиально разного порядка: гражданско-правовые и религиозно-каннонические. «Сущность брака — ... не юридическое только соединение двух воль. Соединение двух воль требует соглашения и сделки; но этой идеей договора далеко не исчерпывается содержание брачного союза. ... Идеал брака ... получил в христианском мире значение *таинства*» (Ч. II. С. 18—19). «По нашим законам, — пишет Победоносцев, и на это надо обратить особое внимание, — брак есть таинство. ...Гражданское действие в браке у нас *слитно и нераздельно* с таинством» (Ч. II. С. 59; курсив наш. — *Иг.Ф.*).

Поэтому для законодателя важно — прежде всего с нравственной точки зрения, в видах «противодействия смешению брака с беспорядочным сожитием» (Ч. II. С. 23) — сочетание религиозного освящения брака наравне с юридической организацией брачного союза (Ч. II. С. 21).

В этой связи правоотношения, связанные с возникновением, развитием и различными вариантами окончания семейно-брачных отношений, регулируются двояким образом.

Сам процесс вступления в брак относится преимущественно к ведению Кормчей книги (Ч. II. С. 24—25): «Брак подлежит ведомству церковному, поколику он есть таинство: сюда подлежит прежде всего совершение брака, далее — удостоверение в событии брака, признание его законности и расторжение». При этом церковное священнодействие приобретает силу гражданского правоотношения: «Венчанием, и одним только венчанием, совершается и вступает в полную церковную и гражданскую силу союз брачный» (Ч. II. С. 63).

При этом Церковь в данной области проявляет себя весьма демократично: понимая брак как союз по взаимному согласию (Ч. II. С. 30), она не требует дополнительной его авторизации (Ч. II. С. 27) и не допускает насилия или принуждения при его заключении (Ч. II. С. 30). Более того: в ряде случаев (например, для нехристиан) «брак остается в силе и без подтверждения его венчанием, лишь бы сожительство было единобрачное» (Ч. II. С. 45). Спорные случаи, связанные с бракосочетанием, подлежат решению Синода (Ч. II. С. 38).

Дела же, «касающиеся до договорной стороны брака, до нарушения свободной воли и доверия, и все вопросы о преследовании преступлений против брачного союза подлежат ведомству светской власти, причем иногда требуется заключение от церковного ведомства» (Ч. II. С. 25).

Процесс регистрации брака — запись в метрических книгах и в паспортах — возлагается (как и регистрация актов рождения и смерти) также на приходское духовенство (Ч. II. С. 38, 65).

Церковными же канонами регулируются законность брака — светский закон лишь утверждает церковные решения, объявляя о недействительности

брака, признанного церковным ведомством незаконным[6] (Ч. II. С. 40, 42–44, 98), — и бракоразводный процесс, причем факт неупоминания того или иного повода для развода в гражданском законодательстве не служит причиной его ничтожности: «из этого не следует, чтобы, как закон церковный, он перестал существовать», поскольку «на отмену церковного права светское законодательство не уполномочено» (Ч. II. С. 36–37, 95–99). В то же время «дела о гражданских последствиях брака и правах, из него истекающих ... решаются гражданским судом» на основании выводов суда духовного (Ч. II. С. 99). Вместе с тем имеется принципиальное гражданско-правовое ограничение завещательного права, связанное с религиозной сферой, — в случае, когда принятие завещания связано «с нарушением свободы совести и вероисповедания»; условия, «возбуждающие безнравственное столкновение материальных интересов с убеждением и верованием в душе человека», следует отвергать (Ч. II. С. 553–555).

Зададимся вопросом: что могло послужить поводом для предоставления Церкви этой относительной самостоятельности в решении целого ряда гражданско-правовых проблем? Только ли то «неслиянно-нераздельное единство» Православной Российской Церкви и послепетровского Российского государства, о котором мы говорили выше и которое было объектом жесткой критики в богословской и научной среде, — причем не только как конкретно-историческое явление[7], но и в виде самого феномена «симфонии»[8], на возвеличение которого сейчас тратится так много чернил и бумаги?

Не входя в рассмотрение сферы семейно-брачного права (это — совершенно особая материя, и причастность Церкви к этой сфере гражданского права порождала ряд проблем и до революции 1917 г.[9]), посмотрим на вопрос с экономико-правовой точки зрения.

Церковное хозяйство имеет под собой серьезные канонические основания. Экономическая жизнь общины развивается в соответствии с каноническими нормами управления церковными имуществами на епархиальном и общецерковном уровне.

---

[6] Есть, однако, и некоторые исключения. Так, «под влиянием светской власти» в конце XVIII–XIX вв. были приняты синодальные указы, смягчающие «строгость Кормчей книги» касательно степеней родства и свойства при вступлении в брак, причем «постановления строго канонические отличены от тех, кои не имеют значения канонов» (Ч. II. С. 41).

[7] Вплоть до конца XX в. в богословских трудах можно найти жесткие трактовки послепетровского периода, «когда на протяжении почти 200 лет делались попытки превратить Церковь в один из аппаратов бюрократически-полицейского угнетения человеческой совести» [см.: *Михаил (Мудьюгин), архиепископ.* Указ. соч. С. 217].

[8] Вот лишь одна из позиций системной критики начала этого исторического феномена: «В "синтезе" Юстиниана Церковь как бы растворяется, из государственной психологии окончательно исчезает сознание ее коренной "иноприродности" миру и Царству. Первая глава в истории христианского мира завершается победным возвратом в него языческого абсолютизма» (*Шмеман А., прот.* Исторический путь Православия. С. 197).

[9] Эту проблему, в частности, специально упоминают мемуаристы, характеризуя ситуацию «церковного застоя» предреволюционного времени: Синод «плыл... больше купаясь в бракоразводной грязи, чем устраивая церковное дело», а церковные дела «своим развитием были обязаны вдохновению и инициативе отдельных выдающихся лиц» (*Шавельский Г., протопресвитер.* Воспоминания последнего протопресвитера Русской армии и флота. Т. 2. С. 175, 155, 156–157).

Экономика *белого духовенства* исходит из новозаветных норм «не заграждай рта у вола молотящего» и «трудящийся достоин награды своей» (1 Кор. 9, 9; 1 Тим. 5, 18)[10], а в том случае, когда представители белого духовенства получают средства труда (земля), их хозяйственная деятельность мало чем отличается от аналогичной деятельности лаиков, которая регулируется гражданским правом — в отличие от экономики монастырской, которая имела свои особенности, о чем мы писали выше.

Архиерейский дом более открыт внешней экономике: помимо расходов на собственные нужды и нужды епископии, епископ канонически обязан расходовать имущество епархии на благотворительные цели[11] и на церковное благоукрашение.

При этом практически каждая из тех особенностей регулирования церковного хозяйства, которые мы отметили в гражданском законодательстве дореволюционной России (выделение церковного имущества в особую категорию, подведомственную тем разделам канонического права, которые составляют самостоятельную отрасль церковного имущественного права; регулирование церковных имущественных, в том числе поземельных, отношений священноначалием[12]; неприкосновенность церковной собственности[13] и связанное с ней ограничение на приобретение церковными структурами земельной недвижимости; ограничение личной дееспособности клириков — в вопросах купли-продажи земель, в договорных отношениях, связанных с долговыми обязательствами и правом свидетельствования юридических документов, в вопросах наследования и получения наследства, а также в брачно-семейных отношениях; изъятие части имуществ, принадлежащих светским лицам, из хозяй-

---

[10] «Закон Божий постановил, да служащие олтарю, от олтаря питаются» (Апост. 41).

[11] Славянская Кормчая [*Кормчая*. Л. 17/с. 167] следует за толкованием *Зонары* [*Правила святых Апостол* с толкованиями. С. 121] на 59-е Апостольское правило и указывает: «Церковное богатство, убогих («бедных» по переводу толкования *Зонары*. — *Иг.Ф.*) богатство, Святое Писание именует, и подобает раздавати е убогим». *Вальсамон* на то же правило пишет: «Епископ остающееся из доходов церковных излишним за удовлетворением его справедливых расходов и церковных, и обычной экономии клириков, должен раздавать бедным; ибо это остающееся называется принадлежащим бедным» (*Правила святых Апостол* с толкованиями. С. 121).

[12] Действующий Устав (см.: Устав Русской Православной Церкви // Сборник документов и материалов юбилейного Архиерейского Собора Русской Православной Церкви. Н. Новгород, 2001) указывает: владение и пользование имуществом Русской Православной Церкви ее каноническими подразделениями осуществляется «на основе канонической, юридической и материальной подотчетности вышестоящему каноническому подразделению Русской Православной Церкви», причем право распоряжения этим имуществом принадлежит Священному Синоду, который может делегировать нижестоящим подразделениям «право частично распоряжаться данным имуществом» (XV, 7).

[13] Согласно действующему Уставу, имуществом Русской Православной Церкви (в том числе — в лице Московской Патриархии) считается имущество, на правах собственности принадлежащее а) подразделениям Русской Православной Церкви (XV, 5); б) епархиям (XV, 18, 19); в) приходам, монастырям, духовным учебным заведениям, братствам и сестричествам (XV, 26); г) Патриарху (IV, 14); одна существенная деталь: в случае ликвидации субъекта права имущество, принадлежащее епархиям, переходит в собственность Русской Православной Церкви, а имущество субъектов, поименованных в п. «в» — епархиям (XV, 19, 27).

ственного оборота и светского вещного права) имеет под собой реальные канонические основания.

Таким образом, российский законодатель имперского времени исходил из двух постулатов.

Из того, что «государство по собственному побуждению ... не мешается в дело частного гражданского права» и «принимает на себя непосредственный надзор за соблюдением гражданских прав только в виде исключения ... когда точное соблюдение этих прав состоит в *непосредственной* связи с государственным или общественным интересом»; в остальном «гражданское право, как принадлежность известного юридического отношения, составляет непосредственный интерес частного лица», и государство вмешивается в эти правоотношения «лишь вследствие иска или жалобы» (Ч. I. С. 170–171).

Это «невмешательство» распространялось на весь спектр гражданского оборота, включая его церковную часть, — постольку, поскольку она не требовала исключения, будучи урегулированной каноническим правом, и, видимо, до тех пор, пока не возникали поводы для исков, требующих государственного разбирательства. Общественные и государственные интересы в условиях начальной стадии развития капитализма не требовали от законодателя вмешательства в правоотношения, закрепленные в корпусе канонического права (который не подлежит изменению или отмене канонически на то неуправомоченной Поместной Церковью), а необходимый социально-экономический и правовой баланс в этой сфере обеспечивался правоотношениями государства и Церкви как единого организма, централизованной организации, единого юридического лица, включающего в свой состав тысячи низовых единиц, которые рассматривались как составная часть этой высоко интегрированной общественной структуры.

Общество, представляющее собой систему интегрированных структур, сосуществующих с физическими лицами, по всей видимости, более устойчиво к различного рода диссимиляционным процессам, чем общество, представляющее собой конгломерат индивидуумов с противоположными социально-экономическими и политическими интересами. Причем степень сопротивляемости олигархическим и тоталитаристским тенденциям в обществе первого типа может не уступать аналогичному процессу в обществе второго типа (по крайней мере, последний, как показывает современная заокеанская историческая практика, не является гарантией ни от олигархического тоталитаризма, ни от рецессионно-застойных тенденций).

Позиция современного законодателя — принципиально иная.

Глава 12

Церковь в современном российском праве

> Никогда не следует по примеру еретиков изменять истине или разворовывать неизменный церковный канон для удовлетворения за счет ближнего собственных желаний или ради суетной погони за славой.
>
> *Климент Александрийский*[1]

Рассмотрим итоги современного российского законодательства в религиозной сфере, сразу же сформулировав принципиальный вывод: деятельность современного российского законодателя находится *в принципиальном латентном конфликте* с историческими нормами канонического права, регулирующими внутреннюю жизнь Православной Церкви.

1. **Все институциональные структуры Церкви уравнены между собой.** Они *должны быть* юридическими лицами со всеми вытекающими отсюда последствиями, вплоть до обособленного имущества и самостоятельного баланса (сметы) (ГК, ст. 48, ч. 1). Ни для прихода, низового уровня Церкви, ни для епархии законодатель не предусматривает даже возможности иметь какой-либо иной статус — приход однозначно не может быть религиозной группой (без образования юридического лица), только — организацией[2].

При этом закон предусматривает для юридических лиц — коммерческих и некоммерческих организаций — возможность выделения обособленных подразделений в виде представительств и филиалов, не являющихся юридическими лицами (ГК, ст. 55, ч. 1–3; № 7-ФЗ, ст. 5, п. 4) — потому, что они «все-таки продолжают оставаться составными частями» (подразделениями) юридического лица, «вследствие чего сами юридическими лицами быть не могут, собственной гражданской правосубъектностью и правоспособностью не обладают»[3], не могут являться субъектами имущественной ответственности[4] и участвовать в качестве организаций в

---

[1] Strom. VII, 105, 5.

[2] Это законодательство, исходящее из протестантской схемы структурировании религиозной организации, в чем-то схоже с законодательством Советской России 1927 гг., в соответствии с которым Церкви было возвращено отнятое у нее в 1918 г. право юридического лица, но в весьма своеобразной, совершенно неканонической форме: регистрации подлежали Синод и приходы, а архиереи и епархии никак не регистрировались; сама же Церковь рассматривалась, по существу, как частная коммерческая организация (см.: *Поспеловский Д.В.* Тоталитаризм и вероисповедание. С. 323, 330, 353, 361–362).

[3] Комментарий к Гражданскому кодексу Российской Федерации части первой (постатейный). М., 1998. С. 133.

[4] Комментарий к Федеральному закону «О некоммерческих организациях». 2-е изд. М., 2000. С. 54.

гражданском правоотношении[5], хотя (если говорить о филиалах) вправе осуществлять все функции создавшего их юридического лица или их часть (на основании доверенности руководителю). Еще более интересна постановка законодателем вопроса о смысле правоотношений между материнскими и дочерними обществами — юридическими лицами, в которых «другое (основное) хозяйственное общество или товарищество в силу преобладающего участия в его уставном капитале, *либо в соответствии с заключенным между ними договором, либо иным образом* имеет возможность определять решения, принимаемые таким обществом» (ГК, ст. 105, ч. 1), включая «обязательные для него указания» (ч. 2, абз. 2), «и таким образом влиять на его деятельность»[6].

Но для *религиозных организаций такая возможность практически отсутствует.*

Фактически, *Церковь в российском гражданском праве остается единственной организацией, к которой законодатель применяет принцип своеобразного «демократического централизма»*: если для всех юридических лиц предусмотрен принцип развития и «вверх» (по пути объединения, см.: ГК, ст. 50, ч. 4), и «вниз» (по пути создания нижестоящих структур), то Церковь *обязана* использовать принцип организационного строительства только в направлении «снизу вверх» — нижестоящие структуры создают себе возглавителя, причем такого, который не имеет никаких юридических оснований для того, чтобы как-то — в случае необходимости — воздействовать на нижестоящую организацию или упразднить ее! Зато сам этот возглавитель может быть вполне законно ликвидирован «по решению его учредителей» (ГК, ст. 61, ч. 2), для этого достаточно написать протокол и направить его в регистрирующий орган (ГК, ст. 62, ч. 1)...

Напомним — речь идет о «Русской Православной Церкви Московского Патриархата». Хотя законодателю, как представляется, это не кажется странным: для него (ГК, ст. 117; № 7-ФЗ, ст. 6, п. 1) религиозные и общественные организации — практически «едино суть»: это «добровольные объединения граждан, в установленном законом порядке объединившихся на основе общности их интересов для удовлетворения духовных или иных нематериальных потребностей». Важно лишь, по всей видимости, только то, что они подпадают под статус некоммерческих (абз. 2 части 1 ст. 117) — вместе с потребительскими кооперативами, фондами, учреждениями и объединениями юридических лиц (ассоциациями и союзами) (ГК, гл. 4, § 5), — не являясь, таким образом, ни хозяйственными товариществами и обществами, ни производственными кооперативами, ни унитарными предприятиями.

---

[5] Комментарий к Гражданскому кодексу Российской Федерации части первой (постатейный). С. 133. Как пишет комментатор, «филиалы и представительства некоммерческих организаций не вправе выступать в гражданских правоотношениях от своего имени. Они всегда действуют только от имени создавшей их организации» (Комментарий к Федеральному закону «О некоммерческих организациях». С. 52).

[6] Комментарий к Гражданскому кодексу Российской Федерации части первой (постатейный). С. 215.

Государство, которое, как мы подчеркнули выше, «уважает внутренние установления религиозных организаций» и — в соответствии с конституционным принципом отделения Церкви от государства — устанавливает Федеральным законом ее право осуществлять деятельность «в соответствии со своей собственной иерархической и институциональной структурой», на деле упраздняет иерархическую структуру Церкви.

Но сказано: «Где двое или трое собраны во имя Мое, там Я посреди них» (Мф. 18, 20), собраны, «собрани еста» (*modus passivi*, кто-то должен их собрать), а не сами собрались! Сказано также: «Я создам Церковь Мою, и врата ада не одолеют ее» (Мф. 16, 18) — активен здесь Основатель Церкви, Христос, Который Сам создаст («созижду», тот же глагол употребляется и для описания строительства дома — см.: Пс. 126, 1) Церковь из тех, кто «собрани суть»!

Догматика в числе сущностных свойств Церкви выделяет единство, святость, соборность и апостольское преемство («верую во едину, святую, соборную и апостольскую Церковь», как говорится в никео-цареградском Символе веры)[7]. Церковь *свята* по своему началу и основанию (Еф., 2, 19—21), по своему назначению (Еф. 5, 25—27; Тит. 3, 14; Кол. 1, 22) и по своему устройству — иерархическому, возглавляемому Христом (Евр. 7, 26; Еф. 4, 12 и др.). Церковь *едина* по своему началу и основанию (ибо Господь — Единый Основатель — хотел создать только одну Церковь, «едино стадо» — Ин. 10, 16), по своему внешнему и внутреннему устройству (вследствие которого верующие иерархически разделены на пастырей и паству, которых в Самом Себе объединяет Основатель Церкви) и по своей цели («да вси едино будут» — Ин. 17, 21, 23). Церковь *соборна* по пространству, обнимая всех людей, где бы они ни были на земле; по времени, так как предназначена существовать до скончания века; по своему устройству — ибо не связана ни с определенным гражданским устройством, ни с конкретным местом или временем. Церковь — *апостольская*: и по своему началу (поскольку апостолы первыми приняли веру и основали много частных церквей), и по своему устройству (коль скоро иерархия церкви ведет свое начало от самих апостолов через непрерывное преемство епископов, а ее учение и богослужение также черпается из апостольских источников).

Однако под давлением светского права Церковь, оставаясь святой и апостольской, перестает быть — юридически — единой, не выступая фактически как единое юридическое лицо; это ставит под сомнение и ее соборность, а в перспективе — и возможность сохранения апостольского преемства, причем примеров посягательства на него последние 13 «церковно-демократических» лет дали вовсе не мало: это и «каширская ересь» самопостриженного «митрополита» Лазаря, и суздальский раскол архимандрита — ныне «митрополита» — Валентина (Русанцова), и ногинский раскол архимандрита — ныне тоже самохиротонисанного «архиерея» — Адриана, и «Киевский патриархат» митрополита-расстриги Михаила Денисенко, и т.д.

---

[7] См.: *Макарий* (*Булгаков*), *митрополит*. Православно-догматическое богословие. Т. II. С. 234—246.

Соответственно, под вопрос ставится и сохранение самой святости Церкви. В результате Церковь может потерять все свои свойства и, таким образом, перестать быть Церковью вовсе, превратившись в «бесчинное сборище», иными словами, в собрание, в коем нет чина и соподчинения — то есть порядка и иерархии.

Поэтому *не только приходы, но даже епархиальные управления* (не говоря уже о *синодальных отделах*), оставаясь на канонической точке зрения, *можно рассматривать в гражданском праве как филиалы и представительства Патриархии* — единой организации, осуществляющей высшие управленческие права на территории Патриархата как Автокефальной Церкви.

Таким образом, в результате законотворческого процесса вместо устойчивой, стройной, иерархической, ассимилированной системы «Патриархия → епархии → приходы и монастыри», возглавляемой Христом, отвечающей принципам церковного возглавления и управления (Патриарх и архиереи → белые и черные священники и диаконы)[8], возникает псевдодемократический аморфный и диссимилированный конгломерат (в лучшем случае — конфедерация) противоканонически «равноправных» перед законом (в данном случае — светским) юридических лиц, конгломерат, с правовой точки зрения, принципиально а-иерархический, не возглавляемый никем[9].

---

[8] Согласно действующему Уставу, в Русской Православной Церкви:

• «высшая власть в области вероучения и канонического устроения принадлежит Поместному Собору» (II, 1);

• «высшим органом иерархического управления» является Архиерейский Собор (III, 1);

• Предстоятелем Церкви, имеющим «первенство чести среди епископата Русской Православной Церкви», является Московский Патриарх, который «управляет» Церковью совместно со Священным Синодом, являясь его Председателем» (IV, 1–2, 4), и Московской Патриархией, объединяющей синодальные структуры, непосредственно им руководимые, — как органами исполнительной власти Патриарха и Синода (VI, 1, 3);

• по решению Синода и утверждению Архиерейского Собора учреждаются епархии — местные церкви, возглавляемые архиереями, как их предстоятелями по апостольскому преемству, и объединяющие епархиальные учреждения, благочиния, приходы, монастыри, духовные образовательные учреждения и т.д. (X, 1), коими архиереи канонически управляют «при соборном содействии клира и мирян» (X, 6), в том числе — назначая настоятелей и клириков приходов и утверждая состав приходских собраний и гражданские уставы всех епархиальных институций (X, 18е, 18к, 18м); «без согласия епархиального архиерея ни одно решение органов епархиального управления не может быть проведено в жизнь» (X, 14);

• епархии разделяются на благочиния (X, 50) и приходы — «канонические подразделения Русской Православной Церкви» в виде образованных по добровольному согласию общин православных христиан, состоящих из объединенных при храме клириков и мирян, которые находятся «под начальственным наблюдением своего епархиального архиерея» (XI, 1–2); благочинные и настоятели приходов назначаются и поставляются епархиальным архиереем (X, 50; XI, 1); «*для получения статуса юридического лица*» (термин впервые появляется только в этом месте Устава) приход регистрируется государственными органами в соответствии с действующим законодательством (XI, 2, абз. 2).

[9] Данная ситуация в истории не нова: Юстиниан подвел под понятие юридических лиц не только епископские церкви, но и приходы, и монастыри, и подобные им учреждения. Но при этом с юридическим лицом ассоциировалась скорее *не община* верующих, *а совокупность служащих* (клир) *или ее возглавитель*. Институциональная иерархическая структура Церкви не нарушалась (см.: *Суворов Н.С.* Указ. соч. С. 212, 230–234).

В итоге в действующей практике происходит «канонический нонсенс»: согласно законодательству и своему Уставу Русская Православная Церковь, которая «имеет иерархическую структуру управления» (I, 6), нижестоящие структуры (епархии и приходы) учреждаются по решению вышестоящих (Синода и епархий, соответственно) (X, 2–3; XI, 2–3, 6):

а) зарегистрирована в качестве юридического лица «как централизованная религиозная организация» (I, 5); в то же время

б) Московская Патриархия (как структура, юридически отличная от Русской Православной Церкви, — получается так!) и иные канонические подразделения Русской Православной Церкви на территории России регистрируются в качестве юридических лиц «как централизованные или местные религиозны организации» (I, 5, абз. 2) — с описанными выше организационными последствиями.

2. Юридическое лицо, как указывает законодатель, «может от своего имени приобретать и осуществлять имущественные и личные неимущественные права, нести обязанности» (ГК, ст. 48, ч. 1), «иметь гражданские права ... и нести ... обязанности» (ГК, ст. 49, ч. 1) и т.д. В случае с каноническими подразделениями Церкви данные нормы означают *создание правоотношений, не предусмотренных каноническим правом*: согласно канонам церковное имущество — собственность всей Церкви. Оно выводится из рыночного оборота и не подлежит отчуждению. В отношении него у приходов нет вещных прав, они лишь временно управляют тем, что передано Богу.

Фактически это те отношения, которые в гражданской практике определяются как траст или *доверительное управление*, которое «не влечет перехода права собственности к доверительному управляющему, который обязан осуществлять управление имуществом в интересах собственника или указанного им третьего лица» (ГК, ст. 209, п. 4; см. так же: ГК, ст. 38, 41, 43).

Однако и в данном случае законодатель, как бы закрывая глаза на суть правоотношений, зафиксированных каноническими нормами, и не предусматривая за Церковью возможности их прямого исполнения (хотя, как известно, любое право, в том числе и каноническое, — догматично и требует безусловного исполнения законов, коль скоро они приняты), откровенно вмешивается в каноническое устройство Церкви и канонические правоотношения, связанные с церковной собственностью.

3. За юридическими лицами, объединяемым законодателем в Церковь, признаются широкие права собственности — на здания и сооружения, используемые под культовые, социальные, образовательные, благотворительные нужды, на производственные объекты и т.д. (в случае, если это имущество передано на праве собственности либо произведено/построено/приобретено за своей счет на законных основаниях).

В свою очередь Устав Русской Православной Церкви фиксирует, что Церковь и ее канонические подразделения вправе иметь в собственности и использовать для свих нужд земельные участки, здания и сооружения различного назначения и любое другое имущество, «необходимое для осуществления своей деятельности, предоставляемое государственными, муниципальными, общественными и иными организациями и гражданами в соответствии с дей-

ствующим законодательством» (XV, 10, 17, 26). Однако конечным собственником этих объектов, если они находятся в собственности, и конечным распорядителем, если они находятся на праве хозяйственного ведения, оперативного управления, пользования и на иных законных основаниях, является Русская Православная Церковь, «в том числе (?! — странная оговорка. — *Иг.Ф.*) в лице Московской Патриархии» (XV, 4–7, 17–20, 26–27).

Правоотношения, описанные Уставом, имеют глубокие канонические основания. «Каноническое учение церкви о самостоятельном владении каждой отдельной местной церкви своим имуществом, — пишет известный канонист епископ Никодим (Милаш), — так прочно укоренилось в церковной практике, что епископам строго воспрещается употреблять имение одной церкви на другую, хотя бы обе эти церкви были и подчинены ему, то есть были бы частями одной епархии»[10]. Кроме того, канонические нормы запрещают отчуждение церковного имущества (за исключением некоей благословной вины — например, необходимости удовлетворения острых церковных потребностей[11]).

Поэтому действующий Устав Русской Православной Церкви в соответствии с каноническими правилами и исторической традицией российской юриспруденции решительно выводит из потенциального хозяйственного обращения «движимое и недвижимое имущество религиозного назначения» всех канонических подразделений Церкви; в случае их ликвидации как юридических лиц имущество этого характера (в отличие от иного имущества) не может подлежать реализации для удовлетворения требований кредиторов и во исполнение договорных и иных законных требований третьих лиц, а остается в собственности Церкви (XV, 19, 27, 29).

В то же время светский законодатель решает проблему по-иному. Как мы уже говорили, Церковь для него — род коммерческого предприятия (конечно, своеобразного), функционирующего в условиях, которые господствующая неолиберальная экономическая теория определяет аморфным термином «рыночная экономика». В этой связи все объекты, которые находятся в собственности Церкви, подлежат действию ст. 209 ГК, которая предоставляет собственнику право совершать в отношении принадлежащего ему на праве собственности имущества, при условии его полной оборотоспособности, любые не запрещенные законом действия, в том числе сделки, направленные на отчуждение имущества в собственность третьих лиц.

4. Особо нужно остановиться на вопросе **о земле**. Согласно указанию закона (№ 125-ФЗ, ст. 21), юридические лица, из которых законодатель составляет Церковь, вправе иметь в собственности земельные участки в качестве имущества, «*необходимого для обеспечения их деятельности*» (формулировка закона такова, что в данном месте не ясно, идет ли речь только о земельных участках под культовыми сооружениями, или и о той земле, на которой возможно развитие сельскохозяйственного производства для целей самообеспечения монашеских и иных общин). Причем земля под культовыми сооружениями передается юридическим лицам *безвозмездно* (ст. 22).

---

[10] *Никодим (Милаш), епископ.* Указ. соч. С. 540–541.

[11] Там же. С. 540–543.

Эта коллизионная постановка вопроса послужила причиной горячих дискуссий, развернувшихся в 2002–2003 гг. и в Федеральном Собрании, и в средствах массовой информации по поводу юридического статуса церковных земель в связи с ведением в действие Земельного кодекса Российской Федерации.

С одной стороны, Земельный кодекс точно не определил принципы перехода к Церкви земельных участков, находящихся под зданиями и сооружениями религиозного назначения.

С другой стороны, остро встал вопрос о церковных землях сельскохозяйственного назначения (подсобные хозяйства монастырей и приходов).

До введения в действие Земельного кодекса Российской Федерации на земли Русской Православной Церкви на основании норм Гражданского кодекса (гл. 36) распространялось право безвозмездного пользования, которое занимает «промежуточное положение между вещными и обязательственными правами»[12].

Это право у́же по своему объему, чем право собственности, поскольку пользователь лишен права свободного распоряжения переданным ему имуществом, а сделки с ним санкционируются его собственником (государством). Основная характеристика этого права — целевое употребление имущества.

В целом правоотношения в рамках безвозмездного пользования — с учетом упомянутых ограничений — полностью соответствуют каноническим нормам касательно принадлежности и использования церковной собственности, включая ее неотчуждаемость.

Однако данное правоотношение имеет важную особенность: «в отличие от права собственности, которому свойственна неотчуждаемость, *право безвозмездного пользования относится к разряду производных*, а следовательно, отчуждаемых прав»[13] (курсив наш. — *Иг. Ф.*).

Законодатель при разработке Земельного кодекса использовал заложенную в праве безвозмездного пользования возможность отчуждения данного права. В Кодексе оно не упомянуто. Наиболее близкая к данному праву форма — постоянное (бессрочное) пользование — определена таким образом, что церковные земли под нее не подпадают: излагая нормы касательно постоянного (бессрочного) пользования земельными участками, законодатель указал в виде исчерпывающего списка, что данное право распространяется на земли государственных и муниципальных учреждений, федеральных казенных предприятий, органов государственной власти и органов местного самоуправления (ЗК, ст. 20, п. 1), а также тех граждан и юридических лиц, у которых данное право возникло до введения в действие Кодекса (п. 3).

Помимо права постоянного (бессрочного) пользования Земельный кодекс учитывает лишь три законных основания использования земли юридическими лицами: права собственности и аренды, а также сервитут. Не касаясь сервитута (к обсуждаемой проблеме он не имеет отношения), отметим, что возникновение прав собственности и аренды переводит вопрос в сферу договорного права (гл. 27–29

---

[12] Русская Православная Церковь и право: комментарий. М., 1999. С. 187.

[13] Там же. С. 188.

ГК). Для приобретения права на земельный участок юридическое лицо должно обратиться в соответствующий орган власти, который «готовит проект договора купли—продажи или аренды земельного участка и направляет его заявителю с предложением о заключении соответствующего договора» (ЗК, ст. 36, п. 5–6). Цена определяется соглашением сторон, но в любом случае она не будет ниже той цены, «которая при сравнимых обстоятельствах обычно взимается за аналогичные» объекты (ГК, ст. 424, п. 1, 3; 614), то есть рыночной цены.

Таким образом, возникает первая проблема — чисто *финансовая*: некоммерческая организация должна приобрести у государства, которое законодательно взяло на себя обязательства по оказанию ей содействия в уставной деятельности, имущество в собственность (либо в аренду) *на рыночных условиях*, — и это «в современных условиях, когда материальное положение религиозных организаций Русской Православной Церкви настолько неудовлетворительно»[14].

Вторая проблема связана с *временно́й продолжительностью* поземельных отношений Церкви и государства. Она возникает при рассмотрении вопроса об аренде Церковью государственных и муниципальных земель. Аренда, согласно законодательству, — срочное правоотношение (ГК, ст. 610). Поэтому по истечении срока договор подлежит пролонгации (в случае, если он не расторгается), которая может сопровождаться существенными изменениями условий договора. Кроме того, договор аренды может быть досрочно расторгнут по требованию любой из сторон (ГК, ст. 619–620). И даже в случае заключения арендного договора на землю «на неопределенный срок» (который, кстати сказать, может быть ограничен введением предельных сроков аренды — ГК, ст. 610, п. 3) «каждая из сторон вправе в любое время отказаться от договора», предупредив контрагента за три месяца (ГК, ст. 610, п. 2, абз. 2).

Кроме того, договорные основания ставят земельный фонд Церкви в общерыночные условия: в отличие от права безвозмездного пользования, оборотоспособность земель, приобретенных на праве собственности или на условиях аренды, гражданским правом не ограничена. Действующий же Устав Русской Православной Церкви (как и каноническое право в целом) относительно церковных земель делает те же оговорки, что и в отношении всех видов собственности.

Для решения коллизионной ситуации предлагается ряд законопроектов, общий смысл которых сводится к тому, чтобы вернуть в российское земельное законодательство понятие безвозмездного пользования для церковных земель либо расширить список юридических лиц—правообладателей права постоянного (бессрочного) пользования земельными участками (ЗК, ст. 20, п. 1) путем включения в него религиозных организаций.

5. Законодатель возлагает на государство определенные обязанности (или добровольные обязательства? — формулировка закона «О свободе совести...» не позволяет прояснить этот момент до конца) по финансовой, материальной и иной помощи в деле реставрации церковных памятников истории и культуры и по «содействию и поддержке» благотворительной деятельности Церкви, в том числе путем регулирующей деятельности по предоставлению соответствующих налоговых и иных льгот.

---

[14] Там же. С. 187.

В литературе указывается, что «в силу специфики своей деятельности религиозные организации пользуются рядом налоговых льгот, закрепленных законодательством России»[15]. Действительно, определенный набор льгот для религиозных организаций существует, в частности:

по налогу на прибыль (в части имущества, используемого ими для осуществления религиозной деятельности[16] — НК, ст. 381, п. 2),

по налогу на добавленную стоимость (в части реализации и передачи для собственных нужд предметов религиозного назначения, в соответствии с утверждаемым Правительством Российской Федерации по представлению религиозной организацией перечнем предметов культа, производимых и реализуемых религиозной организацией в рамках религиозной деятельности, за исключением подакцизных товаров, а также в части организации и проведения религиозных обрядов и других культовых действий — НК, ст. 149, п. 3, подп. 1; сюда же можно отнести общую льготу по полиграфии и реализации полиграфической продукции — там же, подп. 17, 21),

по акцизам (в части изделий, произведенных с использованием драгоценных металлов и их сплавов и (или) драгоценных камней и (или) культивированного жемчуга, являющихся предметами культа и религиозного назначения (за исключением обручальных колец), предназначенных для использования в храмах при священнодействии и (или) богослужении[17], поскольку Налоговый кодекс не признает их ювелирными изделиями для целей налогообложения — НК, ст. 181, п. 1, подп. 6, абз. 2),

по налогу на имущество (в отношении имущества, используемого для осуществления религиозной деятельности — НК, ст. 381, п. 2; сюда же можно отнести налоговое изъятие по имуществу, признанному памятниками истории и культуры федерального значения, и общую льготу для организаций по объектам социально-культурной сферы, используемых для нужд культуры и искусства, образования, физической культуры и спорта, здравоохранения и социального обеспечения — См.: Там же, п. 5, 7),

по земельному налогу (в отношении принадлежащих религиозным организациям участков, отведенных для основания и содержания культовых зданий и сооружений, — НК, ст. 405, п. 2; кроме того, налог не уплачивают, в частности, юридические лица в отношении участков, находящихся у них на праве безвозмездного срочного пользования и по договору аренды — ст. 398, п. 2; сюда же

---

[15] Там же. С. 243.

[16] Ранее, в соответствии с законом «О налоге на прибыль предприятий и организаций» (ст. 6, п. 6) не подлежала обложению прибыль религиозных организаций, полученная от культовой деятельности, производства и реализации предметов культа и предметов религиозного назначения — это «специальная льгота ... в отношении доходов, получаемых именно от религиозной деятельности», а до 1997 г. имелась еще одна льгота — изымалась из налогооблагаемой базы прибыль, получаемая религиозной организацией от иной, нерелигиозной деятельности, при условии направления этой прибыли на решение уставных задач; впоследствии эта льгота была отнесена только к коммерческим организациям, учрежденным религиозными организациями, но не к с самим религиозным организациям (Русская Православная Церковь и право. С. 244).

[17] Попутно отметим факт проникновения канонических посылок в светское законодательство: законодатель в данной статье вводит в правовое поле — случай весьма редкий — термины «священнодействие» и «богослужение».

можно отнести земли, занятые особо ценными объектами культурного наследия народов Российской Федерации, объектами, включенными в Список всемирного наследия, историко-культурными заповедниками и объектами археологического наследия — ст. 399, п. 2, подп. 2)[18]. Как и ранее[19], льгот по церковным землям производственного назначения не предусмотрено.

Таким образом, общей нормой налогового законодательства России является:

1) *постепенное сокращение числа и объемов льгот, предоставляемых религиозным организациям* (в соответствии с общей тенденцией к сокращению льгот и созданию равных условий хозяйственной деятельности для всех субъектов экономических отношений, вне зависимости от целевых установок этих субъектов — извлечение прибыли или некоммерческая деятельность);

2) *исключение из обложения материальных объектов, непосредственно связанных с собственно религиозной деятельностью.* «К сожалению, действующее законодательство не дает определения религиозной деятельности, что зачастую существенно затрудняет взаимопонимание религиозных организаций и налоговых органов»[20]. Кроме того, некоторая странность постановки вопроса заключается в том, что по ряду налогов есть организации, имеющие гораздо больший спектр льгот и изъятий, чем религиозные организации[21].

Итак, гарантированное современным законодателем *невмешательство государства в деятельность религиозных объединений* (№ 125–ФЗ, ст. 4, п. 2, абз. 4) на деле выливается в *прямое конструирование модели деятельности религиозных организаций*, основанной на собственных представлениях законодателя и государственных исполнительных органов о сущности церковной структуры и церковного управления (в принципе не выделяющих Церковь из среды общественных организаций и корпораций, действующих в экономической сфере), но не отвечающей в ряде существенных пунктов нормам канонического права, нарушение которых для церковного правосознания недопустимо.

А это и есть *прямое, подкрепленное законодательством вмешательство* государства в деятельность религиозных объединений.

---

[18] Цитируем законопроект (Федеральный закон «О внесении дополнения в Налоговый кодекс Российской Федерации и внесении изменений в статью 21 Закона Российской Федерации "Об основах налоговой системы в Российской Федерации, а также о признании утратившими силу отдельных актов (положений актов) законодательства Российской Федерации о налогах и сборах"»); отметим, что принятие данного закона поставит земельные участки, принадлежащие Церкви на разном праве и используемые для организации и ведения подсобных хозяйств монастырями и приходами, в положение, *равнозначное землям коммерческого использования*. Земельным налогом — в соответствии с принципом платности земли, установленным Земельным кодексом Российской Федерации (ст. 1, п. 7; ст. 65), — облагаются земли организаций и физических лиц, находящиеся у них на праве собственности, праве постоянного (бессрочного) пользования и праве пожизненного наследуемого владения (ст. 398, п. 1). «Формами платы за использование земли являются земельный налог (до введения в действие налога на недвижимость) и арендная плата» (ЗК, ст. 65, п. 1).

[19] Русская Православная Церковь и право. С. 248–249.

[20] Там же. С. 249.

[21] Интересный факт: вполне понятно, например, почему не облагается налогом имущество государственных научных центров (НК, ст. 381, п. 15) — обложение этих организаций равнозначно перекладыванию денег из одного кармана в другой, поскольку источником их финансирования является государственный бюджет. Но почему из налогообложения полностью изымается имущество коллегий адвокатов, адвокатских бюро и юридических контор (НК, ст. 381, п. 14)?

Глава 13

Место канонического права в структуре правовых систем современности

> Вы будете истинно свободны; следовательно, другая свобода — всего лишь свобода иносказательная.
>
> *Б. Паскаль.* Мысли, 268[1]

Каноническое право — весьма специфическое явление среди современных правовых систем. Визуально оно вполне может быть похоже на вариант корпоративного права. Однако рассмотрение его истоков, особенностей исторической динамики правосознания и нормотворчества, внутренних причинно-следственных связей, взаимоотношений с публично-правовой сферой говорит, как представляется, за то, что за ним следует сохранить его место как особой подсистемы внутри романо-германской правовой семьи — подсистемы специфической и во многом традиционной.

При этом следует особо подчеркнуть, что каноническое право находилось и находится в гораздо более тесных отношениях с публичной властью и законодательством, чем другие традиционные правовые системы.

История свидетельствует, что вплоть до начала XX в. каноническое право не только успешно сосуществовало и даже взаимодействовало с гражданским законодательством, но и оказывало на него (в определенные периоды времени) весьма существенное влияние. Это влияние можно проследить вплоть до современного законодательства (особенно в сфере семейно-брачных правоотношений). Взаимодействие достигало такой степени, что в определенные периоды нормы канонического права могли быть прямо включены в гражданское законодательство. Еще одним вариантом взаимопроникновения церковных и светских правовых норм было возложение на Церковь некоторых публично-правовых функций. И в любом случае оставалось достаточно широкое поле, в котором канонические нормы имели право на самостоятельное существование не только в части собственно религиозных вопросов, но и в той части, в которой они выходили на проблематику гражданского законодательства. Возникала своеобразная «экстерриториальность», например в сфере правового регулирования вопросов внутренней хозяйственной жизни Церкви, определения правоспособности клириков и мирян и т.д.

Всеобщая тенденция к секуляризации практически всего спектра общественной жизни, развернувшаяся с началом XX в., привела к утере светским правом непосредственной морально-нравственной связи с религиозными учениями. Практически везде в ареале государств, которые можно объединить условным понятием «христианская цивилизация», нравственной основой законодательства признаются варианты «Декларации прав человека и гражда-

---

[1] *Паскаль Б.* Мысли. М., 1995. С. 150.

нина» — в гораздо большей степени, чем морально-этические нормы религии, даже и в том случае, когда можно проследить явное опосредованное происхождение тех или иных правовых норм от заповедей декалога.

В этих условиях каноническое право превратилось в некий субстрат, который анклавно существует в светской правовой среде, находясь с ней в разной степени близости — от нейтралитета (когда государство молчаливо признает за каноническим правом возможность решать строго внутрицерковные проблемы, связанные в основном со сферой догматики и екклезиологии) до более или тесного взаимодействия (как это происходит в законодательствах некоторых европейских стран, где Церкви предоставлена определенная относительная самостоятельность в ряде гражданско-правовых вопросов, в том числе и ввиду придания ей ограниченного публично-правового статуса).

При этом отметим, что вне зависимости от локализации (будь то локализация в странах с выраженной романо-германской доминантой, или в государствах, правовая система которых основана на англосаксонских или иных принципах), каноническое право не теряет ни своих особенностей, которые позволяют отнести его к романо-германской правовой семье, ни своей базы, которая позволяет говорить о нем как о собственно религиозной правовой системе.

Главная особенность взаимоотношений (если таковые вообще можно считать имеющими место) современного российского законодательного процесса и канонического права — *коллизионность, a priori* закладываемая в эти отношения российским законодателем, принципиально абстрагировавшимся от наличия самого феномена канонического права Церкви, а также нормативных правовых актов иных религиозных организаций.

Причины и суть латентного конфликта екклезиологии, канонических установлений и светского права в современной России можно свести к следующему:

1) каноническое право призвано и на уровне источников, и на уровне правоотношения отражать базовые догматические и екклезиологические отношения внутри Церкви и в ее взаимодействии со всеми проявлениями внешнего мира; именно поэтому базовой юридической единицей канонического права является епархия;

2) первичная ячейка светского права, отражающего современные принципы демократического правового государства, — лицо физическое и организованная в правовом отношении совокупность лиц (юридическое лицо), причем права юридического лица признаются не только за центральной церковной властью (Патриархия, епархия), но и (видимо, основываясь на ложно понятых в отношении церковной структуры «демократических» принципах[2]) за низовой структурной единицей Церкви — приходом.

При этом российский законодатель не утруждает себя необходимостью ознакомления с основами канонических правоотношений, которыми и по сей день Церковь руководствуется и будет впредь руководствоваться (в силу того, что канонические нормы силами Поместной Церкви изменены быть не могут, ина-

---

[2] Как писал преосвященный Василий (Кривошеин), «Собор не парламент, и Церковь не политическая федерация, а Тело Христово». — *Василий (Кривошеин), архиепископ.* Указ. соч. С. 258.

че она перестанет восприниматься как составная часть Вселенской Церкви, что может отнять у нее религиозно-правовой статус Церкви вообще) в повседневной жизни. Церковь, со своей стороны, будучи подверженной тенденции снижения уровня канонического правосознания не только массы мирян, но и духовенства, а также в силу обстоятельств переходного периода, заставляющего ее более заниматься насущными экономическими проблемами, чем поиском некоей «симфонии» канонического и светского права, не в состоянии сконцентрировать усилия на дидактической задаче повышения уровня канонической грамотности светских властей, воспринимающих канонические отношения в том же ключе, что и другие общественные отношения, — первые, вопреки своей внутренней логике, представляются столь же динамичными, сколь последние.

В результате, российское светское демократическое государство продолжает линию, начатую его атеистическим предшественником, — оно пытается сконструировать духовную структуру общества в соответствии со своими взглядами на управление системой[3], а светское право Российской Федерации, решая данную задачу, фиксирует правовые принципы, которые в ряде случаев подрывают канонические и екклезиологические основы структуры Церкви.

Все это нельзя не рассматривать как варианты давления светского права на формально отделенную от государства, но вынужденную подчиняться его законам Церковь, или, говоря юридически, нарушение принципа отделения Церкви от государства.

Однако латентность конфликта в настоящее время не говорит о его принципиальной безопасности: любой всплеск канонического правосознания может привести к выходу этого конфликта в явную фазу, что чревато не столько обострением отношений между Церковью и светским государством (как это не раз случалось в современную эпоху в странах, имеющих сложившееся мусульманское право наряду со светским законодательством, в большинстве случаев — искусственно привнесенным извне в результате колониальной зависимости), сколько серьезными нестроениями внутри самой Церкви, которая и сейчас не свободна от противоречий (в частности, между священноначалием и низшим духовенством, а также между клиром, взятым в целом, и мирянами), в основе своей имеющих каноническое неповиновение[4].

---

[3] Кстати сказать, эти усилия светской власти вполне эффективны: современная епархиальная структура Русской Православной Церкви весьма точно повторяет деление России на субъекты Федерации (что, кстати, соответствует канонам), причем епархии «нарезались» под давлением молниеносной суверенизации субъектов Федерации; имеется даже попытка поиска и обоснования канонической аналогии для нововведения XXI в. в виде Федеральных округов — периодически возникают разговоры о возрождении системы митрополичьих округов [см., напр.: *Мусин А., диак.* Семь митрополичьих округов: Реструктуризация церковной власти уже назрела // НГ-Религии. 2001. № 1 (72). 17 янв.].

[4] Еще в начале 2003 г., например, по московским приходам прошли «подметные листы» под названием «Духовное завещание старца Иеронима (06.06.2001 г.), Санаксарский монастырь» за подписью «мне, рабу Божьему Валерию, продиктовано игуменом Тихоном, келейником о. Иеронима, 03.06.2001 г.». Текст начинается следующей сентенцией: «В России уже

Игнорирование светской правовой системой самого факта существования религиозной правовой системы, сосуществующей с ней, приводит, с одной стороны, к угнетению последней (дальнейшее падение уровня канонического правосознания на фоне сокращения областей правоприменения даже в тех сферах, — например, в хозяйственной, — которые по внутрицерковной логике должны регулироваться сложившимся блоком канонических нормативных правовых актов), а с другой — к невозможности в ряде случаев учета норм светского законодательства в канонических документах, которая вынуждается необходимостью выполнения общеобязательных канонических норм (например, сфера канонических правомочий архиерея, распространяющихся как на догматическую и екклезиологическую, так и на хозяйственную жизнь местной церкви).

Таким образом, если на протяжении большей части исторического времени каноническое и светское право находились (а в ряде стран находятся и в настоящее время, что не подвергает сомнению светский характер соответствующих государств) в *соотносительном* состоянии, обеспечивавшем их взаимодействие и, подчас, взаимопроникновение, то в современной России эти системы права развиваются в *непересекающихся плоскостях*.

В этой связи представляется необходимым и целесообразным подойти вплотную к рассмотрению двух проблем, решение которых могло бы, на наш взгляд, снять остроту латентного конфликта двух правовых систем в России:

1) представляется, что *гражданское общество должно признавать права всех без исключения групп, его составляющих*. Религиозные группы, имеющие ряд принципиальных социальных и юридических особенностей в сравнении с иными группами и слоями населения (корпорациями, светскими общественными организациями, партиями, профсоюзами, социально-экономическими конгломератами, которые ранее было принято называть классами или стратами общества), не могут составлять в этом плане принципиального исключения, по крайней мере, если мы не исходим из посылки об отмирании религии как формы общественного сознания. В этой связи встает вопрос о действительности правоприменительной практики, основанной на каноническом праве, с точки зрения светского права, и наоборот (последнее, естественно, касается только не-

---

нет Православных архиереев. По протоколу, у нас последний Патриарх, который уже не попадет в Царство Небесное. ...больше нет Архиереев — одни "православные муляжи" с мешками в руках, в которых одно золото и серебро. Кто дал им это богатство? Как они им управляют? Я просил Бога, чтобы Он меня, недостойного, взял к себе из-за неверия Архиереев в веру Христову. У нас уже был последний Патриарх — Пимен. А этот, протокольный Патриарх, не удержался перед вражеским племенем. ...Православных людей не осталось почти. В церквах наличествуют попы в "красных подрясниках" — почти все жиды со звездами. Вместо хоругвей будет флаг всемирного масонства — звезда еврея Давида. ...Ваш игумен не отмолится, он имеет свою волю, он избрал свой путь — теряет благодать, которую имел. Смотри и думай. ...около 2003 года придет Антихрист и три года и шесть месяцев будет вас и нас казнить руками "красных попов". Особенно бойтесь 2005 года» и т.д. (*архив автора*).

та́инственной, не собственно религиозной части правоотношений и связано с посылкой об учете светским законодательством базовых канонических норм, поддерживающих иерархические правоотношения внутри Церкви);

2) в случае, если общество в лице государства сочтет подобную постановку вопроса законной и своевременной, необходимо выстроить законотворческую систему государства таким образом, чтобы она обеспечивала учет норм канонического права светским правотворчеством; отметим особо, что речь идет *не о некоей интродукции норм церковного права в светское законодательство* (коль скоро они не могут являться общими для всех граждан страны), а о необходимости согласования положений светского законодательства, непосредственно затрагивающих те или иные сферы канонических правоотношений, с системой церковного права и о законном выделении церковного правоприменения в специальную автономную сферу общественной правоприменительной практики, *не подразумевающем, однако, расширения публично-правового статуса* Церкви.

«Аще не Господь созиждет дом, всуе трудишася зиждущие»[1]
(Вместо заключения)

> Нам не воскресить нашей страны и нашего народа без нового пробуждения горячей, искренней веры в сердце каждого русского человека, без возвращения к исконной основе нашего бытия — Святому Православию...
> Чем дольше общество находится в состоянии духовного вакуума, тем глубже порождаемые им проблемы и тем острее духовная жажда, которая от безысходности принимает порой искаженные формы, понуждая людей в отчаянии пить из вредоносных, отравленных источников.
>
> *Святейший Патриарх Алексий II*[2]

> Когда ангел висит вниз головой, мы знаем, что он оттуда, с неба. Только тот, кто приходит снизу, высоко держит голову.
>
> *Г.К. Честертон*[3]

Христианство представляется, как правило, лишь как некая система организации человеческой нравственности, накладывающаяся на любую действующую хозяйственную систему и то ли встраивающаяся в нее, то ли пытающаяся подстроить ее под себя. Это представление исходит из той общей идеи, что христианство не может дать положительного экономического учения, отчего христианские соображения касательно хозяйственной деятельности относятся либо к сфере философии (как это, под влиянием Шеллинга, сделал С.Н. Булгаков в неоднократно нами упоминавшейся работе «Философия хозяйства»), либо к сфере хозяйственной этики[4] (как это свойственно в особенности протестантской мысли, имеющей о Боге весьма своеобразные — с православной точки зрения — представления[5]), либо просто накладываются на господствующую экономическую теорию как некий оценоч-

---

[1] Пс. 126, 1.

[2] Цит. по: *Владимир (Иким), архиепископ Ташкентский и Среднеазиатский.* Указ. соч. С. 92.

[3] *Честертон Г.К.* Диковинные друзья // *Честертон Г.К.* [Избр. произв.] / Сост. Л.С. Калюжная. М., 2000. С. 235.

[4] См., напр.: *Рих А.* Хозяйственная этика. М., 1996. Особ. С. 132–185.

[5] Действительно, если рассматривать само Божество исключительно в метафорическом смысле (напр.: «метафора "Отец" как символ Творца» или «когда Иисус называет Бога "Отцом"», мы имеем дело с «метафорой "отец" — вместо этого слова могло быть поставлено и слово "мать"» и т.п. — см.: *Рих А.* Указ. соч. С. 190–191; от последнего утверждения, кстати, уже совсем недалеко и до гностической ереси), трудно представить, что Оно может быть источником некоего реального позитивного учения.

ный или обосновывающий элемент (примером такого подхода может служить современная католическая неолиберальная социально-экономическая доктрина). Даже наиболее смелые в этом смысле предложения не выходят за рамки неких богословски очень путаных и малопонятных с религиозной точки зрения «политических и социально-культурных проектов»[6].

Вывод о том, что специфически христианская экономика невозможна, фактически утверждает, что христианство не может быть продуцентом особой социально-экономической системы, что оно дает миру лишь вариант идеологии[7], да и то в определенной мере вторичной по отношению к господствующей идеологической системе, поскольку христианская идеология решает задачу оценки идеологии господствующей и разрабатывает методу сосуществования с этой последней, а не преобразования ее — несмотря на то что Сам Христос сказал: «Я победил мір» (Ин. 16, 33). Эту Христову победу пытаются превратить, таким образом, в банальное абстрагирование от міра, а не в преобразование его: получается, что мір подлежит оценке только таким, как он есть, а момент его творческого преобразования — хотя он как проявление человеческого соучастия в Божественном процессе Творения включается в систему сотериологических задач христиан в этом міре — субъективно выносится за рамки века сего, становясь процессом исключительно метаисторическим.

Именно здесь — суть того вызова, который бросает христианству современная глобальная цивилизация. И этот вызов — более серьезен в экзистенциальном плане, чем те обстоятельства, в которые было поставлено христианство марксистской идеологической машиной.

Марксистский атеизм видел в христианстве «религию рабов и хозяев, освящающую отношения эксплуатации», тем самым признавая за Христовым учением — хотя бы косвенно — некую активную роль в формировании общественной системы (не будем оценивать существо этой позиции; об этом написано достаточно много, нас же сейчас интересует лишь сам факт восприятия христианской общины как субъекта социальных связей).

Современные же идеологии, вращаясь в порочном кругу рационалистической теории бесконечного прогресса[8], либо предпочитают не замечать христи-

---

[6] См.: *Панарин А.С.* Православная цивилизация в глобальном мире. М., 2002.

[7] Эта посылка настойчиво навязывается обществу современной литературой; см., напр.: «Религия в России конца XX в. выступает не столько в качестве источника верований и ценностей, сколко в качестве "публичной религии", источника национальной идеологии, в которой нуждается общество» (*Агаджанян А.* Религиозный дискурс в российских масс-медиа: энтропия, симфония, идеократия // Старые церкви, новые верующие: религия в массовом сознании постсоветской России. СПб.; М., 2000. С. 142).

[8] Эту особенность данной теории вывел еще Честертон. «Наши современники, — писал он, — чаще всего попадают в порочный круг, который стал для нас символом безумия и пустого рационализма. Эволюция хороша, если она ведет к добру; добро — это добро, если оно способствует эволюции». Результатом этого порочного круга становится «теория прогресса, которая не только подменяет духовное возрастание человечества "социальным развитием Левиафана", но и считает, что мы меняем идеал вместо того, чтобы попытаться его достичь»; реализуя эту теорию, каждый берет то, что ему нравится, и выдает это за цель эволюции. Но ведь «прогресс сам по себе не может прогрессировать», он может быть изменчивым, «но направление движения должно быть прямолинейным». А раз так — то «что же будет

анство вовсе (как это делает неолиберализм, особенно — в его российском варианте, жестко настаивая на переводе религии в статус «частного дела каждого»), либо рассматривают его в пассивном качестве, в своеобразном страдательном залоге.

И это понятно: для «позитивной» философии история лишена конечной цели, и завершающая историю человеческого рода перспектива спасения, на которой зиждется христианское мировоззрение, уходит в нем на задний план, скрывается в тени конкретно-исторической задачи самовыражения и самореализации[9] — задачи, несомненно, важной, но, как кажется, в такой своей постановке — ограниченной даже не поколением, а кратким временем земного бытия конкретной личности, а потому — и очень далекой от философской всеобщности, общечеловечности.

С этих позиций ожидается (хотя это ожидание может и не быть четко сформулировано), что христианство под давлением обстоятельств изменится само и встроится в генеральную социально-экономическую систему как некая составная часть ее идеологической надстройки и, возможно — но совсем не обязательно, — базиса в виде мелких дисперсных хозяйственных ячеек (более или менее анклавных по отношению к общей экономической системе) коллективистской направленности. Кроме того, к религиозным организациям применяются определенные политико-идеологические ожидания (в плане, например, организации электоральной поддержки). И совсем не исключается возможность переложения (при благоприятных условиях) на религиозные организации некоторых функций государства (например, социального призрения).

Но как бы то ни было, совсем не предполагается, что христианство может стать явлением, определяющим не только идеологию общества, но и его политику, социальные отношения или способ производства (то есть экономическую систему); напротив, христианство ставится — в том числе и законодательно, под предлогом лозунга отделения Церкви от государства — в положение подсистемы (корпорации, согласно концепции, распространенной ныне в юридической среде), вынужденной приспосабливаться (включая не только моменты внутреннего устройства, но и даже определенные догматические истины[10]) ко всем особенностям общей системы. В XIX в. славянофилы уже предлагали модель отделения Церкви от государства, основанную на подоб-

---

с прогрессом, которому непременно требуется цель», в условиях, когда идеал постоянно меняется, и мы постоянно расходимся «именно в определении направления»? Ведь и само слово «прогресс» «бессмысленно без предшествующего определения моральной доктрины и применимо только к тем группам людей, которые разделяют эту доктрину»! (*Честертон Г.К.* Еретики. С. 428–429; *Он же.* Ортодоксия. С. 535–536, 596, 598–599; ср.: *Тойнби А.Дж.* Цивилизация перед судом истории. С. 147, 151). Истинным же прогрессом Честертон считает «последовательную власть духа над материей» (*Честертон Г.К.* Ортодоксия. С. 618).

[9] Как писал Р. Арон, «человеческий род втянут в приключение, целью которого является не смерть, а самореализация» (*Арон Р.* Введение в философию истории. С. 245).

[10] Пример — активные попытки внедрения в церковную структуру, иерархичную по своим базовым основам, «демократических начал», развернувшиеся на революционной волне начала 90-х годов XX в. и нашедшие в некоторой степени юридическое закрепление в действующем законодательстве России.

ном жестком размежевании, руководствуясь, однако, несколько иными соображениями: они пытались освободить Церковь от излишнего патроната государства[11]. Современный же законодатель, мысля как бы «от противного» в соотношении с этой моделью, на деле при законодательном оформлении принципов функционирования Церкви в условиях отделения от государства формирует этот патронат (сознательно или нет) за кулисами конституционно провозглашаемого светского государства.

Этот последний подход формирует ситуацию, которую А.С. Панарин называет «соблазном интеграции, "вхождения" в общество», который встал ныне перед Церковью[12]. Речь идет о попытках *социализации Церкви* (в смысле поглощения ее современным социумом — «обществом потребления», которое «распространяет свои запросы не только на товарно-продуктовую сферу, но и на духовную»[13], — причем результатом этого поглощения становятся в лучшем случае попытки превращения Церкви в некое подобие этнографического музея-заповедника), разворачивающихся на фоне десоциализации общества[14].

---

[11] «В славянофильском мировоззрении несоизмеримость» Церкви и общества «не была распознана и воспризнана вполне. От такой нерасчлененности пострадало не столько богословие славянофилов, не столько самое учение о Церкви, сколько их философия истории, — сказать вернее, их философия общества. *В социальной философии славянофилов Церковь заменена "общиной"*. Вся религиозная активность вмещается в предел "общины". ..."Община" в этой философии есть не столько историческая, сколько именно сверх историческая или, так сказать, *внеисторическая величина*, — инородный элемент идеального ино-бытия, неожиданный оазис "иного мира", "не от мира сего", в котором и нужно, и можно искать убежища от политической суеты. ...Весь пафос славянофильства именно в том, чтобы выйти *и даже отступить из истории*. Освободить себя самих от исторического или "политического" тягла и его "предоставить" другим. ...Отсюда это притязательное намерение размежевать и обособить "государство" и "землю" (под которой, как полагает о. Флоровский, понимается Церковь. — *Иг.Ф.*) в порядке некоего "*взаимного невмешательства*", или свободы друг от друга — своего рода "общественный договор", новый вариант "*замкнутого*" идеального общества» (*Флоровский Г., прот.* Пути русского богословия. С. 250–252). Отметим попутно замечание Бердяева по поводу данной философско-исторической конструкции: «То, что о. Г. Флоровский называет выходом из истории, — есть также историческое» (*Бердяев Н.А.* Русская идея. С. 65).

[12] *Панарин А.С.* Указ. соч. С. 280.

[13] *Емельянов К.С.* Почитание святых как институт Русской православной церкви: социологический анализ. Автореферат дис. ... канд. социол. н. М., 2004. С. 25.

[14] Элементы процесса социализации Церкви можно выявить, основываясь на современных социологических исследованиях; см., напр.: «Церковь, как любой общественный институт, который призван выполнять определенные функции в обществе, стремится справиться со своими задачами в духе нового времени» и его методами (включая сюда массовые новые канонизации, «новые чудеса, привоз новых мощей и т.д.»), трансформируя свои институциональные структуры, «с одной стороны, под влиянием ресурсоемких агентов, а с другой — под влиянием общественных ожиданий и настроений» (Там же. С. 25–26), что в переводе на русский язык означает следующее: «общество потребления» предъявляет к Церкви *как к организации сферы услуг* (а она продолжает рассматриваться в качестве таковой, несмотря даже на то, что в действующем законе «О свободе совести и о религиозных объединениях» № 125-ФЗ понятие «услуги религиозных объединений/организаций» не встречается; см., напр., Постановление Федерального арбитражного суда Волго-Вятского округа от 10.04.2001 № А29-4954/00А, где речь идет об «услугах, предоставляемых религиозными организациями») определенные требования, параметры которых задаются той

Перед лицом этого соблазна требуется осознать необходимость идеологической десоциализации Церкви, преодоления ее понимания в неославянофильском духе только как социального образования, общины[15] — уже потому, что Церковь как община верных (в видимой своей части) не повторяет ни один из известных истории типов общины. «То верно, что Церковь есть "идеальное общество", что только в Церкви вполне разрешается взаимное непреодолимое иначе натяжение личностных своеволий. Но этим "органическим" или социальным мотивом реальность Церкви еще не исчерпывается, и не он должен быть признан первичным и основным. ...*Общественность* и *церковность*, — при всем своем сходстве, эти два порядка не соизмеримы между собой»[16].

Церковь — *в своем высшем, идеальном пределе — всесоциальна*, она предназначена охватить собой весь социум[17], а потому она — и метасоциальна, так как прекращает (преодолевает!) привычные нам социальные отношения. Она создает из социума, — дискретного, разделенного по материальным, идеологическим, политическим признакам, — единое Тело, единый Организм, объединенный естественными связями силой Промысла и Таинств. Дискретность (в определенной степени объединяющая насильственно, силой субъективных законов общежития — писаных или нет) заменяется единством, создаваемым на основе естественных законов, то есть силой Промысла. (Пример такого рода законов, данный нам ныне в «зеркальном отражении», «гадательно»[18], — законы природы, действующие объективно и непреложно. Прекращение действия законов социума, которые формируются в процессе жизни,

---

потребительской моделью, которая сформирована привычным рекламным пространством; в этих условиях Церковь, следуя в фарватере указанных требований (к чему она вынуждается объективно и/или с чем она мирится субъективно на уровне отдельных представителей клира), начинает постепенно превращаться из вероучительно-хозяйствующей системы, претендующей — в эсхатологической перспективе — на охват собою всего общества, в одну из конкурирующих между собой хозяйственных подсистем этого общества — своего рода корпорацию (отсюда, кстати, и попытки ввести каноническое право в систему корпоративного права, предпринимаемые современной юриспруденцией, отказывающейся принять — даже в качестве постулата — Богочеловеческую сущность Церкви и ее внутренних установлений).

Варианты такого превращения на Западе можно уже увидеть «воочию своею»: например, в виде грандиозного явления в центре Рима, названного современным испанским романистом «троном, который держится благодаря религии, превращенной в зрелище» (*Перес-Реверте А.* Кожа для барабана, или Севильское причастие. С. 39).

[15] Времени славянофилов был знаком только один исторический тип общины — община поземельная (пусть даже она выросла из семьи, но этим ее сходство с церковной общиной и ограничивается). Перенесение, пусть не осознанное, характерных черт поземельной общины, включая ее стратификационные особенности, на церковный организм (а иной способ соотнесения двух видов общин — даже в плане перенесения на церковную структуру самого термина «община» — трудно предположить) вряд ли может способствовать формированию адекватного понимания этого последнего (прежде всего потому, что он не знает никаких иных стратификационных оснований, кроме богоустановленной иерархичности).

[16] *Флоровский Г., прот.* Пути русского богословия. С. 250.

[17] Некую основу такой постановки вопроса можно усмотреть, как мы уже говорили выше, в тринитарном богословии, из которого подчас выводится мысль о том, что «свобода и разнообразие живут и в сокровеннейшем средоточии мира», что «Сам Бог — не одиночка, а Общество» (см.: *Честертон Г.К.* Ортодоксия. С. 625).

[18] 1 Кор. 13, 12.

как производные последней, и характеризуют стадии ее поступательного развития, означает лишь изменение характера общества, переход его из одной фазы развития в другую, которой соответствует новый набор субъективных законов. Прекращение действия естественных законов, напротив, означает смерть организма как такового, начало же их действия знаменует собой начало жизни — в ее конкретной форме; естественные законы соединяют молекулы вещества — в том числе и социального «вещества» — либо так, либо иначе, и формы этого соединения образуют конкретные проявления жизни физических тел.)

Таким образом, Церковь представляет собой особым образом сформированное и организованное сообщество, не соотносящееся — по своим причинам и существу — с любым современным ей конкретным социумом уже потому, что включает в себя, помимо него, и тот социум, который уже ушел в Царство Небесное, и тот, которому только еще предстоит явиться на исторической арене. И уже этим она — внеисторична (или — надыисторична) даже более, чем метаисторична, так как включает в себя также и Того, Кто существует вне и до времени и пространства — Бога, Христа как Главу свою.

Начало этой десоциализации должно быть положено хотя бы в восприятии самих членов Церкви, и оно может состоять в возвращении сознания причастности, *со-бытия* вечности — не только в плане эсхатологическом, в плане неизбежного конца истории и развития метаистории после Страшного суда, но и в плане того, что было *до* истории, до начала Творения, в Предвечном Совете Триипостасного Божества.

А это означает, помимо прочего, — вернуть в церковную среду «догматическое чутье», столь характерное для первых веков христианства и столь прочно растерянное за времена от начала эпохи Просвещения и вплоть до наших дней и уступившее место суеверию. Вернуть примат догмата[19], утверждающего, в конечном счете, понятия о преображающей и спасающей силе Триединого Бога, на то место, которое заняли, было, обряд (когда направление

---

[19] Как поется в Великом каноне преп. Андрея Критского (ирмос на 9-й песни), Церковь, объединяющая собой «*вси роди*», величает Бога и всё, что связано с божественными Тайнами, «*православно*», то есть догматически (а значит — и по существу, насколько это возможно в нашем «гадательном» мире) верно; соответственно, только такое поклонение и может служить признаком принадлежности к Церкви, основанием церковности. Для того чтобы это осознать, следует всегда помнить, что «Церковь — укротительница львов; очень уж опасны ее учения. ...Мельчайшая ошибка в доктрине может разрушить всю человеческую радость. Неточная фраза о природе символа сломала бы лучшие статуи Европы. Оговорка — остановила бы все мысли, затушила бы все рождественские елки, разбила пасхальные яйца. Доктрины надо определять строже строгого хотя бы для того, чтобы люди могли вольнее радоваться. Церкви приходится быть очень осторожной, хотя бы для того, чтобы мир забывал об осторожности»; именно поэтому утверждается, что «ортодоксия — это нормальность, здоровье», что «Церковь ранних веков не была тупой и фанатичной, она укротила многих диких коней. ...Она никогда не шла удобным путем, не подчинялась условностям, не становилась приличной, осторожно-разумной. ...Проще всего — идти на поводу у века, труднее всего — идти, как шел. Легко быть модернистом; легко быть снобом, легко угодить в одну из тех ловушек, которые — мода за модой, секта за сектой — стоят на пути Церкви. Но избежать их — истинный подвиг, от которого захватывает дух» (*Честертон Г.К.* Ортодоксия. С. 594–595).

движения крестного хода может стать поводом для отделения от «господствующей» Церкви; один из примеров обрядоверческого раскола, повлекшего за собой и серьезные догматические последствия, дали в русской церковной истории XVII–XX вв.) и ужас суеверия (когда свечка заменяет участие в Таинстве), изгоняющие из церковной ограды любовь и вселяющие на ее место страх, тогда как в Церкви Христовой «совершенная любовь вон изгоняет страх» (1 Ин. 4, 18).

Однако сложность состоит в том, что современное христианское общество существует в апостасийном окружении — в этом состоит основная особенность бытия Церкви в глобализирующемся внешнем обществе, имеющем тенденцию (воспользуемся словами Президента России В.В. Путина, сказанными в декабре 2004 г. в Дели) к формированию «казарменного варианта однополярного мира» — однополярного не только с точки зрения политико-экономических его основ, но и с идеологических позиций, мира, отношение которого к Церкви определяется теперь, главным образом, протестантскими привычками нового «большого брата».

Вестернизирующая апостасия, начав с протестантских экономических идей (М. Вебер), приходит в итоге к агрессивному секуляризму[20]. Мір, который две тысячи лет назад победил Христос, стремится сейчас растворить в себе Его Тело — Церковь, ассимилировать Его, а не соединиться с Ним[21]. И в этой ситуации любое искажение христианской идеи оказывается равносильным ее полному отрицанию[22]. Вот — сущность современной апостасии. Как говорил очень давно — так давно, что об этом стали уже забывать! — с присущей преподобным отцам первых христианских веков прямотой пустынный авва Диокл, «ум, переставши созерцать Бога мыслию, становится или демоном, или скотом»[23].

В отличие от традиционных обществ, которые ставили перед собой задачу совместить современные им тенденции с традиционными ценностями, современное глобальное общество ставит вопрос по-другому, оно стремится выйти за пределы христианской цивилизации (явный пример тому — коллизионная ситуация по вопросу о включении религиозных проблем в так и не приня-

---

[20] В этой связи специальной отсылки заслуживает прозвучавшее из светских научных кругов определение современного глобализма как «люциферианства», понятнее сказать — сатанизма (см.: *Панарин А.С.* Указ. соч. С. 362 сл.).

[21] Процесс ассимиляции означает принципиальное изменение качества объекта этого процесса, придание ему нового качества, сходного или совпадающего с качеством ассимилирующей структуры, так что речь идет о том, чтобы изменить самое существо Церкви — Бого-социального явления, которое само призвано окачествовать мір в процессе обожения.

[22] «Когда либералы снимали запреты со всех ересей, они полагали, что таким образом можно открыть новое и в религии, и в философии. Им виделось, что вселенская истина настолько важна, что каждый обязан засвидетельствовать ее индивидуально». Однако итогом этого либерального волюнтаризма стала ситуация, о которой светский религиозный философ пишет так: «Никогда еще не размышляли о природе человека так мало, как сейчас, когда — впервые — об этом может спорить каждый. Старые заветы гласили, что обсуждать религию позволено лишь ортодоксу. Нынешняя либеральность означает, что ее не позволено обсуждать никому» (*Честертон Г.К.* Еретики. С. 415).

[23] *Палладий, епископ Еленопольский.* Лавсаик. С. 268.

тую Конституцию объединенной Европы), учредить абсолютно секулярное общество (либо общество, основанное на идее абстрактной духовности, что равнозначно антихристианству) и государство, явно смешивая при этом понятия «светскости» и «атеистичности».

Экономическое окружение, в которое поставлена ныне Церковь, характеризуется усиливающейся *тенденцией к десоциализации*.

Процесс производства перестает восприниматься как подсистема (производство в целях потребления) и переходит в качество производства ради производства. При этом основной характеристикой воспроизводственного процесса становится ныне, прежде всего, *фактическое отсутствие осознанности общественного характера воспроизводства*, восприятия его как воспроизводства общества в целом. Субъективно воспринимаемой верхней границей процесса становится не общество в целом, а корпорация: неолиберальная теория практически отказывается от понятия народнохозяйственной эффективности. Это приводит к целевой дезинтеграции воспроизводственного процесса, результаты которой на поверхности экономической системы проявляются в виде кризисов, и может стимулировать, в качестве одного из последствий, социальную дезинтеграцию.

Экономический процесс вместо того, чтобы стать фактором, объединяющим народы, превращается в фактор социальной деструкции. Человек перестает быть «существом общественным» (как его воспринимал еще Аристотель), а современные формы хозяйственной деятельности (на постэкономической стадии развития человечества) не только еще более способствуют этому, но даже генерируют дезинтеграционные тенденции[24]. Причем эти тенденции усиливаются настолько, что общество постепенно становится индифферентным к общечеловеческим ценностям[25].

---

[24] Как пишет современный исследователь, одной из проблем современного общества «является тенденция к воссоединению труда и средств производства», что «открывает простор для индивидуальной трудовой деятельности, субъекты которой во все большей мере становятся подлинно независимыми от крупных корпораций» (*Иноземцев В.Л.* За пределами экономического общества. С. 319). Кроме того, «экспансия информации и знаний в качестве основного производственного ресурса» приводит к тому, что «беспрецедентный субъективизм» начинает определять собой основные характеристики производственного процесса — на фоне того, что знание становится сегодня важнейшим источником свободы и наиболее демократичным источником власти над обществом. В результате «формируются предпосылки нового типа социального конфликта, основа которого лежит в *обостряющемся противостоянии между представителями материалистической и постматериалистической мотивационных парадигм*», причем последние относятся к формирующейся «*надутилитарной* мотивации» субъекта в производственном процессе (Там же. С. 320, 328–329; курсив наш. — *Иг.Ф.*).

[25] Согласно всероссийским опросам исследовательского холдинга ROMIR Monitoring, российское общество становится все более и более аморальным: респондентов волнует всё, что угодно, кроме этой области человеческого общежития. Как показали данные ответов на вопрос «Какие внутренние проблемы нашего общества беспокоят Вас больше всего?», лишь 10% респондентов в 2004 г. и всего 9% — в 2005 г. обеспокоены проблемой морали и нравственности, остальных интересует главным образом то, что можно отнести к сфере обеспечения возможности выживания в условиях переходного общества (см.: http://rmh.ru/news/res_results/52.html, информация от 4 апреля 2005 г.).

В результате смены телеологических приоритетов сам критерий, используемый для оценки процесса воспроизводства — *эффективность*, — становится вполне *сиюминутным* и *локальным*, не рассчитанным на сколько-нибудь длительную перспективу, а пределом его во времени становится кризис (при доведении теоретической схемы до логического конца за пределами кризиса начинается принципиально новый производственно-финансовый процесс с новыми участниками, коль скоро старые разорились, и с новой эффективностью, а не качественно новый этап развития прежней хозяйственной линии; отсюда — преувеличение возможностей IT и венчурных инвестиций).

Неолиберальное государство, конституирующее себя как «социальное государство»[26], уже на уровне бюджетной системы[27] стремится максимально снять с себя социальные функции: если доходная часть бюджета по сути своей продолжает оставаться общественной (постольку, поскольку формируется из поступлений от всех уровней общества), то расходная его часть выполняет социальные функции только в плане осуществления трансфертов населению[28], причем объем финансирования этих функций имеет тенденцию к сокращению (в плане перевода, например, значительной части обязательств по пенсионному обеспечению на негосударственные пенсионные фонды) при увеличении финансовой нагрузки на самих субъектов правоотношений (увеличение собственных расходов субъектов хозяйствования — юридических и физических лиц — по социальному обеспечению, здравоохранению, образованию и проч.). Формирующаяся тенденция к увеличению социальной финансовой нагрузки не на общество в целом, а на самих индивидов лишь усиливает процесс десоциализации: коль скоро общество снимает с себя обязательства перед индивидом, последний не просто оказывается наедине с собой перед лицом социальных проблем, но и не чувствует себя в этой связи чем-либо обязанным обществу.

При этом и к бюджетному законодательству применяется принцип сиюминутности как критерий его эффективности; оно становится законодательством *ad hoc*, в котором место социальной перспективы занимает фиксация текущего состояния бюджетного процесса.

Еще одна социальная в конечном итоге функция, от которой пытается освободиться неолиберальное государство, — это функция организации общественного хозяйства на перспективу, функция разработки стратегии экономического развития в смысле определения механизмов экономического роста и тех

---

[26] При этом, например, в Конституции Российской Федерации (ст. 7), закрепляющей норму о социальном государстве, нет никаких прямых объяснений существа данного понятия.

[27] Бюджетный кодекс Российской Федерации (ст. 6), например, понимает под бюджетом «форму образования и расходования фонда денежных средств, предназначенных для финансового обеспечения задач и функций государства и местного самоуправления».

[28] См., напр., ст. 75 Бюджетного кодекса Российской Федерации: «Трансферты населению — бюджетные средства для финансирования обязательных выплат населению: пенсий, стипендий, пособий, компенсаций, других социальных выплат, установленных законодательством Российской Федерации, законодательством субъектов Российской Федерации, правовыми актами органов местного самоуправления».

инструментов и методов, которые могут стимулировать действие данных механизмов[29].

С одной стороны, теория исключает государство из производственного процесса (по крайней мере, из той его части, которая может быть экономически эффективной). С другой стороны, под вопрос жестко ставится сама возможность государственного программирования (разработка программ развития, государственной промышленной политики и т.п.). Вялотекущие дискуссии по поводу значения государства в общественном воспроизводстве (колеблющиеся от принципа «ночного сторожа» до посылок об «эффективном государстве») служат неким фоном, отвлекающим внимание общества от реально протекающих процессов, в тенденции предполагающих снижение организующей роли национальных государств при переходе ее к транснациональным корпорациям и международным неправительственным организациям.

В этих условиях само национальное государство рискует оказаться либо зависимым институтом, на который в принудительном порядке возлагается осуществление принципиально неэффективных затрат (с тенденцией к минимизации этих затрат — речь идет о расходах на социальные цели, на развитие некоторых элементов инфраструктуры и т.п., то есть о том, что принципиально невыгодно рынку, исходящему из упомянутого выше понимания эффективности), либо просто излишним организационным механизмом, от которого можно безболезненно отказаться (в случае, если минимизация неэффективных расходов дойдет до такой степени, когда налогоплательщик будет обеспечивать все свои социальные потребности самостоятельно и за свой счет, а налоговые платежи будут использоваться только для обеспечения текущих потребностей государственного аппарата)[30].

Неолиберальная «демократия» принципиально меняет существо человеческой свободы — место творческого потенциала «свободы *для*», «свободы в духовном пространстве свободы Божией»[31] (характерной для христианского миропонимания) занимает «свобода *от*», та вариация свободы, которая, с одной стороны, чревата вырождением в анархию, а с другой — создает определенные предпосылки для тоталитарной организации

---

[29] Подчас создается впечатление, что недопустимость государственного вмешательства в экономические процессы отстаивается не столько в силу усвоения определенных теоретических воззрений, сколько в силу незнания, что такое регулирование возможно, допустимо и может быть эффективным (как это показали, например, годы «нового курса» Рузвельта в США, французский голлизм или политика лейбористских кабинетов в Великобритании в послевоенный период, а также практика многих азиатских стран в 60-е—90-е годы XX в.), либо в силу неумения такой эффективный механизм создать и его использовать даже тогда, когда обстоятельства этого с необходимостью требуют.

[30] Исходя из мысли губернатора города Глупова Беневоленского о том, что «цель издания законов двоякая: одни издаются для вящего народов и стран устроения, другие — для того, чтобы законодатели не коснели в праздности», нелишне полагать, что результатом такого отказа может оказаться, например, погружение государства в «"сумрак законов", то есть такие законы, которые, с пользой занимая досуги законодателей, никакого касательства до посторонних лиц иметь не могут» (*Салтыков-Щедрин М.Е.* История одного города).

[31] *Паисий Святогорец.* Слова. Т. 4. С. 23.

общества[32]. Реализация этих последних облегчается процессами десоциализации — десоциализированный человек, лишенный богоданной свободы воли[33], не имеющий устойчивых социально-политических связей (партии, профсоюзы, иные общественные организации или религиозные общины), представляет собой удобный и вполне беззащитный объект для тотального контроля.

Кроме того, неолиберальная «демократия» не считается с тем фактом, что «свобода *от*» химерична: человек не может полностью освободиться от общества — это не позволяет сделать ни общество в целом (в лице государства как законодателя и исполнительной власти, осуществляющей контроль исполнения законодательства и фискальную политику), ни те социальные подсистемы, в которых ему приходится существовать (речь идет о нормах общежития в мини-сообществах, существующих по месту работы, месту жительства и т.д.). Нельзя также упускать из внимания и тот факт, что человек — существо социальное и не может существовать изолированно, в условиях полной «свободы *от*»; оказавшись в условиях изоляции, он принимается социализировать всё, что находится в пределах доступности — даже Робинзон Крузо, потерпев фиаско в деле социализации попугая, был вынужден обзавестись Пятницей.

Не менее интересный аспект современной неолиберальной «демократии» — ее формальный характер; она — как любая олигархия, которой современная демократия, в сущности, и является, — прикрывает стратификацию общества по восточному типу[34], которому свойственны клановость, сочетающаяся с кастовостью (за исключением принципа отношения к касте по рождению; в современном обществе естественный принцип заменен на финансо-

---

[32] Это происходит постольку, поскольку государство склонно абсолютизировать свои контрольные функции под разными предлогами (например, под предлогом борьбы с терроризмом, ставшей лозунгом дня сегодняшнего времени) — вплоть до возникновения оруэлловского феномена «большого брата», стремящегося к тотальному контролю над поведением людей (предметом контроля при этом становятся установленные государством же «правила игры», которые могут охватывать весь спектр человеческой деятельности), включая вмешательство в частную жизнь личности (ныне в качестве предпосылки такого вмешательства можно рассматривать паспорта с чипами, которые планируются к введению в ряде стран мира, например в Японии; введение подкожных чипов под медицинским предлогом и т.д.) путем обеспечения контроля за передвижением с помощью ЭВМ; развитие техники создает возможности и для иных механизмов контроля.

[33] Современная идеологическая доктрина посягает на единственное богоданное право человека — на его свободу воли, о которой так много говорили Отцы и Учители Церкви. Предлагая человечеству практически безальтернативный вариант развития, она «использует свободы мысли, чтобы убить свободу воли», «главное, таинственное право — право человека думать». Таким образом, в современном мире «свободомыслящий — это ... человек, который *подумал по-своему и выбрал определенный набор догм*»! (*Честертон Г.К.* Ортодоксия. С. 526, 534, 616).

[34] См. некоторые соображения касательно типологии общины, сформулированные нами в кн.: *Симонов В.В.* Экономическое развитие Лаоса (50-е–80-е гг.). М., 1988. С. 16–17; 184–185, прим. 8, 9 (включая историографию проблемы); см. также: *Штаерман Е.М.* Древний Рим: проблемы экономического развития. М., 1978; *Штаерман Е.М., Трофимова М.К.* Рабовладельческие отношения в ранней Римской империи (Италия). М., 1971.

вый, «клубный»). «Клубность» характеризует не только миробытие индивидов, она является одной из существенных характеристик межгосударственных отношений (такова, например, деятельность Парижского и Лондонского клубов кредиторов, в ответ на которую создаются экономические организации развивающихся стран — типа ОПЕК — с не менее клубной психологией; «клубами» разных уровней являются те же G-7 и ОЭСР — поскольку членство в них обусловлено, в частности, финансово-экономическими и политическими возможностями государств-членов).

Агрессивная секуляризация не просто сопровождает десоциализацию общества, она становится элементом этой десоциализации (так как христианство, основы которого мір стремится подорвать, прямо подразумевает необходимость существования некоего устойчивого социума — общины, Церкви).

Важными инструментами этого секулярного натиска стали так называемые «нетрадиционные» культы (как своеобразная резервация для тех, кому необходима абстрактная «духовность») и культ тела (в противоположность примату духа) как выявление всеобщего материализма сознания (для тех, кто потребности в абстрактной «духовности» не ощущает).

К сожалению, Россия 90-х годов XX в. стала неким полигоном для отработки методов этой секулярной агрессии. Причем ситуация была обострена не только социально-экономическим кризисом[35], но и 70-летним перерывом христианской традиции в обществе в целом (ведь то, что знало российское общество в советский период, было лишь «гадательной» тенью традиции; в религиозной сфере над обществом довлел парадокс: «гадательные» истины религиозной жизни существовали в «гадательной» системе восприятия, зеркало отражало лишь отражение объекта в другом зеркале![36]).

---

[35] Этот кризис, кстати сказать, обостряется тем, что стадия развития, в которой находится современная Россия, коренным образом отличается от тех условий (внешне — очень схожих с российскими), в которых происходило восстановление народного хозяйства, например, США после Великой депрессии 1930-х годов или стран Западной Европы в послевоенный период (прежде всего — по уровню и качеству международной конкуренции, по внешнеполитическим обстоятельствам, по уровню развития, достигнутому основными международными конкурентами России); при этом переход от зависимого типа развития к модели «догоняющего развития», началом которого условно можно считать рубеж XX—XXI вв., осуществляется без четко сформулированной модели экономического роста (до сих пор не ясно, будет ли это экспорториентированная или импортзамещающая модель, поддерживающая национального производителя, или страна будет продолжать развиваться как сырьевой придаток и потребитель товаров ведущих экономик мира, пытаясь решить собственные финансовые проблемы с использованием известного из зоологии принципа «больные и старые животные погибают»), что не придает экономическому развитию стабильности и устойчивости, делает многие меры государства чисто ситуативными и подчас продуцирует социальные конфликты.

[36] «Теперь мы видим как бы сквозь [тусклое] стекло, гадательно (δι εσοπτρου εν αινιγματι, per speculum in enigmate, *зерцалом в гадании*), тогда же лицом к лицу; теперь знаю я отчасти, а тогда познаю, подобно как я познан» (1 Кор. 13, 12; см. также толкование Феофилакта Болгарского на данный стих); «тогда» — знание упразднится, «ибо мы отчасти знаем, когда же настанет совершенное, тогда то, что отчасти, прекратится», теперь же «пребывают сии три: вера, надежда, любовь» (1 Кор. 13, 9, 10, 13), вера же есть «осуществление ожидаемого и уверенность в невидимом» (Евр. 11, 1), или, по-славянски, *обличение*

Носитель традиции — христианская община, Русская Православная Церковь — была численно невелика и постоянно подвергалась притеснениям, что не способствовало не только переносу традиции за рамки общины, но даже их неискаженному сохранению в рамках самой общины (отсюда — суеверия, вульгаризация традиции и даже некоторых элементов учения на уровне «простецов»), последствия чего ощущаются до сих пор, в том числе — и в среде клира.

В сложившихся общественно-экономических условиях, когда глобализация в ряде своих аспектов не только направлена на ослабление экономического и демографического потенциала конкретной национальной государственности, но и угрожает национальной государственности как явлению, ставя при этом под сомнение базовые христианские ценности, Церковь призвана не только дать конструктивный теоретический, богословский ответ на ее вызовы, но и обосновать его, решая на практике собственные задачи в различных сферах человеческой деятельности, включая и экономику, с тем чтобы сотериологический потенциал христианства оказался реализованным как можно более полно — и в богословской системе, и в практических действиях, и в специфически церковном духовном делании. Ведь еще в середине прошлого века было вполне ясно, что «Церковь на Земле достигает добрых социальных целей значительно меньшими усилиями, чем мирское общество, побуждения которого направлены непосредственно на сами объекты и ни на что более возвышенное. Иными словами, духовный прогресс индивидуальных душ в этой жизни фактически обеспечивает значительно больший социальный прогресс, чем какой-либо другой процесс. *Парадоксальным, но глубоко истинным и важнейшим принципом жизни является то, что для того, чтобы достигнуть какой-то определенной цели, следует стремиться не к самой этой цели,*

вещей невидимых, — обличение же, по словарю, есть «открытие, доказательство твердое и неоспоримое» (*Дьяченко Г., свящ.* Полный церковнославянский словарь. М., 1993, s.v. *обличение*); по-гречески (εστιν δε πιστις ελπιζομενων υποστασις πραγματων ελεγχος ου βλεπομενων) и по-латыни (est autem fides sperandorum substantia rerum argumentum non parentum) — речь идет об *ипостаси-сущности*, о выявлении *сущности, существа, сути* вещей (*Вейсман А.Д.* Греческо-русский словарь, s.v. υποστασις; *Дворецкий И.Х.* Латинско-русский словарь. 2-е изд., переработ. и доп. М., 1978, s.v. *substantia*). Как пишет толкователь, апостол «описывает нам веру, говоря, что она есть осуществление того, чего еще нет, и обоснование того, что еще не наступило»; обличение же есть «показание, обнаружение "невидимых вещей", ибо (вера) делает то, что они созерцаются нашим умом, как существующие» (*Феофилакт Болгарский*, на Евр. 11, 1). К этому месту применяется также ссылка на платоновский «Федон», где философ описывает наш мир как огромную, но узкую впадину, причем то, что мы принимаем за воздух, есть на самом деле осевший туман; если когда-нибудь мы сумеем подняться на вершину и вдохнем чистый эфир, увидим солнце и звезды, то лишь тогда мы сможем понять, каким мутным и тусклым был наш мир в низине, где в небесные дали мы смотрели сквозь туман, которым и дышали, как рыбы сквозь толщу воды. В «Государстве» же (514а–517) Платон уподобляет людей узникам, которые прикованы в пещере лицом к стене; за их спинами проходят процессии, несущие изображения предметов, но люди видят лишь тени этих предметов на стенах пещеры — реальный мир представляется им лишь в виде теней, слабого отражения реальных вещей на стене. Только выйдя из этой пещеры, можно узнать действительный мир.

но к чему-то еще более возвышенному, находящемуся за пределами данной цели»[37].

Такой подход к проблеме требует от Церкви формирования системной позиции по крайне мере в трех сферах соприкосновения христианского учения и бытия с его внешним окружением: необходимо *четкое позиционирование церковной общины в государственной системе, в экономической системе и в идеологической системе* мира сего.

Христианская экономика может существовать в обществе *как расширяющийся* субстрат при соблюдении ряда условий как экзогенного, так и эндогенного свойства:

1) государство — в случае, если оно действительно преследует демократические цели, то есть согласно пусть не учитывать интересы и потребности меньшинства, но хотя бы, по крайней мере, не подавлять это меньшинство всеми присущими государственной машине способами, — должно адекватно воспринимать нормативные правовые устои церковной экономики (для начала — хотя бы осознать их наличие, ознакомиться с их существом и признать как факт их регулятивный потенциал, что никак не отразится на светском характере государства[38]) и отказаться от бесплодных попыток насильственно трансформировать на основе общих для гражданского общества принципов то, что подобного рода трансформации не подлежит по определению — речь

---

[37] *Тойнби А.Дж.* Постижение истории. С. 421; ср.: Там же. С. 436.

[38] Конституция Российской Федерации (ст. 14, п. 1) устанавливает светский характер российского государства, однако никоим образом не определяет существо понятия «светскости» (содержащиеся в указанной статье разъяснения «никакая религия не может устанавливаться в качестве государственной или обязательной» и «религиозные объединения отделены от государства и равны перед законом» констатируют факты, являющиеся производными от понятия «светскости», которые само это понятие никак не характеризуют). Поэтому в специальной литературе (см. анализ, представленный в кн.: *Понкин И.В.* Светскость государства. М., 2004. С. 15–38) существует огромный спектр крайне субъективных мнений по данному поводу, зависящий главным образом от степени общеобразовательной и специальной религиоведческой подготовки авторов, причем ни одно из этих мнений не может считаться сколько-нибудь нормативным в плане формирования определенной степени влияния на законодателя. В этой связи было бы полезным объединить усилия законодателя и представителей различных религиозных конфессий в плане установления сущности и критериев светскости государства, как для того, чтобы исключить в теории Церковь из сферы публично-правовых отношений (а с определением ее как *субъекта* [!] публично-правовых отношений мы встречаемся довольно часто — см., напр.: Вероисповедная политика Российского государства. М., 2003. С. 9, где, пусть даже с оговоркой, речь идет о «деятельности религиозных объединений в качестве субъектов публичного права в той части, которая выходит за рамки канонического устройства и культовой практики и в силу этого становится общественной деятельностью»; и это — для светского государства — совершенно непонятно, если понимать под публично-правовой сферой отношения, связанные с управленческой деятельностью государства, которое в лице народа и своих уполномоченных органов и является *правоустанавливающим субъектом* этих отношений; кроме того, считается недопустимым наделение субъектов гражданского [частного] права полномочиями административного [публичного] права), как с тем, чтобы снять постоянно возникающие — главным образом в протестантствующих правозащитных кругах — обвинения в попытках клерикализации государства, так и главным образом для того, чтобы предотвратить часто встречающееся отождествление светскости и атеизма.

идет о каноническом устройстве Церкви и каноническом нормативном правовом регулировании всего спектра внутрицерковных отношений, включая хозяйственные; при этом, надо думать, *светский характер государства не является синонимом господства атеистической идеологии*, поскольку *атеизм как идеологическое течение должен рассматриваться на абсолютно равных конституционных принципах с другими идеологическими явлениями* (включая сюда и религию, если рассматривать ее, как это принято в современной светской науке, исключительно как идеологический феномен);

2) сама Церковь принципиально не может следовать в фарватере светского законодательства (в том числе, и в своих гражданских юридических документах), ее задача — восстановить и укреплять свои канонические устои (начиная с иерархической структуры, основанной на послушании, которое только и делает эту структуру не формально, а реально иерархической), а также удалить из своей экономики побудительные мотивы чисто светского происхождения (прежде всего, прибыль как показатель эффективности хозяйства), вернувшись к святоотеческому толкованию эффективности церковного хозяйства во всех его аспектах (в наиболее общем виде их можно разделить на две группы: *общественное* разных уровней — общецерковное, приходское, монастырское, — и *индивидуальное* — причетническое и лаическое).

Обеспечивая на этих условиях в качестве субстрата экономики собственное хозяйственное воспроизводство, а также возможность оказания материального содействия тем слоям общества, которым такое содействие требуется и может быть оказано в соответствии с базовыми постулатами христианского учения, Церковь не может не вступать в отношения с внешней средой, с теми социально-экономическими процессами, которые развиваются вне ее и с которыми она неизбежно должна взаимодействовать, развивая собственное производство.

Однако, выходя за пределы того экономического анклава, которым только и может быть церковная экономика в современных условиях, Церковь способна выступать не только как субъект, подчиненный действию идеологических установок и практических закономерностей развития экономики мира сего, но и как продуцент неких теоретических соображений, которые могут использоваться (в той или иной широте охвата) в качестве критериев не только нравственной, но и экономической оценки хозяйственных процессов, по крайней мере — смежных или совпадающих с теми областями экономической деятельности, в которых занята сама Церковь.

Речь идет о том, чтобы преодолеть позицию, утверждающую принципиальную неспособность христианства предложить обществу позитивную экономическую концепцию и ограничивающую задачу христианства в сфере его взаимодействия с социально-экономической жизнью общества лишь формированием нравственно-богословских подходов к ситуации, сложившейся *de facto*, и (хотя и в меньшей мере) ее исторических последствий.

В свое время Паскаль вздохнул: «Как огорчительно, что люди помышляют только о средствах, а не о цели»[39]. Мы вспомнили эту скорбную ламентацию потому, что она навела нас на мысль об интересной контроверзе.

---

[39] *Паскаль Б.* Мысли. С. 130 (№ 193).

В отличие от большинства экономических теорий, предлагающих «оптимальные» (по мнению их адептов) модели развития хозяйства общества (будь то построения социалистов-утопистов, включая марксизм, или теоретические построения экономистов, начиная с Адама Смита, отражавшие реальные хозяйственные процессы), Церковь — хотя это может показаться странным — значительно более рациональна, практична и целеустремленна.

Зная, что райская стадия развития человечества — состояние изначально временное и окончательно пройденное[40], она никогда не ставила перед собой несбыточной задачи созидания некоего земного парадиза. Дороги в рай у общества нет, потому что это — дорога назад. Неизменная же цель Церкви влечет ее членов только *вперед*.

Церковь призвана построить из конгломерата отдельных человеческих личностей такое общество, которое ориентировано на вступление — за пределами той истории, которая разворачивается уже восьмую тысячу лет перед глазами человечества в его современном виде, — в град Божий (πόλις, civitas, общество-государство), описанный тайновидцем (Апок. 21, 2), в новый мир, мир преображенный, мир, в котором нет смущения и беспорядка, мир, в котором актуализируется, исходит вовне внутренняя жизнь в Духе общества в целом и каждого его сочлена.

И она строит это новое общество, несмотря на все отклонения, обусловленные историческими обстоятельствами и субъективными факторами, так, чтобы каждый член этого общества был пригоден для вступления в этот град на правах полного гражданства: чтобы и человек исполнял в этом новом граде-общине все возложенные на него Духом обязанности в отношении других людей и общества в целом, и новая, метаисторическая община предоставляла ему все права, назначенные свободному человеку Творцом.

В граде Божьем, который должен возникнуть за пределами текущей истории, *общество как единый организм*, который ответствен за всех своих членов и каждый член которого ответствен за других и за состояние общества в целом, *должно заменить собой тот социальный и в значительной степени идеократический*[41] *конгломерат с разнонаправленными индиви-*

---

[40] См. очень важное замечание по этому поводу в: *Исаак Сир.* Беседа 39, 4. Преподобный пишет, что когда Создатель «изгнал Адама и Еву из рая, Он изгнал их под личиной гнева: "Поскольку вы преступили заповедь, вы оказались вне ⟨рая⟩" — как если бы по причине недостоинства их было отнято у них пребывание в раю. Но во всем этом уже присутствовало *домостроительство*, совершенствующее и *ведущее все к тому, что изначально являлось намерением Создателя*. Не непослушание ввело смерть в дом Адама, и не нарушение заповеди извергло Адама и Еву из рая, ибо ясно, что ⟨Бог⟩ не сотворил их для пребывания в раю — ⟨лишь⟩ малой части земли; но всю землю должны были они покорить. По этой причине мы даже не говорим, что Он изгнал их из-за нарушенной заповеди; ибо, если бы они не нарушили заповедь, *они все равно не были бы оставлены в раю навсегда*» (курсив наш. — *Иг.Ф.*).

[41] Уверенно говоря об идеократии как одной из основных характеристик современного общества, мы имеем в виду тот явный факт, что любые материальные групповые интересы в нем скрываются вуалью теоретических моделей, «парадигм», предлагаемых к неукоснительному исполнению основной массе общества («обывателю», «среднему классу»), внедряемых в ее сознание с применением широкого спектра инструментов психологического воздействия. В качестве наиболее близкого примера можно привести неолиберальную модель развития экономики.

дуальными и групповыми интересами, который мы называем обществом сейчас. Причем речь идет не об обществе коммунистически-уравнительном, но о социальном организме, приспособленном к полному раскрытию личных качеств и потенциала каждого своего гражданина[42] и основанном на естественных законах, рождаемых узами Божественной любви.

Поэтому мы можем сказать, что часто возникающая в богословии мысль о том, что Церковь мало интересуется обстоятельствами (в том числе — и социально-экономическими) текущего мира, имеет под собой определенные причины: задача Церкви — *не благоустроить настоящее, но сделать его пригодным для будущего*.

«Истинный христианин, живя на земле, всегда остается, прежде всего, подданным Неба. При этом он отнюдь не меньше, чем другие, любит свою семью, свой народ, свой край. Он просто приобретает более широкий и глубокий взгляд на мирскую жизнь, и посему его труды в любой области мотивируются, прежде всего, целью нравственного преображения, освящения мира»[43].

Имея в виду эти посылки, мы осмеливаемся полагать, что наше изложение может послужить некоторым доказательством возможности Церкви предложить если не определенную экономическую теорию (несомненно, разработка конкретных параметров этой модели — не задача богословия, и претендовать на ее решение было бы делом неразумным), то, по крайней мере, некую систему граничных критериев развития хозяйственной модели, доминирующей в обществе, — с учетом сотериологических перспектив человечества, являющихся предметом не только богословствования, но и практической деятельности Церкви в мире сем. Эта критериальная система может пониматься как некая система средств, призванных облегчить достижение высшей цели христианской жизни в мире.

При этом мы имеем в виду *две системы критериев*: ту, что составляет предмет регулирования собственно церковного хозяйства (а оно, несомненно, должно иметь существенные отличия от хозяйства міра и по способу ведéния, и по своим целевым установкам), и ту, которую Церковь, осознавая свою метасоциальную сущность, могла бы предложить міру, в том числе и в целях его ресоциализации.

И если первая *должна* охватывать церковное хозяйство во всех его аспектах (и в общественной, и в индивидуальной составляющих) и основываться исключительно на тех принципах, которые очерчивают Св. Писание, каноническое право и святоотеческая письменность, то вторая *может* иметь дело с определением (на тех же теоретико-богословских основаниях) пределов общественной эффективности воспроизводственного процесса и конкретной модели развития, а также ряда граничных условий и качественных характеристик основных составляющих этого процесса (отношения труда и заработной платы, собственности, эффективности государства и государственной политики — с учетом инвестиционных составляющих его деятельности и ряда пуб-

---

[42] Уже потому, что известно: «В доме Отца Моего обителей много» (Ин. 14, 2).

[43] *Алексий II, Патриарх Московский и всей Руси* [цит. по: *Владимир (Иким), архиепископ Ташкентский и Среднеазиатский*. Указ. соч. С. 306].

лично-правовых вопросов, включая сюда основные социальные проблемы: здравоохранение, образование, социальное и пенсионное обеспечение и т.д.).

Церковь не только может, но и вправе сделать это — по крайней мере, по двум причинам. С одной стороны, будучи «совестью общества», она не может позволить ни себе, ни обществу ограничиться лишь своего рода «возмездными отношениями с Богом» через систему пожертвований и добровольных отчислений, забыв о том, что «успех никогда не обходится без жертв, и если мы очистим остов истории от тех лжей, которые нанесены на него временем и предвзятыми взглядами, то в результате всегда получится только большая или меньшая порция "убиенных"»[44]. Взяв на себя ответственность за определенную граничную экономическую систему координат, она, тем самым, могла бы возложить на общество сознание *ответственности за его историю*[45].

С другой стороны, будучи «солью земли» (Мф. 5, 13) и конституируя себя в качестве «души и духа общества», Церковь не может не взять на себя *ответственность за его метаисторию*, и в данном своем качестве она призвана предложить обществу все возможные инструменты, которые дадут ему силу восхитить Царство Небесное[46]. Надо думать, именно в этом и заключается ее миссия в системе Божественного домостроительства спасения — ведь, если мы прислушаемся к мысли преп. Исаака Сирина, высказанной еще в VII в., Бог не сотворил Адама и Еву (а с ними — и всё человечество, которое Церковь призвана вместить в себя) «для пребывания в раю — ⟨лишь⟩ малой части земли; но всю землю должны были они покорить» (*Исаак Сир.* Беседа 39, 4). И если, как говорит преподобный, мы попытаемся увидеть «под телесной внешностью повествований сокровенное домостроительство вечного знания, которое ведет всех» «к ⟨цели, соответствующей⟩ воле Его», беря при этом «⟨средства для⟩ достижения этой цели, по внешнему ⟨представлению⟩, от нас же», — мы поймем: для Божественной любви главное в том, «что наиболее полезно в будущем: она исследует грядущее, а не прошедшее» (Там же, 5, 17, 19).

Задавая определенные граничные параметры социально-хозяйственной активности личности и общества, Церковь должна и может формировать упомянутые человеческие средства в таком их качестве, которое делало бы их пригодными для использования Промыслом, то есть соответствовало бы самому существу града Божия, куда надлежит войти человечеству, — того грядущего мира, который «полностью есть ⟨царство⟩ благодати, любви, милости и благости» (Там же, 21).

В этом, как видится, и есть ее истинная глобальность и социальность.

---

[44] *Салтыков-Щедрин М.Е.* История одного города.

[45] Имея в виду, в частности, понятие о солидарной ответственности общества: «Если евангельскую заповедь нарушает один человек, то ответственность падает на него одного. Однако если что-то противоречащее заповедям Евангелия становится государственным законом, то гнев Божий приходит на весь народ — для того, чтобы его воспитать» (*Паисий Святогорец.* Слова. Т. 4. С. 86)

[46] «От дней же Иоанна Крестителя доныне Царство Небесное силою берется, и употребляющие усилие восхищают его» (Мф. 11, 12).

Литература

I. Государственные нормативные правовые акты и комментарии к ним

Конституция Российской Федерации (от 12 декабря 1993 г.). М., 1993.

Федеральный закон «О свободе совести и о религиозных объединениях» от 26.09.97 № 125-ФЗ ФЗ (с изм. и доп. от 26 марта 2000 г., 21 марта 2002 г., 25 июля 2002 г.). М., 2002.

Федеральный закон «Об общественных объединениях» от 19.05.95 № 82-ФЗ (с изм. и доп. от 17 мая 1997 г., 19 июля 1998 г., 12, 21 марта, 25 июля 2002 г.). М., 2002.

Федеральный закон «О некоммерческих организациях» от 12.01.96 № 7-ФЗ (с изм. и доп. от 26 ноября 1998 г., 8 июля 1999 г., 21 марта, 28 декабря 2002 г.). М., 2002.

Федеральный закон «О благотворительной деятельности и благотворительных организациях» от 11.08.95 № 135-ФЗ (с изм. и доп. от 21 марта, 25 июля 2002 г., 4 июля 2003 г.). М., 2003.

Комментарий к Гражданскому кодексу Российской Федерации части первой (постатейный): Расширенный с использованием судебно-арбитражной практики / Ин-т сравнит. законодательства и правоведения при Правительстве Рос. Федерации; Рук. авт. кол. и отв. ред. О.Н. Садиков. М.: Контракт – ИНФРА-М, 1998.

Комментарий к Гражданскому кодексу Российской Федерации части второй (постатейный) / Ин-т сравнит. законодательства и правоведения при Правительстве Рос. Федерации; Рук. авт. кол. и отв. ред. О.Н. Садиков. 3-е изд., испр. и доп., с использованием судебно-арбитражной практики. М.: Контракт – ИНФРА-М, 1998.

Земельный кодекс Российской Федерации: Постатейный комментарий / Под общ. рук. Н.А. Попова. М.: Финансы и статистика, 2002.

Комментарий к Земельному кодексу Российской Федерации / Под ред. С.А. Боголюбова. 3-е изд., перераб. и доп. М.: ТК Велби; Проспект, 2003.

Комментарий к Конституции Российской Федерации / Ин-т законодательства и сравнит. правоведения при Правительстве РФ; Ред. кол.: Л.А. Окуньков (рук.) и др. М.: Юристъ, 2002.

Комментарий к Федеральному закону «О некоммерческих организациях». 2-е изд., доп. и перераб. / Под ред. М.Ю. Тихомирова. М.: [Б.и.], 2000.

Налоговый кодекс Российской Федерации часть первая от 31 июля 1998 г. № 146-ФЗ и часть вторая от 5 августа 2000 г. № 117-ФЗ (с изменениями от 30 марта, 9 июля 1999 г., 2 января, 5 августа, 29 декабря 2000 г., 24 марта, 30 мая, 6, 7, 8 августа, 27, 29 ноября, 28, 29, 30, 31 декабря 2001 г., 29 мая, 24, 25 июля, 24, 27, 31 декабря 2002 г., 6, 22, 28 мая, 6, 23, 30 июня, 7 июля, 11 ноября 2003 г.). М., 2003.

Федеральный закон «О налоге на прибыль предприятий и организаций» от 27 декабря 1992 г. № 2116-I (с изменениями от 16 июля, 22 декабря 1992 г., 27 августа 1993 г., 27 октября, 11 ноября, 3 декабря 1994 г., 25 апреля, 23, 26 июня, 30 ноября, 27, 31 декабря 1995 г., 14 декабря 1996 г., 10 января, 28 июня 1997 г., 31 июля, 29 декабря 1998 г., 6 января, 10 февраля, 3, 31 марта, 4 мая 1999 г., 5 августа 2000 г., 9 мая, 6 августа 2001 г., 29 мая 2002 г.). М., 2002.

Пиляева В.В. Комментарий к Гражданскому кодексу Российской Федерации (постатейный). Ч. 3. М.: ВИТРЭМ, 2002.

Религия и закон: Конституционно-правовые основы свободы совести, вероисповедания и деятельности религиозных организаций: Сб. правовых актов с комментариями. М.: Ин-т религии и права, 1996.

Сборник Кодексов Российской Федерации (по состоянию на 1 марта 2001 г.). М.: Кодекс, 2001.

II. Нормативные правовые акты Православной Церкви (акты канонического права)[1]

Архиерейский собор Русской Православной Церкви, 29 ноября — 2 декабря 1994 года: Документы и доклады. М.: Изд-во Моск. Патриархии, 1995.

Библия: Книги Священного Писания Ветхого и Нового завета в русском переводе с приложениями. 4-е изд. Брюссель: Жизнь с Богом, 1989.

Библия: Книги Священного Писания Ветхого и Нового завета на церковнославянском языке. М.: Рос. Библ. о-во, 1993.

Деяния вселенских соборов: В 4 т. 5-е изд. СПб.: Воскресение; Паломник, 1996.

Догматические послания православных иерархов XVII—XIX веков о Православной вере. [Сергиев Посад]: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1995.

Древнерусские иноческие уставы [*Амвросий (Орнатский), епископ.* Уставы российских монастыреначальников]. М.: Северный паломник, 2001.

Древние иноческие уставы пр. Пахомия великого, св. Василия великого, пр. Иоанна Кассиана и пр. Венедикта, собранные еп. Феофаном. М.: Афонский Русский Пантелеимонов монастырь, 1892.

Книга правил святых апостол, святых соборов вселенских и поместных и святых отец. М.: Синодальная типография, 1893.

Кормчая (Номоканон). Отпечатана с подлинника Патриарха Иосифа. 3-е изд., стереотип. СПб.: Воскресение, 1998.

Новая толковая Библия: В 12 т. / Северо-западная библейская комиссия; Исследовательско-информационный центр Ленинградской митрополии; ЛО архива АН СССР и др. Л.; СПб.: Искусство; Искусство-СПБ, 1990. — Продолжающееся издание.

Номоканон при Большом Требнике // Требник. СПб., 1995. Л. 266—294 об.

Основы социальной концепции Русской Православной Церкви. Юбилейный архиерейский собор Русской Православной Церкви. Храм Христа Спасителя, 13—16 авг. 2000 г. [М.]: Изд-во Моск. Патриархии, 2000.

---

[1] В тексте в подстрочных примечаниях для сокращения полных названий публикаций данного раздела приводятся части названий публикаций, выделенные в списке литературы курсивом (с указанием там, где необходимо, соответствующего тома цитируемого издания).

Правила Православной Церкви с толкованиями Никодима (Милаша), епископа Далматинско-Истрийского: В 2 т. [Сергиев Посад]: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1996.
Правила Православной Церкви с толкованиями Никодима, епископа Далматинско-Истрийского: В 2 т. М.: Отчий дом, 2001.
Правила святых апостол и святых отец с толкованиями. [М.]: Паломник — Сибирская благозвонница, 2000.
Правила святых Вселенских соборов с толкованиями. [М.]: Паломник — Сибирская благозвонница, 2000.
Правила святых отец с толкованиями. М.: [Б.и.], 1885.
Правила святых Поместных соборов с толкованиями. [М.]: Паломник — Сибирская благозвонница, 2000.
Пятикнижие и гафтарот / Иврит. текст с рус. пер. и классич. коммент. «Сончино»; сост. Й. Герц. Книга Брейшит. М.: Иерусалим; Гешарим, 1994 (5755).
Священный собор Православной Российской Церкви 1917—1918 гг.: Обзор деяний. Вторая сессия / Сост. А.А. Плетнева и Г. Шульц; Под общ. ред. Г. Шульца. М.: Крутицкое Патриаршее подворье, 2001.
Священный собор Православной Российской Церкви 1917—1918 гг.: Обзор деяний. Третья сессия / Сост. А.Г. Кравецкий и Г. Шульц; Под общ. ред. Г. Шульца. М.: Крутицкое Патриаршее подворье, 2000.
Собрание по алфавитному порядку всех предметов, содержащихся в священных и божественных канонах, составленное и обработанное иеромонахом Матфеем, или Алфавитная синтагма Матфея Властаря. М.: [Б.и.], 1996.
Стоглав: Собор, бывший в Москве при великом государе царе и великом князе Иване Васильевиче (в лето 7059). СПб.: Воскресение, 1997.
Типикон. [Б.м.]: Изд-во Моск. Патриархии, 1997.
Толковая Библия, или Комментарий на все книги Св. Писания Ветхого и Нового Завета. СПб., 1904—1912. Репринт: В 3 т. Стокгольм, 1987.
Требник митрополита Петра Могили. Київ, 1616. В 3 ч., 2 кн. Київ: Інформаційно-видавничий центр Української Православної Церкви, 1996.
Устав Русской Православной Церкви // Сборник документов и материалов юбилейного Архиерейского Собора Русской Православной Церкви, Москва, 13—16 авг. 2000 г. Нижний Новгород, 2001. С. 251—285.
Чиновник архиерейского священнослужения: В 2 кн. М.: Изд-во Моск. Патриархии, 1982—1983.
Юбилейный архиерейский Собор Русской Православной Церкви. Москва, 13—16 авг. 2000 г.: Сб. документов и материалов. Нижний Новгород: [Б.и.], 2001.

III. Источники, исследования и материалы

Абалкин Л.И. Россия: поиск самоопределения: очерки. 2-е изд., доп. М.: Наука, 2005.
[*Аввакум, прот.*] Житие протопопа Аввакума, им самим написанное, и другие его сочинения / Ред., вступ. ст., коммент. И.К. Гудзия. [М.:] Сварог и К, 1997.
Августин, Аврелий, бл. Исповедь / Пер. с лат. и коммент. М.Е. Сергеенко; Предисл. и послесл. Н.И. Григорьевой. М.: ГЕНДАЛЬФ, 1992.
Августин, епископ Иппонийский, бл. О граде Божием: В 4 т. М.: Спасо-Преображенский Валаамский монастырь, 1994. Репринт с изд.: Киев, 1906—1910.

Аверинцев С.С. Поэтика ранневизантийской литературы: [Сборник]. СПб.: Азбука-Классика, 2004.

Агаджанян А. Религиозный дискурс в российских масс-медиа: энтропия, симфония, идеократия // Старые церкви, новые верующие: Религия в массовом сознании постсоветской России / Под ред. К. Каариайнена и Д.Е. Фурмана. СПб.; М., 2000.

Алексий II, Патриарх Московский и всея Руси. Ответы на вопросы обозревателя «ЛГ» // Лит. газ. 1990. 28 нояб.

Алексий II, Патриарх Московский и всея Руси. «Принимаю ответственность за все...» // Моск. церков. вестн. 1991. № 11.

[*Алексий II, Патриарх Московский и всея Руси*]. Доклад Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Алексия II // Архиерейский Собор Русской Православной Церкви, 29 нояб. – 2 дек. 1994 г.: Документы, доклады. [М.,] 1995.

Алексий II, Патриарх Московский и всея Руси. О миссии Русской Православной Церкви в современном мире // Миссионерское обозрение. 1996. № 7.

[*Алексий II, Патриарх Московский и всея Руси*]. Доклад Патриарха Московского и всея Руси Алексия II на юбилейном архиерейском Соборе Русской Православной Церкви // Сборник документов и материалов юбилейного Архиерейского Собора Русской Православной Церкви, Москва, 13–16 авг. 2000 г. Нижний Новгород, 2001.

Алексий II, Патриарх Московский и всея Руси. Церковь и духовное возрождение России. Слова, речи, послания, обращения, 1990–1998. М.: Изд-во Моск. Патриархии, 1999.

Амвросий Медиоланский, св. Об обязанностях священнослужителей (De officiis ministrorum) / Пер. Гр. Прохорова под ред. Л. Писарева. Казань: Центр. тип., 1908. То же. М.; Рига: Благовест, 1995.

Андреев А.Р. Монашеские ордена. М.: Альтернатива – Евролинц, 2003.

Андрей, архиепископ Кесарийский. Толкование на Апокалипсис. Изд. испр. и доп. М.: Правило веры, 2000.

Антоний (Блум), митрополит Сурожский. Труды. М.: Практика, 2002.

Антоний Великий. Духовные наставления. М.: Сретенский монастырь; Новая книга; Ковчег, 1998.

Антоний (Храповицкий), митрополит. Пастырское богословие. [Псков]: Свято-Успенский Псково-Печерский монастырь, 1994.

Антоний (Храповицкий), митрополит. Слова, беседы и речи: (О жизни по внутреннему человеку). СПб.: Библиополис, 2002.

Апокрифы древних христиан: Исследования, тексты, материалы / Редкол.: А.Ф. Окулов (председ.) и др. М.: Мысль, 1989.

Апокрифические апокалипсисы / Пер., сост., вступ. ст. М.Г. Витковской, В.Е. Витковского. СПб.: Алетейя, 2001.

Аристотель. Политика // *Аристотель.* Сочинения: В 4 т. М.: Мысль, 1984. Т. 4.

Арон Р. Избранное: Введение в философию истории. М.: Per se; СПб.: Унив. книга, 2000.

Афанасий Великий, свт. Творения: В 4 т. М.: Спасо-Преображенский Валаамский монастырь, 1994.

Афанасий (Сахаров), епископ. О поминовении усопших по Уставу Православной Церкви. СПб.: Сатисъ, 1999.

Афанасьев Э.В., Филипп (Симонов), иеромонах. Православное экономическое образование: Проблемы, поиски, перспективы // IV Международные Рождественские чтения: Сб. докл. М., 1996.

Афинагор Афинянин. О воскресении мертвых // Сочинения древних христианских апологетов. СПб.: Благовест; Алетейа, 1999.

Афинагор Афинянин. Прошение о христианах // Там же.

Баглай М.В. Конституционное право Российской Федерации: Учеб. для вузов. 3-е изд., изм. и доп. М.: НОРМА, 2003.

Башилов Б. История русского масонства. М.: Энциклопедия русск. цивилизации, 2003.

Бердяев Н.А. Русская идея: Основные проблемы русской мысли XIX века и начала XX века // О России и русской философской культуре: Философы русского послеоктябрьского зарубежья. М., 1990. С. 43–271.

Бжезинский З. Великая шахматная доска. М.: Междунар. отношения, 2002.

Блок А. Избранное / Сост. М. Латышев. М.: Терра, 1997.

Большой юридический словарь / Под ред. А.Я. Сухарева, В.Е. Крутских. 2-е изд., перераб. и доп. М.: ИНФРА-М, 2003.

Братимов О.В., Горский Ю.М., Делягин М.Г., Коваленко А.А. Практика глобализации: Игры и правила новой эпохи. М.: ИНФРА-М, 2000.

Булгаков С.Н. Философия хозяйства. М.: Мысль, 1990.

Булгаков С.Н. Свет невечерний. М.: Республика, 1994.

Булгаков С., прот. Христианская социология // Вестн. РХД. 1991. № 161.

Бухарев Иоанн, свящ. Жития всех святых. М.: Изд-во Православ. Свято-Тихонов. богосл. ин-та, 2000.

Вавилонский Талмуд / Коммент. изд. раввина Адина Эвен-Исраэль (Штейнзальца). Трактат Бава Меция. 1-я глава. [Б.м.]: Ин-т изуч. иудаизма в СНГ; Изр. ин-т талмудических публикаций; Ин-т исслед. еврейских текстов в СНГ, 1995.

Варьяс М.Ю. Краткий курс церковного права: Учеб. пособие. М.: МЗ-Пресс, 2001.

Василий Великий. Духовные наставления. М.: Сретенский монастырь; Новая книга; Ковчег, 1998.

Василий (Кривошеин), архиепископ. Богословские труды, 1952–1983 гг. Нижний Новгород, 1996.

Вебер М. Избранные произведения. М.: Прогресс, 1990.

Вейсман А.Д. Греческо-русский словарь. 5-е изд. СПб.: Изд. автора, 1899. Репринт. М., 1991.

Вениамин (Федченков), митрополит. На рубеже двух эпох. М.: Отчий дом, 1994.

Вероисповедная политика Российского государства: Учеб. пособие / Отв. ред. М.О. Шахов. М.: Изд-во РАГС, 2003.

Викентий Лиринский, преп. О Священном Предании Церкви. СПб.: Свитокъ, 2000.

Винничук Л. Люди, нравы и обычаи древней Греции и Рима. М.: Высш. школа, 1988.

Виппер Р.Ю. Очерки по истории Римской империи: В 2 т. Ростов н/Д: Феникс, 1995.

Владимир (Богоявленский), митрополит Киевский и Галицкий, сщмч. Труд и собственность в учении Русской Церкви // Экономика русской цивилизации. М., 1995.

Владимир (Иким), архиепископ Ташкентский и Среднеазиатский. Слово, растворенное любовью: Святейший Патриарх Московский и всея Руси Алексий II о современной России и ее Церкви. [М.]: Изд-во Моск. Патриархии, 2001.

Всемирная история экономической мысли: В 6 т. М.: Мысль, 1987–1997.

Гавриил (Петров), митрополит Новгородский и Санкт-Петербургский. Вопреки веку Просвещения: Жизнь. Творчество. Кончина. М.: Паломникъ, 2000.

Гиренок Ф.И. Патология русского ума: Картография дословности. М.: Аграф, 1998.

Гладков Б.И. Толкование Евангелия. 2-е изд., испр. и доп. СПб., 1907. Репринт. М., 1991.

Годин А.М., Максимова Н.С., Подпорина И.В. Бюджетная система Российской Федерации. М., 2003.

Голубинский Е. История канонизации святых в Русской Церкви. М.: Крутицкое Патриаршее подворье, 1998. Репринт с 2-го изд. М.: Унив. тип., 1903.

Горбачев М.С. и др. Грани глобализации: Трудные вопросы современного развития. М.: Альпина Паблишер, 2003.

Государство в меняющемся мире: (Всемирный банк. Отчет о мировом развитии — 1997: Краткое содержание) // Вопр. экономики. 1997. № 7. С. 4–34.

Государство в меняющемся мире: Отчет о мировом развитии, 1997 / Междунар. банк реконструкции и развития — Всемирный банк. М.: Прайм-ТАСС, 1997.

Государство и религиозные объединения: Материалы научно-практической конференции (25 января 2002 г.). М.: [Б.и.], 2002.

Графский В.Г. Всеобщая история права и государства: Учеб. для вузов. М.: НОРМА, 2003.

Григорий Богослов, свт. Собрание творений. В 2 т. [Б.м.]: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1994. Репринт.

Григорий Палама, свт. Беседы (омилии): В 3 ч. / Пер. архим. Амвросия (Погодина). М.: Паломник, 1993. Репринт с изд. Монреаль: Изд. братства преп. Иова Почаевского, 1965.

Громыко М.М., Буганов А.В. О воззрениях русского народа. М.: Наука, 2000.

Гусев Д.Г., Матвейчев О.А., Хазеев Р.Р., Чернаков С.Ю. «Уши машут ослом»: Современное социальное программирование. Пермь: Alex J. Bakster Group, 2002.

Даль В.И. Пословицы русского народа. М., 1984.

Данилевский Н.Я. Россия и Европа. М.: ИЦ «Древнее и современное», 2002.

Дворецкий И.Х. Латинско-русский словарь. 2-е изд., перераб. и доп. М.: Рус. язык, 1978.

Джероза Л. Каноническое право в Католической Церкви. М.; [Bergamo]: Христианская Россия, [1996].

Димитрий Ростовский, свт. Алфавит духовный // Жития и творения русских святых. М.: Трифонов Печегский монастырь; Ковчег, 2001.

[*Димитрий Ростовский, свт.*]. «Келейный летописец» святителя Димитрия Ростовского с прибавлением его жития, чудес, избранных творений и «Киевского синопсиса» архимандрита Иннокентия Гизеля. [Б.м.]: Паломник, 2000.

Дмитревский И. Историческое, догматическое и таинственное изъяснение Божественной Литургии. СПб., 1884.

Добротолюбие. Т. 1–5. [Б.м.]: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1992. Репринт с изд.: Добротолюбие в русском переводе, дополненное. 2-е изд. М.: Русский на Афоне Пантелеимонов монастырь, 1900–1901[2].

Добротолюбие, или словеса и главизны священного трезвения, собранныя от писаний святых и богодухновенных отец, в немже нравственным по деянию, и умозрению любомудрием ум очищается, просвещается и совершен бывает: В 2 т. М.: Сретенский монастырь, 2000[3].

Добсон Э. Долг и инвестиции для субъектов Российской Федерации. М.: Ин-т экономики переходного периода, 2000.

Дождев Д.В. Римское частное право: Учебник для вузов. 2-е изд., изм. и доп. М.: НОРМА, 2003.

Документы II Ватиканского собора. 3-е изд. [М.]: Паолине, 2004.

Дорнбуш Р., Фишер С. Макроэкономика. М., 1997.

[*Дорофей, преп.*] Преподобного отца нашего аввы Дорофея душеполезные поучения и послания с присовокуплением вопросов его и ответов на оные Варсануфия Великого и Иоанна Пророка. М.: Отчий дом, 2001.

Древнерусские патерики: (Киево-Печерский патерик. Волоколамский патерик). М.: Наука, 1999.

Дьяченко Г., свящ. Полный церковнославянский словарь. М.: Изд. отд. Моск. Патриархата, 1993.

Евагрий Понтийский, преп. О помыслах // У истоков культуры святости: Памятники древнецерковной аскетической и монашеской письменности / Вступ. ст., пер. и коммент. А.И. Сидорова. М.: Паломник; Сибирская благозвонница, 2002.

Евсевий Памфил. Церковная история. М.: Спасо-Преображенский Валаамский монастырь, 1993.

[*Евлогий (Георгиевский), митрополит*]. Путь моей жизни: Воспоминания митрополита Евлогия (Георгиевского), изложенные по его рассказам Т. Манухиной. М.: Моск. рабочий, 1994.

Елевферий (Богоявленский), митрополит. Неделя в Патриархии // Из истории христианской Церкви на Родине и за рубежом в XX столетии. М.: Крутицкое Патриаршее подворье, 1995.

Ельчанинов А., Эрн В., Флоренский П. История религии: С приложением статьи С.Н. Булгакова «О противоречивости современного безрелигиозного мировоззрения». М.; Париж: Русский путь; YMCA, 2004.

Емельянов К.С. Почитание святых как институт Русской православной церкви: Социологический анализ: Автореф. дис. ... канд. социол. наук. М., 2004.

Ершов М.В. Экономический суверенитет России в глобальной экономике. М.: Экономика, 2005.

Ефрем Сирин. Духовные наставления. М.: Сретенский монастырь: Новая книга: Ковчег, 1998.

Жид Ш., Рист Ш. История экономических учений. М.: Экономика, 1995.

Зеньковский В.В., прот. История русской философии: В 2 т., 4 кн. Л.: Эго, 1991.

---

[2] Русское «Добротолюбие» по тексту цитируется как: *Добротолюбие* с указанием тома и страницы.

[3] Славянское «Добротолюбие» по тексту цитируется как: *ДС* с указанием тома и страницы.

Игнатий (Брянчанинов), епископ Кавказский и Черноморский. Собрание писем / Сост. игумен Марк (Лозинский). М.; СПб.: Центр изуч., охраны и реставрации наследия свящ. Павла Флоренского, 1995.

Иларион, митрополит Киевский. Слово о законе и благодати // Жития и творения русских святых. М.: Трифонов Печегский монастырь; Ковчег, 2001.

Иноземцев В.Л. За пределами экономического общества: Постиндустриальные теории и постэкономические тенденции в современном мире. М.: Academia; Наука, 1998.

Иноземцев В.Л. Расколотая цивилизация: Наличествующие предпосылки и возможные последствия постэкономической революции. М.: Academia; Наука, 1999.

Иоанн Дамаскин, св. Точное изложение православной веры / Пер. А. Бронзова. М.: Братство свт. Алексия; Ростов н/Д: Приазовский край, 1992. [Репринт с изд. СПб., 1894].

[*Иоанн Дамаскин, преп.*] Творения преподобного Иоанна Дамаскина: Источник знания / Пер. и коммент. Д.Е. Афиногенова, А.А. Бронзова, А.И. Сагарды, Н.И. Сагарды. [Б.м.]: Индрик, 2002.

Иоанн Златоуст, свт. Творения: В 12 т. СПб., 1896.

[*Иоанн Златоуст, свт.*]. Иже во святых отца нашего Иоанна Златоуста, архиепископа Константинопольского, избранные творения: Беседы на книгу Бытия: В 2 т. М.: Изд. отд. Моск. Патриархата, 1993.

[*Иоанн Златоуст, свт.*] Иже во святых отца нашего Иоанна Златоуста, архиепископа Константинопольского, избранные творения: Толкование на святого Матфея евангелиста: В 2 т. М.: Изд. отд. Моск. Патриархата, 1993.

[*Иоанн Златоуст, свт.*] Иже во святых отца нашего Иоанна Златоуста, архиепископа Константинопольского, избранные творения: Беседы на Евангелие от Иоанна Богослова: В 2 т. М.: Изд. отд. Моск. Патриархата, 1993.

[*Иоанн Златоуст, свт.*] Иже во святых отца нашего Иоанна Златоуста, архиепископа Константинопольского, избранные творения: Беседы на Деяния апостольские. М.: Изд. отд. Моск. Патриархата, 1994.

[*Иоанн Лествичник, преп.*] Лествица, возводящая на небо, преподобного отца нашего Иоанна, игумена Синайской горы. М.: Правило веры, 1997.

Иоанн Павел II. Мысли о земном. М.: Новости, 1992.

Иосиф Волоцкий, преп. Просветитель. М.: Спасо-Преображенский Валаамский монастырь, 1993.

Исаак Сирин, преп. О божественных тайнах и о духовной жизни / Пер. с сир. еп. Илариона (Алфеева). 2-е изд. СПб.: Алетейя, 2003.

Исаак Сирин, преп. Слова подвижнические. М.: Правило веры, 1993.

Исаев И.А. История государства и права России в вопросах и ответах: Учеб. пособие. М.: Юристъ, 2003.

История масонства. Смоленск: Русич, 2002.

Иустин Философ и Мученик, св. Творения / Пер. прот. П. Преображенского. [Б.м.]: Паломник; Благовест, 1995. Репринт изд. М., 1892.

Казанский П.С. Общий очерк жизни иноков египетских в IV и V веках // Сидоров А.И. Древнехристианский аскетизм и зарождение монашества. [Б.м.], 1998. Приложение.

Каллист (Уэр), епископ. Внутреннее царство. Київ: Дух і літера, 2004.

Камю А. Бунтующий человек: Сборник / Общ. ред., сост., предисл. и примеч. А. Руткевича. М.: ТЕРРА – Книжный клуб; Республика, 1999.
Карамзин Н.М. История государства Российского: В 12 т. М.: Наука, 1989.
Карамзин Н.М. Полное собрание сочинений: В 18 т. / Под общ. ред. А.Ф. Смирнова. Т. 8. История государства Российского. М., 2001.
Карташев А.В. Вселенские соборы. М.: Республика, 1994.
Карташев А.В. Очерки по истории Русской Церкви. Т. 1–2. Париж: YMCA-Press, 1959. Репринт. М.: Наука, 1991.
Карташев А.В. Церковь. История. Россия: Статьи и выступления. М.: Пробел, 1996.
Кассиан (Безобразов), епископ. Христос и первое христианское поколение. 4-е изд., испр. и доп. М.: Православ. Свято-Тихонов. богослов. ин-т; Русский путь, 2001.
Керов В.В. «Се человек и дело его...»: Конфессионально-этические факторы старообрядческого предпринимательства. М.: ЭКОН-ИНФОРМ, 2004.
Киприан (Керн), архимандрит. Евхаристия (из чтений в Православном богословском институте в Париже). Париж: YMCA-Press, 1947.
Кирилл, архиепископ Иерусалимский, св. Слова огласительные. М.: Тип. В. Готье, 1855.
Кирилл (Гундяев), митрополит Смоленский и Калининградский. Слово пастыря: Бог и человек. История спасения. Беседы о православной вере. М.: Изд. совет Русской Православной Церкви, 2004.
Киссинджер Г. Нужна ли Америке внешняя политика? К дипломатии для XXI века. М.: Ладомир, 2002.
Клеман О. Истоки: Богословие отцов Древней Церкви: Тексты и комментарии. М.: Путь, 1994.
Климент Александрийский. Кто из богатых спасется? [М.]: Изд. прихода хр. Казанской иконы Богородицы в Ясеневе, [2000].
Климент Александрийский. Строматы / Подгот. текста, пер. и коммент. Е.В. Афонасина. Т. 1–3. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2003.
Климент Александрийский. Строматы // Отцы и учители Церкви III века: В 2 т. / Сост., биогр. и библиогр. ст. иеромонаха Илариона (Алфеева). Т. 1. [Б.м.: Либрис, 1996].
Ключевский В.О. Древнерусские жития святых как исторический источник. М.: Наука, 1988.
Ключевский В.О. Русская история: Полный курс лекций: В 2 кн. Минск: Харвест; М.: АСТ, 2000.
Ковальский Я.В. Папы и папство. М.: Политиздат, 1991.
Колон М. Нефть, PR, война: Глобальный контроль над ресурсами планеты. М.: Крымский мост-9Д; Форум, 2002.
Костомаров Н.И. Русская история в жизнеописаниях ее главнейших деятелей: В 4 т. М.: Терра, 1997.
Красножен М.Е. Основы церковного права. М., 1992.
Кропоткин П.А. Великая Французская революция, 1789–1793. М.: Наука, 1979.
Кроули А. Магия в теории и на практике. М., 1998.
Кузнецов С.В. Традиции русского земледелия: Практика и религиозно-нравственные воззрения. М.: Наука, 1995.
Лебедев А.П. Духовенство древней Вселенской Церкви от времен апостольских до X века. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2003.

Лебедев А.П. История константинопольских соборов IX века. СПб.: Алетейя, 2001.
Левитин-Краснов А., Шавров В. Очерки по истории русской церковной смуты. М.: Крутицкое Патриаршее подворье; Küsnacht (Schweiz): Inst. Glaube in der 2. Welt, 1996.
Лобье П. де. Социальная доктрина Католической Церкви: Опыт воплощения христианского идеала / С предисл. кардинала Р.Ечегаре. Брюссель, 1989.
Лозинский С.Г. История папства. Смоленск: Русич, 2004.
Любак А. де. Католичество: Социальные аспекты догмата. Милан, 1992.
Лютер М. Избранные произведения. СПб.: «Андреев и Согласие», 1994.
Лютер М. 95 тезисов. СПб.: Роза мира, 2002.
Макарий Великий. Наставления о христианской жизни. М.: Сретенский монастырь; Новая книга; Ковчег, 1998.
Макарий Египетский, преп. Духовные слова и послания: Собрание типа I (Vatic. graec. 694) / Изд. подгот. А.Г. Дунаев. М.: Индрик, 2002.
Макарий (Булгаков), митрополит. История Русской Церкви. Кн. I–VII. М.: Спасо-Преображенский Валаамский монастырь, 1994–1996.
Макарий (Булгаков), митрополит Московский и Коломенский. Православно-догматическое богословие: В 2 т. 4-е изд. СПб.: Тип. Р. Голике, 1883.
Макарий, архим. Поведение древних христиан в отношении к язычникам, или Примеры благочестия среди соблазнов. М.: Благовест, 1996.
Максим Исповедник, преп. Вопросоответы к Фалассию // Творения преподобного Максима Исповедника / Пер. С.Л. Епифановича, А.И. Сидорова. Кн. II. [Б.м.]: Мартис, 1993.
Малый энциклопедический словарь. 2-е изд., перераб. и доп. СПб.: Брокгауз–Ефрон, 1970. Репринт. М.: Терра, 1997.
Манфред А.З. Наполеон Бонапарт. М.: Мысль, 1999.
Мартазова О. Образ немца в русской народной культуре XVIII–XIX вв. // Межвузовский центр сопоставительных историко-антропологических исследований. Сборник студенческих работ. Вып. 1 / Отв. ред. Е.И. Пивовар (http://www.auditorium.ru/books/725/ stud14.htm).
Марченко М.Н. Правовые системы современного мира: Учеб. пособие. М.: Зерцало-М, 2001.
Марченко М.Н. Теория государства и права: Учебник. 2-е изд., перераб. и доп. М.: Проспект, 2002.
Медведев И.П. Правовая культура Византийской империи. СПб.: Алетейя, 2001.
Мейендорф И., прот. Православие в современном мире: Сб. ст. М.: Путь, 1997.
Мейссан Т. Чудовищная махинация: 11 сентября 2001 года. М.: Моск. фил. изд-ва «Carnot», [2002].
[*Мелитон Сардийский*]. Речь Мелитона философа, которую держал он пред императором Антонином, чтобы научить его познанию Бога и показать ему путь истины // Сочинения древних христианских апологетов. СПб.: Благовест; Алетейа, 1999.
Мережковский Д.С. Собрание сочинений: Иисус Неизвестный. М.: Республика, 1996.
Мещерская Е.Н. Деяния Иуды Фомы: (Культурно-историческая обусловленность раннесирийской легенды). М.: Наука, 1990.
Мещерская Е. Апокрифические деяния апостолов: Новозаветные апокрифы в сирийской литературе. М.: Присцельс, 1997.

Минуций Феликс, Марк. Октавий // Сочинения древних христианских апологетов. СПб.: Благовест; Алетейа, 1999.
Мирошникова Е. «Церковь» и «секта» в немецком религиоведении // Религия и право. 1999. № 4–5.
Митрохин Л.Н. Христианство и политика. М.: Изд-во РАГС, 2003.
Митрохин Н. Русская Православная Церковь как субъект экономической деятельности // Портал-Credo.Ru/
Михаил (Грибановский), епископ. Лекции по введению в круг богословских наук. Киев: Пролог, 2003.
Михаил (Мудьюгин), архиепископ. Введение в основное богословие. М.: Общедоступ. православ. ун-т, основанный прот. А. Менем, 1995.
Модели церковно-государственных отношений стран Западной Европы и США: Сб. науч. тр. Киев, 1996.
Моммзен Т. История Рима. Т. II. От битвы при Пидне до смерти Суллы. СПб.: Наука; Ювента, 1997; Т. III. От смерти Суллы до битвы при Тапсе. СПб.: Наука; Ювента, 1995.
Мусин А., диак. Семь митрополичьих округов: Реструктуризация церковной власти уже назрела // НГ-Религии. 2001. 17 янв., № 1 (72).
Мысли русских патриархов от начала до наших дней. М.: Сретенский монастырь; Новая книга; Ковчег, 1999.
На пути к свободе совести / Сост. и общ. ред. Д.Е. Фурмана и о. Марка (Смирнова). М.: Прогресс, 1989.
Назаров М. О религиозном оправдании частной собственности // Вестн. РХД. 1991. № 161.
Нарочницкая Н.А. Россия и русские в мировой истории. М.: Междунар. отношения, 2004.
Немезий, епископ Эмесский. О природе человека / Пер. с греч. Ф.С. Владимирского. М.: Канон+, 1998.
Нефедов Г., прот. Таинства и обряды Православной Церкви: Учеб. пособие по Литургике. 2-е изд. М.: Православное Богоявленские братство, 1995.
Никифор, архим. Библейская энциклопедия: В 2 кн. М., 1891. Репринт, 1990.
Никодим (Милаш), епископ. Православное церковное право. СПб., 1897.
Никодим (Ротов), митрополит Ленинградский и Новгородский. Иоанн XXIII, папа Римский. Wien: Pro Oriente, 1984.
Николай (Ярушевич), митрополит. Роль мирян в управлении церковным имуществом с точки зрения канонов Древней Вселенской Церкви: (Историко-канонический очерк) // Журн. Моск. патриархии. 1992. № 11/12.
Никольский К., прот. Пособие к изучению Устава богослужения Православной Церкви. 7-е изд. СПб.: Синодальная типография, 1907.
Никон (Рождественский), архиепископ. Житие, чудеса и подвиги преподобного и Богоносного отца нашего Сергия, игумена Радонежского и всея России чудотворца. М.: Сретенский монастырь; Новая книга; Ковчег, 1998.
[*Нил Синайский, преп.*] Творения преподобного отца нашего Нила Синайского. М.: Изд. Моск. Подворья Свято-Троицкой Сергиевой лавры, 2000.
[*Нил Сорский, преп.*] Предание о жительстве скитском преподобного Нила Сорского. Служба и акафист преподобному отцу нашему Нилу, Сорскому чудотворцу. М.: Правило веры, 1997. Факсимильное издание с изд.: Преподобного от-

ца нашего Нила Сорского предание учеником своим о жительстве скитском. СПб.: Синод. тип., 1852.
Новозаветные апокрифы / Сост., коммент. С. Ершова. СПб.: Амфора, 2001.
Новые религиозные организации России деструктивного и оккультного характера: Справочник. 2-е изд. Белгород: Миссионер. отд. Моск. Патриархата, 1997.
Ориген. О началах / Пер. Н.Петрова. [Новосибирск]: ИЧЛ «Лазарев В.В. и О», [1993]. Репринт с изд. Рига, 1936.
Оруэлл Дж. «1984» и эссе разных лет: Роман и худож. публицистика. М.: Прогресс, 1989.
Панарин А.С. Православная цивилизация в глобальном мире. М.: Алгоритм, 2002.
Паскаль Б. Мысли. М.: Изд-во им. Сабашниковых, 1995.
Патристика: Новые переводы, статьи. Нижний Новгород: Изд-во братства св. кн. Александра Невского, 2001.
Павлов А.С. Курс церковного права. Сергиев Посад, 1902.
Паисий Святогорец. Слова: В 4 т. / Пер. с греч. иеромонаха Доримедонта. Сурати; Салоники: Монастырь св. ап. Иоанна Богослова; М.: Святая гора, 2002–2004.
Палладий, епископ Еленопольский. Лавсаик, или Повествование о жизни святых и блаженных отцов. М.: Изд. подворья Свято-Троицкой Сергиевой лавры, 2003.
Перес-Реверте А. Кожа для барабана, или Севильское причастие. М.: ЭКСМО, 2003.
Петр Дамаскин, сщмч. Творения. [М.: Скит, 1993].
Пимен, Патриарх Московский и всея Руси. Слова, речи, послания, обращения (1977–1984). М.: Изд-во Моск. Патриархии, 1985.
Писания мужей апостольских. Рига: Латв. библ. о-во, 1994.
Писемский В. и др. Православие и экономика // Журн. Моск. Патриархии. 1992. № 9.
Питерс Э. Роза в уплату. СПб.: Азбука; Терра, 1996.
Платон. Государство // *Платон.* Собрание сочинений: В 4 т. М.: Мысль, 1994. Т. 3.
Платон (Левшин), митрополит Московский. «Из глубины воззвах к тебе, Господи...»: Автобиография, избр. проповеди, письма. М.: Паломник; Русский дом, 1996.
Платонов А.П. Государственный житель: Проза, письма. М.: Сов. писатель, 1988.
Платонов О.А. Терновый венец России: Тайна безакония: Иудаизм и масонство против Христианской цивилизации. М.: Родник, 1998.
Платонов О.А. Тайная история масонства, 1731–1996. 2-е изд., испр. и доп. М.: Родник, 1996.
Платонов С.Ф. Лекции по русской истории. Петрозаводск: Фолиум, 1996. Репринт с 10-го изд., пересмотр. и испр. Пг., 1917.
Победоносцев К.П. Курс гражданского права. Ч. 1–3. М.: Статут, 2002–2003.
Победоносцев К.П. Сочинения. СПб.: Наука, 1996.
Повесть временных лет / Подгот. текста, пер., ст., коммент. Д.С. Лихачева; Под ред. В.П. Адриановой-Перетц. 2-е изд, испр. и доп. СПб.: Наука, 1996.
Погребение и поминовение православного христианина // Православный церковный календарь, 1995. М.: [Изд-во Моск. Патриархии, 1995].
Полный православный богословский энциклопедический словарь: В 2 т. М., 1992. Репринт.

Помазанский М., протопресвитер. Православное догматическое богословие. Platina (CA): St. Herman of Alaska Brotherhood Press, 1992.
Понкин И.В. Светскость государства. М.: УНЦДО, 2004.
Поснов М.Э. История Христианской Церкви (до разделения Церквей – 1054 г.). Брюссель, 1964.
Поспеловский Д.В. Русская православная Церковь в XX веке. М.: Республика, 1995.
Поспеловский Д.В. Тоталитаризм и вероисповедание. М.: Библейско-богосл. ин-т св. ап. Андрея, 2003.
Правоведение: Учебник / Под общ. ред. Г.В. Мальцева. М.: Изд-во РАГС, 2003.
Православная энциклопедия / Под ред. Патриарха Московского и всея Руси Алексия II. М.: ЦНЦ «Православная энциклопедия», 2000. Продолжающееся издание.
Пруст М. Памяти убитых церквей. М.: Согласие, 1999.
Психология толпы: Социальные и политические механизмы воздействия на массы. М.: Изд-во ЭКСМО; СПб.: Terra Fantastica, 2003.
[*Путин В.В.*] Послание Президента Российской Федерации Федеральному Собранию Российской Федерации. Стенограмма выступления от 16 мая 2003 года. М., 2003.
[*Путин В.В.*] Послание Президента Российской Федерации Федеральному Собранию Российской Федерации: О положении в стране и основных направлениях внутренней и внешней политики государства. Стенограмма выступления от 26 мая 2004 года. М., 2004.
[*Путин В.В.*] Послание Президента Российской Федерации Федеральному Собранию Российской Федерации: О положении в стране и основных направлениях внутренней и внешней политики государства. М., 2005.
Развитие русского права в XV – первой половине XVII в. / Отв. ред. В.С. Нерсесянц. М.: Наука, 1986.
Ранкур-Лаферьер Д. Рабская душа России: Проблемы нравственного мазохизма и культ страдания. М.: Арт-Бизнес-Центр, 1996.
Ранкур-Лаферьер Д. Россия и русские глазами американского психоаналитика: В поисках национальной идентичности. М.: Ладомир, 2000.
Ранович А. Первоисточники по истории раннего христианства: Материалы и документы. М.: ОГИЗ-ГАИЗ, 1933.
Ранович А.Б. Первоисточники по истории раннего христианства: Античная критика христианства. М.: Политиздат, 1990.
Раушенбах Б.В. Пространственные построения в живописи: Очерк основных методов. М.: Наука, 1980.
Регельсон Л. Трагедия Русской Церкви, 1917–1945. М.: Крутицкое Патриаршее подворье, 1996.
Ренан Э. Жизнь Иисуса. М.: Вся Москва, 1990.
Рид Д. Спор о Сионе. Иоганнесбург, 1986.
Рих А. Хозяйственная этика. М.: Посев, 1996.
Робинсон Дж. Масонство: Забытые тайны. М., 2000.
Русская Православная Церковь и право: Комментарий / Отв. ред. М.В. Ильичев. М.: БЕК, 1999.
Русское православие: Вехи истории / Под ред. А.И. Клибанова. М.: Политиздат, 1989.

Руссо Ж.Ж. Об общественном договоре: Трактаты. М.: ТЕРРА-Книжный клуб; КАНОН-пресс-Ц, 2000.

Рыбалка А., Синельников А. Интервью с масоном: правда и легенды истории масонства. М.: ОЛМА-Пресс, 2005.

Сагарда Н.И. Лекции по патрологии I–IV вв. М.: Изд. совет Русской Православной Церкви, 2004.

Саидов А.Х. Сравнительное правоведение: Основные правовые системы современности: Учебник. М.: Юристъ, 2003.

Светоний Транквилл, Гай. Жизнь двенадцати цезарей: Властелины Рима (Scriptores historiae Augustae). М.: Ладомир; АСТ, [1999]. С. 520.

Серафим (Алексиев), архим., Сергий (Язаджиев), архим. Почему православному христианину нельзя быть экуменистом: Пер. с болг. СПб., 1992.

Сергиев (Кронштадтский) И.И., прот. Начало и конец нашего земного мира: Опыт раскрытия пророчеств Апокалипсиса. М.: Солвент; Локид-Пресс, 2004.

Сергий (Савельев), архимандрит. Далекий путь. [Б.м.], 1995.

Сергий (Страгородский), архиепископ. Православное учение о спасении: Опыт раскрытия нравственно-субъективной стороны спасения на основании Св. Писания и творений святоотеческих. М., 1991. Репринт.

Сидоров А.И. Древнехристианский аскетизм и зарождение монашества. [Б.м.]: Паломник, 1998.

Сильченков Н., свящ. Практическое руководство при отправлении приходских треб (бывшая Вспомогательная книга). 4-е, пересмотр. и доп. изд. Воронеж, 1888.

Симеон, архиепископ Фессалоникийский. Сочинения. СПб., 1856.

Симонов В.В. Экономическое развитие Лаоса (50-е – 80-е гг.). М.: Наука, 1988.

Симонов В.В. Кредитная реформа в СССР: от тотального регулирования к тотальному дерегулированию? // Вопросы экономики. 1991. № 10.

Симонов В.В., Фигуровская Н.К. Послесловие: Особое мнение // *Кондратьев Н.Д.* Особое мнение: Избр. произведения: В 2 кн. М.: Наука, 1993. Кн. 1. С. 440–653; Кн. 2. С. 406–684.

Симонов В.В. Проблемы управления экономикой (макроуровень) в наследии Н.Д. Кондратьева: Доклад. М.: ИЭ РАН, 1992.

Симонов В.В. Макроэкономические аспекты переходного хозяйства в отечественной экономической мысли в конце 10-х – 20-е годы: Автореф. дис. ... д-ра экон. наук. М., 1992.

Симонов В.В. Экономические проблемы в Новом Завете // Вопр. экономики. 1993. № 8.

Симонов В.В. Внешняя задолженность и экономическая дестабилизация // Трансформация цивилизационно-культурного пространства бывшего СССР: (Тенденции, прогнозы): Сб. ст. М.: ФОРОС, 1994.

Симонов В.В. (иеромонах Филипп). Русская Православная Церковь в переходной экономике // Радонеж. 1997. Май.

Симонов В.В. (иеромонах Филипп). Церковь в переходном обществе // Свободная мысль. 1997. № 3.

Симонов В.В. Финансовый кризис и Церковь // Философия хозяйства: Альманах Центра обществ. наук и Экон. фак. МГУ. М.: Изд-во МГУ, 1999. № 2.

Симонов В.В. (иеромонах Филипп). Финансовый кризис и Церковь: Россия после 17 августа 1998 г. // Власть. 1999. № 4.

Симонов В.В. (иеромонах Филипп). Миссия Церкви в переходной экономике // Научно-богословские труды по проблемам Православной миссии. Белгород: Миссионер. отд. Моск. Патриархата, 1999.

Симонов В.В. Социализм как элемент переходного многоукладного общества // Современная Россия и социализм: (Опыт непредвзятой дискуссии) / Под ред. Ю.М. Осипова, Е.С. Зотовой. М.: ИТРК, 2000.

Симонов В.В. (игумен Филипп). О церковно-общественном диалоге в России в условиях формационного сдвига // Вопр. экономики. 2003. № 1.

Симонов В.В. Русская Церковь и социально-экономическая динамика современной России // Федерализм. 2003. № 3.

Симонов В.В. Политика внешних заимствований и экономическая безопасность России: (Вопросы теории и практики) // Денежно-кредитная и валютная политика: Научные основы и практика: Научный альманах фундаментальных и прикладных исследований. М.: Финансы и статистика, 2003.

Симонов В.В. Православно-христианская социально-экономическая мысль в России // Очерки истории российской экономической мысли / Под ред. Л.И. Абалкина. М.: Наука, 2003.

Синайский В.И. Русское гражданское право. М.: Статут, 2002.

Скрынников Р.Г. История Российская, IX–XVII вв. М.: Весь мир, 1997.

Словарь библейского богословия / Под ред. К. Леон-Дюфура, Ж. Люпласи, А. Жоржа и др. Брюссель: Жизнь с Богом, 1990.

Смолич И.К. История Русской Церкви, 1700–1917: В 2 ч. М.: Спасо-Преображенский Валаамский монастырь, 1996.

Смолич И.К. Русское монашество, 988–1917: Жизнь и учение старцев: Приложение к «Истории Русской Церкви». М.: ЦНЦ «Православная энциклопедия», 1999.

Современное обновленчество — протестантизм «восточного обряда». М.: Одигитрія, 1996.

Соловьев С.М. История России с древнейших времен. Т. 1–29 // *Соловьев С.М.* Сочинения: В 18 кн. М.: Голос, 1998. Кн. 1–15.

Сорос Дж. Кризис мирового капитализма: Открытое общество в опасности. М.: ИНФРА-М, 1999.

Стефан (Яворский), митрополит, местоблюститель патриаршего престола. Сказание об антихристе. Догмат о святых иконах. М.: Паломник, 1999.

Стешенко Л.А., Шамба Т.М. История государства и права России: Академ. курс: В 2 т. Т. 1. V – начало XX в. М.: НОРМА, 2003.

Суворов Н.С. Об юридических лицах по римскому праву. М.: Статут, 2000.

Суворов Н.С. Учебник церковного права. М.: Зерцало, 2004.

Стиглиц Дж. Глобализация: Тревожные тенденции. М.: Мысль, 2003.

Тихон Задонский, свт. О личных обязанностях каждого христианина // Жития и творения русских святых. М.: Трифонов Печегский монастырь; Ковчег; 2001.

[*Тихон Задонский, свт.*] Творения иже во святых отца нашего Тихона Задонского: В 5 т., 2 кн. [Б.м.]: Псково-Печерский монастырь, 1994. Репринт с 5-го изд. М.: Синод. тип., 1889.

[*Тихон (Беллавин), Патриарх Московский и всея Руси, свт.*] Акты Святейшего Патриарха Тихона и позднейшие документы о преемстве высшей церковной власти, 1917–1943 / Сост. М.Е. Губонин. М.: Изд-во Православ. Свято-Тихонов. богослов. ин-та, 1994.

Тойнби А.Дж. Постижение истории / Сост. А.П. Огурцов; Вступ. ст. В.И. Уколовой; Заключ. ст. Е.Б. Рашковского. М.: Прогресс, 1996.

Тойнби А.Дж. Цивилизация перед судом истории: Сборник / Сост. Е.Б. Рашковский. М.: Прогресс–Культура; СПб.: Ювента, 1996.

Трифон (Туркестанов), митрополит. Древнехристианские и оптинские старцы. М.: Мартис, 1996.

Трофимова М.К. Историко-философские вопросы гностицизма: (Наг-Хаммади, II, сочинения 2, 3, 5, 7). М.: Наука, 1979.

Ульянова Г.Н. Благотворительность московских предпринимателей, 1860–1914. М., 1999.

Фаррар Ф.В. Жизнь и труды святых отцов и учителей Церкви: В 2 т. / Пер. с англ. А.П. Лопухина. М.: Сретенский монастырь, 2001. [Репринт изд. СПб., 1903].

Федотов Г.П. Трагедия интеллигенции // О России и русской философской культуре: Философы русского послеоктябрьского зарубежья. М., 1990. С. 403–443.

Феодорит, епископ Кирский. Творения. М.: Паломник, 2003.

Феодорит, епископ Кирский. История боголюбцев с прибавлением «О Божественной любви» и «Жития Мар Евгена» / Пер. с греч. А.И. Сидорова. М.: Паломник, 1996.

Феофил Антиохийский, свт. Три книги к Автолику о вере христианской // Сочинения древних христианских апологетов. СПб.: Благовест; Алетейа, 1999.

Феофилакт, архиепископ Болгарский. Благовестник, или Толкование на Святое Евангелие. [Ч. 1. Евангелие от Матфея. Ч. 2. Евангелие от Марка]. М.: Скит, 1993.

Феофилакт, архиепископ Болгарский. Благовестник, или Толкование на Святое Евангелие. [Ч. 1. Евангелие от Луки. Ч. 2. Евангелие от Иоанна]. М.: Скит, 1993.

Феофилакт, архиепископ Болгарский. Толкование на Деяния святых Апостолов, сокращенно избранные из толкований св. Иоанна Златоуста и некоторых других отцов. Толкование на соборные послания святых Апостолов. М.: Скит, 1993.

Феофилакт, архиепископ Болгарский. Толкование на послания св. Апостола Павла. М.: Скит, 1993.

Филарет (Вахромеев), митрополит Минский и Слуцкий. Богословие добрососедства. Киев: Дух и літера, 2002.

Филарет (Гумилевский), архиепископ. История Русской Церкви в пяти периодах. М.: Изд-во Сретенского м-ря, 2001.

Филарет (Дроздов), митрополит. Пространный христианский катехизис Православной Кафолической Восточной Церкви. СПб.: Изд-во Санкт-Петербургской митрополии, 1931.

Филарет (Дроздов), митрополит Московский, свт. Пространный христианский катехизис Православной Кафолической Восточной Церкви // Жития и творения русских святых. М.: Трифонов Печегский м-рь; Ковчег, 2001.

Флоренский П., свящ. Столп и утверждение Истины. В 2-х т. (3-х кн.). М.: Правда, 1990.
Флоровский Г., прот. Восточные отцы IV-го века. 2-е изд. Р.: YMCA-PRESS, 1990.
Флоровский Г., прот. Восточные отцы V—VIII веков. 2-е изд. Р.: YMCA-PRESS, 1990.
Флоровский Г., прот. Пути русского богословия. Вильнюс, 1991 (репринт с изд.: Париж, 1937).
Хёйзинга Й. Homo ludens. В тени завтрашнего дня. М.: Прогресс — Академия, 1992.
Хёффнер Й., кардинал. Христианское социальное учение / Обработано и доп. Л. Роосом. М.: Духовная библиотека, 2001.
Хрестоматия по истории государства и права России: Учеб. пособие / Сост. Ю.П. Титов. М.: ТК Велби; Изд-во Проспект, 2004.
Цветаева М.И. Собрание сочинений в 7-ми т. (13-ти кн.). М.: Терра, 1997—1998.
Цыпин В.А., прот. История Русской Церкви 1917—1997. М.: Изд-во Спасо-Преображенского Валаамского м-ря, 1997.
Цыпин В.А., прот. Церковное право: Учеб. пособие. [Б.м.]: Круглый стол по религиозному образованию в Русской Православной Церкви, 1996.
Чередниченко Т.В. Радость (?) выбора (?) // Новый мир, 1999, № 1.
Честертон Г.К. Вечный человек: [Сборник] М.: ЭКСМО; СПб.: Мидгард, 2004.
Чукоккала: Рукописный альманах Корнея Чуковского. М.: Искусство, 1979.
Шавельский Г., протопресвитер. Воспоминания последнего протопресвитера Русской армии и флота: В 2 т. М., 1996.
Шведов О.В. Энциклопедия церковного хозяйства: Экономика и право Церкви: Настольная книга для священнослужителей, старост и мирян. М.: Ковчег, 2003.
Шмеман А., прот. Исторический путь Православия. М.: Паломник, 1993.
Шмеман А., прот. Церковь, мир, миссия: Мысли о православии на Западе. М., 1996.
Шпидлик Ф. Духовная традиция Восточного христианства: Систематическое изложение. М.: Паолине, 2000.
Штаерман Е.М. Древний Рим: Проблемы экономического развития. М.: Наука, 1978.
Штаерман Е.М. Социальные основы религии древнего Рима. М.: Наука, 1987.
Штаерман Е.М., Трофимова М.К. Рабовладельческие отношения в ранней Римской империи (Италия). М.: Наука, 1971.
Штейнзальц А. Введение в Талмуд. [Б.м.]: Изр. ин-т талмуд. публикаций; Ин-т изуч. иудаизма в России, 1993.
Шульгин В.В. «Что нам в них не нравится...»: Об антисемитизме в России. СПб.: Хорс, 1992.
Эрикссен Х. Джеффри Сакс // Столица. 1995. № 9. С. 24—26.
Яннарас Х. Вера Церкви: Введение в православное богословие. М.: Центр по изуч. религий, 1992.
Called to One Hope — The Gospel in Diverse Cultures: Conference on World Mission and Evangelism (Salvador, Bahia, Brazil, 24 November — 3 December, 1996): Rep. from the sections. Geneva: WCC, [S.a.].
Catechism of the Catholic Church. L.: Chapman, 1994.

Davey A. Urban Christianity and Global Order: Theological Resources for an Urban Future. L.: SPCK, 2001.

Dickinson R. Economic Globalization: Deepening Challenge for Christians. Geneva: WCC, 1998.

Duchrow U., Hinkelammert F.J. Property for People, Not for Profit: Alternatives to the Global Tyranny of Capital. [Geneva:] World Council of Churches Publications, 2004.

Economic Globalization: A Critical View and an Alternative Vision. Programme Implementation. Geneva: WCC, 2002.

Engaging Economic Globalization as a Communion: A Working Paper of the Lutheran World Federation. [Geneva]: The Church and Social Issues, Dep. for Theology and Studies, Lutheran World Federation, 2001.

Green Laurie, Bishop of Bradwell. The Impact of the Global: An Urban Theology. 2nd ed. England: Benfoy Press Ltd, 2001.

Heslam P.S. Globalization: Unravelling the New Capitalism. Cambridge: Grove Books Ltd., 2002.

Hosking G. A History of the Soviet Union, 1917–1991: Final Edition. L.: Fontana Press, 1992.

The Island of Hope – an Alternative to Economic Globalization. Dossier 7 / Prep. by the Justice, Peace and Creation Team of the World Council of Churches. [Geneva]: World Council of Churches, 2002.

Knight S. The Brotherhood. L., 1981.

Lead Us Not Into Temptation... Churches' Response to the Polices of International Financial Institutions: A Background Document. Geneva: WCC, 2001.

Mission and Evangelism in Unity Today // Come, Holy Spirit – Heal and Reconcile: Called in Christ to be reconciling and healing communities: WCC Conference on World mission and evangelism (Athens, Greece, 9–16 May, 2005). Preparatory paper N 1. Athens, 2005.

Pipes R. The Russian Revolution, 1899–1919. L.: Fontana Press, 1990.

Pipes R. Russia under the Bolshevik Regime, 1919–1924. L.: Harvill, 1994.

Wessels A. Secularized Europe: Who Will Carry Off Its Soul? Geneva: WCC Publ., 1996.

Аннотированный предметно-именной указатель

Абалкин Л.И. — 30, 470

Аввакум Петрович, протопоп (1620/1621–14.04.1681) Юрьевца Поволжского, известный расколоучитель XVII в.; на 21-м году рукоположен в дьяконы, в 1643 или 1644 г. в священники. В 1653 г., после выхода первой новоисправленной книги и издания распоряжения против двуперстия и о сокращении числа земных поклонов за молитвой Ефрема Сирина, выступил (с костромским протопопом Даниилом) с протестом против новшеств. Несколько месяцев спустя посажен в тюрьму при Андроньевом монастыре, затем выслан в Тобольск. Через два года отправлен на Лену, в 1656 г. назначен в экспедицию Афанасия Пашкова в Даурию. В 1662 г. по ходатайству московских друзей возвращен из ссылки. В 1664 г. добрался до столицы и был принят боярами, врагами Никона, «яко ангел». Чрезвычайно милостиво отнесся к нему царь Алексей Михайлович, приказавший поселить его в Кремле на подворье Новодевичьего монастыря. Вновь начал энергично протестовать против «ереси Никоновой» и в августе 1664 г. был отправлен в ссылку в Пустозерск, но до острога не доехал и более года прожил на Мезени, продолжая противониконианскую пропаганду. В 1666 г. привезен в Москву на суд вселенских патриархов, расстрижен и предан анафеме. В 1667 г. вместе с единомышленниками (романовским попом Лазарем, диаконом Федором и иноком Епифанием) отправлен в Пустозерск и заключен в «земляную тюрьму». Из Пустозерска много писал в антиниконовском духе. За «великие на царский дом хулы» сожжен вместе с Лазарем, Федором и Епифанием — 284

Авгарь, царь Эдессы (город в античной Северной Сирии на берегу Евфрата, совр. Ирак), столицы Осроены; с его именем предание связывает обретение Нерукотворного образа Господа Иисуса Христа («Спаса Нерукотворного») — 64, 65

Авгуры (*лат.* augures), в древнем Риме одна из древнейших жреческих коллегий, толковавшая волю богов на основании ауспиций (*лат.* auspicium, от avis — птица и specie — смотрю, наблюдаю — гадания по наблюдениям за полётом и криком птиц, за небесными явлениями, за едой священных кур и т.д.; совершались высшими магистратами перед началом важного государственного акта); по преданию, учреждена Ромулом, в 300 г. до н.э. насчитывала 9 человек (из них 5 плебеев); при Цезаре число авгуров возросло до 16; принадлежность к коллегии авгуров высоко ценилась римскими аристократами, т.к. давала возможность влиять на законодательство; с течением времени деятельность авгуров превратилась в формальную процедуру, при совершении которой, по сообщению Цицерона, они с трудом удерживались от смеха, поскольку сами не верили в неё — 381

Августин Аврелий, епископ Иппонийский (в Сев. Африке), бл. (354– 430) — христианский богослов и философ-мистик, близкий к неоплатонизму, влиятельный представитель патристики. Все его

В указателе не содержатся отсылки на слово «Бог» (Господь) и Имя Господа Иисуса Христа, поскольку пришлось бы поименовать практически каждую страницу издания; библиографический раздел указателем не объемлется (*Из. Ф.*).

мировоззрение подчиняется принципу: «Без веры нет знания, нет истины». Богословие бл. Августина — один из источников схоластики. В сочинении «О граде Божием» (426) развил христианскую концепцию всемирной истории, понимаемой как результат божественного предопределения. Память 15 июня* — 106, 109, 114–119, 121, 123, 127, 142, 163, 305, 446, 461

Аверинцев С.С. — 9, 155, 281, 367

Авраам, библейский патриарх — 42, 43, 133, 137, 284

Аврелий Котта Луций (110-е — 55 до н.э.), трибун (95 до н.э.), квестор (81 до н.э.), великий понтифик (с 77/76 г. до н.э.), квиндецемвир sacris facundis до 75 г. до н.э., претор (70 до н.э.), консул (65 до н.э.) с Луцием Манлием Торкватом, цензор (64 до н.э.) с ним же, автор трудов по понтификальному праву — 381

Автаркия (см. *Самообеспечение*)

Автолик — 293

Агафий, адресат послания Нила Синаита — 168, 208, 216, 217, 220, 222, 224, 226, 227, 230, 235–237, 239, 240, 242, 243, 249

Аггай, «наследник кафедры» Фаддея — 60, 65

Адам, праотец. Память в Неделю свв. праотец и в Неделю свв. отец — 112, 126, 127, 161, 166, 168, 173, 189, 194, 231, 245, 296, 560, 562

Адашев Алексей Федорович (?-1560) — крупный государственный деятель в царствование Ивана Грозного, сын Ф.Г. Адашева. С конца 40-х гг. XVI в. — один из влиятельнейших советников царя, член Избранной рады. Под его руководством были проведены в жизнь важные реформы, укрепившие центральную власть. Среди важнейших титулов и должностей: окольничий, начальник Челобитного приказа, постельничий и хранитель личного архива царя вместе с печатью «для скорых и тайных дел». Руководил работами по составлению официальной разрядной книги «государева родословца», редактировал материалы официальной летописи («Летописца начала царства»). При его активном участии к Русскому государству были присоединены Казанское (1552) и Астраханское (1556) ханства. Вместе с дьяком И.М. Висковатым руководил дипломатической подготовкой Ливонской войны (1558–1583). В 1560 г. послан третьим воеводой с большим полком в Ливонию, к Вильянди, после осады и взятия которого оставлен там первым воеводой. В том же году попал в опалу из-за противодействия продолжению войны. В Юрьеве (Дерпте) был взят под стражу, затем посажен под домашний арест и вскоре умер — 280, 281

Аддай (см.: *Фаддей*, апостол от 70-ти)

Адельгейм Павел, протоиерей — 500, 507

Адонис, античный мифологический образ-символ юной мужской красоты, берет начало из сиро-финикийских верований (*адон* — господин) и представляет собой олицетворение умирающей и воскресающей природы у финикийцев, дух ежегодно обновляющегося развития, греческая форма шумерского бога растительности Думузи (по-арамейски Таммуз), возлюбленного богини Инанны. Был зачат в результате кровосмесительной любви его матери Мирры (Смирны) к своему отцу Киниру. Снедаемая угрызениями совести, она умолила богов превратить ее в мирровое дерево. Прошло время, ствол дерева расщепился, и родился младенец Адонис, которого воспитали служанка Мирры Луцина и нимфы (*Овидий.* Метаморфозы, 10, 503–514). Афродита полюбила красивого ребенка и отдала на воспитание в подземное царство Персефоне, которая, также полюбив Адониса, в назначенный срок не захотела его возвращать. Пришлось Зевсу решать конфликт: Адонис будет проводить треть года у Персефоны, треть у Афродиты, а остальное время, где сам захочет.

* Все даты памяти святых в Русской Православной Церкви приведены по старому стилю согласно изд.: Православный церковный календарь 2006. М.: Издат. совет Рус. Правосл. Церкви, 2005.

Был убит разъяренным вепрем, по другим версиям — богом Аресом, который принял образ зверя. Из крови Адониса растут анемоны (ветреница) или адонис, его душа опустилась в подземное царство Аида. А кровь Афродиты, пустившейся на поиски Адониса по горам Кипра и поранившей о камни и терновник свои нежные босые ноги, превращалась в розы. Богиня любви умолила Зевса, чтобы Адонис проводил в подземном царстве только часть года, а весною мог бы возвращаться к ней. Эта просьба была удовлетворена. В назначенный срок Адонис вновь являлся на землю. В честь его возвращения ранней весной и осенью греки сажали цветы в горшках и называли их «садиками Адониса». Женщины приносили ему в дар свои волосы — 379

Адриан (Старина), изверженный архимандрит, самочинный «епископ», отложился от Московской патриархии (1991) — 532

Азербайджан — 355

Азия — 355, 356, 358, 554

Аквинат (см. *Фома Аквинский*)

Акила (Аквила) (I в.), апостол от 70-ти, священномученик. Иудей, родом из Понта, изгнан из Рима при императоре Клавдии. Обращен ко Христу вместе с женой Прискиллой апостолом Павлом в Коринфе (см.: Деян. 18, 2–3, 18, 21, 26; Рим. 16, 3–4; 1 Кор. 16, 19); епископ Гераклейский. Память 14 июля и 4 января (Собор 70-ти апостолов) — 96

Акривия (*греч.* ακριβία — точность) — принцип решения церковных вопросов с позиции строгой ортодоксии — 423, 493

Акцизы (см. *Налоги*)

Алвиан, адресат послания Нила Синаита — 216, 219, 231, 232, 234, 257

Алексий I (Симанский) (27.10.1877–17.04.1970), патриарх Московский и всея Руси (2.02.1945), окончил юридический факультет Московского Университета (1899). Некоторое время находился на службе в гренадерском Самогитцском полку. 1.10.1899 (осень 1900?) поступил Московскую духовную академию, где 9 февраля 1902 г. пострижен в монашество и рукоположен во иеродиакона. В 1903 г. рукоположен во иеромонаха. Окончил Академию со степенью кандидата богословия (1904). Епископ Тихвинский, викарий Новгородской епархии (1913), Ямбургский, викарий Петроградской епархии с пребыванием в Александро-Невской Лавре (1921), архиепископ Хутынский, управляющий Новгородской епархией (1926), постоянный член Временного Патриаршего Св. Синода (1927), митрополит Старорусский с предоставлением права ношения белого клобука и креста на митре (1932), митрополит Новгородский (1933), митрополит Ленинградский (1933) с правом ношения двух панагий (1938) и предношением креста за богослужением (1943). С 1943 г. — митрополит Ленинградский и Новгородский, постоянный член Св. Синода. Весь период блокады безотлучно находился в Ленинграде. Награжден медалью «За оборону Ленинграда». 2/15 мая 1944 года после кончины Патриарха Сергия, в силу старшинства среди прочих епископов Русской Церкви и согласно завещательному распоряжению почившего, становится Патриаршим Местоблюстителем, а 2 февраля 1945 г. — Патриархом Московским и всея Руси (интронизация 4 февраля 1945 г.). Доктор богословия (1949). Почетный член Ленинградской духовной академии (1952). Погребен в Троице-Сергиевой Лавре — 409, 431

Алексий II (Ридигер) (р. 23.02.1929), Патриарх Московский и всея Руси, окончил Ленинградскую духовную семинарию (1949) и академию со степенью кандидата богословия (1953). На первом курсе Ленинградской духовной академии, рукоположен в сан священника (1950). Пострижен в монашество в Троицком соборе Троице-Сергиевой Лавры; возведен в сан архимандрита (1961). Епископ Таллинский и Эстонский с поручением ему временного управления Рижской епархией, заместитель Председателя Отдела внешних церковных сношений Московского Патриархата (1961). Архиепископ с правом ношения

креста на клобуке, Управляющий делами Московской Патриархии и постоянный член Священного Синода (1964), Председатель Учебного Комитета (1965), митрополит (1968), Патриарх Московский и всея Руси (интронизация 10.06.1990) – 106, 153, 312, 357, 403, 416, 418, 422, 429, 431, 443, 450, 453, 460, 488, 505, 507, 545, 561

«Алфавитная синтагма» – 262, 263, 278, 279, 476, 491, 497–499, 501, 504, 506, 509, 510

Амвросий Медиоланский, свт. (ок. 340–397), епископ Милана с 374 г., один из отцов Церкви. Сын преторианского префекта Галлии, получил блестящее образование и прошел все ступени гражданской карьеры, дослужившись до наместника провинции Эмилия и Лигурия. Во время беспорядков, случившихся по случаю выборов нового епископа Медиолана, Амвросий был провозглашен народом епископом, хотя еще не был даже крещен. Подчинившись необходимости, он принял крещение, в течение недели прошел через церковные должности и был рукоположен в епископы. Зарекомендовал себя как блестящий церковный политик, направивший свою энергию на борьбу с язычеством и арианством, а также на создание сильной, самостоятельной и независимой от государства Церкви. Видный христианский писатель, оставивший после себя богатое творческое наследие. Память 7 декабря – 106, 425, 426

Америка (см. *США*)

Амоса книга – 317

Амфилохий Иконийский, свт. (ок. 340–396), борец против арианства, подвижник, писатель. Род. в Кесарии Каппадокийской в семье ритора. Учился в Антиохии у Ливания (учителя свт. Иоанна Златоуста). Был адвокатом в Константинополе. В 373 г. хиротонисан во епископа малоазийской области Иконии. Был сподвижником свт. Василия Великого. Из трудов сохранилось немного, по большей части в виде фрагментов. Из экзегетических трудов известно толкование на Притч. 8, 22. В стихотворном соч. «Ямбы к Селевку» (380) приводится один из древних перечней канонических книг Ветхого завета, причем книги 1 Ездр. и Неем. составляют одну книгу. Перечень предварен замечанием, что «не всякая книга, стяжавшая себе досточтимое имя Писания, есть достоверная. Ибо бывают иногда книги лжеименные, иные – средние и, так сказать, близкие к словам истины, а другие – подложные и обманчивые, подобно подложным и поддельным монетам, которые, хотя и имеют надписание царское, по веществу своему оказываются ложными». Суждения Амфиохия об апокрифических писаниях приводились на VII Вселенском соборе. Память 23 ноября – 476

Анания (см.: Деян., гл. 5) – 89, 134

Англия (см. *Великобритания*)

Андорра – 396

Андреев А.Р. – 57

Андрей Кесарийский, свт. (VI–VII вв.); о жизни ничего неизвестно, кроме того, что он был архиепископом Кесарии Каппадокийской. Спорными остаются даже даты его жизни. Единственное сохранившееся произведение – толкование на Апокалипсис, один из первых святоотеческих полных комментариев на Откровение Иоанна – 56, 95

Андрей Критский, преп. (? – 712 или 726), родился в Дамаске в семье благочестивых христиан. До семилетнего возраста был нем, обрел дар речи по причащении Святых Христовых Таин. Четырнадцати лет он удалился в Иерусалим и принял постриг в обители преподобного Саввы Освященного. По прошествии времени был причислен к иерусалимскому клиру и назначен секретарем Патриархии (нотарием). В 680 году местоблюститель Иерусалимской кафедры Феодор включил архидиакона Андрея в число представителей Святого Града на IV Вселенском соборе. Вскоре после Собора был отозван из Иерусалима в Константинополь и определен архидиаконом к храму Святой Софии, Премудрости Божией. В правление Юстиниана II (685–695) был рукоположен во архиепископа города Гортины на острове Крит. Написал много Богослужебных

песнопений, стал основателем новой литургической формы — канона. Из составленных им канонов более всего известен Великий покаянный канон, заключающий в своих 9 песнях 250 тропарей и читаемый Великим постом. В первую седмицу Поста на повечерии он читается по частям (т.н. «мефимоны»), в четверг на утрени пятой седмицы — полностью. Ему также принадлежат: канон на Рождество Христово, трипесницы на повечерии недели Ваий и на первые четыре дня Страстной седмицы, стихиры на Сретение Господне и др. Сохранились также назидательные Слова на некоторые церковные праздники. О времени кончины Святителя среди церковных историков нет единого мнения. Скончался на острове Милитина, возвращаясь на Крит из Константинополя, где был по делам Церкви. Мощи перенесены в Константинополь. В 1350 году благочестивый русский паломник Стефан Новгородец видел их в Константинопольском монастыре его имени. Память 4 июля — 550

Антоний (Блум) (19.06.1914—4.08.2003), митрополит Сурожский, родился в Лозанне, с 1923 года проживал во Франции. Окончил биологический и медицинский факультеты Парижского университета (1939). Пострижен в монашество с именем Антоний (1943). Во время Второй мировой войны был врачом во французской армии, а во время фашистской оккупации находился в рядах Сопротивления. После окончания войны несколько лет занимался медицинской практикой. Рукоположен во иеродиакона и иеромонаха (1948) с назначением духовным наставником Православно-англиканского содружества св. мч. Албания и преп. Сергия Радонежского, в связи с чем переехал в Лондон. Епископ Сергиевский, викарий Экзарха Патриарха Московского в Западной Европе (1957). Назначен на вновь открытую на территории Британских островов Сурожскую епархию с возведением в сан архиепископа (1962) с правом ношения креста на клобуке (1963). Митрополит (1966), Патриарший Экзарх Западной Европы (1966—1974). Читал лекции в Кембриджском университете (1972—1973). Доктор богословия honoris causa Абердинского университета (Шотландия), Кембриджского университета, Московской духовной академии (1983), Киевской духовной академии (1999). На покое с 30 июля 2003 г. Похоронен на Бромптонском кладбище на юго-западе Лондона — 30, 55, 108, 114, 129, 132, 146, 147, 154, 155, 209, 303, 403, 410, 430—443, 480, 481, 497

Антоний Великий, преп. (ок. 250—356), основатель христианского пустынножительного монашества, отшельник в Египте. Родился в Египте от благородных родителей, воспитавших его в христианской вере. Восемнадцати лет он лишился родителей, отказался от наследства в пользу бедных жителей своего селения, поручил сестру известным ему христианским девственницам и оставил город и дом, чтобы жить уединенно и служить Господу. Сначала он пребывал близ города у некоего благочестивого старца. Посещал и других отшельников, живших в окрестностях города, и пользовался их советами. Позже решается уйти дальше и поселяется в одной из отдаленных пещер. Наконец удаляется совсем из обитаемых мест, переходит Нил и поселяется в развалинах воинского укрепления. Однажды, среди ужасной борьбы с помыслами, Антоний воззвал: «Господи, я хочу спастись, а помыслы не дают мне». Вдруг он видит: кто-то похожий на него сидит и работает, потом встал и начал молиться, затем опять сел за работу. «Делай так и спасешься», — сказал ему ангел. В 311 г. Церковь постигло жестокое гонение на христиан, воздвигнутое императором Максимином. Желая пострадать вместе со святыми мучениками, преподобный покинул пустыню и пришел в Александрию. Он открыто служил мученикам в их заточении, присутствовал на суде и допросах, но мучители к нему даже не прикоснулись. По окончании гонения преподобный вернулся в пустыню и продолжал подвиги. Еще раз преподобному пришлось покинуть пустыню и прийти к христианам в Александрию, чтобы защитить православную веру от ересей ма-

нихеев и ариан. Зная, что имя преподобного Антония почитается всей Церковью, ариане возвели на него клевету — якобы он придерживается их еретического учения. Прибыв в Александрию, преподобный всенародно, в присутствии епископа, проклял арианство. Во время своего недолгого пребывания в Александрии обратил ко Христу великое множество язычников. Является основателем отшельнического монашества: несколько отшельников, находясь под руководством одного наставника — аввы, жили отдельно друг от друга в хижинах или пещерах (скитах) и предавались молитве, посту и трудам; несколько скитов, соединенных под властью одного аввы, назывались лаврой. Но еще при жизни Антония появился другой род иноческой жизни (основателем такого общежительного монашества почитается преподобный Пахомий Великий): подвижники собирались в одну общину, несли совместные труды, каждый по своей силе и способностям, разделяли общую трапезу, подчинялись одним правилам; такие общины назывались киновиями или монастырями, аввы этих общин стали называться архимандритами. Скончался в глубокой старости (106 лет, в 356 г.). Жизнь Антония Великого подробно описана отцом Церкви свт. Афанасием Александрийским. Это творение — первый памятник православной агиографии; свт. Иоанн Златоуст говорит, что это житие нужно читать всем христианам. Память 17 января — 138, 139, 154, 165, 168, 169, 171–175, 178, 180, 183, 184, 186, 190, 192, 193, 195–197, 199–202, 207, 210–214, 220, 222, 226–230, 232, 233, 239, 240, 242, 254–256, 312, 317, 404, 407, 409, 414, 415, 419, 422, 462

Антоний Печерский, преп. (983–1073), основатель Киево-Печерского монастыря (1051). Принял в юности постриг на Афоне. Прозирая в Антонии великого будущего подвижника, игумен отправил его на родину, сказав: «Антоний! Пора тебе и других руководить во святой жизни. Возвратись в свою Русскую землю, да будет на тебе благословение Святой Афонской Горы, от тебя произойдет множество иноков». Вернувшись на Русь, Антоний начал обходить монастыри на Киевщине, но нигде не нашел такой строгой жизни, к которой он привык на Афоне. На одном из холмов Киевских, напоминавшем Афон, в лесу, близ села Берестово, он увидел пещеру, выкопанную священником Иларионом (впоследствии митрополит Киевский; память 21 октября) и стал подвизаться там. Люди начали приходить к подвижнику за благословением, советом, а иные решались навсегда остаться со святым. В числе первых учеников преподобного Антония был святой Никон, который в 1032 году постриг пришедшего в обитель преподобного Феодосия Печерского († 1074; память 3 мая). Когда около преподобного собралось 12 человек братии, общими усилиями была выкопана большая пещера и в ней устроена церковь и келлии для иноков. Антоний, поставив игуменом блаженного Варлаама, сам удалился из обители и, выкопав себе новую пещеру, затворился в ней. Но и там вскоре начали селиться иноки. Так образовались Ближний и Дальний пещерные монастыри. Впоследствии над Дальней пещерой была выстроена иноками небольшая деревянная церковь в честь Успения. Волею князя Изяслава игумен Варлаам удалился в Димитриевский монастырь. Благословением преподобного Антония и с общего согласия братии на игуменство был избран кроткий и смиренный Феодосий. К тому времени число братии уже достигло ста человек. Киевский князь Изяслав († 1078) подарил инокам гору, на которой был выстроен большой храм и келлии, а вокруг поставлен частокол. Так образовалась славная обитель, которая была названа Печерской, как основанная над пещерами. В 1069 бежал от гнева Изяслава Ярославича в Чернигов, где основал монастырь. Бог прославил преподобного Антония даром прозрения и чудотворений. В явлении Богоматерь предсказала близкую смерть преподобного Антония, которая последовала на 90-м году его жизни. Мощи преподобного остаются сокрытыми. Память 10 июля, 2 сентября, а также в Соборы Афонских, Киево-Печерских

и Киево-Печерских (иже в ближних пещерах) святых – 266, 267

Антоний (Храповицкий) (17.03.1863–28.07/10.08.1936), митрополит Киевский и Галицкий, основатель и Первоиерарх Русской Православной Церкви Заграницей. Доктор богословия. Богословские воззрения м. Антония не лишены индивидуальности и даже новаторства, вызывающих его в некоторых пунктах даже на прямую полемику с «неподвижными ортодоксами». Подчеркивал общественную миссию Церкви, применительно к этой задаче развил целую систему пастырского душепопечения, приближенного к интересам жизни и к интеллектуальному уровню общества – 25, 279, 301, 302, 306, 311, 312, 404

Антонин (86–161), римский император, полное имя Тит Аврелий Фульвий Бойоний Аррий Антонин, именование Пий (благочестивый) было получено за преданность своему приемному отцу, императору Адриану. Сделал успешную карьеру сенатора, достиг консульства (120) и стал доверенным лицом императора Адриана, который усыновил его в 138 г. (незадолго до смерти). При этом сам Антонин, по условию Адриана, должен был усыновить Марка Аврелия и Марка Анния Вера, которые стали императорами после его смерти. Подавил немногочисленные мятежи в провинциях (Мавритании, Дакии, Египте и Германии), устроил «Антонинов вал» в Британии – 291

Антропология – 72, 153, 165

Апокалипсис – 9, 56, 59, 67, 68, 69, 88, 95, 99, 105, 312, 406, 560

Апокриф Иоанна – 56, 68, 79, 80, 82, 84

Аполлос (Апеллий) (I в.), апостол от 70-ти; иудей из Александрии, сподвижник апостола Павла (Деян. 18, 24–28; 19, 1; 1 Кор. 1, 12; 3, 4–6, 22; 4, 6; 16, 12; Тит. 3, 13). Некоторые исследователи приписывают ему авторство Послания к евреям. Память 4 января (Собор 70-ти апостолов), 30 марта, 10 сентября и 8 декабря – 103

Аполлос (Великий), авва, начальник иноческого общежития в Верхнем Египте, состоявшего, по Палладию, из пятисот братий – 404

Апостасия (*греч.* η αποστασία, отступничество; см.: 2 Фес. 2, 3) – 323, 551

Аренда, арендная плата – 145, 242, 538

Аристин (Аристен) Алексей (XII в.), диакон и великий эконом константинопольской Церкви, византийский канонист, автор толкования на сокращенное изложение церковных канонов (синопсис, 1160), получившего широкое распространение в православном мире (вошли в состав славянской Кормчей); толкования весьма кратки, иногда только перефразируют текст правил, или объясняют их грамматический смысл; иногда же ограничиваются замечанием, что правило ясно само по себе – 476, 478, 488, 494, 499, 510

Аристотель (384–322 до н.э.) – древнегреческий философ и энциклопедический ученый, основоположник науки логики и ряда отраслей специального знания. Родился в Стагире (вост. побережье полуострова Халкидика), образование получил в Афинах, в школе Платона. Подверг критике платоновскую теорию бестелесных форм («идей»), однако полностью преодолеть платоновский идеализм не смог. Основал в Афинах (335) собственную школу (Ликей). Природу рассматривал в виде последовательных переходов от «материи» (пассивное начало) к «форме» (активное начало) и обратно, а конечным источником продуцируемого формой движения полагал Бога – «неподвижный перводвигатель» – 113, 131, 330, 346, 365–370, 376-381, 383, 552

Арон Реймон (1905–1983) – французский философ, социолог и публицист, один из авторов концепции «единого индустриального общества» и деидеологизации. Разрабатывал критическую философию истории. Отрицал объективный характер исторического прошлого, возможность познания и изучения социальных феноменов; историю представлял как иррациональный поток событий, лишенный объективной логики. Считал, что объективных критериев для опреде-

ления социального прогресса не существует – 9, 10, 29, 110, 375, 547
Архиерей (см. *Епископ*)
Аскеза, аскетика, аскеты – 7, 83, 99, 108, 140, 148, 153–156, 163, 165, 171, 172, 175, 180, 182, 183, 186, 187, 189, 191, 192, 194, 197, 201, 206, 209, 210, 215–218, 220, 224, 230, 237, 241, 243, 261, 271, 297, 405, 409, 414, 417, 419, 439
Асмус В., священник – 55
Атеизм – 323, 325, 372, 386, 406, 426, 456, 483, 500, 513, 542, 546, 552, 559
Аттис, в фригийской мифологии бог плодородия, возлюбленный богини Кибелы, соответствует финикийскому Адонису и вавилонскому Таммузу – 379
Аутоген – 79
Афанасий Великий (ок. 296/298–373), архиепископ Александрийский (328), свт., «отец Православия», представитель учения о единосущности Христа (омоусия); противник арианства, с которым вел ожесточенную борьбу, одержав верх на Никейском соборе (325). Один из наиболее стойких и последовательных борцов за никейский символ веры и против ариан, за что и был удостоен столь почетного звания. Его непреклонную позицию в вопросах веры лучше всего иллюстрирует тот факт, что он 5 раз изгонялся императорами и треть времени своего епископства провел вдали от своей епархии. Творческое наследие обширно, некоторые его произведения заслуживают внимания в связи с изучением проблемы христианизации. Так, в связи с проблемой борьбы христианства с язычеством интерес представляет ранняя работа, написанная во время первой ссылки (335–337), «Против язычества»; речи и Апология против ариан дают материал по истории церковного раскола, как и своеобразный учебник «История ариан для монахов». Автор «Жития св. Антония», ставшего классическим образцом агиографической литературы и сыгравшего огромную роль в распространении монашества. Память 18 января, 2 мая – 8, 28, 106, 107, 109–111, 114, 116, 117, 119, 122, 127, 141, 146, 147, 151, 476, 479, 520
Афанасий (Сахаров) (2.07.1887–28.10.1962), епископ Ковровский, викарий Владимирской епархии, св. Родился в с. Царевка Кирсановского уезда Тамбовской губернии. Окончил Владимирскую духовную семинарию (1908) и Московскую духовную академию (1912) со степенью кандидата богословия. Пострижен в монашество, посвящен во иеродиакона и иеромонаха (1912); награжден наперсным крестом (1917). На монашеском съезде, бывшем в Троицкой Лавре, избран в качестве кандидата в члены Всероссийского Священного собора (1917); вступил в состав собора на место сложившего свои полномочия архимандрита Варлаама, настоятеля Белогородского монастыря Пермской епархии (1918). На соборе работал в отделах о богослужении, о монашестве и о церковной дисциплине. После восстановления собором праздника Всех Святых в Русской земле просиявших принимал участие вместе с проф. Петроградского университета Б.А. Тураевым в составлении службы на этот праздник. По закрытии собора – член Владимирского Епархиального совета от монашествующих (1918–1920). С 1920 по 1921 год – наместник Владимирского Рождественского монастыря (1910–1921), архимандрит (1920). По благословению Патриарха Тихона хиротонисан во епископа Ковровского, викария Владимирской епархии (1921), настоятель Боголюбова монастыря (1921). Репрессирован. В истории церковных расколов 20-х и 30-х гг. нашего века еп. Афанасий значится участником так называемой «мечевской» группировки даниловского раскола, порицавшей Митрополита Сергия за тот курс, который он занял по отношению к Советской власти, и считавшей, что Церковь в конечном итоге окажется в полной зависимости от атеистического государства, а тогда не будет возможности без санкции гражданской власти ни назначать, ни перемещать архиереев, епископам же свободно управлять епархией и духовенством. По мнению сторонников этой группировки, митрополит Сергий превысил данные ему

права и тем самым лишил себя и тех законных прав, которые были получены им от митрополита Петра. Однако когда Патриарх Сергий умер и управление Церковью перешло в руки Патриарха Алексия, епископ Афанасий признал права этого Патриарха, несмотря на то что он держал тот же курс, что и его предшественник. Отношение епископа Афанасия к этому вопросу можно понять из его письма от 22 мая 1955 г., в котором он пишет: «Мне кажется, что вы все еще не совсем решили вопрос о хождении в храмы. Я без всякого колебания решил этот вопрос для себя», — и далее обстоятельно разъясняет, что «помимо первоиерарха поместной Русской Церкви никто из нас не может быть в общении с Вселенской Церковью. Не признающие своего первоиерарха остаются вне Церкви, от чего да избавит нас Господь! ... В Церкви Христовой благодать изливается и спасение совершается не священнослужителями, а самою Церковью через священнослужителей. Священнослужители не творцы благодати, они только раздаятели ее, как бы каналы, ... помимо которых нельзя получить божественной благодати... Таинства, совершаемые недостойными священнослужителями, бывают в суд и осуждение священнослужителям, но в благодатное освящение с верою приемлющим их. Только одно обстоятельство, — если священнослужитель начнет открыто, всенародно с церковного амвона проповедовать ЕРЕСЬ, уже осужденную на Вселенских соборах, — не только дает право, но и обязует каждого и клирика и мирянина, не дожидая соборного суда, прервать всякое общение с таковым проповедником, какой бы высокий пост в церковной иерархии он ни занимал... Ереси, отцами осужденные, Патриарх Алексий и его сподвижники не проповедуют... никакой законной высшей иерархической властью Патриарх Алексий не осужден, и я не могу, не имею права сказать, что он безблагодатный, и что таинства, совершаемые им и его духовенством, не действительны. Поэтому, когда в 1945 году, будучи в заключении, я и бывшие со мною иереи, не поминавшие Митрополита Сергия, узнали об избрании и настоловании Патриарха Алексия, мы, обсудивши создавшееся положение, согласно решили, что так как кроме Патриарха Алексия, признанного всеми Вселенскими Патриархами, теперь нет иного законного первоиерарха Русской Поместной Церкви, то нам должно возносить на наших молитвах имя Патриарха АЛЕКСИЯ, как Патриарха нашего, что я и делаю неукоснительно с того дня». Приводя ряд примеров из истории Церкви, он обращает внимание на то, что и САМ ХРИСТОС и Апостолы продолжали ходить в храм и принимать участие в богослужении, несмотря на то что оно совершалось иудейскими священниками и первосвященниками, которых они обличали. Упомянул о константинопольском патриархе в XVII веке, когда турецкие султаны ставили на патриаршество того, кто больше сделает взнос в султанскую казну, но христиане все же не отделялись от своих архипастырей и пастырей, не уклонялись от посещения храмов, где возносились имена патриархов, назначенных султаном-мусульманином. Напомнил и о том, каким соблазном для православных русских людей был петровский сподвижник, первенствующий член Синода архиепископ Феофан Прокопович, поведение которого, может быть, толкнуло иных ревнителей в раскол. Подчеркнул, что не раскольники, а те, которые молились в храмах, где возносилось имя Феофана, оставались в Православной Церкви и получали благодать и освящение. Все в его письме убедительно и правильно, но только до того места, где он начинает оправдывать свою оппозицию по отношению к Патриарху Сергию, которого он все время называет только митрополитом. Судя по этому письму, еп. Афанасий сначала признавал митрополита Сергия, как законного руководителя церковной жизни, в качестве заместителя митрополита Петра, но изменил свое отношение к нему с того момента, когда митрополит Сергий через «Журнал Московской Патриархии» заявил, что он,

заместитель, «облачен патриаршей властью» и что сам митрополит Петр не имеет права «вмешиваться в управление и своими распоряжениями исправлять даже ошибки своего заместителя». В этом еп. Афанасий усмотрел незаконное присвоение всех прав первоиерарха при жизни законного канонического первоиерарха митрополита Петра, как бы забывая, что митрополит Петр фактически не имел возможности управлять Церковью, так что митрополит Сергий не отнял у него власть, а только выполнял за него его обязанности. Последние годы жизни еп. Афанасия в Петушках были годами затвора и ученого подвижничества. Как знаток богослужения Православной Церкви и православной агиографии, трудился в качестве председателя Богослужебно-календарной комиссии при Издательстве Московской Патриархии (с 1955) и внес немало исправлений в месяцеслов. Канонизирован 20 августа 2000 г. Память 15 октября и в Соборы Новомучеников Российских и Ростовских святых — 13, 309

Афганистан — 330, 356, 374

Афинагор Афинянин, христианский апологет. Об Афинагоре практически не сохранилось никаких сведений. Известно, что ему принадлежат два сочинения: «Прошение о христианах» и «О воскресении мертвых», которые написаны в период с 177 по 180 г. Мы обладаем лишь двумя краткими упоминаниями об Афинагоре; у св. Мефодия Олимпийского († 311–312), который в сочинении «О воскресении» ссылается на апологетический труд Афинагора «Прошение о христианах», цитируя его и прямо называя имя автора; и у малоизвестного церковного историка V в. Филиппа Сидета, бывшего одно время диаконом у Иоанна Златоуста (к сожалению, сам церковно-исторический труд Филиппа утерян, имеется лишь один его фрагмент, дошедший через вторые руки; из свидетельства Сократа Схоластика известно, что этот труд представлял собой обширное произведение под названием «Христианская история», состоял из 36 книг, включавших около 1000 «отделов» или томов; дошедший до нас единственный фрагмент этого огромного произведения касается александрийского «огласительного училища» и представляет чрезвычайный интерес, хотя в то же время вызывает непрекращающиеся дискуссии среди ученых; Филипп, согласно Созомену, пишет, что «Афинагор был первым руководителем Александрийского училища и процветал (ἀκμάσας) во времена Адриана и Антонина, которым он адресовал «Прошение за христиан» (τον υπέρ Χριστιανών Πρεσβευτικον). Сей муж исповедовал христианство в плаще философа (άνηρ εν αύτω χριστιανίσας τω τρίβωνι), стоя во главе академической школы (της Ακαδημϊκής σχολής προϊστάμενος). Возжелав еще до Кельса написать [сочинение] против христиан, он обратился к Священным Писаниям, чтобы бороться [с христианством] со знанием дела (εις το άκριβέστερον άγωνίσασθαι), но был столь пленен Всесвятым Духом, что, подобно великому Павлу, вместо преследователя стал учителем той веры, которую преследовал». Учеником его, как говорит Филипп, был Климент, автор «Стромат», а учеником Климента — Пантен, Пантену же преемствовал его ученик Ориген, четвертый предстоятель христианской школы (τέταρτος προέστη της Χριστιανικής διατριβής). После Оригена предстоятелем являлся Иракл, за ним — Дионисий, за Дионисием — Пиерий, после Пиерия — Феогност, за Феогностом — Серапион, а после него — Петр, великий епископ, ставший мучеником; после Петра — Макарий, прозванный соотечественниками «Городским» (πολιτικον), за ним — Дидим, а за Дидимом — Родон (во время Феодосия Великого), у которого, как цитирует Созомен, учился сам Филипп — 220, 293, 295

Афиногенов Д.Е. — 153

Афины — 369, 377, 452, 456, 459

Африка — 461

Ахаия — 103

Баглай М.В. — 364, 378, 512, 513, 516, 517

Башилов Б. — 382

Бедность, нужда – 11, 13, 83–85, 97–98, 132–142, 223, 229–231, 235, 333, 366, 368, 376, 415, 429, 456
Безмолвие – 160, 225, 253, 254
Безобразов Владимир Павлович (03.01.1829–29.08.1889), экономист, статистик, адъюнкт по историко-филологическому отделению (политическая экономия и статистика) (1864), экстраординарный академик Петербургской академии наук (1867) – 408
Белинский Виссарион Григорьевич (1811–1848) – революционный демократ, литературный критик, основоположник русской реалистической эстетики – 311
Белоруссия – 356
Бенедикт XV (маркиз Джакомо делла Кьеза, 21.11.1854, Пельи, около Генуи – 22.1.1922, Рим), римский папа (1914–1922). Ватиканский дипломат (1883–1907), архиепископ болонский (1907-1914), с 1914 г. кардинал. Во время Первой мировой войны (1914–1918), при официально провозглашенном нейтралитете Ватикана, фактически поддерживал австро-германский блок. Занимал враждебную позицию в отношении Октябрьской революции и Советской власти – 332
Бердяев Николай Александрович (1874–1948) – русский философ-идеалист. Учился в Киеве в кадетском корпусе, затем в университете. За связь с социал-демократической партией и пропаганду марксизма был исключен из университета и сослан в Вологду. В ссылке переходит от марксизма к «этическому социализму» и затем к религиозной идеологии. С начала 20 в. – один из главных идеологов богоискательства. Участвовал в написании программных манифестов русского идеализма «Проблемы идеализма» (1902), «Вехи» (1909), «Из глубины» (1918). После октябрьской революции 1917 г. – профессор Московского университета; один из основателей Вольной академии духовной культуры. В 1922 г. выслан из СССР, жил в Берлине, где создал Религиозно-философскую академию, затем переехал в Париж, редактировал журнал «Путь» (1926–1939). Его зрелые философские воззрения представляют собой одну из первых в Европе разновидностей христианского экзистенциализма. Философия Бердяева антропоцентрична: «личность вообще первичнее бытия», бытие – воплощение причинности, необходимости, пассивности, дух – начало свободное, активное, творческое. Понятие объективного мира заменяет термином «объективированный мир», рассматриваемый как «объективация реальности», порожденная субъективным духом. Личность у Бердяева – прежде всего категория религиозного сознания, и поэтому проявление человеческой сущности, ее уникальности и неповторимости может быть понято лишь в ее отношении к Богу. Религиозный персонализм дополнен учением о «коммюнотарности» – метафизической и мистической разновидности коллективизма, выработанной русской народной жизнью и философской культурой России, начиная со славянофилов. «Коммюнотарность» противопоставляется созданной Западом теории и практики индивидуализма, современной дегуманизированной машинной цивилизации. Философия истории Бердяева проникнута мотивами эсхатологии: рассматривая три типа времени (космическое, историческое и экзистенциальное, или метаисторическое). он озабочен предсказанием того, как «метаистория входит в историю», обоснованием приближения конца истории. Критиковал социалистические преобразования в России; в то же время выступал с позиций защиты русской культуры, против различных форм русофобии – 427, 548
Бережливость (см. *Накопление*)
Бернард Павийский (XII в.) – 478
Бесстрастие – 173, 176, 197, 214, 220, 251
Бёме Якоб (1575–1624) – нем. философ-пантеист и мистик, сохранивший тесную связь с теологией. Самоучка, он не создал последовательной и стройной системы. Основное произведение Бёме «Аврора, или Утренняя заря...» (1612) было осуждено как еретическое. Идеи Бёме оказали влияние на последующее

развитие философии (Гегель, Шеллинг, Вл. Соловьев, Бердяев, Франк и др.) – 427
Берман А., священник (запрещен в служении) – 507
Бжезинский Збигнев (р. 1928), американский социолог, государственный деятель; помощник президента Дж. Картера по национальной безопасности (1977–1981). В 1970-х гг. выдвинул теорию вступления американского общества в т.н. технотронную эру, один из вариантов «постиндустриального общества». Выступал с резкой критикой коммунизма. Основной разработчик политики в области прав человека – 348–360, 372
Библия – 150, 151, 232, 404, 424
Биггарт Дж., профессор университета Восточной Англии (Норвич, Норфолк, Великобритания) – 30
Благо – 165, 175, 192, 212, 223, 227, 235, 236, 240
Благодать – 57, 62, 65, 76, 81, 84, 90, 97, 102, 104, 111, 113, 146, 156–157, 161–163, 174–177, 179, 181, 182–193, 197, 201–204, 207, 209, 212, 215, 223, 225, 226, 228, 229, 232–234, 239, 240, 243, 244, 247–249, 265, 271, 274, 275, 291, 293, 313
Благотворительность (милостыня) – 11, 44, 45, 54, 86, 96, 97, 101, 102–104, 124, 134, 141–142, 227, 235–240, 276, 279, 282, 284, 288–290, 302, 304, 333, 341, 372, 412, 416, 422, 442, 444, 461, 494, 518, 559
Благочестие – 125, 129, 132, 434
Благочиние, каноническая единица, состоящая из приходов – 533
Блок Александр Александрович (28.11.1880–7.08.1921), великий русский поэт и драматург, один из наиболее ярких представителей русского символизма, литературного направления, оказавшего глубокое влияние на всю последующую русскую и мировую литературу. Первый сборник поэм «Стихи о прекрасной даме» (1904) представлял платонический идеализм поэта, реализацию божественной мудрости в образе мировой души в женском обличии. В следующих поэтических сборниках «Город» (1908) и «Снежная маска» (1907) автор сконцентрировался на религиозной теме, а его муза из мистической дамы превратилась в незнакомую куртизанку. Поздние поэмы представляют смесь надежд и отчаяния автора относительно будущего России. В незавершенном «Возмездии» (1910–1921) проявилось крушение иллюзий автора по поводу нового большевистского режима. С оптимизмом воспринял Октябрьскую революцию 1917 года, возлагая большие надежды на новую власть. Однако последующие действия большевиков настолько шли вразрез с тем, что предполагал Блок и что они сами обещали, что поэт не мог не прийти в отчаяние от собственного самообмана. Тем не менее он продолжал верить в исключительную роль России в истории человечества. Подтверждением этого мнения стали работы «Родина» и «Скифы». Последним произведением Блока стала его самая противоречивая и загадочная поэма «Двенадцать» (1920), в которой автор использовал полифонию ритмов, жесткий, даже грубый язык, чтобы читатель мог представить то, что написано на бумаге: отряд из 12 бойцов Красной армии идет по городу, сметая все на своем пути и неся впереди себя Христа – 308, 522
Богатство – 11, 13, 41, 43, 45–47, 53–54, 79, 80, 82–87, 92, 98–100, 132–142, 195, 213, 217–223, 227, 229, 230, 235, 242, 287–289, 295–297, 366–369, 377, 414, 415, 447, 458, 494
Богатство общественное – 236–237, 376
Богатый, богатые – 86, 99, 103, 228, 243, 264, 283, 284, 286, 302, 333, 362, 366–368, 376, 379, 406, 416, 429, 444, 456
Болезнь – 56, 135, 140, 186, 194, 198, 199, 206, 218, 226, 230, 231, 254, 271, 405, 413
Боголюбов С.А. – 516
Боголюбова Галина Васильевна, президент Славянского фонда России – 30
Богообщение – 129, 196, 198, 315
Богопознание – 27, 108, 111, 140, 197, 412, 437
Богородица – 82, 281
Богослужение – 268, 482, 483, 538
Бразилия – 455

Брак – 471, 490, 522, 525–528, 540
Бронзов Александр Александрович (1858–1919), русский православный богослов, историк этики и нравственного богословия, филолог. Профессор Петербургской духовной академии (с 1897) – 153
Буганов А.В. – 264, 265, 280, 304
Будапешт – 446, 457
Булгаков Сергий Николаевич, протоиерей (1871–1944) – русский экономист, философ-идеалист, религиозный и общественный деятель. Закончил Московский университет, преподавал политическую экономию в Киеве, Москве, Симферополе. Был депутатом 2-й Государственной думы от Орловской губернии. В 1918 г. принял священство. Один из главных идеологов русского религиозно-философского ренессанса, участник сборников «Проблемы идеализма» (1902), «Вехи» (1909), «Из глубины» (1918). С 1923 в эмиграции; был профессором Богословского института в Париже (1925–1944). Эволюционировал от неокантианства и «легального марксизма» к трансцендентальному идеализму и «философии всеединства». Как и Вл. Соловьев, стремился создать универсальный синтез богословия, философии и науки. Под влиянием о. Павла Флоренского увлекся проблемами софиологии. Центральное место в философии о. Булгакова заняли вопросы космологии, в т.ч. разработка категорий «мировая душа», «София» и др. Пытался обосновать «софиологический монизм», различая «софию божественную» (мир божественный) и «софию тварную» (мир вещественный). Оба мира интерпретируются им как тождественные, единосущные, благодаря тому, что София, причастная к обоим мирам, является как бы посредником между ними – 35, 147, 426–430, 435, 545
Бурмистрова Л.В. – 30
Бухарев Иоанн Николаевич († 1909), священник, духовный писатель, протоиерей, законоучитель мещанских училищ в Москве. Главные труды Бухарева: «Жития всех святых, празднуемых Православною греко-россиискою Церковью» (4-е изд., М., 1903); «Толкование на евангелия от Матфея, Луки и Иоанна» (М., 1899–1903) и др. – 134
Бюджетный кодекс – 394, 553
Бытие – 461, 468, 472, 474
Бытие, книга – 9, 25, 98, 127, 150, 151, 168, 170, 176, 288, 440, 468

Вавила, св. – 314
Валентей С.Д. – 30
Валентин (Анатолий Петрович Русанцов) (р. 1939), «митрополит» Суздальский и Владимирский (глава «Российской православной автономной церкви»), в 1956 г. поступил в Свято-Успенский монастырь г. Одессы, в 1957 г. – в Свято-Духов монастырь г. Вильнюса, в этом же году принял рясофорный постриг. В 1958 г. пострижен в монашество, рукоположен в сан иеродиакона митрополитом Антонием Ставропольским и Бакинским с назначением в Лазаревский храм г. Пятигорска. В 1961 г. рукоположен в сан иеромонаха и назначен настоятелем Свято-Николаевского храма г. Кизляр Дагестанской АССР. В 1962–1973 г. был настоятелем Успенского храма г. Махачкалы и благочинным церквей ДАССР. Закончил Государственный университет им. В.И. Ленина г. Махачкала (исторический факультет) и Московскую духовную семинарию, позднее – Московскую духовную академию, защитил кандидатскую диссертацию. В 1973 г., будучи возведен в сан архимандрита, перешел во Владимирскую епархию и назначен настоятелем собора г. Суздаля. С тех пор как в 1977 г. городские власти вынудили общину покинуть храм, находившийся на Торговой площади города, совершает богослужения в Цареконстантиновском соборе Суздаля. В 1988 г. подвергся критике со стороны властей и руководства РПЦ и был выведен за штат. 7 апреля 1990 г. архимандрит Валентин и члены суздальской общины официально объявили о выходе из Московского Патриархата; 11 апреля они были приняты в юрисдикцию Русской Православной Церкви Заграницей. 4 октября архимандрит Валентин был назначен экзархом

Архиерейского Синода РПЦЗ на территории СССР. 10 февраля 1991 г. в храме св. Иова Многострадального в Брюсселе хиротонисан «во епископа Суздальского и Владимирского». В 1993 г. в результате возникшего конфликта с РПЦЗ был уволен на покой решением Архиерейского Синода РПЦЗ. В марте 1994 г., не прерывая попыток восстановить связи с РПЦЗ, создал «Высшее церковное управление Российской Православной Церкви». Решением ВЦУ епископ Валентин был в том же году возведен в сан «архиепископа». В 1996 г. Архиерейским Собором РПЦЗ лишен сана епископа в связи с созданием непризнанной Московским Патриархатом «Российской православной автономной церкви». 15 марта 2001 г. решением Архиерейского Синода собственной самопровозглашенной РПАЦ возведен в сан «митрополита», признан «Первоиерархом Российской православной автономной церкви» — 532

Вальсамон Феодор (ок. 1140 — после 1195), патриарх антиохийский, знаменитый византийский канонист, автор многих канонических сочинений и толкования на Номоканон патриарха Фотия (1192), вошедшего в состав Пидалиона (греческой Кормчей) и ставшего одним из важнейших документов канонического права Православной Церкви. Его толкования обширны и подробны; местами дополняются разрешением вопросов практического свойства. Главная цель этого труда — разъяснить темные места канонов, указать и устранить встречающиеся между ними разночтения и противоречия с государственными постановлениями. Исправил в Фотиевом Номоканоне ссылки на государственные законы, согласно их новым сводам (по «Василикам») и дополнениям — 279, 476, 478, 486, 488, 492, 498, 499, 501, 504, 506, 508, 510, 511, 528

Варнава (Иосия), апостол, муж апостольский, один из первых левитов, принявших христианство и поддерживавших известное апостольское учреждение об общности имений (Деян. 4, 32–37), епископ Медиоланский, Кипрский. Родом с о. Кипр, отчасти разделял с апостолом Павлом миссионерские труды, но впоследствии разошелся с ним. Он проповедовал христианство на своем родном острове, где, по преданию, был побит камнями от иудеев. Под его именем известно особое послание, греческий подлинник которого был открыт Тишендорфом в Синайском кодексе (ранее был известен лишь плохой латинский перевод). Против подлинности этого послания, впрочем, выставляются довольно серьезные возражения. Память 11 июня и в Собор 70-ти апостолов — 55, 58, 80, 89, 90, 96, 104, 152

Варнава (Кедров) (р. 21.04.1931), митрополит Чебоксарский и Чувашский, в 1955 г. вступил в братство Троице-Сергиевой Лавры, рукоположен во иеродиакона (1956) и иеромонаха (1957), епископ Чебоксарский и Чувашский (1976), архиепископ (1984), митрополит (2001) — 507

Варнавы послание — 74–76, 78–80, 82, 90, 91, 94, 96, 102–104, 152

Варрон Марк Теренций, прозвище — Реатинский от г. Реате (Сабинская область), где родился (116–27 до н.э.), римский писатель и учёный. С юных лет жил в Риме, затем в Афинах. В качестве легата Помпея участвовал в войне в Испании против Цезаря. После примирения с Цезарем по его поручению организовал в Риме публичную библиотеку. Учёный-энциклопедист (поэзия, история литературы, риторика, лингвистика, философия, история, география, математика, юриспруденция, сельское хозяйство), автор около 74 трудов (в большинстве не дошли до нас); полностью дошел до нас лишь трактат «Сельское хозяйство» — 381

Варсонофий Великий, преп. (?–563), происходил из Египта, удалился в пустыню вместе с одним из своих духовных друзей и затворился в келье; после смерти друга (через 18 лет пустынной жизни) предался совершенному безмолвию, нарушая его только для блага Церкви. Память 6 февраля — 276

Варьяс М.Ю. — 465, 466, 468, 475, 479–482, 484, 489–493, 497, 520

Василий Великий, архиепископ Кесарии Каппадокийской, свт. (329–378), вместе с братом св. Григорием Нисским и другом св. Григорием Назианзином (Богословом) был представителем Каппадокийской школы православного богословия, занимавшей среднее, примирительное положение между школами Антиохийской и Александрийской. Родился в Кесарии Каппадокийской в родовитой семье. Получил наилучшее воспитание. На 18-м году отправился в Константинополь, где слушал знаменитого софиста Ливания, потом провел несколько лет в Афинах, тогдашнем центре высшего философского образования, где подружился с жившим для той же цели в Афинах Григорием Назианзином и познакомился с будущим императором Юлианом. Вернувшись в Кесарию, принял крещение и был посвящен в чтецы, после чего, проникшись аскетическим идеалом, захотел ближе познакомиться с процветавшим тогда монашеством и через Сирию и Палестину отправился в Египет. Здесь христианская жизнь произвела на него двойственное впечатление: он был поражен удивлением перед чрезвычайными подвигами св. отшельников — и вместе с тем глубоко огорчен господствовавшими в Церкви разделениями и смутами по случаю арианской ереси и различных расколов. По возвращении на родину деятельно занялся устроением монашества, основал несколько монастырей в Понтийской области и написал для них устав. Посвящен в пресвитеры (364), принимал весьма деятельное участие в церковных делах и успешно противодействовал арианам, получившим преобладание при императоре Валенте и хотевшим завладеть кесарийскою Церковью. Избран в архиепископы своего родного города (370), занялся общецерковными делами; через послов и письма он вступил в деятельные сношения со св. Афанасием Александрийским, а также с папой римским Дамасом, стараясь теснее сплотить силы Православия для победы над арианством и умиротворения Церкви. При этом Василию пришлось испытать вражду с двух сторон: его возненавидели и ариане, как прямого врага, и чрезмерные ревнители правоверия, находившие, что он слишком уступчив и не тверд в своих примирительных стараниях, хотя, вместе с тем, многие упрекали его за гордость, сухость и высокомерие. Оставил после себя богатейший вклад в святоотческую литературу, где его сочинения занимают одно из первых мест. Память в день Обрезания Господня, 1 января. Кроме того, он вместе с другом своим, св. Григорием Назианзином (Богословом) и величайшим христианским светилом следовавшего за ними поколения св. Иоанном Златоустом, чествуется особым праздником 30 января (Собор трех святителей) – 106, 107, 138, 139, 141–143, 151, 262, 270, 273, 276, 403, 405, 406, 409, 415, 419, 479, 491, 492, 498, 500–502

Василий (Кривошеин) (17/30.06.1900–22.09.1985), архиепископ Брюссельский и Бельгийский, родился в семье министра земледелия. В 1916 г. окончил гимназию и поступил на историко-филологический факультет Петроградского университета. В 1917 г. продолжил образование в Московском университете. В годы гражданской войны уехал на юг, чтобы воевать в Белой армии. В конце 1919 г. выехал в Каир. С 1920 г. жил в Париже, завершил образование на филологическом факультете Сорбонны (1921). В 1924–1925 гг. принимал участие в Русском христианском студенческом движении. Был принят в братство афонского русского Пантелеимонова монастыря в качестве послушника (1925). Пострижен в рясофор с именем Валентин (1926) и в мантию с именем Василий (1927). Избран «соборным старцем» (1937). Был антипросопом (постоянным представителем) монастыря в Киноте св. Горы (1942–1945), членом Эпистасии (административного органа Афона) (1944–1945). В течение 22 лет он жил на Афоне, где написал и опубликовал ряд работ, посвященных аскетическому учению и богословию св. Григория Паламы. В 1947 г. вынужден уехать с Афона в Англию. В Оксфорде с согласия игумена Пантелеимонова монастыря рукоположен во иеродиакона и во иеромона-

ха (1951). С 1951 г. в юрисдикции Московского Патриархата, епископ Волоколамский, второй викарий Патриаршего Экзарха в Западной Европе (1959); с ноября 1959 г. в Париже как помощник архиепископа Клишийского. Епископ, архиепископ Брюссельский и Бельгийский (1960) с правом ношения креста на клобуке (1963). Доктор богословия (1964) – 27, 139, 270, 405, 420, 541

Василий (Родзянко) (22.05.1915–17.09.1999), епископ, внук председателя последней дореволюционной Думы Михаила Родзянко. Эвакуировался с родителями в Югославию (1919). Окончил богословский факультет Белградского университета (1937). Рукоположен во священника (1941). Служил на севере Югославии до 1949 г. После прихода к власти коммунистов был арестован за «незаконную религиозную пропаганду» и приговорен к восьми годам исправительных работ. Благодаря вмешательству английских друзей и лично архиепископа Кентерберийского через два года был освобожден и в 1953 г. переехал с семьей в Англию. После смерти супруги в 1978 г. Владимир принял монашество с именем Василий (1978). Епископ Вашингтонский, викарий митрополита Феодосия, затем Сан-Францисский и Западно-Американский (1980). С 1984 г. на покое. Автор многочисленных статей в различных религиозных сборниках и журналах. Неоднократно приезжал в Россию. Похоронен в Лондоне – 30

«Василики», византийский сборник законодательных постановлений (в 60 книгах), составлен при Льве VI (ок. 890); компиляция греческого перевода и пересказов отдельных разделов *Corpus juris civilis* – 476, 521

Вассиан Косой, инок, в миру князь Василий Иванович Патрикеев, выдающийся церковно-политический деятель Московской Руси. Принадлежал к знатнейшему боярству и в конце XV в. являлся одним из главарей боярской партии, стоявшей в вопросе о престолонаследии за внука Ивана III Димитрия против Софьи Палеолог и ее сына Василия, в вопросах государственного строя – за власт-

ное участие боярства в управлении. В церковных делах эта партия была близка к еретическим и вообще свободолюбивым кругам. Можно установить связь между Вассианом и «жидовствующими». С падением его партии был пострижен в монахи и удалился в Кирилло-Белозерский монастырь (1499). Став учеником Нила Сорского, усвоил его мировоззрение и совокупность практических взглядов. Вероятно, уже в 1503 г. Вассиан вместе с Нилом прибыл в Москву, где состоялся собор о вдовых попах. Когда Иосиф Волоцкий вновь поднял вопрос о мерах борьбы с еретиками, Нил и его ученики выпустили против Иосифа знаменитое «Послание заволжских старцев», требовавшее снисходительности к еретикам. Это послание некоторые ученые приписывают Вассиану. Впоследствии между Вассианом и Иосифом произошел обмен полемическими сочинениями. В княжение Василия III скоро занял выдающееся положение. Его называли «великим временным человеком», временщиком. Жил то в Чудовом, то в Симоновом монастыре, постоянно бывал во дворце. Благодаря его влиянию была смягчена участь еретиков; одно время великий князь даже воспретил Иосифу писать против Вассиана. Не без участия Вассиана был избран на митрополию близкий Нилу и его последователям Варлаам. Около 1517 г. Вассиан, по соглашению с митрополитом Варлаамом, приступил к пересмотру Кормчей. В работе с 1518 г. принял участие прибывший с Афона Максим Грек. В 1523 г. на митрополию возводится Волоколамский игумен «иосифлянин» Даниил, и скоро начинается гонение на оппозиционеров. Влияние Вассиана начинает слабеть, что, может быть, объясняется, помимо других причин, еще и неодобрением, высказанным Вассианом по поводу развода великого князя. Митрополит Даниил на соборе (1531) предъявил Вассиану ряд обвинений: самовольное исправление Кормчей, внесение в нее мыслей «эллинских мудрецов», произвольное устранение из Кормчей текстов, говорящих в пользу права монастырей владеть вотчи-

нами, хулу на чудотворцев, в частности непризнание таковыми святого Макария Калязинского и митрополита Ионы, «еретические строки» в переводе Метафрастова жития Богоматери, признание Христа тварью, еретическое учение о нетленности плоти Христовой. Собор признал Вассиана виновным и заточил во враждебный ему Иосифо-Волоколамский монастырь. Год смерти не известен; умер, во всяком случае, до 1545 г., если верить сомнительному показанию Курбского, — насильственной смертью. Из сочинений Вассиана дошло немногое, хотя на основании слов самого Вассиана можно думать, что им были написаны обширные «тетради». В сочинениях сказывается критицизм. Строго различает между Писанием и Преданием и между различными источниками вероучения и церковного права. Считает Евангелие и апостольские писания основным источником веры и нравственности; утверждал, что «есть во святых правилах супротивное евангелию и апостолу и святых отец жительству». Стремится следовать не букве закона, а духу Евангелия. Требовал простоты в церковном убранстве. Внес в Кормчую толкования знаменитого византийского канониста Вальсамона, проложив тем путь его сочинениям в Россию. В истории догматов интересен как представитель в России еретического учения о нетленности плоти Христа еще до Воскресения, к которому пришел, по-видимому, начав с отрицания божественности Христа — 266

Вашингтон — 350, 357

Вдовиченко Л.Н. — 30

Вдовы — 65, 102, 103, 278

Вебер Макс (1864—1920), немецкий социолог, экономист и историк культуры. Родился в семье политической деятеля либерального направления. Учился в университетах Гейдельберга и Берлина, испытал влияние Г. Баумгартена. В начале 1890-х гг. принимал участие в либерально-протестантском движении реформ, занимал позицию «либерального империализма». Профессор экономики Фрайбургского (1894), Гейдельбергского (1896) и Мюнхенского (1919) университетов. После поражения Германии и политического кризиса (1918) принимал участие в составлении конституции Веймарской республики, присутствовал в качестве советника на Версальской конференции, способствовал образованию Немецкой демократической партии. Предметом серьезного обсуждения идеи Вебера стали уже после смерти ученого и систематической публикации его трудов (исследования связи религиозных убеждений с социальными институтами; методологические концепции в области социологии религии, социологии права, социологии малых групп, социологии авторитета и политической власти; сравнительные культурно-исторические исследования и философия истории; теория бюрократии, исследования «харизматического» типа политического лидерства; теория «идеальных типов»; «этика ответственности», которую он противопоставлял «этике добрых намерений» или «этике убеждений»). На протяжении долгого времени концепции Вебера считались наиболее серьезной альтернативой марксизму — 36, 318, 455, 551

Вейсман Александр Давидович (р. 1834) — филолог. Окончил курс в главном педагогическом институте. Профессор Санкт-Петербургского историко-филологического института. Напечатал наиболее распространенный в России греческо-русский словарь (1879), а также ряд школьных изданий греческих трагиков: «Ипполит» (1884), «Антигона» (2-е изд., 1885 и 1891), «Аякс» (1886) и «Филоктет» (1888). В «Журнале Министерства народного просвещения» публиковал статьи преимущественно по педагогическим вопросам — 71, 76, 98, 163, 557

Великая депрессия 1929—1933 гг. — 360, 398, 556

Великобритания — 323, 349, 393, 447, 554

Венедикт (лат. Benedictus) **Нурсийский,** преп. (480 — 21.03.543), местночтимый святой в Сурожской и Корсунской епархиях. В 14 лет Венедикт был послан родителями в Рим для изучения изящных искусств, но в поисках созерцательной

жизни оставил Рим, дав обет искать спасения в уединении. Три года подвизался в Субиако (в 40 милях от Рима) в пещере, своим примером обращал людей в христианство. Со временем св. Венедикт основал не менее 12 монастырей, самым знаменитым из которых является Монте Кассино в Италии, на месте храма языческого бога Аполлона. Основатель западного монашества. Память 14 марта — 262

Вениамин (Федченков) (12.09.1880—4.10.1961), митрополит Саратовский и Вольский. Окончил Тамбовскую духовную семинарию (1903) и Санкт-Петербургскую духовную академию со степенью кандидата богословия, пострижен в монашество, рукоположен во иеродиакона и во иеромонаха (1907). В 1908—1910 гг. — личный секретарь при архиепископе Финляндском Сергии (впоследствии Патриарх). В 1914 году был участником открытия мощей Святителя Питирима. Избран членом первого Московского Собора 1917— 1918 гг. от низших клириков. Епископ Севастопольский, викарий Таврической епархии, по постановлению Св. Синода Украинской автономной церкви, с согласия Патриарха Тихона (1919). Епископ армии и флота на юге России (1919—920), член Синода В.Ц.У. (1919—1921). Назначен от Синода в Совет Министров при генерале Врангеле (1920). В 1920 г. эвакуировался за границу. Жил в Константинополе, Болгарии, Сербии и других западноевропейских странах. Был председателем Предсоборного Совещания в Константинополе перед Карловацким Собором. Был членом «Русского Совета» при Врангеле, продолжая быть епископом эмигрировавшей армии, рассеянной по разным странам. После указа Патриарха Тихона (1922) вышел из состава Украинского Синода и поселился в монастыре Петковице, основанном им в Сербии в городе Шабаце, где собрал около 25 человек русской братии. В 1923—1924 гг. епископ в Карпатской Руси, в качестве викарного архиерея архиепископа Савватия (Чешского). В 1924—1925 гг. возвратился в Сербию, назначен законоучителем Русского донского кадетского корпуса с местожительством в Петковицах. В 1925—1927 гг. вызван митрополитом Евлогием в Париж. После неудачной попытки выехать на Родину возвратился в Сербию. Вошел в клир Московской Патриархии (1927). В 1929—1930 гг. был снова вызван в Париж, где, ввиду отклонения митрополита Евлогия от Русской Православной Церкви, организовал Патриаршую Православную Церковь (1930—1933). Архиепископ (1932). Управляющий епархией в США, Экзарх Русской Православной Церкви в США — архиепископ Алеутский и Северо-Американский с правом ношения креста на клобуке (1933). Митрополит (1938). Во время Великой Отечественной войны много работал в пользу помощи России. Получил советское гражданство (1946). Назначен на Рижскую кафедру (1947), затем — митрополитом Ростовским и Новочеркасским (1951), Саратовским и Балашовским (1955), Саратовским и Вольским (1957). На покое с 20 февраля 1958 г. с пребыванием в Псково-Печерском монастыре, где и погребен — 306, 310—312

Вера — 76, 90, 94, 105, 113, 197, 282, 302, 306, 343, 344, 353, 372, 409, 410, 412, 458, 462, 480, 556, 557

Ветхий завет — 36, 133, 150, 236, 281, 314, 437

Визан, диакон — 60

Византия — 467, 483, 485, 493, 495, 501, 521

Викентий Лиринский, преп. († ок. 450), монах и пресвитер Лиринского монастыря — 29, 153, 169, 211, 403

Вильсон Томас Вудро (28.12.1856, Стантон — 3.2.1924, Вашингтон), государственный деятель США. Родился в семье пресвитерианского пастора. Окончил Принстонский университет (1879); доктор философии (1886). Профессор права (1890—1902), ректор Принстонского университета (1902—1910). Президент США от Демократической партии (1912—1921). В первые годы президентства провёл законы, снискавшие ему славу «прогрессивного реформатора»:

закон о тарифах и подоходном налоге, федеральный резервный акт, антитрестовский закон Клейтона, закон Адамсона о 8-часовом рабочем дне на железной дороге, закон Лафоллета-Сименса о регламентации труда моряков и др. В целом внутренняя политика Вильсона способствовала укреплению позиций монополистического капитала. Во внешней политике осуществлял в интересах монополий экспансию на Дальнем Востоке и в Латинской Америке (интервенция 1914 и 1916–1917 гг. в Мексике, оккупация в 1915 г. Гаити и в 1916 г. Сан-Доминго). 6 апреля 1917 г. правительство Вильсона объявило войну Германии, намереваясь принять активное участие в новом переделе мира. После свержения русского самодержавия в 1917 г. Вильсон посылал специальные миссии в Россию, стремясь удержать её от выхода из войны и подчинить её экономику интересам США. После установления Советской власти правительство Вильсона широко поддерживало белогвардейцев; в 1918 г. осуществило высадку американских войск на Севере и Дальнем Востоке России, встав на путь прямой интервенции. В январе 1918 г. Вильсон выдвинул программу мира — т.н. «14 пунктов», целью которой было утверждение американского господства в международных делах, однако результаты Парижской мирной конференции (1919–1920) оказались неблагоприятными для Вильсона, и в итоге Сенат США отказался ратифицировать Версальский мирный договор 1919 г. После окончания срока президентства (1921) отошёл от политической деятельности — 375

Виппер Роберт Юрьевич (2/14.07.1859–1954), русский историк. Учителя — В.И. Герье, В.О. Ключевский. В дореволюционный период ориентировался преимущественно на методологию исторического познания позитивистского типа, развивал идею синтеза исторических и социологических методов исследования. Проблемам методологии и философии истории посвящено большинство работ Виппера начала XX в. Серьезно *воспринимает философию эмпириокритицизма, стремясь использовать ее принципы в исторической науке* — 371

Витковская М.Г. — 56

Витковский В.Е. — 56

Вифания, *селение в Палестине у Масличной горы; здесь жили Лазарь, Мария и Марфа, отсюда Иисус Христос совершил свой последний торжественный вход в Иерусалим; позднее — деревушка Эль-Азарие* — 50

Владимир (Богоявленский) (1.01.1848–24.01.1918), митрополит Киевский и Галицкий, сщмч. Сын священника. Среднее образование получил в Тамбовской духовной семинарии, высшее в Киевской академии (1874) *со степенью кандидата богословия и с правом на магистра.* Пострижен в Тамбовском Казанском монастыре, возведен *в сан архимандрита и* назначен настоятелем помянутого монастыря (1886). В том же году — настоятель Новгородского Антониева монастыря. Епископ Старорусский, викарий Новгородской епархии с местопребыванием в городе Новгороде (1888), Самарский (1891), архиепископ Карталинский и Кахетинский, Экзарх Грузии, с званием члена Святейшего Синода (1892); награжден бриллиантовым крестом на клобук (1895) и панагией, украшенной драгоценными камнями (1896). Почетный член Казанской духовной академии (1897). Митрополит Московский и Коломенский, священноархимандрит Свято-Троицкой Сергиевой Лавры (1898); награжден бриллиантовым крестом для ношения на митре (1900), панагией, усыпанной драгоценными камнями (1912). Был в числе иерархов, подписавших постановление Синода об отлучении графа Л.Н. Толстого от Русской Церкви (1901). Подписал постановление Синода об открытии мощей преподобного Серафима Саровского, свтт. Питирима Тамбовского и Иоасафа Белгородского, принял ходатайство об открытии мощей патриарха Гермогена. Митрополит Санкт-Петербургский и Ладожский, священноархимандрит Свято-Троицкой Александро-Невской Лавры и первенствующий член Святейшего Синода (1912); *награжден крестом для*

предношения в священнослужении (1913). Бывший иеромонах Илиодор (Сергей Труфанов) в своих записках о Распутине пишет, что владыка Владимир, в бытность свою митрополитом Санкт-Петербургским, не стал вместе с другими честными служителями Церкви Божией обличать Распутина, согласился с мнением Святейшего Синода на ссылку епископа Гермогена (Долганова) за то, что он открыто обличал «святого» старца. После высылки из столицы епископа Гермогена был щедро награжден Распутиным. В Санкт-Петербурге Гермоген находился для присутствия в Синоде. Вызов в Синод и увольнение из присутствия в Синоде производились царем, и вполне возможно, что влияние Распутина отразилось на судьбе епископа Гермогена. Однако, кроме этой тайной предполагаемой причины были и другие, явные причины. Он восстановил против себя членов Синода резкой критикой их деятельности, и особенно тем, что свои разногласия с Синодом вынес на суд свободомыслящих, гонявшихся за сенсацией журналистов. Его полемика с Синодом касалась вопросов о диакониссах и о помиловании инославных умерших, т.е. вопросов чисто церковного характера, так что вмешательство враждебных Церкви газетных работников в данном случае было совершенно неуместно, а все это послужила причиной того, что с еп. Гермогеном поступили необычайно строго. Ссылка еп. Гермогена заключалась в том, что ему предложили выехать из столицы в свою епархию для ближайшего руководства епархиальными делами и особенно для наблюдения за деятельностью иеромонаха Илиодора, который намеревался выпустить в Царицыне два издания литературы, из которых одному думал дать резко полемический характер. Епископ Гермоген распоряжение о выезде из столицы не выполнил, после чего его освободили от управления Саратовской епархией и назначили место пребывания в Жировицком монастыре. Ровно через три года после назначения митрополитом Санкт-Петербургским, первенствующим членом Синода, митрополит Владимир, заслуженный архипастырь, много потрудившийся и завоевавший всеобщую любовь и уважение, восемнадцать лет находившийся в сане митрополита, вдруг переводится в Киев (1915), на младшую из трех митрополичьих кафедр, а на его место назначается только что возведенный в сан митрополита Питирим (Окнов). В том же году митрополит Владимир удостоился степени доктора богословия. Скончался мученически — был убит злоумышленниками около Киево-Печерской Лавры, где и погребен. Память 25 января и в Соборы Новомучеников Российских и Петербургских святых — 298–302, 444

Владимир (Иким) (р. 1.02.1940), митрополит Ташкентский и Среднеазиатский, родился в с. Ново-Варзарешты, в Молдавии, в семье крестьянина. Окончил Одесскую духовную семинарию и поступил в Московскую духовную академию (1963). В Троице-Сергиевой Лавре пострижен в монашество, рукоположен во иеродиакона (1965) и иеромонаха (1966). Окончил Московскую духовную академию со степенью кандидата богословия (1967), аспирантуру при МДА и возведен в сан игумена (1971). Назначен членом ОВЦС (1972). Направлен в ведение Предстоятеля Чехословацкой Православной Церкви митрополита Пражского и всей Чехословакии Дорофея и назначен настоятелем храма во имя св. апостолов Петра и Павла в Карловых Варах (1978); возведен в сан архимандрита и назначен настоятелем вновь открытого в Карловых Варах подворья Русской Православной Церкви (1979). Епископ Подольский, викарий Московской епархии, с оставлением обязанностей настоятеля подворья Русской Православной Церкви в Карловых Варах (1985). Награжден именной панагией (1988). Освобожден от обязанностей настоятеля подворья Русской Церкви в Карловых Варах и назначен заместителем председателя Отдела внешних церковных сношений (1988). Епископ Ташкентский и Среднеазиат-

ский (1990); архиепископ (1991), митрополит (2002) – 106, 153, 357, 431, 454, 460, 488, 545, 561

Владимир Святой (?–15.07.1015), сын киевского князя Святослава Игоревича от ключницы рабыни Малуши Любечанки, в крещении Василий. С помощью своего дяди Добрыни в 969 г. стал князем в Новгороде; после смерти Святослава в 977 г. участвовал в усобице и одержал победу над старшим братом Ярополком, который был вероломно убит варягами из войска Владимира; князь киевский (по данным «Повести временных лет», примерно с 980 г.). Походами на вятичей, литовцев, радимичей, болгар укрепил Древнерусское государство. Церковное предание относит к времени его правления (988 г.) принятие Русью христианства. Память 15 июля и в Собор Волынских святых – 265, 511

Владимирский Федор Стратоникович (р. 1875) – писатель. Окончил Московскую духовную академию. Главные труды: «Антропология и космология Немезия, епископа Емесского» (1912), «Книга Притчей Соломоновых, ее происхождение, характер и изъяснение» (1904), «Современный пессимизм и ветхозаветное учение о суетности всего земного» (1905), «Психологическое доказательство бытия Божия» (1904), «Сервилизм и либерализм в воспитании» (1902) и др. – 107

Власть – 61–62, 71–72, 129, 137, 144, 314, 364, 366, 368, 369, 376, 397, 402, 457, 471, 476, 478, 496, 497, 502, 503, 555

Воздержание – 221, 230, 252

Вознесение – 53, 88

Возрождения эпоха – 22, 33, 382

Волоколамский патерик – 264

Вольтер Франсуа Мари Аруэ (1694–1778) – французский писатель, философ, историк, один из лидеров французского Просвещения. Гл. мишень сатиры Вольтера – христианство и Католическая церковь, которую он считал основным врагом прогресса. Тем не менее, Вольтер не приемлет атеизма: отрицая бога, воплощенного в конкретном образе (Христа, Будды и т.д.), он полагал, что идея карающего бога должна жить в народе. Мировоззрение противоречиво. Выступая сторонником механики и физики Ньютона, он признает существование Бога-творца, «первого двигателя» (деизм). Фактически склоняется к отождествлению Бога («великого геометра») и природы – 291

Воля Божья – 110, 121, 227, 476, 502

Воля человеческая, произволение – 113, 114, 117, 123, 200, 226, 292, 409, 439, 466, 502

Воплощение (Вочеловечение) Христово – 15, 161, 163, 169, 194, 435, 437, 475

Воронеж – 505, 508

Воскресение общее – 45, 67, 129, 191, 316

Воскресение Христово – 89, 146, 315, 316, 411

Воспитание (см. *Педагогика*)

Воспроизводство – 13, 97, 143, 151, 217, 384–387, 395, 399, 442, 443, 451, 458, 470, 494, 547, 552–554, 559, 561

Всеволод Ярославич (1030–1093) русский князь, 4-й сын Ярослава Мудрого, после смерти которого (1054 г.) получил Переяславль Южный, земли по Волге, Ростов, Суздаль и Белоозеро. Заключил союз со старшими братьями Изяславом и Святославом. Они вместе выступали против тюрков, защищались от половцев, составили так называемую Правду Ярославичей. В 1073 г. союз Ярославичей распался. Наследовал (1077) киевский престол (в связи со смертью Святослава), но уступил его Изяславу, а взамен взял владение Святослава – Чернигов. После гибели Изяслава (1078) стал великим князем киевским. Один из образованнейших русских князей, знал 5 языков – 266

Всемирная торговая организация, ВТО – 447, 456, 458

Всемирный банк (см. *Мировой банк*)

Всемирный совет церквей, ВСЦ – 455, 458, 459

Второзаконие, книга – 223

Вулф О. – 441

Вулфенсон Джеймс, президент Мирового банка (1995–2005) – 400

Вульгата (Vulgata versio), латинский перевод Священного Писания бл. Иерони-

мом Стридонским, в разное время дополненный и исправленный. Тридентский собор (1546) утвердил его, и он вошел во всеобщее употребление на Западе. Впервые Вульгата издана при Сиксте V под заглавием «Biblia sacra vulgatae editionis» (Рим, 1590); затем сличалась и переиздавалась Григорием XIV, Климентом VIII и др. – 151

Выбор – 114, 162, 175, 178, 179, 184, 185, 204, 211, 245, 246, 438

Вьетнам – 330

Вышеестественное – 196, 228, 261

Гавриил (Петров-Шапошников) (18.05. 1730 – 26.01.1801), митрополит Новгородский и Санкт-Петербургский. Родился в семье синодального иподиакона. Окончил курс Петербургской академии с «отличным успехом» (1753). Как лучшему студенту, по тогдашнему обычаю, ему сразу стали советовать принять монашество, но он решительно отказался. За это он лишился должности учителя и поступил корректором в Московскую синодальную типографию. В 1757 году Св. Синод опять приглашал его к пострижению для занятия в академии вакантной кафедры пиитики, но он и на этот раз отказался. Настоятель Троицкой Лавры Гедеон заметил талантливого корректора и насильно привлек Петра на ученую службу, определив его учителем риторики в Лаврской семинарии с условием, что Петр примет монашество. Но он снова отказался, несмотря на синодальный указ об обязательном пострижении. Только сильное влияние на него архим. Гедеона и второй указ Синода склонили его к принятию монашества. Пострижен (1759), вскоре рукоположен во иеромонаха и назначен ректором Троицкой семинарии и наместником Троице-Сергиевской Лавры. Ректор Московской академии и настоятель Заиконоспасского монастыря (1760/1761). Епископ Тверской (1763), член Св. Синода (1769), архиепископ Санкт-Петербургский и Ревельский, священноархимандрит Александро-Невской Лавры (1770), архиепископ Новгородский и Санкт-Петербургский (1775), митрополит (1783), член Академии наук (1783), митрополит Новгородский и Олонецкий (1799). 19 декабря 1800 года уволен на покой и помещен в Новгородском архиерейском доме. Погребен в Новгородском Софийском соборе, в Предтеченском приделе – 277, 291–292, 294–296, 300

Гегель Георг Вильгельм Фридрих (1770–1831) – немецкий философ, объективный идеалист, представитель немецкой классической философии. С 1801 г. преподавал в Йенском, с 1818 – в Берлинском университетах. В молодости отличался радикальным образом мышления, приветствовал французскую революцию, выступал против феодальных порядков прусской монархии. В целом философия Гегеля своеобразно отразила противоречивый характер развития Германии накануне буржуазной революции. Эта двойственность получила выражение во всех работах Гегеля, в т.ч. в «Феноменологии духа» (1807), где рассматривается эволюция человеческого сознания от первых его проблесков до сознательного овладения наукой и научной методологией. Содержание гегелевской системы объективного идеализма сжато изложено в «Энциклопедии философских наук» (1817). Ценнейшим приобретением философии Гегеля была идеалистическая диалектика, изложенная особенно полно в «Науке логики» (1812–1816) – 322, 380, 427

Гелиогабал (Элагабал) Антонин (собственное имя – Варий Авит Бассиан) (204–222), жрец сирийского солнечного божества Элагабала (отсюда прозвище, переделанное на греческий лад в Гелиогабал), римский император в 218–222 гг.; провозглашен императором войсками в 14-летнем возрасте; его мать Юлия Соэмия выдавала его за незаконного сына своего двоюродного брата Каракаллы, убитого в 217 г. После провозглашения императором принял официальное имя Марк Аврелий Антонин. Его пребывание у власти – один из самых позорных эпизодов римской истории. Это проявилось и в деградации самого императора, прославившегося своей развратностью, и в шокировавших Рим

оргиастических священнодействиях, и в безумной политике, включавшей попытку ввести бога Элагабала в римский пантеон в качестве верховного божества. Делами государства распоряжалась бабка императора, Юлия Меса, и, возможно, его мать. Всеобщее недовольство вынудило Гелиогабала назначить соправителем своего двоюродного брата Александра Севера, пользовавшегося популярностью у преторианцев. Тем не менее сам Элагабал был убит вместе с матерью — 382

Геннадий, патриарх Константинопольский (458—471), св., память 31 августа — 479

Геополитика — 348—362

Германия, ФРГ — 340, 417, 485

Гёте Иоганн Вольфганг (1749—1832) — немецкий поэт, естествоиспытатель и мыслитель, отстаивал идею единства теории и опыта. «Вначале было дело» — основной принцип его подхода к миру и познанию. Стремился дополнить концепцию Спинозы (истолковывая ее в духе пантеизма) идеей развития. По Гёте взаимодействие положительного и отрицательного начал («восхождения» и «полярности») присуще каждому явлению; это взаимодействие порождает новое качество. Рассматривал движение как основную форму существования материи, объясняя многообразие форм движения через идею гилозоизма, допуская существование вечной жизненной силы — энтелехии. Сторонник эволюционной теории, подчеркивал идею единства мира. Рассматривал труд как преобразующую силу общества и культуры — 427

Гийе Ж. — 47

Гладков Б.И. — 46

Глеб Юрьевич (?—20.01.1171), князь переяславский и киевский. Сын Юрия Владимировича Долгорукого. Первое сообщение о нем в летописи — под 1146 (Ипатьевская летопись). В союзе со Святославом Ольговичем неоднократно выступал против киевского князя Изяслава Мстиславича и его сына Мстислава (1147—1148). Княжил в Городце-Остерском, в 1149 г. получил от отца Канев. В 1150 г. упоминается как князь Переяславля-Южного, впоследствии был изгоняем Изяславом и вынужден был выражать ему свою покорность. Глеб вынужден был уехать к отцу. Получает Переяславль (1155) от нового киевского князя Изяслава Давыдовича, на дочери которого женится. Участвовал в походе 11 князей во главе с Мстиславом, сыном Андрея Боголюбского, на Киев, был посажен Андреем на великое княжение (1169), на котором просидел около года, был на несколько месяцев изгнан Мстиславом Изяславичем, затем вновь занял киевский стол и прокняжил до смерти. Был «братолюбец, к кому любо крест целовашеть, то не ступашеть его и до смерти. Бяше же кроток, благонравен, манастыре любя, чернецький чин честяше» — 265

Глобализация — 12, 22, 122, 318, 341—342, 346—348, 350, 360, 392, 437, 446—447, 450—457, 459—462, 519, 546, 551, 557, 562

Гоголь Николай Васильевич [20 марта (1 апреля) 1809, местечко Великие Сорочинцы Миргородского уезда Полтавской губернии — 21 февраля (4 марта) 1852, Москва], великий русский писатель — 268, 311

Голгофа — 415

Голлизм, система политико-экономических мер во Франции, названная по имени генерала Ш. де Голля (1890—1970), разработанная во время его президентства (1959—1969) и продолжавшаяся при его непосредственных преемниках — 554

Голубинский Евгений Евстигнеевич (1834—1912) — знаменитый историк Русской Церкви, профессор Московской духовной академии, академик. Поступил в Московскую духовную академию из костромской семинарии (1854), сделался ее бакалавром (1861). Еще в ранней молодости строит план написать историю Церкви в духе свободомыслия; отсюда — его дерзновенные выводы и отважное обращение с материалом. Был, вместе с В.О. Ключевским, под научным влиянием проф. А.В. Горского. Поездка на греческий восток (1872—1873) дала Голубинскому преимущества, которых до сих пор не имел ни один историк Русской Церкви. Период киевский

или домонгольский этой истории в русских источниках засвидетельствован слабо и бледно. Голубинский дешифрировал многие ничего не говорящие сами по себе известия и заметки при помощи сведений о порядках и обычаях церковных Византии. История управления, история монашества и другие отделы написаны так, как их никто, кроме Голубинского, с его превосходными знаниями по истории Византии, написать не мог. Лектор был плохой. Всю свою энергию расходовал в кабинете на создание исследований, которые никогда не дадут умереть его имени. Получил степень доктора и был утвержден в этой степени Синодом. В 1902 г. Голубинский избран в члены Академии наук (1902). В 1906 г. окончательно потерял зрение – 267, 416, 420, 444

Гордыня, гордость – 19, 135, 166, 176, 186, 209, 251, 261, 294, 309, 412

Горегляд В.П. – 30, 362

Город – 119, 144, 149, 163, 242, 252, 456

Горький Максим (псевдоним; настоящие имя и фамилия Алексей Максимович Пешков) [16(28).3.1868, Нижний Новгород – 18.6.1936, Горки, под Москвой], русский советский писатель, основоположник литературы социалистического реализма, родоначальник советской литературы – 303

Государство – 13, 17, 19, 21, 70–74, 122, 143, 242, 299, 305, 311, 319, 320, 326, 329, 331, 333, 337–340, 342, 346, 352, 354, 363–369, 375–379, 388, 390–402, 421, 431, 444, 452, 458, 462, 465, 467, 468, 471–472, 476, 479, 482–485, 489, 493, 501, 503, 512, 513, 515–520, 527, 529, 532, 537, 539, 541, 542, 544, 547, 548, 552, 554, 555, 557, 558, 562

Государство неолиберальное «социальное» – 376, 377, 553

Государство правовое – 375, 484

Град Божий – 7, 121–122, 127, 163, 434, 437–439, 470, 475, 560

Град человеческий – 434, 437–439, 440, 443

Гражданин, гражданство – 74, 75, 364, 377–383, 402, 438, 454, 475, 480, 486, 514

Гражданский кодекс – 513, 514, 518, 530, 531, 534, 535, 536–537

Гражданское общество – 121, 144, 346, 373, 378–384, 387, 453, 457, 512, 516, 517, 543, 558

Гракх, Гракхи (Gracchi), братья, знаменитые римские политический деятели: *Тиберий* (162–133 до н.э.) избран в трибуны (134), предложил определить высшую норму владения общественной землей и лишние земли разделить безземельным гражданам на условиях наследственной аренды; вопреки закону поставил свою кандидатуру вторично (133); убит вследствие заговора оптиматов, однако закон его вошел в действие, и в течение пяти лет мелких землевладельцев прибавилось около 100 тыс.; *Гай* (153–121 до н.э.), трибун (123 и 122 гг.), провел законы: хлебный, о дешевой продаже хлеба в Риме; дорожный, о проведении в Италии новых дорог; судебный, о включении в списки судей не только сенаторов, но и всадников; военный, об облегчении военной службы для бедняков; о колониях, то есть об основании земледельческих колоний на юге Италии; в 121 г., когда он заведовал устройством колоний, в Риме возникли уличные беспорядки, в которых он и погиб – 309

Греф Г.О. – 352

Грех – 72, 85, 91, 96, 104, 116–117, 124, 125, 127, 198–202, 218, 220, 240, 288, 294, 296, 301, 313, 337, 405, 409, 413, 415, 439–441, 492, 494, 499, 501

Греция – 37, 370, 381, 382, 417, 450, 452, 456, 519

Грехопадение прародителей – 114–116, 168, 328, 330, 337, 436, 440, 474

Григорий Назианзин (Богослов) (ок. 330 – ок. 390), свт., греческий церковный деятель и мыслитель, поэт и прозаик, представитель патристики; епископ г. Назианза (М. Азия). Переносил в теологию методы платоновской диалектики. Память 25 января и в Собор трех святителей – 107, 127, 167, 209, 270, 317, 476, 479

Григорий чудотворец, епископ Неокесарийский (ок. 213 – ок. 270), отец Церкви, епископ г. Неокесарии; «апостол

Каппадокии». Память 17 ноября — 479, 492

Григорий Нисский, свт. (ок. 335 — ок. 394), церковный писатель, теолог и философ-платоник, представитель патристики; епископ г. Ниса (М. Азия). Брат Василия Великого. Разрабатывал теоретические основы христианской экзегетики. В антропологии исходил из органического единства человечества как некоей коллективной личности. Память 10 января — 113, 479, 497

Григорий Палама, архиепископ Фессалоникийский, свт. (1296—1359), византийский теолог и церковный деятель, систематизатор исихазма, теоретик исихии, глава исихастов и первый защитник священнобезмолвствующих. Испытал значительное влияние преп. Григория Синаита. Развил идеи о различии сущности Бога (запредельной и недоступной) и Его энергий (самовыявлений), пронизывающих мир и сообщаемых человеку. Родился в Константинополе. Отец его занимал видный пост при дворе Андроника Старшего. После смерти отца император покровительствовал юноше, который своими успехами в учении подавал большие надежды. Но круг его интересов составляли вопросы духовные. Он встречался со святогорскими подвижниками и стремился к иноческой жизни. Его тяга к монашеству определяла и образ жизни. Ушел в монастырь в двадцать лет. Принял иноческий постриг в Ватопедском монастыре на Афоне от старца Никодима. После смерти старца пришел в лавру преподобного Афанасия. Из лавры святой Григорий переселился в скит Верри. В пещере близ этого скита он провел десять лет в непрестанной молитве, слезах, посте и бдении. Дальнейший период его жизни ознаменован полемической борьбой против схоластических мнений калабрийского монаха Варлаама и монаха Григория Акиндина, обвинивших афонских отшельников в том, что они впали в «двубожие». Это была борьба не только в защиту учения о Фаворском свете, но и против проникновения «латинских ересей» в православное богословие. Варлаам категорически отрицал существование вечного Божественного света, а в соответствии с этим и возможность видения Фаворского света. Он считал, что, кроме Самого Божества, ничто, и Фаворский свет в том числе, не может быть вечным и несотворенным. Если допустить, говорил он, существование вечного света, тогда этот свет был бы не чем иным, как Богом, Который один является вечным и несотворенным. Палама, напротив, подчеркивал различие между трансцендентной Божественной сущностью, недоступной человеку, и Божественными энергиями, которые действуют в мире и которые открываются людям, но вместе с тем не являются сотворенными, ибо они суть вечные эманации Бога (учение о «неизреченном различении» в Боге двух модусов бытия: сущности и нетварной энергии — «общей благодати Пресвятой Троицы»). И если бы не было таких вечных эманаций, то между имманентным миром и трансцендентным Божеством не существовало бы вообще никакой связи. Исихазм вместе с тем утверждал возможность живого, реального богообщения и обожения человеческой природы. Исихастские споры касались не только природы человека и Бога — они велись и по поводу способов восхождения человека к Богу, в том числе и по поводу молитвенной практики. В своем трактате против исихастов Варлаам утверждал, что страстная часть души должна отмереть в духовном опыте, тогда как святой Григорий Палама, основываясь на опыте древних отцов Церкви, утверждал, что страстные силы души должны не убиваться, а преображаться, освящаться, в чем и заключается высшее предназначение всего исихастского делания. Учение Паламы о возможности живого общения (лицом к лицу) человека с Божеством, познания непознаваемого Бога, выхода человека за пределы его тварной природы явилось мощным стимулом для духовного возрождения в православном мире, а также весомым вкладом в искоренение ереси Варлаама и Акиндина. Палама участвовал в составлении Святогорского Томоса 1341 г., ко-

торый представлял собой кредо афонских исихастов. Правильность учения Паламы была подтверждена в решениях Константинопольского Собора 1351 г. В течение XIV в. определения этого Собора были приняты всей полнотой Православной Церкви. Через год они были внесены в чин Торжества Православия. Через восемь лет после смерти Паламы при патриархе Филофее Константинопольский Собор причислил его к лику святых. Память 14 ноября, во вторую неделю Великого поста и в Собор Афонских святых — 106, 108–111, 114, 118, 119, 122, 132, 135–139, 141–145, 150

Григорий Синаит (ок. 1268 — 1310/1346), византийский мыслитель и церковный деятель, возродивший традицию исихазма; оказал влияние на Нила Сорского. Родился около 1268 года в приморском поселении Клазомены около Смирны (Малая Азия) от богатых родителей. Около 1290 г. был взят в плен агарянами и отправлен в Лаодикию. После освобождения преподобный прибыл на Кипр, где постригся в иноческий чин. Затем он отправился на Синай, где принял великую схиму. Удалившись из монастыря, посетил Иерусалим. Некоторое время он жил на Крите, затем обошел на Афоне все монастыри и всех подвижников. Таким путем он вобрал многовековой опыт иноческой жизни древнейших обителей. После этого построил себе в уединенном месте исихостерий — келлию для безмолвия и беспрепятственных занятий умной молитвой, соединенной с тяжелым иноческим трудом. Написал наставления о внутренней жизни. Известен также как песнословец. Ему принадлежат припевы «Достойно есть» к канону Пресвятой Троицы, читаемому на воскресной полунощнице; канон святому Кресту; в каноннике (1407 г.) преподобного Кирилла Белозерского († 1427 г.) находится «Канон умиленный ко Господу Иисусу Христу, творение Григория кир Синаита». Основал несколько келлий на Афоне, 4 лавры во Фракии. Преставился в своей «Скрытной» (Парарийской) обители, основанной в горах Македонии для строгих последователей его жизни. Память 8 августа и в Соборы Афонских и Синайских святых — 7, 28, 167, 171, 173, 176, 180, 184, 191, 206, 207, 214, 228, 229, 254, 255, 257, 408

Громыко М.М. — 264, 265, 280, 304

Грузия — 23

Грязнова А.Г. — 30

Гуманизм — 22, 323, 325, 326, 341, 373, 421

Давид, Израильский царь-пророк (XI в. до н.э.; см.: 2 Цар.). Память в Неделю по Рождестве Христове — 56, 58, 98, 543

Давид Р. — 470

Даль Владимир Иванович (1801–1872), русский прозаик, лексикограф, этнограф. Получил домашнее образование; окончил Морской кадетский корпус в Петербурге (1819). Выйдя в отставку после службы на флоте, поступил на медицинский факультет Дерптского университета (1826–1829). По окончании русско-турецкой войны (1828–1829) работал в качестве военного врача и эпидемиолога. С 1841 г. — чиновник особых поручений при министре внутренних дел. В 1849 г. назначен управляющим Нижегородской удельной конторой. В 1862 г. издал сборник «Пословицы русского народа». В начале 1860-х годов Даль вышел в отставку и поселился в Москве. Опубликовал «Толковый словарь живого великорусского языка» (1867). Избран почетным членом Академии наук (1868). Незадолго до смерти Даль перешел из лютеранства в православие. В начале XX в. словарь Даля был существенно переработан И.А. Бодуэном де Куртенэ, исключившим «гнездовой» метод и сделавшим словарь более научным (3-е изд. 1903–1909; 4-е изд. 1912–1914) — 347

Данилевский Николай Яковлевич (1822–1885), русский ученый-естествоиспытатель, мыслитель, публицист. Окончил Царскосельский лицей (1842), естественный факультет Петербургского университета; магистр ботаники (1849). Летом того же года увлечение социалистическими идеями Фурье привело к

аресту (в связи с делом петрашевцев). Кратковременное увлечение фурьеризмом не сделало Данилевского радикалом. В дальнейшем он всегда критически относился к различным вариантам российской леворадикальной идеологии. После освобождения был выслан из Петербурга и работал сначала в Вологде, а затем в Самаре. В последние годы жизни Данилевский работал над фундаментальным научным трудом «Дарвинизм» (были опубликованы два первых тома), где критиковал дарвинизм как теорию, «упрощающую проблему видового многообразия жизненных форм». Самое известное сочинение Данилевского — «Россия и Европа», оказавшее существенное влияние на Ф.М. Достоевского, К.Н. Леонтьева, Н.Н. Страхова, К.Н. Бестужева-Рюмина. Будучи человеком глубоко религиозным, Данилевский не ставил под сомнение роль Провидения, но и не пытался связать ее непосредственно с исторической деятельностью этносов. Рассматривая понятие общечеловеческого прогресса как слишком отвлеченное, практически исключал возможность непосредственной преемственности в культурно-историческом развитии. Различные же формы воздействия одного культурного типа на другой не только возможны, но и фактически неизбежны. Намеченная циклическая модель исторического процесса предвосхитила последующие разнообразные опыты подобного рода как на Западе (О. Шпенглер, А. Тойнби), так и на Востоке (Лян Шумин) — 359

Даниленко Борис, протоиерей — 30

Дары Божии — 38, 76, 82, 83, 90, 102, 113, 114, 122, 125, 128, 131, 137, 138, 141, 160, 175, 179, 181, 183, 186, 188, 189, 196, 203–207, 210, 219, 221–223, 226, 227, 233, 235, 236, 238, 239, 251, 252, 256, 287, 294, 295, 297, 303, 307, 314, 412, 433, 445

Дары Святые — 129, 422

Дворецкий И.Х. — 557

Дегуманизация — 451, 453

Дееспособность — 483, 491

Дезинтеграция, дезинтегрированная система — 472, 549, 552

Дели — 551

Дело, дела, делание — 40, 41, 46, 47, 50–52, 65, 66, 76, 78, 79, 81–86, 91, 93, 94, 95, 97, 99, 100, 102, 104, 106, 111, 112–114, 122, 130, 132, 134–136, 138, 139, 141, 142, 145, 147, 149, 152, 156, 161, 162, 169, 174, 175, 180–186, 197, 249

Демократический централизм — 531

Демократия — 12, 15, 20, 22, 61, 292–293, 319, 346, 348–378, 381–384, 386, 387, 450, 453, 455, 458, 484, 498, 509, 512, 532, 541, 542, 547, 554, 555, 558

Денисенко М., расстриженный митрополит Киевский, ныне самопровозглашенный раскольничий «патриарх Киевский Филарет» — 532

Деньги — 69, 104, 136, 139, 143, 255, 261, 283, 302, 332, 339, 368, 377, 383, 401, 409, 442, 498, 504, 510

Деревня — 242, 456

Дерегулирование — 397, 398, 451, 452, 458

Десоциализация — 15, 18, 350, 450, 548–550, 552, 553, 555, 556

Деяния апостолов — 26, 50, 58, 61, 65, 67, 69, 70, 72–74, 82, 89, 90, 95–97, 101, 102, 104, 105, 134, 232, 238, 244, 302, 382, 476, 507

Деяния Иоанна, апокриф — 56, 57, 60, 63, 67–69, 78, 97

Деяния Иуды Фомы, апокриф — 56, 57, 58, 60–62, 67–70, 73–75, 79, 80, 83–87, 91, 94–96, 99, 102–104

Джероза Либеро (р. 1949), священник (1975), доктор теологии (Фрайбургский университет), член Теологической комиссии Конференции швейцарских епископов (1987), ординарный профессор канонического права факультета теологии в Падерборне (1990) — 475

Диавол, князь века сего, князь лукавства, враг, лукавый, сатана — 75–77, 79, 89, 93, 122, 127, 135, 137, 200, 202, 203, 208, 219, 245–247, 255, 259, 265, 286, 304, 337, 440

Диадох, бл., епископ Фотикийского Иллирика (древний Эпир) (ок. 400–474), автор богословских и аскетических трактатов, живой свидетель употребления в V в. Иисусовой молитвы. Известен на

Православном Востоке, оказал влияние и на западную традицию — от Цезария, архиепископа Арльского († 542), до Игнатия Лойолы († 1556) и Терезы Авильской († 1582). О происхождении и ранней жизни до епископства ничего неизвестно. На епископстве же он славился и жизнью святою и учением премудрым. Виктор, епископ Утики в Африке, в предисловии к своей «Истории о мучительствах Вандалов» (ок. 490), называя себя учеником Диадоха, в честь себе ставит такое название, и прибавляет, что «сей блаженный Диадох достоин быть превознесенным всякими похвалами, так как он оставил весьма много памятников православного учения о догматах и жизни христианской». В послании Эпирских епископов к императору Льву (457–473) значится и его подпись. Другие обстоятельства его жизни неизвестны — 165, 173, 177, 180, 181, 183, 190, 194, 196, 197, 201, 207, 212, 224, 226, 228, 250, 251, 257

Диакониссы — 491

Диаконы — 60–62, 65, 105, 278, 493, 494, 498, 515, 533

Дидахи, «Учение двенадцати апостолов» (Διδαχή των δώδεκα αποστόλων) (ок. 80), анонимное произведение, написано вероятно, одним автором в Сирии или Палестине (иная точка зрения полагает, что книга создавалась постепенно, на протяжении I в., и была завершена к концу его). По жанру представляет собой свод практических наставлений для жизни раннехристианской общины. Автор(ы) Дидахи пользовался(лись) древними, не дошедшими до нас записями речений (λογια) на темы морали и религии, но, вероятно, совершенно не был(и) знаком(ы) с посланиями Павла. В 20-х гг. II в. Дидахи дополняется фрагментами, почерпнутыми из Послания Варнавы. Книга открыта Вриеннием (1875) в рукописи XI в. — 63, 65, 66, 79, 85, 86, 94–97, 102, 104

Димас, ученик ап. Павла (см.: Кол. 4, 14; 2 Тим. 4, 10; Филим. 1, 24) — 78

Димитрий (Туптало) (1651–1709), митрополит Ростовский, св., писатель, поддерживал реформы Петра I с условием невмешательства государства в церковные дела, составил новую редакцию «Четьи-Миней», автор пьес и антираскольнических сочинений. Память 21 сентября, 28 октября и в Соборы Ростовских и Сибирских святых — 284, 285, 297, 413

Диоген, философ-киник (ок. 400 — ок. 325 до н.э.) из Синопа — греческий философ, ученик основателя кинической школы Антисфена; довел воззрения своего учителя до крайних выводов. Как и Антисфен, он признавал только единичное, критикуя учение Платона об идеях как об общих сущностях; отвергал все достижения цивилизации и призывал ограничиться удовлетворением лишь необходимых потребностей — сам, по рассказам, жил в бочке. Отвергал многобожие вместе со всеми религиозными культами, считая их излишними, чисто человеческими .установлениями. Критиковал сословные различия, проповедовал аскетизм. Традиция приписывала ему смелость и независимость перед властями и презрение к нормам общественного поведения. Едва ли, однако, этот чересчур колоритный образ откровенного циника вполне соответствовал действительности, т.к. сведения о нем противоречивы — 95

Диогнет, адресат послания св. Иустина Философа; Э. Ренан (в: «Марк Аврелий и конец античного мира») полагал его фиктивным лицом — 75

Диодор, адресат послания Василия Великого (= его 87-е правило), епископ Тарский, участник II Вселенского собора — 500

Диокл, авва — 551

Дионисий Великий, епископ Александрийский († ок. 264/265), сщмч., был в зрелом возрасте обращен в христианство учителем Церкви Оригеном (III в.) и стал его учеником, глава христианской огласительной школы в Александрии, епископ с 247. Много сделал для защиты Православия от ересей и укреплял паству в исповедничестве истинной веры во время гонений от императоров Декия (249–251) и Валериана (253–259). Святой епископ претерпел много страда-

ний. Просиял делами любви и благотворительности. Память 5 октября – 479
Дисциплина церковная, каноническая – 506
Дмитревский И., выпускник Московской духовной академии, преподаватель греческого и латинского языков в Московском университете – 483
Добро – 119, 129, 140, 198, 199, 203, 210, 212, 226, 326, 329
Добро мнимое – 226, 231
Добродетель – 113, 114, 119, 129, 135, 137, 138, 210–213, 226, 235, 237, 245, 251, 293, 295, 302, 319, 320, 343, 442, 474, 475
Добротолюбие (Φιλοκαλία), сборник святоотеческих текстов, посвященных умному деланию и аскетическим предпосылкам к нему, составлен митрополитом Коринфским св. Макарием Нотарасом (1731–1805). Рукописи аскетических произведений, вошедших в «Добротолюбие», св. Макарий искал и переписывал в 1775–1776 гг. в библиотеках Патмоса, Хиоса и, главным образом, Афона. Это дало основание некоторым исследователям, в частности, проф. Солунского университета Э. Тахиаосу, предположить, что за основу «Добротолюбия» взят некий древний сборник, хранившийся в Ватопедском монастыре (кодекс № 605 XIII в.) Тексты из этого кодекса составили первые четыре тома «Добротолюбия». Пятый том, в который входят труды подвижников эпохи исихастских споров, по мнению Тахиаоса, был составлен на основании другого сборника (ватопедский кодекс № 262 XV в.). Однако профессор Афинского университета С. Пападопулос полагает, что сборник аскетико-мистических текстов составил сам Макарий из различных кодексов. Он дал и название сборнику, которое заимствовал у другого сборника, составленного между 357 и 360 гг. Григорием Богословом (в него вошли отрывки из Оригена). Этимологически название сборника означает «любовь к красоте», «красотолюбие» (имеется в виду духовная красота, которой приобщается христианин в результате следования наставлениям Отцов, собранным в сборнике). Составление сборника завершено в 1777 г.; он был передан для редактирования преп. Никодиму Святогорцу (1749–1809). Преп. Никодим произвел общее редактирование текста и написал предисловие и краткие жития каждого из авторов, вошедших в сборник. Первое издание вышло в Венеции (1782) на средства благотворителей с пометкой «Con Licenza de Superiori, e Privilegio», означающей, что книга не противоречит католическому вероучению и получила соответствующее разрешение цензуры. Один экземпляр был отослан преп. Паисию Величковскому. Через некоторое время большая часть книги была переведена преп. Паисием и его учениками на славянский язык. Инициатором издания славянского перевода выступил митрополит Санкт-Петербургский Гавриил (Петров). Паисий, однако, имел опасения относительно целесообразности ее издания: он справедливо опасался, «*чтобы люди самонадеянные не стали превратно толковать содержащееся в ней (книге) святое учение и, занимаясь ею самочинно, без надлежащего руководства и порядка, не впали бы в самомнение и прелесть, и тем не подали бы повода к уничижению святыни*». Тем не менее, митрополиту Гавриилу удалось убедить Паисия издать книгу. Греческое издание и славянский перевод поступили в Санкт-Петербург (1791), перевод был отредактирован в Александро-Невской академии и в Троице-Сергиевой Лавре (Я.Д. Никольский, впоследствии протопресвитер Московского Успенского собора) и вышел в свет (1793). Второе (1822) и третье (1832) издания осуществлены стараниями свт. Филарета Московского. Перевод (скорее, выборочный пересказ) на разговорный русский язык осуществлен свт. Феофаном Затворником (1877) – 28, 153, 165–263, 267, 312, 317, 408
Добсон Э. – 352
Догмат, догматика, догматическое богословие – 56, 110, 132, 406, 470, 476, 480, 489–491, 500, 502, 532, 541, 543, 547, 550, 551
Договор, договорные отношения – 145, 336, 389, 526, 528, 531, 535, 536–538

Догоняющее развитие – 362, 452, 556
Долг (см. *Кредит*)
Долговые обязательства (см. *Кредит*)
Домостроительство – 74, 84, 136–138, 186, 192, 204, 209, 210, 244, 248, 258, 288, 457, 462, 562
Домостроительство кратковременное (см. *Хозяйство*)
Домостроительство церковное – 278
«Домострой» – 280, 282–284, 479
Домохозяйство (οἶκος) – 51, 67, 129, 462
Дорнбуш Р. – 396, 398, 399
Дорофей (VI в.), авва, сирийский монах, настоятель монастыря близ Газы. Ученик (в течение 10 лет) преп. Иоанна Пророка в палестинском монастыре аввы Серида. Кроме отцов обители аввы Серида преподобный Дорофей посещал и слушал наставления и других современных ему подвижников, в т.ч. авву Зосиму. После кончины преподобного Иоанна Пророка, когда авва Варсануфий принял на себя совершенное молчание, Дорофей оставил монастырь аввы Серида и основал другую обитель, иноков которой окормлял до своей кончины. Автор 21 поучения, нескольких посланий, 87 вопросов с записанными ответами преподобных Варсануфия Великого и Иоанна Пророка. В рукописях известны также 30 слов о подвижничестве и запись наставлений аввы Зосимы. Поучения аввы Дорофея используются как начальная книга для вступивших на путь духовного делания. На Руси его книга по количеству списков была самой распространенной, наряду с «Лествицей» и творениями Ефрема Сирина. Преп. Кирилл Белозерский († 1427) собственноручно переписал поучения аввы Дорофея вместе с «Лествицей». Память 5 июня – 208, 223, 251
Дунаев А.Г. – 55, 153
Дух (Святой) – 29, 65, 77, 90, 113, 156, 157, 189–191, 205, 207, 214, 244, 307, 316, 323, 409, 415, 437, 474, 476, 477, 480, 481, 496, 497, 504, 560
Духи лукавые – 82, 496
Духовенство (см. *Клир*)
Духовник – 492
Духовность – 22, 343, 457, 462, 552, 556
«Духовный регламент», сочинение Феофана (Прокоповича) (1721) – 512
Душа – 111, 114, 118, 121, 129, 132, 138, 195, 210, 238, 246
Дьяченко Г., священник – 557

Ева, праматерь – 166, 173, 231, 560, 562
Евагрий монах, Понтийский (ок. 345/346–399), авва, церковный писатель; принадлежал к близкому окружению Каппадокийцев (отец Евагрия был рукоположен св. Василием Великим в хорепископа, сам Евагрий по достижении соответствующего возраста принят в клир Василия и рукоположен в чтеца; Василий оказал сильнейшее влияние на становление христианского мировоззрения Евагрия, не расставшегося со святителем до самой его смерти в 379 году); архидиакон и проповедник в Константинополе, сподвижник св. Григория Богослова в борьбе с арианством; после ухода Григория с кафедры и оставления им столицы, Евагрий остается при епископе Нектарии, известном богослове и полемисте с еретиками; затем (ок. 382) принял постриг в Иерусалиме (сильное воздействие на него оказали новые близкие друзья – выдающаяся палестинская подвижница Мелания Старшая и архимандрит Руфин Аквилейский, из рук которого Евагрий, по всей видимости, и получил монашеское облачение) и подвизался (с 383) в Нитрийской пустыне (Египет), став учеником обоих Макариев (Египетского и Александрийского); принадлежал «третьему поколению» египетского монашества. Первый систематизатор учения египетских монахов. В ряде тем его сочинения несут сильное влияние неоплатонизма; после «оригенистских споров» был подвергнут посмертному осуждению на V Вселенском соборе. Признано, что вместе с «Макариевским корпусом» Евагрий оказал сильное влияние на формирование исихастской традиции (в частности, на Иоанна Кассиана, Палладия, Иоанна Лествичника, Максима Исповедника). До сих пор идут споры о принадлежности тех или иных трактатов перу Евагрия или неко-

торых виднейших богословов Церкви (св. Василий Великий, преп. Максим Исповедник, Ориген, преп. Нил Синайский). Сочинения Евагрия — первый опыт осмысления монашеского «духовного делания» — оказали глубокое влияние на всю последующую аскетическую традицию христианства — 176, 177, 185, 186, 194, 218–221, 224, 228, 241, 248, 252, 254, 255, 257–259, 261

Евангелие — 34, 36–52, 66, 93, 95, 96, 102, 140, 252, 290, 293, 296, 304, 311, 322, 323, 419, 457, 483, 503, 562

Евангелие детства, апокриф — 56, 67

Евангелие евреев, апокриф — 56, 97

Евангелие от Иоанна — 37, 38, 39–52, 82, 142, 155, 266, 289, 315, 419, 433, 435, 454, 482, 496, 532, 546, 561

Евангелие от Луки — 9, 25, 36, 37, 39–52, 57, 76, 104, 133, 134, 203, 229, 262, 314, 316, 347, 412, 419, 429, 440, 483, 496

Евангелие от Марка — 39–52, 82, 133, 134, 209, 310, 482, 483, 496

Евангелие от Матфея — 15, 25, 37, 39–52, 57, 82, 94, 105, 132–134, 138, 154, 182, 195, 209, 223, 248, 263, 285, 287, 290, 298, 314–317, 347, 403, 412, 419, 424, 425, 461, 462, 479, 480, 483, 495, 496, 498, 500, 532, 562

Евангелие младенчества, апокриф — 56, 67–69, 74, 82

Евангелие Филиппа, апокриф — 56, 66, 67, 69, 70, 72, 73, 75–79, 82, 90, 92, 100, 105

Евангелие Фомы, апокриф — 56, 69, 70, 74, 76–78, 86, 87, 99, 104

Евгений (Решетников) (р. 09.10.1957), архиепископ Верейский, родился в г. Вятке. Служил в Советской армии. Закончил Московскую духовную семинарию и Московскую духовную академию; кандидат богословия. Пострижен в монашество, рукоположен во иеродиакона и во иеромонаха (1986), игумен (1988), архимандрит, заместитель Ректора Московской духовной академии и семинарии по административно-хозяйственной работе (1989). Ректор Ставропольской духовной семинарии (1991). Епископ Верейский, викарий Московской епархии (1994). Исполняющий обязанности Председателя (1994), Председатель (1998) Учебного комитета при Священном Синоде. Ректор Московских духовных академии и семинарии (1995), заместитель председателя Синодальной богословской комиссии (1999). Архиепископ (2000) — 30

Евгения, преп. мц. (ок. 262). На Востоке полагали, что Евгения происходила из знатной римской семьи, став христианкой, бежала со своими рабами Протом и Иакинфом от беспощадной родительской руки в Египет, где, по благословению епископа, приняла монашество, подвизалась под видом мужчины в мужском монастыре, чтобы ее не нашли сыщики. Отец Евгении Филипп стал епископом Александрии и вскоре погиб от рук убийц. Евгения с матерью Клавдией вернулись в Рим и там погибли в очередное гонение. Мощи находились на кладбище Апрониана на Виа Латина. Память 24 декабря — 30, 276

Евдокия (Графова), схимонахиня — 30

Евлогий, авва — 261

Евлогий, адресат послания Нила Синаита — 218, 228, 234

Евлогий (Георгиевский) (10.04.1868 — 8.08.1946), митрополит Западно-Европейских русских церквей. Окончил Московскую духовную академию со степенью кандидата богословия (1892). Пострижен в монашество архимандритом Антонием (Храповицким), рукоположен во иеромонаха (1895). Архимандрит, ректор Холмской семинарии (1897). Епископ Люблинский, викарий Холмской епархии (1903). Епископ (1905), архиепископ (1912) Холмский и Люблинский. Член Государственной думы (член II и III Государственных дум от православного населения Люблинского и Седлецкого воеводств). Архиепископ Волынский и Житомирский, один из руководителей Союза русского народа (1914), награжден бриллиантовым крестом для ношения на клобуке (1915), временно управляющий Холмской и Люблинской епархией (1917). Участник Всероссийского Церковного собора 1917– 1918 гг., сторонник патриаршест-

ва. Эмигрировал за границу (1919), где первое время был близок по своим политическим воззрениям к митрополиту Антонию. Был командирован в Париж. Назначен патриархом Тихоном временно управляющим русскими Западно-Европейскими приходами (1921). В 1930 году упоминается митрополитом – управляющим русскими церквами в Западной Европе (сан митрополита получил за границей, год неизвестен). После смерти Патриарха Тихона отошел от Антония. Со времени вступления митрополита Сергия в должность Местоблюстителя Русской Православной Церкви, митрополит Евлогий отошел и от него и примкнул к оппозиционным церковным кругам. Уволен митрополитом Сергием от управления русскими церквами в Западной Европе и запрещен в священнослужении (10.06.1930). Перешел в юрисдикцию Константинопольской патриархии (1931). Воссоединен с Русской Православной Церковью (1945) и оставлен митрополитом и Экзархом Западных Европейских Православных Церквей. Погребен в Париже на кладбище в Сент-Женевьев-де-Буа в склепе церкви Успения Божией Матери – 310, 311, 313

Евразия – 357

Европа – 323, 349, 351, 353, 355–357, 359, 375, 392, 393, 417, 446, 447, 550, 552, 556

Евсевий Памфил (ок. 263–339), церковный писатель, епископ Кесарии Палестинской (311). Основные сочинения – «Церковная история» (история христианства до 324 г.) и «Житие императора Константина» (панегирик императору) – 61, 305

Евхаристия – 35, 98, 461

Егоров И.А. – 30

Егунов А.Н. – 365

Едем (см. *Рай*)

Екатерина II (02.5.1729–17.11.1796), Урожденная Софья Фредерика Августа Анхальт-Цербстская, российская императрица с 28 июня 1762 г. – 303, 471, 513

Екатеринбург – 508

Екклезиаст – 232

Екклезиаста книга – 249

Екклезиология – 11, 12, 102, 193, 277, 460–462, 483, 491, 493, 541–543

Елевферий (Богоявленский) (14.10.1870 [по другим сведениям 1868 или 1869] – 31.12.1940), митрополит Виленский и Литовский. Родился в семье сельского псаломщика Курской епархии. Окончил Курскую духовную семинарию (1889), рукоположен во священника (1890). Окончил Санкт-Петербургскую духовную академию со степенью кандидата богословия (1904), по окончании академии пострижен в монашество. Епископ Ковенский, викарий Литовской епархии (1911). Управляющий Литовской епархией (1917), архиепископ (1921), митрополит (1928) Литовский и Виленский. Здесь ему пришлось вести борьбу с автокефалистами Польской Церкви. Временно управляющий (1930), управляющий (1931) Западно-Европейскими приходами Русской Церкви. На долю митрополита Елевферия выпала новая борьба за каноническую истину против евлогианского и карловацкого расколов. Погребен в Виленском Свято-Духовом монастыре – 310, 314, 315

Елисей, пророк – 144

Ельцин Б.Н. – 20, 355, 378

Ельчанинов Александр (1.03.1881, Николаев – 24.08.1934, Париж), священник. Родился в семье офицера. Окончил исторический факультет Петербургского университета. Отказался от академической карьеры и поступил в Московскую духовную академию. Секретарь Московского Религиозно-философского общества имени Вл. Соловьева (1905). Покинул Россию в 1921 г. и поселился на юге Франции. Был руководителем Русского студенческого христианского движения. Принял священство – 115, 282, 404, 497

Емельянов К.С. – 548

Епархия – 27, 278, 493, 499, 503–505, 508, 528, 530, 533–535, 541, 542

Епископы – 27, 60, 61, 63–64, 105, 278, 279, 466, 486, 493, 494, 496–506, 509–511, 515, 528, 533, 535, 543

Епитимья – 492, 497, 501, 506

Епифан, ересиарх – 143

Епифанович С.Л. – 153

Еремия, киево-печерский монах – 264
Ересь (*греч.* αἵρεσις – отклонения от официального религиозного вероучения, оппозиционные или враждебные ему), **еретики** – 498, 500, 530
Ерма (Ерм), апостол от 70-ти, епископ Филиппопольский, римский христианин конца I в., которому приписывается «Пастырь» – одно из апокалиптических сочинений раннехристианской литературы. Память 8 марта, 5 ноября и в Собор 70-ти апостолов – 55, 87
Ефрем Сирин (ок. 306–373), преп., сирийский христианский писатель, диакон; «пророк сирийцев». Возглавлял школу в г. Низибине; когда в 363 г. город отошел к персидской империи Сасанидов, переселился в Эдессу, положив начало знаменитой Эдесской школе. Автор многочисленных церковных гимнов (мадраша, «песен») дидактико-проповеднического и экзегетического характера, в т.ч. «Слова о Страшном Суде», влияние которого сказалось в русских духовных стихах. Память 28 января – 198, 233, 234, 271, 275, 404–406, 414, 419
Ефросин Псковский († 1481), преп., основатель Спасо-Елеазаровского монастыря (1447), в миру псковский крестьянин Елеазар из села Виделибье – 262, 267, 272
Ечегаре Р., кардинал (см. *Эчегаре Р.*)

Жебелев Сергей Александрович (1867–1941), российский историк античности, академик АН СССР (1927) – 365
Желание (хотение) – 84, 89, 92, 96, 112, 116, 130, 138, 158, 174, 177, 178, 183–186, 191, 217, 221, 225, 229, 246, 287, 289, 418
Женева – 458, 460
Жертва – 131, 132, 209, 238, 254, 339, 562
Жертвоприношение – 459
Жид Ш. – 318
Жизнь – 83, 86, 129, 198, 210, 250, 258, 284, 295, 326, 376, 434, 440, 461, 474, 502
Жоффе-Спинози К. – 470

Завадовский Петр Васильевич (1739–1812), граф, государственный деятель, сын бунчукового товарища В.Ф. Завадовского. Служил при гр. П.А. Румянцеве, генерал-губернаторе Малороссии. В бытность Румянцева в 1775 г. в Петербурге сопровождавший его Завадовский сделался известным Екатерине II и стал на два года ее фаворитом. В Завадовском видели соперника Потемкину. В управлении Завадовский не играл за это время видной роли; ему принадлежит только составление манифеста, при котором было издано учреждение о губерниях (1775). В 1777 г. императрица охладела к Завадовскому, и он был удален от двора. С 1780 г. на него возлагается ряд обязанностей, хотя он продолжает играть второстепенную роль: присутствует в Сенате и Совете, управляет двумя банками (петербургским дворянским и государственным заемным), председательствует в комиссии законов, в комиссии о сокращении канцелярского делопроизводства; ему поручают ревизию присутственных мест, управление учебными заведениями и составление для них уставов, переустройство пажеского корпуса и других школ, заведование медико-хирургической школой, постройку Исаакиевского собора. Иногда он приглашается для совещаний по делам политическим. В 1793 г. возведен в графское достоинство Римской империи. При Павле I Завадовский был сначала в милости, затем попал в опалу и жил в деревне. После воцарения Александра I вызван в Петербург и назначен членом Совета при государе, присутствующим в Сенате, затем – председателем комиссии для составления законов. Ему было поручено подготовить проект преобразования Сената. Вместе с А.Р. Воронцовым он стоял за дарование Сенату законодательных прав – 291
Завещание Авраама, апокриф – 56, 67
Зависимый тип развития – 14, 398, 556
Задолженность (см. *Кредит*)
Заимствования (см. *Кредит*)
Закон – 114, 122–126, 194, 368, 380, 466–469, 473–475, 478, 479, 486, 488, 492, 500, 522, 549, 554, 562

Закон Божественный – 125, 217, 229, 343, 454, 474, 475, 480
Закон естественный, закон природы – 114, 124, 242, 245, 246, 257, 293, 295, 324, 329, 474, 475, 549, 550, 561
Закон Моисеев – 68, 121, 122, 124
Закон писаный – 122, 474, 475
Законодатель – 124, 380, 466, 473, 474, 479, 502, 512, 513, 517, 518, 521, 524, 529, 530, 535, 548, 555
Законодательство – 73, 294, 364, 378, 393, 398, 416, 467, 471, 478, 485, 487, 493, 503, 513, 519, 521, 526, 530, 534, 540, 542–544, 559
Законы федеральные – 388–389, 512–519, 530–533, 535, 537, 539
Закхей, мытарь (см.: Лк. 19, 2–10), по церковному преданию – впоследствии стал первым епископом в Палестинской Кесарии – 41, 47
Заповедь – 43, 49, 57, 66, 80, 93, 104, 121, 124–126, 138, 168, 177, 186, 193, 195, 197, 211, 223, 225, 228, 230, 232, 243, 261, 272, 283, 286, 304, 308, 437, 478, 492, 541, 562
Запрет в священнослужении – 492, 496, 507, 508
Заработная плата – 11, 145, 242, 283, 289, 300, 301, 319, 334, 375, 385, 387, 392, 414, 456, 561
Захарии книга – 312
Земельный кодекс, земельные отношения – 13, 518, 536, 537, 539
Земля – 280, 379, 440, 494, 528, 535–539
Зеньковский Василий Васильевич, протоиерей (1881–1962) – русский философ, психолог, богослов. Окончил Киевский университет (историко-философский и естественно-математический факультеты). В 1915–1919 гг. – профессор Киевского университета; с 1919 г. – в эмиграции. В 1920–1923 гг. – профессор философии Белградского университета, в 1923–1926 гг. – директор педагогического института в Праге; в 1926–1962 гг. – профессор Православного богословского института в Париже. В 1942 г. принял священство. Автор фундаментального исследования *по истории философии в России* – «История русской философии» (1948–1950) – 290, 303, 426, 428
Зефирин, епископ Римский (198–217), преемник Виктора I; при нём Феодот, *римский банкир*, и Асклепиодот, ученики еретика Феодота-кожевника, попытались устроить в Риме церковную общину и уговорили исповедника Наталия быть епископом. Как и его предшественник, Зефирин боролся с еретиками, исповедуя, что Христос не только человек, но и Бог. *Против ноэтианской школы в* Риме Зефирин мер не принимал, так как она не имела ещё тогда еретического характера – 60
Зина законник (I в.), апостол от 70-ти, ученик апостола Павла (Тит. 3, 13), епископ г. Диосполь или Лидда (Палестина). Память 27 сентября и в Собор 70-ти апостолов – 103
Зло – 116–117, 119, 125, 129, 140, 165, 198–202, 220, 221, 247, 314, 326, 329, 439
Зонара Иоанн (XII в.), византийский канонист и историк, сперва вельможа византийского двора, потом Афонский монах, автор комментария на полный текст церковных правил (1120) и хроники в 18 книгах от сотворения мира до вступления на престол императора Иоанна Комнина (1118). В толкованиях ограничивается указанием на прямой и ближайший смысл правил; весьма редко обращался к гражданским законам – 279, 476, 478, 488, 498, 499, 504, 506, 508–510, 528

Иаков, брат Господень († ок. 63), апостол, сын праведного Обручника Иосифа. С детских лет Иаков был назореем, то есть человеком, особо посвященным Богу. Назореи давали обет соблюдения девства, воздержания от вина, не вкушали мясной пищи, не стригли волос. Обет назорейства означал жизнь чистую и святую, заповеданную некогда Господом всему Израилю. Когда Спаситель начал учить народ о Царствии Божием, святой Иаков уверовал во Христа и стал Его апостолом. За Богоугодную жизнь он был избран первым епископом Иерусалимской Церкви. Председательствовал на Апостольском Соборе, в Иерусалиме слово его было решающим (Деян. 15). За тридцать лет епископства многих

иудеев обратил в христианство. Недовольные этим книжники и фарисеи замыслили убить святого Иакова. Возведя святителя на кровлю храма, они приказали, чтобы он отрекся от Спасителя мира. Но святой апостол начал громко свидетельствовать, что Христос есть Истинный Мессия. Тогда иудейские учители столкнули праведника вниз. Святой умер не сразу, но, собрав последние силы, молился Господу за своих врагов, которые в это время добивали его камнями. Составил Божественную литургию, которая легла в основание литургий Василия Великого и Иоанна Златоуста. Автор Послания, которое под его именем включено в Новый завет. В 1853 г. александрийский патриарх Иерофей прислал в Москву часть мощей апостола Иакова. Церковь отличает апостола Иакова, брата Господня, от Иакова Зеведеева (память 30 апреля) и Иакова Алфеева (память 9 октября). Память 23 октября, в Неделю по Рождестве Христове и в Собор 70-ти апостолов — 28, 57, 100

Иакова послание — 59, 71, 92–94, 98–102, 159, 294, 316, 461, 500

Иалтабаоф, согласно гностическим учениям, порождение Софии Эпинойи, горней Мудрости, созданное ею без согласия Духа. Иалтабаоф вышел неподобным своей матери и принял вид змеи с мордой льва, а глаза его были подобны сверкающим огням молний. «Это первый архонт, который взял большую силу от своей матери. ⟨...⟩ Он стал сильным и создал для себя другие эоны в пламени светлого огня, (где) пребывает и поныне. И он соединился со своим безумием, которое есть в нем, и породил власти для себя. ⟨...⟩ Он нечестив в своем безумии, которое есть в нем. Ибо он сказал: "Я — бог, и нет другого бога, кроме меня"» (Апокриф Иоанна, 10, 11). Легенда об Иалтабаофе глубоко противна самой сути христианства — 79

Иванова Софья Филипповна, научный руководитель православно ориентированной прогимназии «Пересвет» (г. Москва) — 30

Ивантер В.В. — 30

Игнатий Антиохийский (Богоносец) (I — н. II вв.), свт., родился в Сирии. О национальности, о времени рождения, о жизни святого Игнатия до последних ее лет почти ничего не известно. Мученические акты, сохранившиеся в двух изложениях, римском и антиохийском, лишены всякого исторического достоинства. Достоверно только то, что можно извлечь из сохранившихся посланий самого святого Игнатия, из послания его друга, святого Поликарпа Смирнского, и из отрывочных упоминаний древних церковных писателей. Вероятно, он не был христианином по рождению и обратился уже в зрелые годы. Ученик апостола и евангелиста Иоанна Богослова. Древние предания ставят его в непосредственную связь с апостолами. Златоуст называл его «общником апостолов в речах и в том, что неизреченно». Он был непосредственным или вторым преемником апостола Петра в Антиохии: «вторым после блаженного Петра» называет его Ориген, позже Евсевий. Афанасий Александрийский сближает его непосредственно с апостолами, а Феодорит говорит о его поставлении на архиерейство «десницею великого Петра». Указания апостольских постановлений, будто Игнатий был поставлен апостолом Павлом и одновременно апостолом Петром был поставлен во епископы Евод, вряд ли достоверно. Игнатий, вероятно, был преемником Евода. Во всяком случае, в представлении древних святой Игнатий бесспорно был «апостольским мужем». Богоносцем назван потому, что имел Имя Спасителя в своем сердце и непрестанно Ему молился. В то же время имеется предположение, что Игнатий носил два имени: римское или италийское — Игнатий (Ignatius или Egnatius) и греческое — Феодор, Богоносец; так что второе имя — именно имя, а не прозвище. О его епископском служении сохранилось только одно известие — что ему принадлежит установление в церковной службе антифонного пения (на два лика или хора): историк Сократ рассказывает о нем, что он видел ангельские хоры, воспевавшие Святую Троицу в антифонах, и поэ-

тому ввел в Антиохии антифонное пение, именно оттуда и перешедшее в другие Церкви. Во время гонений он укреплял души своей паствы и сам горел желанием пострадать за Христа. Во время похода против армян и парфян в 107 г. император Траян проходил через Антиохию. Здесь ему донесли, что епископ Игнатий открыто исповедует Христа, учит презирать богатство, вести добродетельную жизнь, хранить девство. В это время Игнатий добровольно явился к императору, чтобы отвратить гонение на антиохийских христиан. Настойчивые просьбы императора Траяна принести жертву языческим идолам были решительно отвергнуты Игнатием. Тогда император решил отдать его на съедение зверям в Риме. По пути в Рим Игнатий посещал храмы, произносил поучения и наставления. Тогда же он написал несколько посланий (см. *Игнатия Антиохийского послания*). В день языческого праздника 20 декабря св. Игнатия вывели на арену цирка в Риме и предали казни. Память 29 января, 20 декабря — 55, 61, 62, 77, 93

Игнатия Антиохийского послания:
- **Ефесянам** — 61, 67, 94
- **Магнезийцам** — 61, 62, 78, 83
- **Поликарпу** — 61, 62, 73, 79, 93
- **Римлянам** — 67–69, 74, 81, 83, 87, 92, 93
- **Смирнянам** — 61
- **Траллийцам** — 61, 62, 67, 77
- **Филадельфийцам** — 61, 77

Игнатий (Брянчанинов) (1807–1867), епископ Кавказский, родился в старинной дворянской семье. Окончил Петербургское военное инженерное училище, был близок к императору; вышел в отставку (1828) и принял монашество (1831). Вскоре рукоположен во иеромонаха и назначен строителем Пельшемского Лопотова монастыря. Настоятель Сергиевой пустыни в Санкт-Петербургской епархии (1834–1857), оставил ее в цветущем состоянии. Хиротонисан во епископа Кавказского и Черноморского, однако после тяжелой болезни удалился на покой в Николо-Бабаевский монастырь. Автор духовных сочинений, являющихся опытом осмысления святоотеческого наследия Церкви ее деятельным подвижником. Мощи — в Крестовоздвиженском соборе Толгского монастыря. Память 30 апреля и в Соборы Брянских, Костромских, Петербургских и Ростовских святых — 153, 265, 299, 304–306, 419, 420

Игнатий Ксанфопул(а) (см. тж. *Ксанфопулы*) — 198

Игумен — 252, 266, 499, 543

Идеократия, «идеологический императив» — 18, 312, 374, 395, 397, 408, 410, 414, 560

Иезекииля книга — 312

Иерархия — 61, 472, 480, 486, 493, 497, 498, 502, 504, 506, 513, 515, 532–534, 544, 547, 549, 559

Иеремии книга — 317

Иерихон — 219

Иероним, старец Санаксарского монастыря — 542–543

Иерусалим — 57, 88, 103, 285, 413, 476

Извержение из сана — 492, 499, 508–510

Издержки — 52, 102, 103, 242, 347, 393

Израиль — 89, 450, 468

Иисуса Навина книга — 98

Иконом (см. *Эконом*)

Икономия (*греч.* οἰκονομία — устроение дома, дел) — 1) принцип решения церковных вопросов с позиции снисхождения, практической пользы, удобства. Икономия имеет определенные границы; 2) икономия Божия, Божественное Домостроительство — Божий план спасения грешного человеческого рода от греха, страдания и смерти (см. также *Домостроительство*) — 423, 493, 500, 501

Иларион, митрополит Киевский (с 1051), древнерусский писатель, первый киевский митрополит из русских. Память в Соборы Киево-Печерских и Киево-Печерских (*иже в ближних пещерах*) святых — 265, 274

Иларион (Алфеев) (р. 24.07.1966), епископ Венский и Австрийский. Родился в Москве. Пострижен в монашество, рукоположен во иеродиакона и во иеромонаха (1987). Заочно окончил Московскую духовную семинарию (1989) и Московскую духовную академию со сте-

пенью кандидата богословия (1991), аспирантуру МДА (1993), Оксфордский университет со степенью доктора философии (1995). Работал в Отделе внешних церковных связей Московской Патриархии (1995–2001), игумен (1999), архимандрит (2001). Епископ Керченский, викарий Сурожской епархии (2001). Пребывание в Англии в качестве викарного епископа было кратким. Вскоре по его приезде группа священнослужителей и мирян открыто выступила против его пребывания в епархии. После безуспешных попыток найти общий язык был вынужден обратиться в Св. Синод с просьбой об освобождении от обязанностей викария Сурожской епархии. Назначен главой Представительства Московского Патриархата при европейских международных организациях с титулом епископа Подольского, викария Московской епархии (2002). Епископ Венский и Австрийский с поручением временного управления Будапештской и Венгерской епархией (2003). Доктор богословия summa cum laude Свято-Сергиевского Православного богословского института в Париже (1999) – 153, 204

Илия Екдик, пресвитер. Обстоятельства жизни неизвестны. Есть предположение, что пресвитер Илия, называемый также и Екдиком, – это одно лицо с Ильей Критским, истолкователем слов святого Григория Богослова. Пресвитер Илия составил «Анфологион» («Цветособрание»), в котором собрал поучения святых отцов – 167, 171, 182, 183, 201, 205, 208, 210, 212, 221, 235, 243

Илия Критский, толкователь «Лествицы» – 255

Илот – 242

Имение (см. *Собственность*)

Империализм – 350, 452, 456, 457

Имущество церковное (см. *Собственность церковная*)

Имя – 70

Инвестиции – 23, 333–335, 337, 377, 385, 392–395, 398–401, 413, 553

Индивидуализм, индивидуализация – 19, 299, 321, 325, 361, 380, 450, 451, 453, 470

Индия – 57, 356

Инновации технологические – 68, 145

Иннокентий (Гизель), архимандрит – 284

Иноземцев В.Л. – 16, 299, 393, 452, 552

Иночество (см. *Монашество*)

«Институции» – 478

Интеллигенция – 307, 309, 310

Иоаким – 85

Иоанн († 1089), митрополит Киевский (1080), по словам прп. Нестора Летописца, который его знал, был «муж сведущий в книгах, искусный в учении, милостивый к убогим и вдовицам, ласковый ко всякому богатому и бедному, смиренный и кроткий...». Из сочинений известны: «Послание митрополита Иоанна к Клименту, Папе старого Рима» и «Церковное правило», объяснение правил Вселенской Церкви в применении их к Церкви Русской – 416

Иоанн IV Васильевич Грозный (25.8.1530–18.3.1584), сын великого князя Василия III, великий князь (1533), первый русский царь (1547) – 280, 444

Иоанн XXIII (25 ноября 1881–3 июня 1963), папа римский (1958). Дипломат Ватикана, исполнял обязанности папского нунция (посланника) в Болгарии, Греции, Турции и Франции. Взойдя на папский престол, выступал за мир и мирное сосуществование государств с различными социальными системами. Стремился модернизировать Католическую церковь в связи с изменившимися в мире условиями. В 1962 г. созвал II Ватиканский собор – 318, 342

Иоанн Богослов, апостол и евангелист, автор одного из канонических Евангелий, Апокалипсиса и 3 посланий. Сын Зеведея и Саломии – дочери святого Иосифа Обручника. Одновременно со своим старшим братом Иаковом он был призван Христом в число учеников на Генисаретском озере. Был особенно любим Спасителем за жертвенную любовь и девственную чистоту. После своего призвания апостол не расставался с Христом и был одним из трех учеников, которых Он особенно приблизил к Себе. Святой Иоанн Богослов присутствовал при воскрешении дочери Иаира, был

свидетелем Преображения на Фаворе, после Распятия заботился о Деве Марии и служил Ей до Ее Успения. После Успения Божией Матери по жребию направился в Ефес и другие Малоазийские города для проповеди Евангелия, взяв с собой ученика Прохора. В это время началось гонение на христиан императора Нерона (56–68). Иоанна отвели на суд в Рим. За исповедание веры во Христа был приговорен к смерти, но избежал ее и был сослан на о. Патмос, где прожил много лет и ок. 67 г. написал Апокалипсис, в котором раскрыты тайны судеб Церкви и конца мира. После длительной ссылки получил свободу и вернулся в Ефес, где продолжал свою деятельность, поучая христиан остерегаться лжеучителей и их лжеучений, и написал Евангелие (ок. 95). Скончался в возрасте ста с лишним лет. Он намного пережил всех остальных очевидцев Господа, долго оставаясь единственным живым свидетелем земных путей Спасителя. Память 8 мая, 26 сентября и в Собор 12-ти апостолов – 39, 50, 57, 60, 63, 95

Иоанн Дамаскин (ок. 675 – ок. 749), преп., византийский богослов, философ и поэт, завершитель и систематизатор греческой патристики; ведущий идейный противник иконоборчества. Автор песнопений, способствовавших оформлению византийской системы осмогласия. Память 4 декабря – 153, 166, 167, 171–174, 177, 180, 187, 199, 208, 209, 245

Иоанн Златоуст (между 344 и 354 – 407), архиепископ Константинопольский (398–404), свт., один из отцов Церкви, византийский церковный деятель, епископ Константинополя (с 398), представитель греческого церковного красноречия. Оставил проповеди, панегирики, псалмы; с именем Иоанна Златоуста связана наиболее распространенная литургия. Борьба за осуществление аскетического идеала и критика общественной несправедливости сделали Иоанна Златоуста популярным, но восстановили против него влиятельные круги двора и высшего клира; в 403 г. был отправлен в ссылку, из страха перед народом возвращен, но в 404 вновь низложен и сослан. Способствовал изгнанию готов из Константинополя в 400 г. В Византии и на Руси был идеалом проповедника и неустрашимого обличителя (в т. ч. для Аввакума). Память 27 января, 14 сентября, 13 ноября и в Собор трех святителей – 39, 44, 48, 49, 89, 95, 96, 107, 142, 150, 151, 187, 214, 276, 287–289, 305, 314

Иоанн Ильич Сергиев Кронштадтский, св. прав. (1829–1908), проповедник, духовный писатель, протоиерей, настоятель Андреевского собора (Кронштадт). Имел при жизни славу «народного святого»; канонизирован Русской Православной Церковью. Память 20 декабря и в Соборы Петербургских и Эстонских святых – 310, 312

Иоанн, епископ **Карпафийский,** преп. (V в.) – 173, 187, 199, 203, 205–208, 213, 227, 247, 252

Иоанн Кассиан Римлянин, преп. (ок. 360–435), основатель христианского монашества в Галлии и один из главных теоретиков и практиков монашеской жизни. С 390 г. около десяти лет провел в монастырях и скитах Египта. Ок. 415 г. основал два монастыря (мужской и женский) близ Марселя и написал для них «Установления», легшие в основу устава св. Бенедикта Нурсийского. Память 29 февраля – 153, 183, 220, 223, 226, 227, 231, 235, 238, 241, 251–255, 257–262, 277

Иоанн Креститель, провозвестник прихода Мессии – Иисуса Христа; назван Крестителем по обряду крещения, который он совершал в р. Иордан (Мф. 3, 1–17; Мр. 1, 4–11; Лк. 3, 1–22; Ин. 1, 6–37). Чудесное зачатие Иоанна Крестителя было предвозвещено его родителям Захарии и Елисавете архангелом Гавриилом. Выступление Иоанна на всенародную проповедь произошло, когда ему было 30 лет. Иоанн Креститель предвещал конец света и приход Мессии, укорял еврейский народ за самодовольную гордость своим избранничеством, особенно резко порицал фарисеев и саддукеев. Иоанн Креститель подвергал своих последователей однократному по-

гружению в воды Иордана с целью смыть грех с тела после очищения души исповедью и благими делами. Последователи Иоанна составляли особую общину, в которой господствовал строгий аскетизм. В числе других к Иоанну Крестителю на Иордан пришёл ещё не известный народу Иисус и был крещен, причем Иоанн Креститель всенародно свидетельствовал о мессианском предназначении Иисуса Христа. Иоанн был арестован властями Иудеи, потому что всенародно порицал царя Ирода за то, что он женился на Иродиаде — жене своего живого брата. Около года Иоанна держали в темнице. В день своего рождения Ирод обещал дочери Иродиады Саломее, угодившей ему и его гостям пляской, исполнить любое её желание. По наущению матери Саломея пожелала голову Иоанна Крестителя. Иоанн был казнен, его голову на блюде подали Саломее (Мф. 14, 1–11; Мр. 6, 14–29). Это неоправданное убийство потрясло евреев, которые объяснили божественным возмездием последующее падение Ирода, орудием которого стал его праведный тесть Арефа. Древняя традиция локализует место погребения Иоанна Крестителя в Севастии (Самария). Память 7 января, 24 февраля, 25 мая, 24 июня, 29 августа, 23 сентября, 12 октября — 562

Иоанн Лествичник (до 579 — ок. 649), преп., византийский религиозный писатель. Автор аскетико-дидактического трактата «Лествица, возводящая к небесам» о ступенях на пути самоусовершенствования (отсюда заглавие) и о подстерегающих монаха нравственных опасностях. Этот трактат, вместивший в себя богатый опыт психологического самонаблюдения и обильно оснащенный повествовательным материалом, был переведён на многие (в том числе латинский и арабский) языки, пользуется большой популярностью у читателей Греции, Палестины, Сирии, Грузии, Сербии, Болгарии, Руси и др. стран, оказав влияние на нравственность, литературу, фольклор и иконографию этих стран. Память 30 марта, в 4-ю Неделю Великого поста и в Собор Синайских святых — 28, 44, 153, 157, 177, 188, 198, 227, 255–257, 275

Иоанн Павел II (Кароль Йозеф Войтыла, 18.05.1920–2.04.2005), папа римский с 16.10.1978 г. Родился в маленьком провинциальном городке Вадовице (Польша), был рабочим на химическом концерне «Сольвей» в годы гитлеровской оккупации (1939–1944), студентом подпольной семинарии (1943–1945); священник (1946), епископ (1958), архиепископ-митрополит Краковский (1964), профессор Любельского католического университета (г. Люблин), кардинал (1967) — 318, 319, 321, 324, 328, 330, 331, 333, 338, 340–342

Иоанн (Попов) (р. 1.09. 1960), архиепископ Белгородский и Старооскольский. Родился в г. Иркутске в семье служащих. Поступил на исторический факультет Иркутского государственного университета им. А. Жданова (1977). По окончании университета преподавал в институте и поступил в аспирантуру Новосибирского государственного университета, однако в 1983 г., по собственному желанию, оставил преподавание в институте и был принят в церковный хор Знаменского кафедрального собора г. Иркутска. Поступил в Ленинградскую духовную семинарию (1985), в Ленинградскую духовную академию (1988). Пострижен в монахи рукоположен во иеродиакона и во иеромонаха (1990), назначен ректором Курского духовного училища и возведен в сан игумена (1990), в связи с преобразованием училища в Духовную семинарию назначен ректором Курской духовной семинарии (1991). Архимандрит (1993). Епископ Белгородский, викарий Курской епархии, с сохранением обязанностей ректора (1993). Председатель Миссионерского отдела Московского Патриархата, освобожден от должности ректора (1995). По решению Св. Синода 26 декабря 1995 г. в связи с образованием Белгородско-Старооскольской епархии был назначен епископом Белгородским и Старооскольским (1995). Архиепископ (1999) — 30

Иоанн III Схоластик, патриарх константинопольский (565–577), по образова-

нию юрист, принял сан пресвитера. Еще будучи пресвитером, составил сборник церковных правил в 50 главах, а во время патриаршества сделал свод гражданских постановлений, относящихся к Церкви, из 87 глав. Из этих сборников составился Номоканон, действующий в церковном судопроизводстве. Творец церковных песнопений «Иже Херувимы» и «Вечери Твоея Тайныя» — 476

Иоанна Богослова послание 1-е — 22, 76, 77, 83–85, 90–93, 433, 457, 551

Иоанна Богослова послание 3-е — 84, 91, 101

Иов, праведный. Память 6 мая — 133

Иоиля книга — 9, 133, 410

Иоппия (Яффа) — 97

Иосиф, библейский патриарх, любимый сын Иакова и Рахили (см.: Быт. 30–50; Исх. 1, 6; 13, 19). Память в понедельник Страстной седмицы и в Недели свв. Отец и Праотец — 16,

Иосиф, пятый патриарх Московский и всея Руси (1642–1652). К началу его патриаршества относится издание обширного «Поучения» к русской иерархии и всему духовенству. Замечательными событиями его патриаршества были: 1) прения о вере с Фильгобером, пастором датского принца Вольдемара, прибывшего в Россию в качестве жениха царевны Ирины; патриарх в письмах к Вольдемару склонял его к принятию православия; 2) рассылка в 1646 г. «Наказа», содержащего яркую картину тогдашнего церковного быта и уклонений от установленного строя церковной жизни в России; 3) печатание богослужебных и церковно-учительных книг (38 названий, каждое несколькими изданиями, иные до восьми); заведовавшие изданием лица, избранные патриархом из видных представителей духовенства, в пять из этих книг внесли раскольнические мнения: о двуперстном крестном знамении, сугубой аллилуйи и т.д., и много своевольных изменений и дополнений; при последовавшем вскоре затем образовании раскола старообрядчества эти книги послужили для него главной опорой; 4) основание в Москве Ртищевского училища и вызов группы ученых киевлян, насадивших в Москве школьное образование и давших русской литературе ряд ценных по тому времени работ; 5) посылка на Восток Арсения Суханова для сличения веры русских с верою греков; при преемнике Иосифа он возвратился, с массою книжных сокровищ; 6) упразднение (хотя и вопреки воле Патриарха) так называемого «многогласия» при богослужении, состоявшего в том, что при совершении уставного богослужения один из клириков читал установленные псалмы или молитвы, другой одновременно пел богослужебные песнопения, которые следовало петь по окончании чтения, и т. д. Иосиф посылал письмо константинопольскому патриарху Парфению, спрашивая у него решения этого и других «великих» вопросов, хотя все они уже были решены в данных еще древней Церковью правилах, которых патриарх, очевидно, не знал. Темное пятно на памяти Иосифа — корыстолюбие: он скопил большие богатства, в т.ч. и не без несправедливого обременения духовенства патриаршей области — 279, 282

Иосиф Аримафейский (Мф. 27, 57, 59; Мр. 15, 43, 45; Лк. 23, 50; Ин. 19, 38), тайный ученик Христа, упоминаемый в Новом завете. Будучи членом синедриона и человеком добрым и праведным (Лк. 23, 50; Мк. 15, 43), Иосиф, по-видимому, отсутствовал на том заседании, на котором судили Иисуса (Мк. 14, 64; Лк. 24, 51). После казни Иисуса Иосиф помог перенести его Тело в принадлежавшую ему новую, еще не использованную гробницу и предоставил тонкое полотно для погребальных пелен (Мф. 27, 57–60; Мк. 15, 43–46; Лк. 23, 50–53; Ин. 19, 38–32). Ассоциация Иосифа со средневековой легендой о Святом Граале возникает не раньше XII в., когда был написан роман Роберта де Боррона «Иосиф Аримафейский». Согласно этому роману, Святой Грааль был чашей Тайной Вечери, в которую Иосиф собрал кровь распятого Христа. Житие повествует о том, что он прибыл в Англию и основал там первую церковь в Гластонбёри. Скончался в Англии. Память в Неделю жен-мироносиц — 41,

Иосиф Волоцкий, преп. (Иван Санин) (1439/40–1515), основатель и игумен Иосифо-Волоколамского монастыря, глава иосифлян, писатель, возглавлял борьбу с новгородско-московской ересью и нестяжателями. Память 9 сентября, 18 октября и в Соборы Московских и Тверских святых — 262, 266–277, 280, 283, 307, 416, 420

Иосиф Плотник, обручник Богородицы (см.: Мф. 1, 16; 1, 18–24; 2, 13, 19; Лк. 1, 27; 2, 4, 16, 33, 43; 3, 23; 4, 22; Ин. 1, 45; 6, 42). Память в Неделю по Рождестве Христове — 56

Ипполит Римский (III в.), сщмч., епископ Остии, римского портового города в устье Тибра, ученик Иринея Лионского. Время и место рождения св. Ипполита неизвестны. Предположительно он не был римлянином по происхождению и воспитанию: его великолепное владение греческим языком, глубокое знание античной философии и религии указывают на связь с Востоком. Он знаком с александрийским богословием, и его учение о Логосе обнаруживает прямую связь с аналогичным учением александрийцев. Известен как богослов, написавший много сочинений против еретиков, догматических, экзегетических и хронологических трактатов, литургико-канонического памятника и духовной поэзии (Канон пасхальный, знаменитое сочинение о Христе и Слово об антихристе, толкования на книги св. Писания — Быт., Исх., Притч., Еккл., Песнь Песн., Мф., Лк., Ин., Ис., Иез., Дан., Зах., Пс., Апок.). Оригиналы большинства произведений утрачены — не столько из-за его христологического субординационизма и длительного раскола, который он учинил в Римской Церкви, сколько по той причине, что он писал на греческом языке, а в его эпоху, тем более в последующие столетия, лишь немногие римляне владели этим языком. Значительная часть сочинений св. Ипполита сохранилась в латинской, сирийской, коптской, арабской, эфиопской, армянской, грузинской и славянской версиях (*Quasten J.* Patrology, p. 165–166). Часть сочинений сохранилась в отрывках. Полностью сохранились слова, посвященные Богоявлению и пророку Даниилу. Христиане Древней Руси знали св. Ипполита в первую очередь как автора знаменитого «Слова о Христе и антихристе», пользовавшегося необычайной популярностью у русского читателя. Когда Ориген посетил Рим (ок. 212), он видел там Ипполита, который в это время уже имел сан пресвитера. По-видимому, Ипполит был близок к папе Зефирину. Когда Зефирин скончался и его место занял Каллист, Ипполит оказался в оппозиции по отношению к новому папе. Он обвинил его в недостаточной строгости к тем членам Церкви, которые запятнали себя нравственными пороками, а также в приверженности ереси Савеллия — и это несмотря на то, что Каллист в начале своего понтификата осудил Савеллия. Трудно сказать сейчас, насколько справедливы были обвинения Ипполита в адрес папы. По-видимому, Каллист и Ипполит по-разному понимали саму природу Церкви: «Для Ипполита Церковь есть общество святых, и святость Церкви гарантируется безусловной чистотой ее членов от плотских грехов. Согласно же Каллисту, Церковь не утрачивает своего характера "кафолической Церкви", даже когда недостойные члены остаются внутри нее» (*Hamel A.* Kirche bei Hippolit von Rom, S. 75). Существует предположение, базирующееся на упоминании об Ипполите как сторонник Новациана в «Церковной истории» Евсевия (6, 43), а также на позднейшем свидетельстве папы Дамаса, что деятельность Ипполита в Риме была связана с новацианским расколом. Во всяком случае он был, как и Новациан, противником ослабления канонической дисциплины в Церкви, ратовал за строгие прещения в адрес грешников и еретиков. Ипполит отделился от Римской Церкви и возглавил небольшую, но влиятельную группу ригористически настроенных христиан, которые провозгласили его епископом Рима. Таким образом, он стал первым в истории Римской Церкви антипапой (вторым антипапой стал в 251 г. Новациан — см.: *Евсевий.* Церк. ист., 6,

43). Схизма Ипполита продолжалась в течение многих лет при преемниках Каллиста Урбане (223–230) и Понтиане (230–235) до тех пор, пока император Максимин не изгнал папу Понтиана и антипапу Ипполита на остров Сардиния, где, по-видимому, и произошло примирение св. Ипполита с Понтианом. 28 сентября 235 г. Понтиан отказался от епископского престола, чтобы дать возможность христианам Рима избрать ему приемника. Ипполит также отказался от претензий на римскую кафедру. Группа сторонников Ипполита после этого воссоединилась с Римской Церковью, и объединенная община избрала епископом Антера (235–236). Понтиан и Ипполит вскоре приняли мученическую кончину на о. Сардиния (после долгих истязания сщмч. Ипполита связали по рукам и ногам и бросили в море). Их тела были перенесены в Рим при преемнике Антера папе Фабиане (236–250) и похоронены в один и тот же день – 13 августа 236 или 237 г. Мощи сщмч. Ипполита были положены в Риме, в храме святых мучеников Лаврентия и папы Дамаса. В Латеранском музее Рима сохранилась статуя св. Ипполита, датируемая III веком: он изображен сидящим с книгой в руке на стуле, на котором высечен перечень его сочинений. Память 13 августа – 56, 88

Ирак – 23, 330, 353, 356, 374

Иран – 353

Ириней Лионский (ок. 130 – ок. 200), христианский богослов, мученик, епископ г. Лиона. Ученик Поликарпа Смирнского и пресвитеров, видевших еще апостола Иоанна Богослова. Главное сочинение «Обличение и опровержение лжеименного знания» (на греческом языке) – полемика с еретическими учениями гностицизма. Память 23 августа – 433

Исаак Сирин, епископ Ниневийский (661) (Исаак Ниневийский) († к. VII в.), преп., христианский писатель, монах-отшельник. Был епископом Ниневии, затем удалился в монастырь Раббан Шабор. Его сочинения (на сирийском языке) на темы аскетики и мистического самоуглубления получили широкую известность в восточно-христианском мире, были переведены на арабский, греческий, славянский и другие языки. Память 28 января – 139, 153, 159–161, 163, 165, 167, 169, 171, 175, 176, 183–185, 188–190, 195–198, 200, 202, 204–207, 209–213, 218, 219, 225, 227, 228, 232, 234, 235, 238–243, 249, 252–256, 259, 269, 276, 413, 422, 560, 562

Исаакий Печерский (XI век; † 1090), преп., затворник. Был родом из г. Торопца, жил зажиточно, занимался торговлей, но вдруг пожелал сделаться иноком. Раздав имущество нищим, удалился в пещеру к преп. Антонию и Феодосию и принял постриг. В самом строгом подвижническом житии провел прп. Исаакий семь лет в затворе, где и окончил дни свои. Мощи – в пещерах преп. Антония. Часть мощей была перенесена из Киева в Торопец игуменом Кудина монастыря Иосифом (1771) и положена в Благовещенской церкви. Память 14 февраля и в Соборы Киево-Печерских и Киево-Печерских (иже в ближних пещерах) святых – 266

Исав, старший из сыновей-близнецов патриарха Исаака, родоначальник пастушеского племени идумеев, которые, в лице Ирода Великого, захватили иудейский престол – 79

«Исагога», или (менее правильно) *Эпанагога*, что означает «Свод» (законов), византийский законодательный сборник, выработанный между 879 и 886 гг., приписывается обычно императору Василию I Македонянину (813– 886), иногда – комиссии под руководством патриарха Фотия (820–891). Значительная часть «*Исагоги*» посвящена отношениям Церкви и государства – 476

Исаия отшельник (2-я пол. IV в.; † 370), преп., современник преп. Макария Великого (вариант: V или VI в., после IV Вселенского собора, ученик преп. Пимена Великого, современник преп. Варсонофия Великого и Александрийского патриарха св. Евлогия). Место подвигов – Нижний Египет, пустыня

Скеф, обычно называемая Скит, недалеко от Александрии. Автор 29 назидательных «Слов», содержащих различные душеполезные наставления; правила для новоначальных монахов, статьи «О хранении ума», главы о подвижничестве и безмолвии; сохранились также отдельные изречения. Память в субботу сырной седмицы — 181, 185, 195, 213, 242, 249, 253

Исаия, пророк, вступил в пророческое служение в последний год царствования Озии (Ис. 6, 1) за 759 лет до Р.Х. и пророчествовал более 60 лет. Он жил еще по смерти Езекии (2 Пар. 32, 32) и, по древнему преданию, по повелению царя Манассии был перепилен деревянной пилой между кедровыми досками за обличение царя и вельмож в нечестии. По свидетельству Иеронима, слова ап. Павла *«были перепиливаемы»* (Евр. 11, 37) относятся именно к пророку Исаии. Память 9 мая — 9, 56, 221, 312, 313, 412

Исаии книга — 9, 56, 221, 312, 313, 412

Исихий Иерусалимский († 432), преп., родился в Иерусалиме, в юности был учеником святителя Григория Богослова, после кончины которого удалился в пустыню. В 412 году Иерусалимский архиепископ рукоположил преподобного Исихия во пресвитера. С тех пор он становится проповедником, одним из знаменитых учителей Церкви. Известен толкованиями на Священное Писание, псалмами, а также беседами на события из земной жизни Спасителя, Божией Матери и некоторых палестинских святых. Память в субботу сырной седмицы — 169, 176, 182, 186, 190, 200, 201, 205–207, 219, 224, 226, 229, 230, 248, 253, 254

Искушение — 79, 85, 202–214, 223, 406, 410

Испания — 417

Исповедь (см. *Таинство Покаяния*)

Истина — 70, 72, 82, 111, 114, 123, 157, 315, 323, 345, 373, 430, 431, 483

История Феклы, апокриф — 56, 67–69, 82, 99, 103

История Филиппа, апокриф — 56, 57, 58, 67, 69, 73, 83

Исход, книга — 256, 482

Италия — 69, 417

Иуда, апостол (Лк. 6, 16; Ин. 14, 22; Иуд. 1, 1), иначе называемый Фаддеем, один из братьев Христа по плоти, брат св. апостола Иакова меньшого. По преданию, проповедовал Евангелие сперва в Иудее, Галилее, Самарии, Идумее, потом в Аравии, Сирии, Месопотамии и наконец в Персии и Армении и кончил свою жизнь мученически, именно, сначала был повешен на дереве, а затем пронзен стрелами. Память 19 и 30 июня — 71, 86, 100, 101

Иуда Искариот — 50, 79, 219, 223

Иудея — 69, 263

Иуды послание — 71, 86, 100, 101

Иустин философ и мученик († 166), Великий, Римский, родился в Сихеме — древнем городе Самарии — в греческой языческой семье. С детства отличался глубоким умом, любовью к наукам и горячим стремлением к познанию Истины, изучил различные направления греческой философии (стоиков, перипатетиков, пифагорейцев, платоников). На 30-м году жизни принял святое Крещение (между 133 и 137 гг.). С того времени свои дарования и обширные философские познания Иустин посвятил проповеди Евангелия среди язычников. Принял мученическую смерть в Риме. Память 1 июня — 316, 317

Казанский П.С. — 270, 272, 275, 277, 280

Казахстан — 355

Каллист I Катафигиот († ок. 1363/1364), патриарх Константиноградский (1350–1354, 1355–1363), родом из Константинополя, его предместья Галаты, где и какое образование получил — неизвестно; судя по творениям и деятельности, был весьма образованным человеком. Подвизался на Афоне. В 1341 г. присутствовал на Соборе в Константинополе, который был открыт в храме святой Софии 11 июня. Это был первый Собор из ряда Соборов, созывавшихся в течение последующего десятилетия против ереси Варлаама и Акиндина (так называемые исихастские споры). Среди подписавшихся под актом

Собора есть имя и иеромонаха Каллиста с припиской о том, что он прибыл на Собор как представитель скита Магула. В мае 1342 г. по просьбе великого доместика и главнокомандующего Иоанна Кантакузина в числе других афонитов отправился в Константинополь к императрице Анне — вдове императора Андроника Младшего (1325–1332), которая в то время управляла государством за своего несовершеннолетнего сына Иоанна Палеолога (1347–1357). Целью поездки было примирение императрицы Анны с Иоанном Кантакузином, которые вели войну за обладание византийским престолом. На Афон, по всей вероятности, вернулся после 1346 г. и был избран протом Святой Горы. В 1350 г. возведен на Вселенскую Константинопольскую кафедру на место умершего Исидора (1347–1350) при участии Собора, как и многие другие патриархи в Константинополе в то время. На Соборе присутствовали не менее 12 архиереев. Среди них был и св. Филофей Коккин, ученик и составитель жития святителя Григория Паламы, — будущий патриарх Константинопольский. Кафедру занимал при императорах Иоанне Кантакузине (1341–1354) и Иоанне Палеологе (1341–1376). Для прекращения смут и беспорядков среди духовенства в декабре 1350 года учредил должность экзархов (благочинных). Председательствовал на Константинопольском Соборе 1351 года, где был принят Соборный Томос, раскрывший и догматически утвердивший учение о Божественном свете. Подпись патриарха Каллиста под этим документом стоит первой. Послал в Русскую митрополию несколько грамот, распорядился об упразднении митрополии Галицкой и о подчинении ее епископий митрополии Киева, назвав тщетною новизною возведение епископа Галицкого в митрополиты. При св. патриархе Каллисте вся Малая и Великая Русь были приведены под власть одного митрополита — Киевского. Присылал патриарх на Русь и Соборное деяние. Он благословил перенесение митрополичьей кафедры из Киева во Владимир с сохранением за Киевом первопрестольного места. В Константинополе в 1353 г. при патриархе Каллисте около года жил в «надлежащем испытании» кандидат на кафедру Русской митрополии святитель Алексий. Поставлен в митрополиты святой Алексий в июне 1354 г. уже во время патриаршества Филофея Коккина, так как Каллист в первой половине 1354 г. отрекся от престола, «потому что не хотел угождать желаниям двора и не имел силы, чтобы презирать зависть своих соперников». Нового патриарха император Иоанн Кантакузин избирал по древнему обычаю: из трех кандидатов он указал на одного. Каллист удалился для подвигов безмолвия в устроенную им обитель в честь св. Маманта в Тенедосе. Затем, при Палеологе, снова был возведен на кафедру (1355). Умер в Сербии, куда был направлен с посольством Иоанна Палеолога (кончина была предсказана на Афоне Максимом Кавсокаливитом). Известен как автор духовных творений. Издание произведений Каллиста на русском языке впервые было осуществлено в переводе митрополита Петра Могилы (1367). Память в Собор Афонских святых — 165, 169, 171, 172, 187–189, 219, 222, 250, 256, 261

Каллист II Ксанфопул(а), патриарх константинопольский (1397). Сначала подвизался в монастыре Ксанфопулов, находившемся на Афоне (видимо, монастырь Пантократор), в 1397 г. возведен в патриаршее достоинство и святительствовал при Мануиле Палеологе. Оставив патриархию, как пишет современник его Симеон Солунский, подвизался с единомышленником и земляком Игнатием, также носившим прозвание Ксанфопула. Совместно составили сто глав об умной молитве. Потом о Каллисте и Игнатии говорит еще Симеон Солунский, что они получили Божественное осиянние, как апостолы на горе, и что при излиянии благодати не только в сердца их, но даже и на лица казались блистающими солнцевидно, подобно Стефану или великому Моисею (существует мнение, что находящиеся в греческом «Доброто-

любии» главы под именем Каллиста Тиликуди, Каллиста патриарха, Каллиста Катафигиота суть труды Каллиста Ксанфопула и что Каллист этот называется различными именами; Катафигиотом по обители Богородицы, именуемой Катафиги и находящейся в епархии артской, есть предание, что Каллист там безмолвствовал; другие помянутые главы приписывают Каллисту I, патриарху константинопольскому). Память в Собор Афонских святых — 188, 198

Каллист (Уэр) (р. 1934), епископ Диоклийский. Родился в верующей англиканской семье. В 17 лет впервые познакомился с Православной Церковью. В 1958 г. был принят в Православие. В 1963 г. провел 6 месяцев в монастыре Синодальной Церкви в Канаде. В середине 1960-х гг. возвращается в Великобританию и становится секретарем Афинагора II, архиепископа Фиатирского. Диакон (1965), принимает имя Каллист. Направлен на остров Патмос в Греции, где принимает монашеский постриг. Иеромонах (1966). Возвращается в Англию и становится профессором богословия Оксфордского университета. Епископ Диоклийский, викарный епископ Константинопольского Патриархата в Великобритании (1982). Печатался также под своим мирским именем Тимоти Уэр — 262, 303

Калокагатия — 15

Кальвин Жан (1509—1564) — один из деятелей Реформации во Франции. С 1536 г. поселился в Женеве, где стал фактическим диктатором города (1541), добившись подчинения светской власти церкви. Основанная Кальвином система протестантизма — кальвинизм — базируется на учении о божественном предопределении одних людей к спасению, а других — к осуждению. Это предопределение не исключает активной деятельности, поскольку верующий, хотя и не знает своей судьбы, своими успехами в личной жизни может доказать, что он Божий избранник. Наилучшими добродетелями объявлялись умеренность и бережливость, проповедовался режим мирского аскетизма. Для Кальвина была характерна религиозная нетерпимость к инакомыслящим. Основное сочинение — «Наставление в христианской вере» (1536) — 291

Камю Альбер (1913—1960) — французский писатель и философ, представитель атеистического экзистенциализма, лауреат Нобелевской премии (1957). Центральная тема философии Камю — вопрос о смысле человеческого существования, вопрос о том, «стоит ли жизнь того, чтобы жить». Абсурдность человеческой жизни у Камю олицетворяет мифологический образ Сизифа («Миф о Сизифе», 1942): в наказание за свое коварство Сизиф обречен вечно вкатывать на гору камень, который, едва достигнув вершины, вновь скатывается вниз. Не выдерживая такой бессмысленности, человек «бунтует» — отсюда время от времени вспыхивающие «бунты», революции, в которых человек стремится стихийно найти выход из «сизифова положения» («Бунтующий человек», 1951) — 320, 323

Канада — 16

«Каноническая синтагма», анонимный канонический сборник к. VI — н. VII вв. — 476

Каноны (см. *Правила*)

Каноны святых апостолов — 60, 63, 64, 65, 70, 79, 95, 102, 279, 476

Кант Иммануил (1724—1804) — немецкий философ, основатель «критического», или «трансцендентального», идеализма. Родился, учился и работал в Кёнигсберге (ныне Калининград), где был в 1755—1770 доцентом, а в 1770—1796 — профессором университета. Кант доказывал невозможность построить систему умозрительной философии («метафизики») до предварительного исследования форм познания и границ наших познавательных способностей и пришел к агностицизму — утверждению, что природа вещей, как они существуют сами по себе («вещей в себе»), принципиально недоступна нашему познанию: последнее возможно только относительно «явлений», т.е. способа, посредством которого вещи обнаруживаются в нашем опыте — 426, 427

Капитал — 13, 241, 318, 332—334, 339, 424, 449, 451, 452, 455, 458

Капитализм – 265, 302, 303, 321, 325, 333, 336, 375, 388, 399, 400, 459, 470, 471, 529

Капитализм государственно-монополистический, ГМК – 375, 388–389, 402

Карамзин Николай Михайлович (1766–1826), русский писатель и историк. Сын отставного армейского офицера, воспитывался в частном учебном заведении, некоторое время служил в Преображенском гвардейском полку. В 1784 или 1785 г. поселился в Москве, тесно сблизился с масонским кружком сатирика и издателя Н.И. Новикова. В 1790-х гг. был главой российского сентиментализма, вдохновителем движения за раскрепощение русской прозы, находившейся в стилистической зависимости от церковнославянского богослужебного языка. Принял должность императорского историографа (1804) и до смерти был занят почти исключительно сочинением «Истории государства Российского» (т. 1 издан в 1816 г.). Использовал многие первоисточники, прежде обойденные вниманием (некоторые до нас не дошли). Сочетал западничество и либеральные устремления с политическим консерватизмом. Критически оценивал крайности эмпиризма и рационализма, подчеркивая познавательную ценность каждого из этих направлений и решительно отвергая агностицизм и скептицизм. Один из основных и принципиальных тезисов Карамзина: «Историк не летописец», он обязан стремиться к пониманию внутренней логики происходящих событий, должен быть «правдив», и никакие пристрастия и представления не могут служить оправданием искажения исторических фактов – 280

Карпов С.П. – 30

Карташев Антон Владимирович (1875–1960), профессор Церковной истории, сын крестьянина; окончил Санкт-Петербургскую духовную академию, где состоял затем доцентом по кафедре истории Русской Церкви. С началом освободительного движения покинул академию и занял кафедру Церковной истории на Бестужевских курсах (1906–1919). Обер-прокурор Синода (1917) в течение 10 дней, во время которых всю энергию сосредоточил на созыве Всероссийского Собора. После октября 1917 г. арестован, выпущен в январе 1918 г., эмигрировал (1919). Жил в Париже (1920–1960), участвуя в церковно-общественной и политической деятельности эмиграции. Преподавал в Богословском институте при Сергиевском подворье (1925) – 277, 280, 283, 311, 418, 421, 425, 444, 471, 473, 498, 500, 513

Картиньи – 460

Карфаген – 57, 69

Кассиан (Безобразов) (29.02/12.03.1892 – 4.02.1965), епископ Катанский (Константинопольский Патриархат). Сын сенатора С.В.Безобразова. Окончил историко-филологический факультет Петербургского университета (1914). Сдал экзамен на степень магистра и избран доцентом по кафедре истории Церкви (1917). Преподавал на Высших (Бестужевских) женских курсах по кафедре истории Церкви и религии (1918). Профессор Туркестанского государственного университета в Ташкенте по кафедре истории религии (1920–1921). Читал лекции в Петроградском Богословском институте (1921). Выслан за границу вместе с группой известных профессоров (Н.О. Лосским и др.) (1922). Преподавал в Белграде (1923–1924). С 1925 г. жил в Париже, участвовал в создании Русского православного богословского института, в котором заведовал кафедрой Нового завета. В 1932 г. совершил паломничество на Афон, пострижен в монашество и был зачислен в число монашествующей братии Пантелеимонова монастыря. Возвратился на Сергиевское подворье (1946), защитил докторскую диссертацию (1947). После смерти епископа Иоанна назначен наместником Сергиевского подворья; ректор Богословского института (1947). Епископ Катанский, викарий митрополита Владимира (Тихоницкого) (28.07.1947). Редактор нового перевода на русский язык Нового завета. Доктор богословия honoris causa Фессалоникского университета. Похоронен в склепе церкви Успения Божией Матери

на кладбище в Сент-Женевьев-де-Буа — 55, 483

Кастор (V в.), епископ Аптский, адресат послания Иоанна Кассиана Римлянина — 153, 226, 238, 251–255, 257–261

Катехизис — 296–297, 319–342, 446

Католичество, Католическая церковь — 318–342, 375, 446, 455, 467, 475, 546

Кейнс Джон Мэйнард (1883–1946), английский экономист. Родился в семье Дж.Кейнса, на протяжении многих лет занимавшего должность главного администратора Кембриджского университета. Учился в Итоне, затем в Кингз-колледже Кембриджского университета (окончил в 1905). Затем в течение года изучал экономику под руководством А. Маршалла и А. Пигу. Получил должность в Кингз-колледже (1908). Во время Первой мировой войны был приглашен на работу в казначейство, где отвечал за отношения с союзниками и валютные резервы. Был направлен представителем министерства на Парижскую мирную конференцию, выступал против взыскания репараций с Германии, считая это решение шагом к дестабилизации экономики Европы (см. его кн.: «Экономические последствия Версальского договора»). Вернувшись к обязанностям преподавателя в Кингз-колледже, продолжал исследования экономического положения в Европе; в «Трактате о денежной реформе» (1923) исследовал проблемы денежной реформы и безработицы. Редактор «Экономического журнала» («Economic Journal») (1911–1944). Занимался исследованием экономических проблем, которые нашли отражение в трудах «Трактат о деньгах» (1930) и «Общая теория занятости, процента и денег» (1936). Доказывал несостоятельность концепции саморегулирующейся экономики и предлагал ряд мер по кредитованию, денежному обращению и обеспечению занятости населения. Развивал идею о психологическом стимулировании спроса и рыночных предпочтений индивидов как факторе государственного регулирования экономики. Вернувшись на службу в министерство финансов после начала Второй мировой войны, стал консультантом по большинству важнейших проблем, касающихся функционирования экономики в условиях военного времени и послевоенного восстановления, разработал план создания международной организации, получившей название «Клиринговый союз». Многие идеи этого плана позднее нашли воплощение в уставе Международного валютного фонда (МВФ). Член Палаты лордов как барон Тилтон (1942), в 1943–1944 гг. принимал участие в подготовке и принятии соглашения в Бреттон-Вудсе о создании МВФ и Международного банка реконструкции и развития (Мирового банка) (1943– 1944) — 360, 388

Кейнсианство — 342, 352, 364, 391, 392

Киево-Печерский патерик — 264, 266

Киприан (Керн) (11.05.1899, Тула — 11.02.1960, Париж), архимандрит. Выпускник Императорского Александровского лицея в Петербурге и Белградского университета. Преподавал литургику и апологетику в Битоле (с 1925). Начальник Русской духовной миссии в Иерусалиме (1928–1931). Настоятель Покровской церкви в Париже. Инспектор Богословского института в Париже (1944–1947) — 497

Кирилл Александрийский († 444), христианский церковный деятель, богослов и толкователь Св. Писания, создатель ортодоксального учения о Богочеловеке. Представитель александрийской богословской школы, главный оппонент несторианства, отец Церкви. Племянник Феофила Александрийского и его преемник в качестве епископа Александрии (412). В борьбе с ересью Нестория (с 428), тогдашнего архиепископа Константинопольского, сформулировал принципы православной Христологии (учение о Боговоплощении как реальном соединении в личности Христа двух природ — Божественной и человеческой). Участник III Вселенского (Эфесского) собора, осудившего ересь Нестория и утвердившего почитание Девы Марии Богородицей (431 г.). Автор многочисленных полемических сочинений против Нестория, в которых утвер-

ждалось нераздельное соединение природ в Христе, начиная с момента Его рождения в мир; в этих сочинениях был введен термин «ипостасное единство». Автор толкования на ряд ветхозаветных книг, собрания трактатов о Троице — «Тезаврос» и апологетического сочинения, осуждавшего «Речи против христиан» Юлиана Отступника. Память 18 января, 9 июня — 479

Кирилл (Гундяев) (р. 20.11.1946), митрополит Смоленский и Калининградский, закончил Ленинградские духовные семинарию и академию со степенью кандидата богословия (1970). Принял монашеский постриг, рукоположен в сан иеродиакона и иеромонаха (1969). Архимандрит, представитель Московского Патриархата при Всемирном совете церквей в Женеве (1971). Ректор Ленинградских духовных академии и семинарии (1971–1984). Епископ Выборгский, викарий Ленинградской епархии (1976), архиепископ (1977) Смоленский и Вяземский (1984) (позже Смоленский и Калининградский), Председатель Отдела внешних церковных сношений Московского Патриархата, постоянный член Священного Синода (1989), митрополит (1991). Доктор богословия Богословской академии в Будапеште. Автор около двухсот публикаций в отечественной и зарубежной прессе — 10, 30

Кирилл Иерусалимский, архиепископ, свт. (ок. 315–387), христианский церковный деятель и писатель, епископ с 315; учитель Церкви. О жизни известно мало, некоторые сведения можно найти в сочинениях современников — Епифания, Иеронима и Руфина. Его жизнь пришлась на эпоху церковной смуты, из 35 лет своего епископства 16 провел в ссылке. Автор 24 огласительных поучений. Из его сочинений до нас дошли «Огласительные поучения», примыкающие к ним «Мистагогические поучения», гомилия на «Купальню в Вифезде», послание к императору Константину и три небольших фрагмента. Память 18 марта — 28, 56, 106, 109, 113, 117, 129, 130, 132, 135–137, 139, 141–143, 145, 148, 149, 438, 439

Киссинджер Генри Альфред (р. 1923), государственный секретарь США (1973–1977), советник президента по вопросам национальной безопасности (1969–1975). Профессор Гарвардского и Джорджтаунского университетов. Труды по истории и современным проблемам международных отношений. Нобелевская премия мира (1973) за содействие окончанию войны во Вьетнаме — 348, 355, 361, 363

Китай, КНР — 351, 396

Клеман Оливье (р. 1924). Родился в атеистической семье. В 27 лет принял Православие под влиянием В.Н. Лосского. Преподаватель лицея св. Людовика Великого. Профессор Церковной истории Свято-Сергиевского богословского института в Париже — 315

Клименко В. — 21

Климент Александрийский (Тит Флавий) († 216; вариант — до 215), пресвитер, отец Церкви. Родился в языческой семье, получил универсальное философское и литературное образование; один из руководителей старшей Александрийской школы катехизаторов, много способствовавший выработке христианской догматики. Затем бежал от преследований в Малую Азию. Приверженец греческой философии, особенно платонизма и стоицизма, в которых видел следы сохранившегося первобытного Божественного откровения и даже прямые заимствования из св. Писания. Первый христианский мыслитель, стоящий на вершине современной ему образованности; его цель — синтез эллинской культуры и христианской веры — 7, 55, 106, 108–117, 119–126, 128–132, 134–145, 147–152, 264, 280, 342–343, 345, 423, 465, 473, 530

Климент Римский († 102), епископ, свт., отец Церкви, обращен в христианство апостолом Петром. Его «1-е послание к коринфянам» — первый по времени, после апостольских творений, письменный памятник христианства; автор также «2-го послания к коринфянам» (в полном составе найдено в 1875 г.). Приписывают ему еще «Клементины» — сравнительное изложение учения христиан иудействующих и христиан язычников.

Память 25 ноября – 55, 61–63, 72, 92, 107

Климента Римского послания:
– **Коринфянам 1-е** – 60–63, 66, 76, 79–81, 93, 95, 98
– **Коринфянам 2-е** – 59, 74, 76, 78, 79, 82, 90, 92, 95, 97, 104

Клир, духовенство – 27, 63, 66, 249, 278, 313, 373, 419, 425, 471, 478, 486, 489, 491, 493, 494, 496–498, 502, 504, 506, 508–511, 524, 528, 533, 540, 542, 557

Клисфен (около 570 г. до н.э.), афинский законодатель, происходил из рода Алкмеонидов. Возглавил движение против тирании Писистратидов, в результате которого в 510 г. из Афин был изгнан тиран Гиппий и Клисфен фактически встал во главе государства. Провёл демократические реформы: вместо 4 родовых было создано 10 территориальных фил (каждая фила состояла из 3 частей, представлявших, соответственно, горную, прибрежную и внутреннюю области Аттики), тем самым влияние родовой знати в новых филах было значительно ослаблено. Административной, хозяйственной, культовой и политической единицей стали территориальные демы. Избиравшийся по родовым филам Совет 400 был заменен выборным от каждой из 10 территориальных фил Советом 500 (буле). Был введен остракизм, направленный против опасности тиранического переворота. Клисфен создал также коллегию из 10 стратегов, пользовавшихся правительственной властью и возглавлявших афинское войско – 381

Ключевский Василий Осипович (1841–1911), историк, академик (1900), почётный академик по разряду изящной словесности (1908) Петербургской Академии наук. Профессор Московского университета и Московской духовной академии, создатель научной школы. Из духовного сословия. Окончил Пензенскую духовную семинарию (1860), Московский университет (1865). Читал курс всеобщей истории в Александровском военном училище (1867 – 1881), курс русской истории в Московской духовной академии (1871–1906), на Московских высших женских курсах (1872–88), в Московском университете (с 1879), в Московском училище живописи, ваяния и зодчества (с 1898). Защитил магистерскую диссертацию «Древнерусские жития святых как исторический источник» (1872). Докторская диссертация («Боярская дума древней Руси») защищена в 1882 г. Обобщающий «Курс русской истории» (1904–1922). Круг научных интересов Ключевского охватывал все сферы истории России с древнейших времён до эпохи Петра I. Признанный глава московской школы историков. В исследовании исторического процесса Ключевский обращал главное внимание на «ход, условия и успехи человеческого общежития». По инициативе Ключевского началось чтение публичных лекций по русской истории в Политехническом музее. Сам он был одним из популярнейших лекторов своего времени. Входил в состав комиссии по выработке проекта нового цензурного устава и совещаний по разработке проекта закона о Государственной думе; избран членом Государственного совета от Академии наук и университетов, но сложил с себя это звание, поскольку не находил положение члена Государственного совета «достаточно независимым для свободного... обсуждения возникающих вопросов государственной жизни» (1905). Член Общества любителей российской словесности (с 1909 почётный член), член Московского археологического общества, ОИДР (в 1893–1905 председатель). Труды по истории крепостного права, сословий, финансов, историографии. Похоронен на кладбище Донского монастыря – 267, 273, 277, 283, 306, 307

Книга Иосифа Плотника, апокриф – 56, 68, 82, 95

Ковальский Я.В. – 60

Кодификация – 467, 469–470, 477, 478

Колон М. – 356

Колумб Христофор (1451–1506), испанский мореплаватель – 426

Коммунизм – 26, 302, 309, 321, 325, 560

Кондратьев Николай Дмитриевич (1892–1938), экономист, секретарь

А.Ф. Керенского, товарищ министра продовольствия во Временном Правительстве, начальник управления экономики и планирования сельского хозяйства Наркомзема РСФСР. Руководил разработкой 1-го перспективного плана развития сельского хозяйства РСФСР на 1923/24–1927/28 («пятилетка Кондратьева»); организатор и директор Конъюнктурного института (1920–28), автор теории больших циклов экономической конъюнктуры. В августе 1920 г. проходил по делу «Союза возрождения», был заключен в концлагерь до конца Гражданской войны, но через месяц усилиями И.А. Теодоровича и А.В. Чаянова был освобожден. Вторично арестовывался в августе 1922 г. с целью высылки за границу; по настоянию Наркомфина был оставлен и выпущен из тюрьмы. В 1928 г. «кондратьевщина» была объявлена «идеологией кулачества», «реставрацией капитализма». Кондратьев был отстранен от руководства институтом, который в 1929 г. был закрыт. Репрессирован по «делу Трудовой крестьянской партии» (1930); посмертно реабилитирован (1987) – 19, 384, 468

Конкуренция – 325, 333, 338, 375, 376, 390, 399, 400, 447, 453

Константин I Великий (Флавий Валерий Константин), св. равноапостольный, (27 февраля предположительно 288 года н.э. в Наиссе, ныне Ниш, в Верхней Мезии, Сербия – 337), император Восточной (с 309 г.) и Западной (с 312 г.) Римской империи; незаконнорожденный сын Констанция I Хлора и Флавии Елены; после издания Константином так называемого Миланского эдикта в 313 г. христианство стало государственной религией Римской империи; в 325 г. председательствовал на I Вселенском соборе в Никее – 520

Константин V Копроним (07.718–23.9.775), император Византии (741) из Исаврийской династии. Проводил политику в интересах провинциальной знати. Подавил восстание столичной знати во главе с Артаваздом (743). Усилил военную мощь Византии, упорядочив фемную организацию Империи. Одержал блестящие победы над арабами (в 746 и 752 гг.), болгарами (при Анхиале 30 июня 763 г. и в ряде других битв). Укрепил экономическое положение Византии, способствовал оживлению внутренней торговли, поднял ремесленное производство столицы путём переселения в неё ремесленников из провинции; усилил налоговый гнёт. Будучи рьяным сторонником иконоборчества, добился осуждения собором иконопочитания (754), начал борьбу против оппозиционного монашества, закрывая монастыри, конфискуя их имущество. Был терпим к ересям, в том числе к павликианству – 476

Конституционный суд РФ – 22, 516

Конституция – 22, 346, 363, 365, 391, 393, 394, 397, 400, 402, 472, 479, 486, 512, 513, 516, 552, 553, 558

Корецкий В.А. – 30

Корея – 330

Коринф – 96, 241

Кормчая славянская – 279, 476, 478, 499, 509, 527, 528

Корнелии, сулланские вольноотпущенники – 381

Корнилий Комельский, преп. (1457–19.05.1537), родом из знатной ростовской семьи бояр Крюковых, бывших великокняжеских придворных. В двенадцатилетнем возрасте поступил в Кириллов Белозерский монастырь, где был пострижен. Несколько лет провел в пустынножительстве, в сорок один год ушел на безмолвие в Вологодскую сторону, в глухой Комельский лес (1497). Через двадцать лет стала собираться братия, быстро умножилась, и была сооружена обитель с двумя церквами (1501). Рукоположен во иеромонаха митрополитом Симоном (1501); устав обители (1512) – третий устав, написанный русским святым для монашествующих – составлен на основе уставов преподобных Иосифа Волоцкого и Нила Сорского. Устроив свою обитель, прп. Корнилий с несколькими учениками удалился в Костромскую землю на Сурское оз. ради безмолвия. Некоторое время подвизался и в Троице-Сергиевой Лавре. Однако ему вскоре пришлось вернуться в свою обитель, так как братия не хотела

видеть игуменом никого другого. Проведя несколько лет в праведных трудах и почувствовав приближение смерти, старец удалился в Кириллов монастырь и там затворился. Братия умоляла его вернуться. Вернувшись вторично в свою пустынь, опять затворился и стал готовиться к исходу. На 4-й Неделе по Пасхе был в церкви, причастился Святых Тайн и отошел ко Господу. Память отмечается 19 мая и в Соборы Вологодских и Тверских святых – 262, 267, 270, 274–276

Корнилий-сотник, сщмч., исповедник, епископ Кесарии Палестинской. Ранее был язычником, но отличался глубоким благочестием и добрыми делами (Деян. 10, 1). Приведен к христианству ап. Петром по откровению свыше. Много потрудился для распространения веры Христовой. Некоторое время разделял труды ап. Петра и был поставлен им епископом Кесарии Палестинской. Совершил много чудес и после многих страданий от язычников мирно скончался в глубокой старости в Скепсии. Память 13 сентября – 75, 104

Королев И.С. – 30

Корпоративность, корпорация – 468, 469, 479–484, 501–503, 543, 547, 552

Костомаров Николай Иванович (1817–1885), историк, этнограф, писатель. Окончил Харьковский университет (1837). Профессор Киевского университета по кафедре истории (1846). Один из организаторов (вместе с Т.Г. Шевченко и др.) тайного Кирилло-Мефодиевского общества и авторов его устава и программы. После разгрома общества (1847) арестован и после годичного заключения сослан в Саратов. До 1857 г. служил в Саратовском статистическом комитете. Профессор русской истории Петербургского университета (1859–1962). Член-корреспондент Петербургской Академии наук (1876). Труды по социально-политической и экономической истории России и Украины. Исследования и публикации украинского фольклора, древних актов – 275, 280

Кочетков Георгий, священник – 493, 508

Красавина Л.Н. – 30

Красножен М.Е. – 478

Красноярск – 508

Кредит – 51, 69, 104, 283, 332, 352, 360, 376, 379, 398, 399, 414, 448–450, 455, 524

Крест – 131, 209, 281, 483

Крещение (см. *Таинство Крещения*)

Кризис – 18, 403, 415, 451, 454, 556

Кропоткин Петр Алексеевич (1842–1921), князь, теоретик русского анархизма, историк, литератор. Из древнего рода Рюриковичей. Окончил Пажеский корпус (1862), произведен в офицеры. Служил в Сибири, в Амурском казачьем войске, участвовал в экспедициях в Восточной Сибири, в Маньчжурии. В 1867 г. вышел в отставку и поступил на физико-математический факультет Петербургского университета. Член Русского географического общества (1868). Вступил в Юрскую федерацию Интернационала (реальным лидером которой был М.Бакунин), активно занимался революционной пропагандой (с 1972). Арестован и заключен в Петропавловскую крепость (1874), бежал (1876), покинул Россию и прожил в эмиграции более 40 лет. Один из организаторов и теоретиков международного анархистского движения, три года провел во французской тюрьме. Вернулся в Россию в июне 1917 г. В ряде публичных выступлений поддержал революцию. Поддерживал отношения с представителями различных политических движений, встречался с Лениным. Общественный идеал – анархический (безгосударственный) коммунизм, в котором революционным путем (социальная революция, гражданская война) будет полностью ликвидирована частная собственность. Будучи убежденным противником любой формы государственной власти, не принимал идею диктатуры пролетариата – 382, 383

Крылов Иван Андреевич (1769–1844), русский баснописец, писатель, драматург – 408

Ксантипп, диакон – 61

Ксанфопулы (Каллист и Игнатий) (см. *Каллист II*) – 29, 171, 175–177, 180–182, 187, 193–195, 198, 200, 202, 205–208, 212–214, 216, 231, 253–257

Кузнецов С.В. – 280
Культура – 9, 12, 16, 24, 35, 263, 282, 303, 307, 312, 326, 339, 341, 342, 345, 347, 349, 350, 359, 361, 364, 374, 378, 381, 382, 394, 424, 425, 445, 446, 447, 451–454, 456–460, 546
Купцы – 294
Кэри Джордж, архиепископ Кентерберийский – 323

Лаврушин Борис, протоиерей – 30
«Лавсаик», житийный сборник, написан еп. Палладием Еленопольским по желанию и убеждению одного знаменитого мужа по имени Лавса, занимавшего при императорском византийском дворе высокую должность, поэтому книга ему же посвящена и от имени его получила наименование – 134, 153, 221, 238, 242, 255, 257, 258, 259, 261, 404, 551
Лазарь (из притчи о богатом и Лазаре) (Лк. 16, 20–31) – 28, 42, 288, 296, 341
Лазарь Четвертодневный († ок. 63), брат Марии и Марфы (Ин. 11, 1–44; 12, 1–2), епископ Китийский (Елеазарий из Хеврона), был жителем городка Вифании в 3 км к востоку от Иерусалима. Известен как «друг Христов», который на четвертый день после своей кончины был воскрешен Иисусом. Позже был вынужден покинуть родину и искать приюта в Китионе, так как первосвященники и фарисеи вступили в заговор и стремились убить его (Ин. 12, 10–11). Наиболее вероятным временем, когда Лазарь покинул родину, считается 33 г. н.э., а именно – период преследований, которые вспыхнули после побивания Стефана камнями, когда христиане-иудеи, которые «рассеялись от гонения, бывшего после Стефана, прошли до Финикии и Кипра и Антиохи» (Деян. 11, 19). Согласно традиции, Лазарю было в это время 30 лет. Еще 30 лет он прожил в Китионе на Кипре и умер в возрасте 60 лет. Апостолы Павел и Варнава встретили его здесь во время своего прибытия в 45 г. и рукоположили во епископа Китийского (45–63). Погребен на месте, где ныне возвышается византийский храм в его честь. Мощи обретены в Китии (890) в мраморном ковчеге, на котором было написано: «Лазарь Четвородневный, друг Христов». Византийский император Лев Мудрый (886–911) повелел в 898 г. перенести их в Константинополь и положить в храме во имя Праведного Лазаря (898). Память 17 октября и в Лазареву субботу – 50
Лазарь, «митрополит», Константин Васильев, бывший священник Успенского собора г. Каширы, 30 августа 1990 г. обратился со своеобразным рапортом к своему правящему архиерею митрополиту Коломенскому и Крутицкому Ювеналию, в котором сообщал, что «27 августа с.г. за всенощным бдением мною, епископом Лазарем Московским и Каширским (в миру Константин Алексеевич Васильев) было объявлено о выходе нашей общины из юрисдикции Московской Патриархии как Истинной Православной Церкви, находящейся в катакомбах после кончины Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Тихона. Канонических изменений в таинствах и обрядах в нашей Церкви нет». Ближайшее ознакомление со случаем «епископа Лазаря» убедило даже Зарубежный Синод в том, что они имеют дело с нездоровым человеком, и потому архиереем РПЦЗ он не стал, пребывая в абсолютно «автокефальном» статусе (в виде «Истинно православной церкви Откровения») и составляя указы об анафематствовании всех видных церковных, государственных и политических деятелей. В 1993 г. объявил себя не только епископом Каширским, но и «архиепископом Московским, блаженнейшим митрополитом Сибирским, святейшим патриархом Всероссийским, царем и императором всея Руси, божественным исполнителем откровений Иоанна Богослова, агнцем Завета». Своим первым указом «Святейший патриарх Всероссийский Лазарь» лишил Б.Н. Ельцина власти и троекратно проклял В.С. Черномырдина. В это время «митрополита Лазаря» часто можно было видеть в сопровождении нескольких пожилых женщин у станций метро и на московских улицах за сбором пожертвований и поиском новых адептов. «Церковь Апока-

липсиса» зарегистрирована в г. Видное (в Подмосковье) – 532

Лаики (миряне) – 27, 280, 320, 467, 493, 497, 498, 506, 508, 515, 528, 540, 542

Лаодикия – 99

Лаос – 341, 555

Лебедев Алексей Петрович (1845–1908), выдающийся церковный историк, профессор Московской Духовной академии и заслуженный профессор Московского университета, составитель громадного курса истории Восточной Церкви (10 книг). Параллельного труда нельзя указать не только в отечественной, но и в зарубежной литературе – 473

Лев III Исавр (ок. 675–18.6.741), византийский император (717), основатель Исаврийской династии. До воцарения – стратиг фемы Анатолик. Пришёл к власти как выразитель интересов провинциальной военной аристократии. Укрепил внешнеполитическое положение Империи, отразив натиск арабских завоевателей (в 718 г. – у Константинополя, в 740 г. – у Акроиноса). В борьбе против арабов искал союза с хазарами, в 733 г. женил своего наследника Константина на дочери хазарского кагана. Рассчитывая подчинить своей власти Церковь, поддержал (726) иконоборчество, издал эдикт против культа икон (730). В целях государственной централизации издал в 726 г. *Эклогу* (сборник законов). Создал новые фемы на островах и на побережье Малой Азии – 476

Лев VI (01.9.866–11.5.912), византийский император (886) из Македонской династии. Выразитель интересов столичной сановной знати и торгово-ремесленной и ростовщической верхушки. Укреплял бюрократический аппарат, лишил политического значения синклит. Издал (около 890 г.) законодательный сборник *Василики* и свыше 100 новелл (законодательных постановлений, дополняющих римское право); проводил правительственное регулирование ремесла и торговли. Стремился подчинить Церковь: низложил патриархов Фотия (886) и Николая Мистика (907), осудившего четвёртый брак Льва VI. Вёл с переменным успехом войны с арабами, потерпел поражение в войне 894–896 гг. с Болгарией. Политика Льва VI вызвала недовольство провинциальной знати – в начале X в. против него было поднято восстание Андроником – 476, 521

Лев XIII (граф Джоаккино Печи), (2.03.1810–20.07.1903) папа римский с 20 февраля 1878 г. – 318–320, 332, 333

Левиафан, библейское морское чудовище (упоминается в: Иов. 3, 8; 40, 20; Пс. 73, 14; 103, 26; Ис. 27, 1) – 546

Левит, книга – 461

Левитин-Краснов Анатолий Эммануилович (1915–1991). Член «Инициативной группы по защите прав человека в СССР» (ИГ) (к моменту ее образования ему было 53 года); дважды арестован при И.В. Сталине, в 1956 г. реабилитирован. Работал учителем, в 1959 г. за религиозность был изгнан из школы. Верующий христианин, много писал о послереволюционной истории Православной Церкви, на богословские и общегражданские темы; некоторые из его статей печатались в свое время в «Журнале Московской Патриархии» под псевдонимом «А. Краснов». Называл себя революционером и социалистом, отвергая, однако, террор; в ИГ он представлял ее радикальное крыло. Арестован 12 сентября 1969 г. После 11 месяцев заключения в Армавире дело Левитина было отправлено на доследование, а сам он освобожден под подписку о невыезде. Спустя 9 месяцев вновь арестован, приговорен к трем годам лагеря. После окончания срока Левитин снова активный член ИГ. При обсуждении заявления группы о закончившемся процессе Красина и Якира занимает (вместе с Гр. Подъяпольским) резко осудительную позицию. (В итоге возобладала все-таки более взвешенная линия С. Ковалева, Т. Великановой и Т. Ходорович и принят был более мягкий текст письма.) Покинул СССР 20 сентября 1974 г. За рубежом издал 4 тома воспоминаний – 305

Лейборизм – 393, 554

Леон-Дюфур К. – 41

Леонтин, адресат послания Иоанна Кассиана Римлянина – 183, 227, 231, 254

«Лествица» – 28, 44, 153, 157, 167, 171, 172, 180–183, 188, 191, 198, 202, 212, 218, 227, 238, 242, 251–253, 255–257, 261, 268, 271
Либерализация – 354, 360, 398, 451, 452, 455, 458
Либерализм – 320, 321, 325, 373–376, 454, 551
Лившиц А.Я. – 30
Лидия из Фиатир (Деян. 16, 14–15) – 101
Линкольн Авраам (1809–1865), 16-й президент США (1861–1865), один из организаторов Республиканской партии (1854), выступившей против рабства. В ходе Гражданской войны в США (1861–1865) правительство Линкольна провело ряд демократических преобразований, в частности приняло законы о гомстедах, об отмене рабства, обеспечило разгром войск южан. Вскоре после избрания президентом на 2-й срок убит – 8,
Литургия – 327, 332, 373, 377, 379, 422, 445, 459, 461, 479, 483, 497
Лихтенштейн – 396
Лицемерие, лицеприятие – 65, 92, 100, 102, 229, 239, 240, 268, 282, 283, 299, 312, 409
Личность – 18, 431, 432, 451, 466, 547, 562
Лобье П. де – 319–342
Логос – 70, 72, 111, 124, 132, 144, 147, 151, 473
Лозинский С.Г. – 60
Лондонский клуб кредиторов – 556
Лоренц – 21
Лука, апостол и евангелист, автор Евангелия и книги Деяний апостолов, уроженец Антиохии Сирийской, апостол от 70-ти, сподвижник святого апостола Павла, врач из просвещенной греческой среды. Услышав о Христе, будущий апостол Лука прибыл в Палестину и воспринял спасительное учение от Самого Христа. В числе 70-ти учеников был послан на первую проповедь о Царствии Небесном еще при жизни Спасителя на земле. После Воскресения Христос явился святым Луке и Клеопе. Апостол Лука принял участие во втором миссионерском путешествии апостола Павла. Когда святого Павла оставили все, апостол Лука продолжал делить с ним все трудности подвига. После мученической кончины первоверховных апостолов святой Лука покинул Рим и с проповедью прошел Ахайю, Ливию, Египет и Фиваиду. В городе Фивы он мученически окончил земной путь. Написал первые иконы Божией Матери и иконы апостолов Петра и Павла. Евангелие написано им в 62–63 гг. в Риме, под руководством апостола Павла. Память 22 апреля, 18 октября и 4 января (в Собор 70 апостолов) – 40, 43
Лукавый (см. *Диавол*)
Луцкевич Георгий, протоиерей – 508
Львов Д.С. – 6, 30
Любак А. де – 315, 319–322, 324, 326, 341, 342
Любовь – 87, 104, 131, 203, 220, 234, 315, 333, 341, 418, 442, 488, 494, 551, 556, 561
Любомудрие – 44, 101
Лютер Мартин (1483–1546) – видный деятель Реформации, основатель протестантизма. Оказал большое влияние на все сферы духовной жизни Германии XVI–XVII вв. Лютеровский перевод Библии сыграл важную роль в формировании общенационального немецкого языка. Был сторонником умеренной бюргерской реформации, отрицал роль Церкви и духовенства как посредников между человеком и Богом. Спасение человека полагал зависящим не от добрых дел, Таинств, обрядов, а от искренности его веры. По Лютеру, источником религиозной истины является не Священное Предание (решения церковных соборов, суждения пап и т. п.), а исключительно Евангелие. В то же время Лютер выступал против доктрин, выражавших материальные интересы немецкого бюргерства, критиковал теорию естественного права, идеи раннебуржуазного гуманизма, принципы свободной торговли. В Крестьянской войне в Германии (1525) встал на сторону властей – 290–291, 318

Магна, адресат послания Нила Синаита – 168, 169, 179, 211, 216, 217, 223, 225, 226, 230–232, 234, 242, 249, 258–260

Майоров Г.Г. – 30
Макарий, архимандрит – 483
Макарий (1482–1563), митрополит Московский и всея Руси, св. Игумен Богородице-Рождественского монастыря близ г. Можайска (1506). Епископ Новгородский с возведением в сан архиепископа (1526); возведен на Московскую митрополию (1542). Забота Макария об искоренении суеверий и заблуждений, о распространении просвещения, учреждении типографии, попечение о поднятии иноческой жизни, распространении христианства на севере и востоке Руси сделали имя его досточтимым в грядущих поколениях. Святитель владел блистательным даром слова. Оставил ценнейший памятник 20-летних трудов – «Великую книгу Миней-Четьих». «Четьи-Минеи» были рассмотрены на соборах 1547 и 1549 гг., на которых и установлены праздники угодникам. Много потрудился над введением общежития в монастырях, сначала новгородских, а потом и всей России. По его инициативе собирались соборы русских святителей для обсуждения таких важных вопросов, как канонизация святых (за время его управления Русской митрополией канонизовано 45 святых), народное образование, возвышение народной нравственности и др. Под его руководством составлен свод канонических правил (сводная Кормчая), была продолжена начатая еще митрополитом Киприаном «Степенная книга» (первая попытка обработки Русской истории). Не принадлежал к числу политических деятелей XVI в., не играл политической роли в бурное время царствования Иоанна IV. Погребен в Московском Успенском соборе. Память 30 декабря и в Собор Московских святых – 280
Макарий (Булгаков) (19.09.1816–9.06.1882), митрополит Московский и Коломенский, родился в с. Суркове Новооскольского уезда Курской губернии в простой бедной, но благочестивой семье сельского священника. Закончил Курскую духовную семинарию (1837) и Киевскую духовную академию (1841). Пострижен в монашество, рукоположен во иеродиакона и иеромонаха (1841). Оставлен при академии преподавателем русской Церковной и гражданской истории. Переведен из Киевской академии в Санкт-Петербургскую (1842), где служил 15 лет по кафедре догматического богословия; инспектор и ординарный профессор академии, архимандрит (1844), ректор академии (1850). Епископ Винницкий, викарий Каменец-Подольской епархии с оставлением в должности ректора и назначением настоятелем Шаргородского Свято-Николаевского монастыря (1851). Как профессор, помимо догматического богословия преподавал историю Русской Церкви (1847–1849) и историю русского раскола (1853–1857). Редактор журнала «Христианское чтение» (1850–1857); ординарный академик Императорской Академии наук (1854–1857); член временной Петербургской Синодальной конторы (1856). В Петербурге им были изданы отдельными книгами 10 сочинений, в т.ч. «История Русской Церкви» и «Введение в православное богословие»(за последнюю работу в 1847 г. получил степень доктора богословия). Епископ Тамбовский и Шацкий (1857), Харьковский и Ахтырский (1859), архиепископ (1862), член Св. Синода (1868), возглавлял комитеты по пересмотру действовавшего устава духовной цензуры и по преобразованию судебной части в духовном ведомстве. Архиепископ Литовский и Виленский (1868). Митрополит Московский (1879). В течение всей жизни продолжал трудиться над «Историей Русской Церкви». Погребен в Троице-Сергиевой Лавре – 267, 275, 277, 283, 476, 477, 480, 482, 483, 497, 500
Макарий Великий, Египетский (301–391), преп., подвижник и проповедник, один из основоположников монашеской жизни. Совершал аскетический подвиг в пустынях Египта. В «Словах», записанных учениками, излагается учение о вездесущем Царстве Божием, о благодати и об умной молитве, через которую возможно полное единение с Богом. Память 19 января – 153, 156–172,

174–196, 199–210, 212, 213, 215–216, 219–221, 223– 230, 232–235, 237, 239–244, 246– 249, 251, 256–260, 271, 312, 405, 409, 425
Македония – 97, 103
Максим Грек (ок. 1475/1480–1556), преп., в миру Михаил Триволис, публицист, богослов, переводчик, филолог, деятель русского духовного просвещения. Родом из Албании, учился в Италии, постригся на Афоне в Ватопеде (1507), послан как переводчик богослужебных книг в Москву (1515), куда прибыл в 1518 г. Перевел Псалтирь, исправил другие книги. Сблизился с церковной оппозицией, в вопросе о монастырских вотчинах явился сторонником Нила Сорского, возглавил кружок, участники которого (Берсень Беклемишев, Вассиан Косой и др.) выступали против монастырского землевладения, церковного стяжания. Резкость обличений и близость с опальными боярами восстановили против него великого князя и митрополита Даниила, на соборах 1525 и 1531 гг. обвинен в ереси, сослан в оковах в тверской Отрочь монастырь, в 1553 г. переведен в Троицкую Лавру, где и скончался. Оставил обширное литературное наследие (свыше 150 сочинений): публицистические статьи, богословские трактаты, переводы, статьи по грамматике и лексикографии. Память 21 января, 21 июня и в Соборы Афонских, Московских, Радонежских и Тверских святых – 306
Максим Исповедник (ок. 580, Константинополь – 13.08.662, Лазика), Великий, византийский мыслитель и богослов. В молодости государственный деятель, с 613–614 г. монах. Выступает как ведущий оппонент монофелитов, которым покровительствовало правительство (с 642); победил на диспуте с монофелитами в Карфагене (645), арестован (653), подвергнут отсечению языка и правой руки (662); умер в ссылке. Философские взгляды окрашены сильным влиянием Аристотеля, неоплатонизма и особенно Ареопагитик, в распространении которых Максим сыграл решающую роль. В центре философско-теологической концепции – проблема человека. История мира делится Максимом на период подготовки вочеловечения Бога, истекший с рождением Христа, и период подготовки обожения человека. Если человек преодолеет обусловленное грехопадением самоотчуждение, расколотость на мужское и женское, духовное и животное, космос будет спасён и творение воссоединится с Творцом. Основные события жизни Христа суть поэтому одновременно символы космических процессов. Этика Максима основана на учении о претворении энергии злых эмоций в благие и содержит тонкие психологические наблюдения. Идеи Максима оказали сильное влияние на Иоанна Скота Эриугену и средневековую мистику. Память 21 января, 13 августа – 153, 154, 159, 163, 168, 170–172, 176, 177, 185, 188, 190, 194, 195, 199, 200, 204, 212, 216, 234, 246, 255, 258, 303, 474, 475
Малахии книга – 474
Мальцев Г.В. – 30, 364
Мамона – 36, 42, 133, 136, 138
Мануил I Комнин (ок. 1118–24.09.1180), византийский император (1143–1180), сын Иоанна II – 499
Манфред А.З. – 383
Мар Евген († 363), христианский подвижник, основатель восточно-сирийского монашества (Acta Martyrum et Sanctorum, 13). По Феодориту, Иаков Низибийский, прежде чем стал епископом Низибийским (309), будто бы уже проводил отшельническую жизнь в Курдских горах вместе с Евгеном, основателем Персидского монашества. По открытому Bedjan'ом житию Мар-Евгена, последний родился в Египте, близ Суэца. Он промышлял ловлею жемчуга, потом поступил в монастырь св. Пахомия в Тавене. Во главе 70 монахов отправился в Месопотамию и на горе Изле, на юг от Низибии, основал пещерный монастырь. Возможно, родствен с Аоном Созомена (VI, 33) – 107
Маргинализация – 265, 347, 357, 424, 452, 453, 456
Маремьяна Федоровна, адресат письма прот. Аввакума – 284

Маритен Ж. – 342
Мария и Марфа (Ин. 11). Память в Неделю жен-мироносиц – 48–50, 440
Мария Иаковлева, Клеопова, Иосиева (Мр. 16, 1). Память в Неделю жен-мироносиц – 41,
Мария Магдалина (Мф. 27, 56, 61; 28, 1; Мр. 15, 40, 47; 16, 1; Лк. 24, 10; Ин. 19, 25; 20, 1, 18), св. равноапостольная, одна из жен-мироносиц, удостоилась первой из людей увидеть Воскресшего Господа Иисуса Христа. Родилась она в местечке Магдалы в Галилее. С юности она страдала бесноватием (Лк. 8, 2). Когда Христос изгнал из нее семь бесов (Мр. 16, 9; Лк. 8, 2), она, оставив все, последовала за Ним вместе с другими женами, исцеленными Им, проявляя заботу о Нем. Она стояла у Креста вместе с Богородицей и ап. Иоанном, сопровождала Тело Христа при перенесении Его ко гробу в саду праведного Иосифа Аримафейского, была при Его погребении (Мф. 27, 61; Мк. 15, 47). Воскресший Христос послал святую Марию с вестью от Него к ученикам, и блаженная жена, ликуя, возвестила апостолам о виденном – «Христос воскрес!» Как первая благовестница Христова воскресения, святая Мария Магдалина признана Церковью равноапостольной. В этом благовестии начало ее апостольского служения. По преданию, она отправилась в Рим и видела императора Тиверия (14–37), рассказала ему о жизни, чудесах и учении Христа, о Его неправедном осуждении иудеями, о малодушии Пилата и поднесла ему красное яйцо со словами «Христос воскрес!». С этим поступком святой Марии Магдалины связывают пасхальный обычай дарить друг другу красные яйца (яйцо, символ таинственной жизни, выражает веру в грядущее общее Воскресение). Затем отправилась в Эфес (Малая Азия), помогала ап. Иоанну Богослову в его проповеди. Здесь же, по преданию Церкви, преставилась и была погребена. В IX веке при императоре Льве VI Философе (886–912) мощи святой Марии Магдалины были перенесены из Эфеса в Константинополь. Полагают, что во время крестовых походов они были увезены в Рим, где и покоились в храме во имя святого Иоанна Латеранского. Папа Римский Гонорий III (1216–1227) освятил этот храм во имя святой равноапостольной Марии Магдалины. Часть ее мощей находится во Франции, в Проваже близ Марселя, где также воздвигнут храм, посвященный святой Марии Магдалине. Части святых мощей равноапостольной Марии Магдалины хранятся в различных монастырях Афона и в Иерусалиме. Память 22 июля и в Неделю жен-мироносиц – 41
Мария (Скобцова) (8.12.1891–31.03.1945?) преп. мц., родилась в Риге, была человеком своего времени, наследницей европейской культуры, идеалисткой с романтическими представлениями о «равенстве и братстве на земле», много писала о предназначении России, о ее будущем. Ее работы и сегодня звучат актуально. После 1917 г. эмигрировала во Францию. В Париже открывала бесплатные столовые, дома для престарелых и бездомных. Во время войны и оккупации Франции мать Мария спасает и укрывает советских военнопленных. Эта опасная деятельность связала ее с французским Сопротивлением. Не дожив до победы двух месяцев, она погибла в печах концлагеря Равенсбрюк. Существует несколько версий ее гибели. По одной из них, накануне Пасхи 31 марта 1945 г. монахиня Мария вошла в газовую камеру вместо другой женщины – 373, 374
Марк, евангелист, родился в Иерусалиме, племянник апостола Варнавы. В ночь крестных страданий Христа он следовал за Ним (Мр. 14, 51–52). Ученик апостола Петра. Основал Церковь в Египте, был первым епископом в Александрии. С проповедью Евангелия путешествовал в Ливии, посетил внутренние области Африки. Посетил апостола Павла в Риме, где он находился в узах. По преданию, здесь апостол Марк написал Евангелие для уверовавших язычников. Древние церковные писатели свидетельствуют, что Евангелие от Марка является краткой записью проповеди и рассказов апостола Петра. Вернувшись в Але-

ксандрию, укреплял верующих, противодействуя язычникам, что возбудило их ненависть. Святой Марк, предвидя свой конец, поспешил оставить после себя преемников — епископа Ананию и трех пресвитеров. Вскоре язычники напали на апостола во время богослужения, избили его, проволокли по улицам города и бросили в темницу. Наутро толпа язычников снова варварски повлекла апостола Марка в судилище, но по дороге он скончался. Память 4 января (в Собор 70 апостолов), 25 апреля — 43, 45

Марк (Лозинский) († 1972), игумен, профессор Московской духовной академии, сын протоиерея Ростислава Лозинского. Плодом многолетнего труда игумена Марка стало собрание архивных материалов, посвященных святителю Игнатию (Брянчанинову) (ныне хранятся в Оптиной пустыни, в фондах монастырской библиотеки) — 265

Марк Подвижник (Постник, Аскет) (сер. IV в. — сер. V в.), преп. Место рождения неизвестно. Скорее всего, не был египтянином и был воспитан в эллинской культуре. С молодых лет привержен христианскому благочестию. Он был в числе слушателей или учеников Иоанна Златоуста. В молодых годах вступил на аскетический путь, но трудно точно определить, когда он сделался иноком: то ли в юности, то ли в возрасте сорока лет. Достигнув иноческого совершенства, он некоторое время являлся игуменом монастыря в Галатии, но потом для больших подвигов удалился к египетским пустынножителям и подвизался в Нитрийской пустыне, но так как преп. Аммона уже не застал, то духовно окормлялся у преп. Макария Великого. Среди прочих аскетов был почтен именованием Аскета за строгое духовное и телесное постничество. Будучи общепризнанным старцем, устно и письменно наставлял учеников и всех обращавшихся за советом. Скончался в возрасте ста лет, около середины V века, в Нитрийской пустыне — 165, 173–176, 180–186, 190, 192, 201, 202, 204–206, 210, 212, 214, 218, 219, 225–229, 235–237, 239, 240, 254, 256, 257

Маркс Карл (1818–1883) — основатель научного коммунизма, диалектического и исторического материализма и марксистской политической экономии. В 1847 г. примкнул к тайному пропагандистскому обществу — Союзу коммунистов. По поручению общества совместно с Энгельсом составил «Манифест коммунистической партии» (1848). В период революции 1848–1849 гг. в Германии в основанной и руководимой им «Новой Рейнской газете» отстаивал пролетарские позиции в революции. В 1849 г. был выслан из Германии и окончательно поселился в Лондоне, где проживал на средства Энгельса. После роспуска Союза коммунистов (1852) деятельность Маркса в пролетарском движении связана с созданием (1864) и работой I Интернационала. Опыт буржуазных революций 1848–1849 гг. в Европе послужил Марксу основанием для создания учения о социалистической революции и классовой борьбе, о диктатуре пролетариата, о тактике пролетариата в буржуазной революции, о необходимости союза пролетариата с крестьянством, о неизбежности слома старой государственной машины. Из опыта Парижской коммуны вывел государственную форму диктатуры пролетариата — 8, 12, 26, 35, 421, 467

Марченко М.Н. — 364, 465, 466, 469, 470, 478

Масонство — 342, 362–363, 382, 543

Матфей Властарь († ок. 1348), известный византийский канонист, автор *Алфавитной синтагмы*, гимнограф, богослов. Иеромонах монастыря Исаака в Фессалониках (1335 — ок. 1350), паламит приблизительно с 1346 г. Адресат Григория Акиндина и Иосифа Калофета. Ученик Исаака-монаха — 262, 476, 498, 499, 501, 506, 520

Матфей (именуемый Левием), евангелист, апостол из 12, до обращения ко Христу служил мытарем, сборщиком податей для Рима. Восприняв благодатные дары Духа Святого, апостол Матфей вначале проповедовал в Палестине. Перед уходом на проповедь в дальние страны по просьбе иудеев, остававшихся в Иеруса-

лиме, апостол написал на еврейском языке Евангелие, которое в ряду книг Нового завета стоит первым. Обошел с благовестием Сирию, Мидию, Персию и Парфию, закончив свои проповеднические труды мученической кончиной в Эфиопии (60 г.), где основал Церковь и построил храм в городе Мирмены, поставив в ней епископом своего спутника Платона – 43

Медведев И.П. – 467, 468, 473, 476–478, 501, 520, 521

Международный банк реконструкции и развития, МБРР – 17

Международный валютный фонд, МВФ – 347, 352, 353, 354, 359, 360, 364, 374, 384, 408, 409, 414, 447, 456, 458

Междуречье – 57, 60

Мейендорф Иоанн Феофилович (17.02.1926–22.07.1992), протопресвитер, родился в Нейи-на-Сене под Парижем, в русской аристократической семье; предки принадлежали к старинному роду остзейских баронов, переселившихся из Швеции в Эстонию в допетровские времена и получивших российское гражданство при Петре I. Окончил Свято-Сергиевский богословский институт в Париже (1949). Оставлен при Институте профессором Церковной истории. Учился в Сорбонне, где в 1958 г. защитил докторскую диссертацию о богословии св. Григория Паламы. Рукоположен во священники (1958), переехал в Нью-Йорк, профессор Свято-Владимирской семинарии и Фордгемском университете, декан Свято-Владимирской семинарии (1984), сменил на этом посту покойного о. А.Шмемана. Автор многочисленых трудов по патрологии и истории Церкви. Похоронен на ближайшем к Свято-Владимирской семинарии кладбище Оуклэнд в Йонкерсе – 267, 276, 282, 298, 418, 445

Мейссан Т. – 356

Мелания Римлянка (?–439), преп., родилась в христианской семье, вместе со своим мужем Апинианом посвятила жизнь заботе о больных, сирых и убогих. Оба происходили из богатых и знатных семей, но все отдавали на строительство храмов и больниц. 7 лет пробыли в Африке, затем направились в Иерусалим. По пути, в Александрии, они были приняты епископом Кириллом и встретились в храме со старцем Несторием, имевшим дар пророчества и исцеления. Старец обратился к ним, утешая и призывая к мужеству, терпению в ожидании Славы Небесной. В Иерусалиме святые роздали бедным оставшееся у них золото и проводили дни свои в нищете и молитве. После многих лет странствий во имя Божие св. Мелания нашла одинокий приют на горе Елеонской, где впоследствии вырос монастырь. Окончив труды, покинула Иерусалим, отбыв в Константинополь, где противодействовала распространению ереси Нестория. Скончалась, вернувшись в свой монастырь. Память 31 декабря – 134

Мелитон Сардийский (110? – ок. 190/195), свт., епископ г. Сарды (Малая Азия). Сведения о жизни фрагментарны, в основном, у Евсевия; именно он (Церк. ист. V, 24, 2–6) сохранил послание Поликрата Ефесского папе Виктору (понтификат 189 – 198/199), в котором впервые упоминается имя «Мелитона евнуха» (термин, обозначающий раннехристианских аскетов, воздерживающихся от брачных отношений). В других местах «Церковной истории» Евсевия имеются еще некоторые краткие заметки о св. Мелитоне: он был епископом города Сард в Лидии (IV, 13, 8; IV, 26,1) при императоре Антонине Пие (138–161 гг.), обрел известность в церковных и общественных кругах (IV, 13, 8), а при Марке Аврелии (161 – 180) эта известность достигла расцвета. Евсевий цитирует и несколько фрагментов произведений св. Мелитона, в одном из которых святитель говорит о предпринятом им путешествии в Палестину (IV, 26, 14). Судя по скудным сообщениям Евсевия, можно предполагать, что св. Мелитон родился приблизительно в начале II в. и дожил, вероятно, до глубокой старости, скончавшись ок. 190 г. Помимо Евсевия, некоторые штрихи, позволяющие частично восстановить духовный облик святителя, добавляют другие древнецерковные писатели. Так, св. Ип-

полит Римский в своем сочинении «Малый Лабиринт», направленном против монархиан, называет Мелитона среди тех отцов Церкви, которые провозглашали Христа Богом и Человеком. Бл. Иероним свидетельствует, что Тертуллиан, став уже монтанистом, в произведении «Об экстазе» осмеивал «элегантный и риторический талант» Мелитона. Сам же Иероним высоко ценит святителя, называя его «нашим пророком». Наконец, в VII в. преп. Анастасий Синаит говорит о нем, как о «божественнейшем и мудрейшем учителе». Все эти свидетельства ясно указывают на высокий авторитет и глубокое почитание, которыми пользовался Мелитон в древней Церкви. Из многих сочинений дошло лишь несколько фрагментов. Исключение — «О Пасхе», выдающийся памятник христианской богослужебной поэзии, полный греческий текст которого был открыт в 1940 г. Память 9 марта — 291, 294

Мелхиседек, царь Салима, что значит — царь мира, покоя, царь города Иерусалима (см.: Быт. 14, 18–20; Пс. 109, 5; Евр. 7, 2–4) — 482

Мельник Александр Владимирович, Президент Центра национальной славы России и благотворительного фонда св. апостола Андрея Первозванного — 30

Менеджмент — 23, 328, 354

Мера, мерность, соразмерность — 12, 90, 98, 128, 130, 213, 235, 255–257, 274, 283, 287, 289, 432

Мережковский Дмитрий Сергеевич (1866–1941), прозаик, поэт-символист, драматург, религиозный философ, критик. Окончил историко-филологической факультет Петербургского университета (1888). Европейскую известность принесла прозаическая трилогия «Христос и Антихрист» (1896–1905). В декабре 1919 г. с З.Н. Гиппиус, Д.В. Философовым и В.А. Злобиным под видом командировки для чтения лекций в красноармейских частях выбрался из Петрограда и пересек польско-большевистский фронт в окрестностях Жлобина. После нескольких дней в Бобруйске беглецы в середине января 1920 г. добрались до Минска, после выступлений в конце февраля прибыли в Вильно, откуда в первых числах марта уехали в Варшаву. Здесь Мережковский участвовал в газете «Свобода», затем вместе с Гиппиус и Злобиным выехал в Париж; был парижским соредактором варшавского литературно-политического еженедельника «Меч» (1934 – 1939) — 415

Мефистофель — 361

Мефодий (Немцов) (р. 16.02.1949), митрополит Астанайский и Алма-Атинский (2003). Родился в г. Ровеньки Ворошиловградской (ныне Луганской) области в семье служащего. Окончил среднюю школу (1965) и Славянский техникум железнодорожного транспорта (1968), Одесскую духовную семинарию (1972) и Ленинградскую духовную академию со степенью кандидата богословия (1976). На 3 курсе академии пострижен в монашество, рукоположен во иеродиакона и во иеромонаха (1974). Направлен в Аспирантуру при Московской духовной академии. В сане архимандрита назначен заместителем председателя ОВЦС (1977). Епископ Иркутский и Читинский (1980), временно управляющий Хабаровской епархией; Воронежский и Липецкий (1982). Председатель Хозяйственного Управления Московской Патриархии с возведением в сан архиепископа (1985–1988). Митрополит (1988), награжден именной панагией — 507

Мещерская Е. — 56

Минуций Феликс Марк, христианский апологет. О жизни не сохранилось никаких данных. Из писателей древности о нем упоминают только трое, и то очень мало: Лактанций говорит о Минуции Феликсе как об авторе «Октавия» и апологете христианства, ставя его рядом с Тертуллианом и св. Киприаном; бл. Иероним, упоминая его как автора «Октавия», называет его адвокатом; Евхерий, еп. Лионский († 450), называет его вместе со св. Киприаном и Фирмианом. Все, что можно извлечь из самого произведения Минуция Феликса, дает основание предполагать, что он африканского происхождения, родом язычник,

обратился в христианство уже в зрелом возрасте, пораженный возвышенным учением Евангелия и мужеством христианских мучеников; получил хорошее риторское образование и выделялся из среды своих современников; был адвокатом в римском суде. Очень трудно установить, хотя бы приблизительно, время его жизни. Единственно, на чем можно строить свои предположения, это то, что в его «Октавии» (IX 6; XXXI 2) имеются ясные указания на речь Фронтона против христиан. Фронтон умер около 175 г., что позволяло бы установить *terminus a quo*. С другой стороны, *terminus ad quem* намечается тем, что Киприановское *Quod idola dii non sint*, написанное не позже 248 г., широко использовано в «Октавии». Данных для большего уточнения нет — 25, 220, 295, 302

Мир, покой — 115, 214

Мировой банк — 17, 347, 352, 353, 360, 392, 400, 447, 448, 456, 458

Милосердие — 13, 86, 114, 125, 444

Мирошникова Е. — 485

Миссия — 304, 312, 315, 345, 418, 420, 421, 423, 424, 429, 443, 452, 456, 462

Михаил (Грибановский) (2.11.1856—19.08.1898), епископ Таврический и Симферопольский. Окончил Тамбовскую семинарию (1880) и Санкт-Петербургскую духовную академию, со степенью кандидата богословия, пострижен в монашество, рукоположен во иеродиакона и во иеромонаха (1884); магистр богословия, архимандрит (1888), настоятель посольской церкви в Афинах (1890). Епископ Прилукский, викарий Полтавской епархии (1894), Каширский, викарий Тульской епархии (1895), Таврический и Симферопольский (1897) — 8, 25, 431

Михаил (Мудьюгин) (12.05.1912 — 28.02.2000), архиепископ. Родился в семье служащего. Окончил среднюю школу (1929), поступил рабочим на завод «Красный Путиловец» (1930). Затем, избрав специальностью теплотехнику, работал в этой области лаборантом, техником-конструктором, инженером. Одновременно учился. В 1946 году окончил заочный институт металлопромышленности (энергетический факультет) (1946); кандидат технических наук (1953); доцент Ленинградского горного института, преподаватель теплотехники (1954—1958). В 1958 году сдал экзамен перед епархиальной комиссией в г. Вологде, рукоположен во диакона и во иерея к кафедральному собору в г. Вологде, а через полтора года был направлен в Казанскую церковь г. Устюжны Вологодской епархии. Окончил Ленинградскую духовную академию по заочному сектору (1964), оставлен при академии преподавателем латинского языка, истории и разбора западных исповеданий; протоиерей; доцент (1966). Пострижен в монашество, хиротонисан во епископа Тихвинского, викария Ленинградской епархии, назначен ректором Ленинградской духовной академии (1966). Епископ Астраханский и Енотаевский с освобождением от должности ректора Ленинградской духовной академии (1968). Магистр богословия (1972). Архиепископ (1977) Вологодский и Великоустюжский (1979). Доктор богословия honoris causa университета в г. Турку (Финляндия) (1984). На покое (1993) продолжал преподавательскую и просветительскую деятельность, читая лекции во многих религиозных учебных заведениях. Похоронен на Никольском кладбище Александро-Невской Лавры — 21, 410, 435, 440, 442, 527

Михаил Пселл (1018 — после 1078 или ок. 1096), выдающийся ритор, философ, грамматик, математик, медик, историк, ученый-энциклопедист и политический деятель Византийской империи середины XI в. Благодаря своему политическому сервилизму смог удержаться среди приближенных у шести императоров, тогда как вся его жизнь протекла во время правления девяти самодержцев. Оказывал сильное влияние на политический курс правительства Константина IX (1042-55). Автор «Хронографии» (охватывает события 976-1078) — политических мемуаров, отличающихся рационалистическим взглядом на исторический процесс, проницательностью в понимании эгоистических интересов лиц

или групп. Важным историческим источником служат также речи и письма Михаила Пселла – 476

Мір – 27, 70, 74–82, 87, 110, 114, 129, 155, 161, 192–198, 230, 243–245, 248, 251, 259, 276–277, 290, 322, 381, 415, 418, 431, 433, 434, 437–439, 451, 461, 462, 466, 474, 483, 486, 487, 502, 509, 546, 556, 561

Моисей, пророк – 68, 121, 122, 124

Молинари Гюстав де (3.03.1819 – 28.01.1912), французский экономист и журналист, член-корреспондент Российской академии наук по разряду историко-политических наук Историко-филологического отделения с 5 декабря 1887 г. – 408

Молитва, моление – 36, 49, 72, 103, 104, 129, 155, 169, 178, 181–183, 202, 206, 212, 218, 219, 235, 252, 256, 257, 260, 262, 269, 281, 285, 293, 302, 313–314, 420, 422

Моммзен Теодор (1817–1903), немецкий историк. Окончил Кильский университет. Профессор римского права Лейпцигского университета (1848). Участвовал в революции 1848 г. Преподавал в Цюрихе (1852–1854), Бреслау (1854– 1858), в Берлинском университете (1858–1903). Член Национал-либеральной партии и депутат прусского ландтага (1863–1866, 1873–1879) и рейхстага (1881–1884), ярый противник внутренней политики Бисмарка. Автор огромного количества больших и малых работ (список включает 1513 названий), более всего известна его 3-хтомная «Римская история» (1854–1857). Руководил начатым в 1863 г. изданием обширного свода латинских надписей *Corpus inscriptionum Latinarum*. Лауреат Нобелевской премии по литературе (1902) – 381

Монастырская экономика – 249–263, 269–277

Монастырь – 216, 248, 253, 263, 276, 278, 279, 419, 420, 443

Монашество – 27, 153–155, 416, 420, 444, 474, 486, 492, 504, 510

Монетаризм – 332

Мореплавание – 69

Москва – 351, 459

Мудрость – 91, 124, 125, 343, 344

Надежда – 42, 44, 81, 87, 99, 134, 158, 177, 181, 182, 195, 206, 207, 209, 211, 223, 225, 240, 244, 249, 252, 261, 556

Наём, наёмный труд – 67–68, 105, 273, 300, 331, 336

Наёмник, наёмный рабочий – 52, 242, 333–335, 376

Наказание – 123, 207, 478, 492

Накопление – 368, 458

Налоги – 335, 339, 396–400, 538–539

Налоговые льготы – 485, 518, 537–539

Налоговый кодекс – 492, 518, 538, 539

Намерение – 42, 142, 177, 183–185, 208, 216, 222

Наполеон Бонапарт, Наполеон I (1769–1821), французский государственный деятель, полководец, император (1804–1814, март – июнь 1815). Уроженец Корсики. Начал службу в войсках в чине младшего лейтенанта артиллерии (1785); выдвинулся в период Великой французской революции (достигнув чина бригадного генерала) и при Директории (командующий армией). Совершил государственный переворот (18 брюмера – ноябрь 1799 г.), в результате которого стал первым консулом, фактически сосредоточившим в своих руках с течением времени всю полноту власти; провозглашен императором (1804). Установил диктаторский режим. Провел ряд реформ (принятие гражданского кодекса, 1804, основание французского банка, 1800, и др.). Благодаря победоносным войнам значительно расширил территорию Империи, поставил в зависимость от Франции большинство государств Западной и Центральной Европы. Поражение наполеоновских войск в войне 1812 г. против России положило начало крушению империи Наполеона I. Вступление в 1814 г. войск антифранцузской коалиции в Париж вынудило Наполеона I отречься от престола. Был сослан на о. Эльба. Вновь занял французский престол в марте 1815 («Сто дней»). После поражения при Ватерлоо вторично отрекся от престола (22 июня 1815 г.). Последние годы жизни провел на о. Св. Елены пленником англичан – 383

Народ – 363–366, 369, 370, 372, 376–378, 382, 391, 397, 406, 409, 432, 454, 460, 503

Народ-богоносец – 306, 311
Нарочницкая Н.А. – 450
НАТО – 349, 356
Натуральное хозяйство – 54
Наследование – 69, 490, 524–526
Некоммерческие организации – 518, 530, 531, 537, 539
Немезий Эмесский (2-я пол. V – нач. VI вв.), епископ, ранневизантийский мыслитель. Епископ сирийского г. Эмесы, автор компендиума «О природе человека», в котором свел воедино физиологические, психологические и философско-антропологические теории различных философских и медицинских школ античности, стремясь согласовать их друг с другом и с христианскими догматами – 107–109, 114–119, 123, 124, 126, 128–131, 136, 137, 140, 141, 146
Необольшевизм – 503
Неолиберализм – 16, 22, 319, 322, 325, 339, 342, 373, 374, 391, 397, 460, 461, 546, 547, 552, 554, 555, 560
Неравенство – 68, 72, 98, 443, 486
Нестор летописец (50-е гг. XI в. – ок. 1114), преп., родился в Киеве, 17-ти лет поступил в Киево-Печерскую обитель, был послушником преп. Феодосия, пострижен его преемником игуменом Стефаном. Был рукоположен во иеродиакона. Составитель первоначальной летописи, где излагает по годам сказание о начале Русской земли и последующих событиях ее истории до 1100 г., а также жития свв. Бориса и Глеба, «Сказания о первых печерских подвижниках» и др. Память 27 октября и в Соборы Волынских, Киево-Печерских и Киево-Печерских (иже в ближних пещерах) святых – 264–266, 416, 454
Нестяжание – 50, 155, 191, 223–225, 228, 231, 261, 265–266, 270, 273, 275–276, 282
Нефедов Г., протоиерей – 505
Нещадин А.А. – 30
Нидерланды – 417
Никита Стифат (ок. 1005–1090), св., иеромонах Студийского монастыря в Константинополе, ученик св. Симеона Нового Богослова, автор жития его и публикатор его сочинений – 165, 167, 174, 175, 181, 187–189, 194, 196–199, 207, 210, 212, 219, 225, 227, 236, 243, 246, 247, 251, 252, 260–262
Никифор, архимандрит – 41
Никифор монах (XIV в.), преп., учитель святого Григория Паламы, подвизался на Афоне, оставил после себя глубоко духовное сочинение «Мудрый способ Иисусовой молитвы». Память в Собор Афонских святых – 169, 189, 196, 254
Никифор I († ок. 826/828), патриарх константинопольский (цареградский) (806–815), был сановником при дворе императрицы Ирины (797–802). Приняв монашество, прославился благочестием и в 806 г. был возведен на патриарший престол. Ревностный защитник иконопочитания; с воцарением императора-иконоборца Льва Армянина (813–820) был сослан на остров Проконнис (815), где и скончался. В 846 г. мощи были обретены нетленными и благоухающими. Их перенесли из Проконниса в Константинополь, положили на один день в храме святой Софии, а затем перенесли в храм святых Апостолов. Рука хранится в Хилендарском монастыре на Афоне. Оставил после себя три сочинения, направленные против иконоборцев. Память 13 марта, 2 июня – 420, 479, 491
Никодим (Милаш) (16.04.1845 – 2.04.1915), епископ Далматинско-Истрийский (1890), сербский православный канонист и церковный историк. Основные труды – «Православное церковное право» (1890, русский перевод 1898; есть переводы на немецкий, новогреческий и болгарский языки), «Правила Православной Церкви с толкованиями» (т. 1–2, 1911–1912) – 535
Никодим (Ротов) (15.10.1929 – 5.09.1978), митрополит Ленинградский и Новгородский, родился в д. Фролово Рязанской обл., по окончании средней школы поступил в Рязанский педагогический институт на факультет естествознания; пострижен в мантию и рукоположен во иеродиакона архиепископом Ярославским и Ростовским Димитрием (Градусовым) с причислением к ярославскому архиерейскому дому (1947), хиротонисан во иеромонаха (1949), окончил Ленинградские духов-

ную семинарию, заочный сектор (1950), и академию со степенью кандидата богословия (1955), 25 февраля 1956 года назначен членом Русской Духовной миссии в Иерусалиме (1956), заместителем начальника с возведением в сан игумена и начальником Миссии с возведением в сан архимандрита (1957), заместителем Председателя отдела внешних церковных сношений (1959). Епископ Подольский, викарий Московской епархии с назначением Председателем Отдела внешних церковных сношений (1960); как Председатель ОВСЦ вступил в управление приходами Русской Православной Церкви в Венгрии, Финляндии и Японии; руководил издательским отделом Московской Патриархии. Епископ Ярославский и Ростовский (1960), постоянный член Св. Синода (1961), архиепископ (1961) с правом ношения креста на клобуке (1963). Митрополит Минский и Белорусский, в том же году — Ленинградский и Ладожский (1963), затем Ленинградский и Новгородский (1967), временно управляющий Патриаршими приходами Северной и Южной Америки с правом ношения двух панагий (1970); магистр богословия (1969). Награжден правом служения с предносным крестом (1971). Освобожден от должности Председателя Отдела внешних церковных сношений, согласно прошению, в связи с перенесенной тяжелой болезнью, оставлен председателем комиссии Св. Синода по вопросам христианского единства и ему поручено архипастырское окормление приходов, принадлежащих ведению Московского Патриархата, находящихся в Финляндии (1972). Доктор богословия honoris causa Христианской богословской академии в Варшаве (1974). Президент Всемирного совета церквей (1974). Почетный член Ленинградской и Московской духовных академий. Патриарший Экзарх Западной Европы (1974). Скончался в Ватикане во время исполнения церковного послушания, порученного Священноначалием — 318

Николай, адресат послания Марка Подвижника — 184, 226

Николай (Ярушевич) (31.12.1891/13.01.1892 — 13.12.1961), митрополит Крутицкий и Коломенский. Родился в г. Ковно в семье протоиерея Дорофея Ярушевича, настоятеля Ковенского Александро-Невского собора. Окончил Петербургскую гимназию с золотой медалью. Прошел первый курс физико-математического факультета в Санкт-Петербургском университете; окончил Санкт-Петербургскую духовную академию со степенью кандидата богословия, пострижен в монашество, рукоположен во иеродиакона и во иеромонаха (1914). Вскоре после рукоположения в священный сан выехал на фронт, сначала сопровождающим санитарный поезд, затем священником лейб-гвардии финляндского полка. В Санкт-Петербургской духовной семинарии преподавал литургику, гомилетику, практическое руководство для пастырей, Церковную археологию и немецкий язык (1915). Магистр богословия (1917). Архимандрит, наместник Александро-Невской Лавры (1919). Епископ Петергофский, викарий Ленинградской епархии (1922), временно управляющий Ленинградской епархией (1927—1928). Архиепископ Петергофский с предоставленными правами епархиального архиерея (1935). После известной декларации митрополита Сергия, вызвавшей большое волнение умов, был полностью согласен с декларацией. Оставаясь архиепископом Петергофским, управлял Новгородской и Псковской епархиями по поручению митрополита Алексия (1936—1940). Архиепископ Волынский и Луцкий, Экзарх Украины и Белоруссии (1940), митрополит (1941) Киевский и Галицкий, Экзарх Украины, с правом ношения двух панагий и предношением креста при богослужении (1941). Заместитель Патриаршего Местоблюстителя по управлению Московской епархией и управляющий делами Московской Патриархии на время эвакуации митрополита Сергия в Ульяновск (1942—1943). После возвращения митрополита Сергия в Москву (1943) продолжал оставаться управляющим Московской епархией, одновременно занимаясь и церковными делами Украины. Постоянный член Священного Синода (1943). 28 января 1944 г. назна-

чен митрополитом Крутицким, управляющим Московской епархией (1944) и, по положению Русской Православной Церкви, патриаршим наместником; награжден предносным крестом при богослужении (1944). Председатель вновь созданного Отдела внешних церковных сношений при Священном Синоде (1946). В ознаменование 25-летнего служения в епископском сане присвоен титул Крутицкого и Коломенского (1947). Доктор богословия по совокупности богословских трудов (1949). Доктор богословия honoris causa Богословского Евангелического факультета им. Яна Гуса в Праге (1950). Доктор богословских наук Софийской духовной академии (1952). Награжден панагией с украшениями (1952). Почетный член Ленинградской духовной академии (1952). Почетный доктор богословских наук Венгерской Реформатской церкви (1953). Доктор богословия Румынской Православной Церкви (1954). Награжден орденом «Трудового Красного Знамени» (1955). Как представитель Русской Православной Церкви, состоял членом Советского Комитета защиты мира, членом Палестинского Общества при Академии наук СССР и членом Славянского комитета СССР. Освобожден от должности Председателя Отдела внешних церковных сношений Московской Патриархии (21.06.1960) и должности митрополита Крутицкого и Коломенского согласно прошению (19.09.1960). Погребен в Троице-Сергиевой Лавре – 33

Никольский К., протоиерей – 496, 505

Никон (1605–1681), патриарх Московский, родился в семье крестьянина села Вальдеманова (Княгинского уезда Нижегородской губернии). Юношей ушел в Макарьев Желтоводский монастырь. Через несколько лет стал священником в соседнем с его родиной селе, оттуда перешел в Москву. Потрясенный смертью всех своих детей, он убеждает жену уйти в монастырь, а сам на Белом озере, в Анзерском скиту, принимает монашество под именем Никона. Переходит в Кожеозерскую пустынь (1642) и вскоре становится ее игуменом. С 1646 г. он делается известным Алексею Михайловичу, по желанию которого вскоре назначается архимандритом московского Новоспасского монастыря. Митрополит Новгородский (1648). Перевозит в Москву из Соловецкого монастыря мощи святого митрополита Филиппа, замученного Грозным (1652). Во время этой поездки умирает в Москве патриарх Иосиф, и Никон избирается его преемником. По установившемуся в Москве ранее порядку, церковное управление находилось под постоянным и непосредственным надзором государственной власти: царь назначал и смещал патриархов, созывал духовные соборы, направлял их деятельность, даже изменял их решения, а иногда и сам издавал церковные законы. Никон считал такой порядок ненормальным и находил необходимым освободить Церковь от господства над ней светской власти, даже вовсе устранить ее вмешательство в церковные дела. В то же время он представлял себе организацию церковной власти по аналогии с государственной и вместо царя хотел видеть во главе Церкви патриарха, облеченного такими же неограниченными полномочиями. Упорными отказами от звания патриарха Никон заставил царя на коленях умолять его принять патриарший сан и дал согласие лишь после того, как все присутствовавшие в церкви, в том числе царь и бояре, поклялись, что будут во всем беспрекословно слушать его как «архипастыря и отца верховнейшего». Первым важным распоряжением Никона и вместе с тем началом реформы было ничем не мотивированное и шедшее в разрез с постановлением Стоглавого собора предписание (1653) «творить в церкви» вместо «метаний на колену» поклоны «в пояс» и креститься «тремя персты». Это распоряжение вызвало резкий протест среди наиболее энергичных представителей тогдашнего духовенства (Неронов, Аввакум, Логгин и др.), принадлежавших к вонифатьевскому кружку «ревнителей благочестия», но не допускавших насильственной ломки старинного православного обряда. Рас-

правившись своей властью с своими прежними друзьями — одних отправив «под начал», других подвергнув расстрижению, — Никон дальнейшие свои мероприятия решил проводить через собор. Созванный им в 1654 г. собор объявил целый ряд русских церковных чинов «нововводными», а русские служебники, их содержавшие, испорченными и подлежащими исправлению «против старых харатейных (т.е. русских же) и греческих книг». Был начат процесс «книжной справы» (1655). Сам Никон, не зная греческого языка, не мог руководить книжным исправлением. Зато он лично изучал, на примере бывших в Москве греческих иерархов, греческие церковные чины и обряды и, соответственно своим наблюдениям, исправлял русскую церковную практику. По мере того как расширялся круг нововведений, росло и противодействие реформе. Положение становится трагическим, когда Никон теряет уверенность в правильности начатого дела. Ход реформы и вызванные ею споры заставляют Никона глубже вдуматься в обрядовую сторону веры и постепенно изменяют его взгляды на этот предмет; в 1658 г. он уже открыто признает равноправность старых и новых, русских и греческих книг и обрядов и даже начинает допускать двоеперстие наряду с троеперстием. Но как раз в критическое для Никона время перелома ему наносится удар. Никон представлял себе отношение царской и патриаршей власти в общем строе государственной жизни как соправительство двух равноправных сил: царь и патриарх, говорилось в предисловии к служебнику 1655 г. — «два великие дара», «премудрая двоица», которую «Бог избра в начальство и снабдение людем своим»; у обоих — одно «желание сердец их», внушаемое Богом, но у каждого — своя преимущественная сфера деятельности, куда не должен непосредственно вмешиваться другой. Молодой царь из дружбы к Никону принял подобное разграничение, но не остался при нем навсегда. Ненавидевшие Никона бояре старались повлиять на царя путем доносов и клеветы; в том же направлении действовало своими жалобами на грубость и жестокость патриарха духовенство. Все это подготовило существенную перемену во взглядах Алексея Михайловича, в результате которой Никон сам сложил с себя патриарший сан (1658). Созванный для обсуждения его дела собор (1660) постановил избрать нового патриарха, а Никона, как самовольно оставившего кафедру, приговорил лишить архиерейства и священства. Царь, ввиду возражений Епифания Славинецкого, не утвердил соборного приговора, и дело осталось в неопределенном положении. Царь, по мысли находившегося тогда в Москве газского митрополита Паисия Лигарида, решает собрать к 1662 г. новый собор, с непременным участием восточных патриархов; но ввиду их отказа приехать в Москву пришлось послать к ним новые настойчивые приглашения, так что собор был отсрочен до 1666 г., когда в Москву прибыли патриархи александрийский Паисий и антиохийский Макарий. Собор признал Никона виновным в произнесении хулы на царя и на всю Русскую Церковь, в жестокости к подчиненным и в некоторых других проступках. Никон был приговорен к лишению святительского сана и к ссылке в Белозерский Ферапонтов монастырь, затем — в Кирилло-Белозерский (1676–1681) и Воскресенский (Новоиерусалимский) монастырь. Царь ходатайствовал перед восточными патриархами о разрешении Никона и восстановлении его в патриаршем достоинстве, но разрешительная грамота уже не застала Никона в живых. Погребен в Воскресенском монастыре как патриарх — 315

Никон (Рождественский) (4/16.04.1851 — 30.12.1918), архиепископ Вологодский и Тотемский, родился в семье бедного причетника с. Чашникова Верейского уезда Московской епархии, окончил Заиконоспасское духовное училище, Московскую духовную семинарию (1874). Поступил послушником в Свято-Троицкую Сергиеву Лавру (1877), принял монашеский постриг (1880); рукоположен во иеродиакона и во иеромонаха (1882). Соборный иеромонах ставропигиального

московского Донского монастыря (1885). Утвержден действительным членом учрежденного собора Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, с исключением из Донского монастыря, и возведен в сан архимандрита (1892). Епископ Муромский, викарий Владимирской епархии (1904), Серпуховский, викарий Московской епархии (1904), Вологодский и Тотемский (1906). Член Государственного Совета (1907, 1915). Член Синода (1908). Уволен по болезни от управления епархией и назначен членом Св. Синода (1912). Архиепископ, председатель Издательского Совета при Св. Синоде (1913–1916). Погребен в Свято-Троицкой Сергиевой Лавре – 27, 272

Нил Синайский, Синаит (Постник) († ок. 450), преп., ученик Иоанна Златоуста – 153, 168, 169, 173, 179, 185, 194, 197, 206, 208, 209, 211, 215–220, 222–232, 234–243, 245, 248, 249, 252, 255–261, 266

Нил Сорский (ок. 1433–1508), преп., знаменитый деятель Русской Церкви. Сведения о нем скудны и отрывочны. Родился в крестьянской семье; прозванье его было Майков. До поступления в монашество был «скорописцем». Постригся в Кирилло-Белозерском монастыре. Совершив путешествие на Восток, в Палестину, Константинополь и на Афон, Нил особенно долго пробыл на Афоне, где обучился созерцательной молитве. По возвращении на родину (между 1473 и 1489 гг.) основал скит. Принимает участие в двух важнейших вопросах своего времени: об отношении к «новгородским еретикам» (на соборе 1490 г.) и о монастырских имениях (на соборе 1503 г.). Литературные произведения – ряд посланий, Предание ученикам, краткие отрывочные заметки, более обширный монастырский устав, покаянная молитва, напоминающая Великий канон преп. Андрея Критского, и предсмертное Завещание. Литературный источник сочинений – ряд патристических писателей, с творениями которых он познакомился особенно во время пребывания своего на Афоне; ближайшее влияние имели сочинения Иоанна Кассиана Римлянина, Нила Синайского, Исаака Сирина. Память 7 мая и в Соборах Афонских, Вологодских и Новгородских святых – 262, 267–277

Нищета – 82, 97–98, 206, 269, 290, 295, 297, 415, 442

Нищий, нищие – 102, 265, 302, 406

«Новая скрижаль» – 490

Новая тварь – 159

«Новая теология» – 456

Новосибирск – 508

Новый завет – 33, 34, 36, 90, 133, 163, 476, 498

«Новый курс» – 554

Новый мір – 159, 560

Номоканон – 279, 420, 476, 486, 491, 494, 497, 509

Нотариат – 69

Нравственное богословие – 10, 11, 13, 72, 102, 264

Обóжение – 110, 129, 161, 214, 238, 295, 435, 437

Образ (икона) Божий, первообраз – 112, 119, 121, 169, 174, 190, 210, 213, 287, 474, 475

Обряд – 41, 51, 281, 298, 306, 307, 309, 381, 409, 424, 471, 481, 491, 498, 503, 538, 550

Общественный договор – 71, 293, 512, 548

Общественная организация, общественное объединение – 503, 512, 516, 517, 529, 531, 555

Общественные работы – 377, 379, 383, 387

Общество – 6, 7, 13, 15, 70, 83, 118–120, 122, 125, 215–217, 277, 299, 321, 323, 324, 338, 339, 341, 347, 359, 361, 375–379, 386, 396, 397, 433, 434, 438, 439, 441, 443, 452, 453, 455, 456, 462, 465, 466, 467, 470, 480, 529, 542, 544–546, 548–550, 552, 553, 555, 560–562

Общество потребления – 548

Община гражданская (πόλις, civitas) – 163, 378, 380, 382, 560

Община поземельная – 383, 549, 555

Община христиан – экономика – 10, 48–53, 69, 88–105, 131, 146–152, 266, 278–279, 283, 416, 437, 461, 488, 502, 506, 527, 540, 543, 558, 559

Община церковная – 26, 27, 50, 118, 121, 244, 315, 323, 329, 419, 439, 479–481,

495, 497, 502, 509, 529, 548, 549, 551, 556–558

Обычай – 479, 500

Обязанность, обязанности – 474, 481, 489, 491, 506, 534, 537

Одоевский Владимир Федорович (30.07/11.08.1803/1804 – 27.02/11.03.1869), князь, русский писатель, журналист, издатель, музыковед. Последний потомок старинного княжеского рода (XV–XIX вв.) из Рюриковичей (служилые удельные князья в Великом княжестве Литовском до последней трети XV в., затем в России). Отец его служил в должности директора Московского отделения Государственного банка, мать была крепостной. С отличием окончил Московский университетский благородный пансион (1822), где ранее обучались П. Вяземский и П. Чаадаев, Никита Муравьев и Николай Тургенев. В студенческие годы на него оказали влияние профессора Московского университета философы-шеллингианцы И.И. Давыдов и М.Г. Павлов. С 1826 г. служил в цензурном комитете министерства внутренних дел, был составителем нового цензурного устава 1828 г. По переходе комитета в ведение министерства народного просвещения продолжил службу в должности библиотекаря. Помощник директора Императорской публичной библиотеки и заведующий Румянцевским музеем, тогда находившимся в Санкт-Петербурге (1846). Сенатор (1861). Философский роман «Русские ночи» (1843), по сути дела, представляет собой приговор немецкой философии от лица русской мысли, выраженный во внешне прихотливом и чрезвычайно последовательном чередовании диалогов и притч: европейская мысль объявляется неспособной разрешить важнейшие вопросы российской жизни и всемирного бытия. Вместе с тем роман содержит исключительно высокую оценку творчества Шеллинга: «В начале XIX века Шеллинг был тем же, чем Христофор Колумб в XV, он открыл человеку неизвестную часть его мира... его душу». Уже в 1820-х годах, переживая увлечение философией искусства Шеллинга, Одоевский написал ряд статей, посвященных проблемам эстетики. Но увлечение Шеллингом в духовной биографии Одоевского далеко не единственное. В 1830-е годы он находился под сильным влиянием идей новоевропейских мистиков Сен-Мартена, Арндта, Портриджа, Баадера и др. В дальнейшем изучал патристику, проявляя особый интерес к традиции исихазма. «Односторонность есть яд нынешних обществ и причина всех жалоб, смут и недоумений», – утверждал Одоевский в «Русских ночах». Эта универсальная односторонность, считал он, есть следствие рационалистического схематизма, не способного предложить сколько-нибудь полное и целостное понимание природы, истории и человека. Только познание символическое может приблизить познающего к постижению «таинственных стихий, образующих и связующих жизнь духовную и жизнь вещественную». Для этого, пишет он, «естествоиспытатель воспринимает произведения вещественного мира, эти символы вещественной жизни, историк – живые символы, внесенные в летописи народов, поэт – живые символы души своей». Мысли Одоевского о символическом характере познания близки общей традиции европейского романтизма, в частности теории символа Шеллинга и учению Ф. Шлегеля и Ф. Шлейермахера об особой роли в познании герменевтики – искусства понимания и интерпретации – 426

Озирис (Осирис), в древнеегипетской мифологии бог умирающей и воскресающей природы, брат и супруг Исиды, отец Гора; покровитель и судья мертвых – 379

Октавий (у Минуция Феликса) – протагонист диалога между христианином Октавием Януарием и язычником Цецилием Наталием, который оканчивается обращением Цецилия в христианство. В литературе об этом произведении идет спор. Сходство между частью диалога и «Апологетиком» Тертуллиана несомненно, и ученые спорят только о том, кто кем пользовался. Эберт (1868) решает вопрос в пользу Минуция Феликса и заимствователем считает Тертуллиана; но безусловно доказать это представлялось невозможным. Кюн (1882) высказывается,

что этот диалог — только литературная форма, вымысел, что никакого ни Октавия, ни Цецилия не было. Между тем найдена в Цирте напись, в которой упоминается один местный чиновник, praefectus quinquennalis Marcus Caecilius Quinti filius Natalis, несомненно, — язычник, потому что представляется занимающим языческую должность. Существовал он между 211—217 гг., и также как Цецилий Наталий, ведший разговор с Октавием, вероятно носил и имя Квинта (чтение ex conjectura) и был родом Cirtensis; отсюда можно определить время происхождения диалога. Привлекший к решению вопроса рассматриваемую надпись Dessau (1880) высказывается, что Марк Цецилий и был тот Наталий, который после обратился в христианство; в таком случае диалог имел место после 210 г., и Тертуллиан, писавший «Апологетик» около 200 г., не мог пользоваться «Октавием». Но Baehrens (1886) полагает, что вопрос о времени происхождения его решен Эбертом бесповоротно и что М. Цецилий Наталий не сам вел беседу с Октавием и не был отцом этого диспутанта, но сам был сыном того Квинта, который беседовал с Октавием и обратился в христианство. Как бы то ни было, циртская надпись дает основание полагать, что диалог имел место во 2-й половине II в. Впрочем, некоторые ученые полагают, что мысль о непосредственном пользовании и ближайшем отношении между Тертуллианом и Минуцием Феликсом нужно оставить; что они оба пользовались недошедшей до нас латинской христианской апологией второй половины II в., может быть, принадлежащей Прокулу — 25

Олигархия — 365—369, 371, 376, 384, 386, 529, 555

Олотт Э. — 47

ООН — 324, 358

ОПЕК (Организация стран-экспортеров нефти) — 556

ОПР (официальная помощь развитию) — 341, 354, 356, 384

Ориген (ок. 185, Александрия — 253 или 254, Тир), христианский теолог, философ и учёный, представитель ранней патристики. Родился в семье христианина Леонида, позднее казнённого за свои убеждения в гонение Септимия Севера (202). В молодости преподавал грамматику и риторику, изучал (209— 210) античную философию (по некоторым сведениям, в школе Аммония Сакка, из которой вышел также Плотин). Во время гонения на Александрийскую школу при императоре Каракалле (216) почитатели уговорили Оригена удалиться в Палестину, где два преданных епископа Александр Иерусалимский и Феоктист Кесарийский дали ему приют. По их настоянию Ориген, не имевший церковного сана, разъяснял Священное Писание перед многочисленными собраниями верующих в храмах. Это вызвало негодование александрийского епископа Димитрия, заставившего Оригена вернуться в Александрию. Возглавлял христианскую школу в Александрии (217—227). Был вызван по церковным делам в Грецию (228) и на обратном пути принял в Кесарии рукоположение в пресвитера от епископов Александра и Феоктиста. Разгневанный этим епископ Димитрий на двух местных соборах осудил Оригена, объявив его недостойным звания учителя и лишив пресвитерского сана. Сообщив этот приговор через окружное послание прочим Церквам, Димитрий получил согласие всех, за исключением палестинских, финикийских, аравийских и ахайских (231). Перенес свою преподавательскую деятельность в Палестину (в г. Кесарию) (231). Во время очередной волны антихристианских репрессий (236) был брошен в тюрьму и подвергнут пыткам, от которых умер. В сочинениях Оригена христианская мысль впервые достигает высшего философского и научного уровня языческой культуры того времени. Перечень сочинений включал около 2000 названий; сохранилось, однако, немногое. На русском языке в XIX веке были изданы лишь «Трактат о молитве», «Слово увещательное к мученичеству» и трактат «О началах», где Ориген изложил свои взгляды на основные предметы веры. В работе по критике текста Библии выступил как наследник александрийской филологической традиции

и одновременно как основатель библейской филологии; его «Гексапла» (не дошедшая до нас) сопоставляла выправленный европейский подлинник Библии и четыре различных греческих перевода. Философия Оригена — стоически окрашенный платонизм. Чтобы согласовать его с вероучением, Ориген вслед за Филоном Александрийским разрабатывал доктрину о трёх смыслах Библии — телесном (буквальном), душевном (моральном) и духовном (философско-мистическом), которому отдавалось безусловное предпочтение. Сотворение мира Богом толковал как вечно длящийся акт: прежде этого мира и после него были и будут другие миры. Эсхатологический оптимизм Оригена отразился в учении о т.н. апокатастасисе, о неизбежности полного спасения, просветления и соединения с Богом всех душ и духов (как бы независимо от их воли), включая дьявола, и о временном характере адских мук. Доктрина Оригена об аскетическом самопознании и борьбе со страстями оказала сильное влияние на становление монашеской мистики в IV—VI вв., выработанная им система понятий широко использовалась при построении церковной догматики (у Оригена, например, впервые встречается термин «Богочеловек»). В эпоху расцвета патристики оригенистами были Евсевий Кесарийский, Григорий Назианзин и особенно Григорий Нисский. Другие теологи резко осуждали Оригена за еретические мнения (учение об апокатастасисе) и за включение в состав христианской философии несовместимых с ней тезисов античной философии (в частности, платоновского учения о предсуществовании душ). Был объявлен еретиком в эдикте императора Юстиниана I (543); однако влияние его идей испытали многие мыслители средневековья. Погребен в Тире в церкви Христа Спасителя — 7, 129, 316

Орос (соборное определение) — 476, 477, 486

Ортега-и-Гассет Хосе (1888—1955), испанский философ-экзистенциалист. Подлинную реальность, дающую смысл человеческому бытию, усматривал в истории, истолковывая ее в духе экзистенциализма как духовный опыт непосредственного переживания. В 8 лет родители отдали его с братом в иезуитский колледж. В 15 лет поступил в университет, год учился на отделении права, философии и литературы в иезуитском университете в Бильбао, затем три года в Мадриде. Недостатки школьного и университетского образования восполнялись самостоятельным чтением. Вначале симпатизировал социализму, видел в нем общественную силу, способную провести необходимые реформы. В социализме II Интернационала Ортегу привлекали стремление к социальной справедливости, почтительное отношение к науке, достаточно высокая культура вождей рабочего движения. Марксизм не принимал, полагая, что догматическое учение о классовой борьбе мешает национальной консолидации. Был хорошо знаком с трудами Лассаля и Бернштейна, главным источником для него оставался «этический социализм» неокантианцев. В 1906—1907 гг. в течение семестра занимался в Берлине и около года — в Марбурге. С 1908 г. преподает философию, получает кафедру метафизики в Мадридском университете (1910—1936). К началу 1930-х годов образуется «мадридская школа», просуществовавшая несколько десятилетий. Сочинения представляют собой политическую публицистику. После франкистского мятежа уехал из Испании. В 1945 г. возвращается на родину. В 1950-е гг. пользовался колоссальным авторитетом у читающей молодежи. В первых социологических работах «Дегуманизация искусства» (1925) и «Восстание масс» (1929) утверждал, что культура и цивилизация внутренне противоположны демократии — 496

Оруэлл Джордж (Эрик Блэйр) (1903—1950), английский писатель. Обучался в школе св. Киприана, получил именную стипендию и до 1921 г. посещал Итонский колледж. Служил в колониальной полиции в Бирме (1922—1927). Участвовал в гражданской войне в Испании на стороне инсургентов. Его последней

книгой был роман «*1984*» (1984), антиутопия, в которой Оруэлл со страхом и гневом рисует тоталитарное общество — 19, 25, 330, 392
Осии книга — 307
Осроена — 61
Оставление — 204, 208–209
Осуждение — 41, 45, 47, 64, 79, 92, 100, 193, 203, 219, 224, 237, 274, 288, 307, 419
Отделение государства от Церкви — 468, 472, 507, 513, 519, 532, 542, 547, 548
Откровение Божественное — 106, 125, 470, 483
Откровение Ездры, апокриф — 56, 67
Откровение Иоанна Богослова (см. *Апокалипсис*)
Откровение Иоанна Богослова, апокриф — 56, 58, 62, 88, 98
Откровение Павла, апокриф — 56, 62, 80, 81, 95, 97
Откровение Петра, апокриф — 56, 67, 68, 73, 76, 80, 81, 95, 104
Откровение Пресвятой Богородицы, апокриф — 56, 62, 80, 81, 93, 99
Откровение Седраха, апокриф — 56, 82, 105
Отхожие промыслы — 67
Отчаяние — 213, 406
Оуэн Роберт (1771–1858) — английский социалист-утопист. В 1791–1829 гг. участвовал в предпринимательской деятельности, управлял крупными фабриками, занимался филантропической деятельностью, был родоначальником фабричного законодательства. В дальнейшем острие критики направлял против частной собственности, освящающей ее религии и буржуазного брака. Последователь рационализма, атеист, с некоторыми уклонениями в сторону деизма. Отмечал решающее влияние на человека социального строя. Трактовал историю как постепенный прогресс в человеческом самопознании, корень социального зла видел в невежестве людей. Среди мероприятий, подготовляющих «новый нравственный мир», придавал исключительное значение воспитанию и внес много ценных идей в теорию и практику педагогики. К 1820 г. сложились основные идеи Оуэна, систему которых он потом начал называть социалистической: общность владения и труда, сочетание труда умственного и физического, всестороннее развитие личности, равенство в правах. Промышленный и земледельческий труд в его социалистическом учении соединяются, причем предпочтение отдается последнему. Будущее бесклассовое общество — свободная федерация самоуправляющихся общин, каждая из которых объединяет от 300 до 2 тыс. человек. Основной упор делал на распределение. Отрицал необходимость социальной революции, надежду на преобразование общества возлагал на буржуазные правительства. Организовывал трудовые коммуны (основные — «Новая гармония» в США в 1825–1829 гг. и «Гармони-холл» в Англии в 1839–1845 гг.), а также меновые базары; все они потерпели крах. В начале 30-х гг. XIX в. участвовал в профсоюзном и кооперативном движении; его идеи предвосхитили синдикализм — 263
Охлократия (власть толпы) — 365, 373
ОЭСР (Организация экономического сотрудничества и развития) — 449, 556

Павел, апостол (меньший; Деян. 13, 9–16, 43–50; 14, 9 и пр.), сначала носил еврейское имя Савл, что значит выпрошенный, вымоленный; спустя некоторое время после обращения ко Христу стал называться Павлом. Родом из Тарса, главного города Киликии (Деян. 9, 11; 21, 39), славившегося образованностью своих жителей; пользовался правами римского гражданина (Деян. 22, 28–29); по происхождению был еврей колена Вениаминова, по воспитанию — фарисей, как и его отец. Воспитанный при ногах Гамалиила, одного из известнейших законоучителей того времени (Деян. 5, 34), сделался ревнителем закона и горячим защитником отеческих преданий (Гал. 1, 14); вместе с тем по обычаю своего народа был обучен ремеслу, деланию палаток. Начало его пребывания в Иерусалиме принадлежало к началу н.э. (Деян. 26, 4), и вероятно он был 22 или 25-ти лет от роду, когда Христос начал

Свое общественное служение. Евангельская проповедь апостолов и особенно воскресение Христово возбудили сильное негодование среди евреев. Савл был среди зрителей казни архидиакона Стефана (Деян. 7, 58; 8, 1; 22, 20). Его природные таланты и воспитание сделали его главою гонения на апостолов и их последователей (Деян. 19, 22). На пути в Дамаск, куда скрылись многие из учеников Христовых после убиения Стефана, был обращен в христианство явлением Христа (Деян. 22, 11; 26, 15; ср. 1 Кор. 15, 8). С этого времени он сделался совершенно новым человеком и получил от Самого Христа призвание апостола язычников (Деян. 26, 17). Вскоре затем последовало его крещение и начало проповеди (Деян. 9, 20–21; Гал. 1, 16). Закончил жизнь мученически в Риме (как полагают, при Нероне в 64 г.). Память вместе с памятью ап. Петра 29 июня – 26, 57, 62, 63, 70, 72–74, 81, 82, 84, 86, 93, 95, 102–105, 107, 137, 150, 253, 263, 314–316, 382, 412, 424, 462, 496

Павел VI (Джованни Баттиста Энрико Антонио Мария Монтини) (26.09.1897, Сареццо, Брешия – 6.08.1978, Кастель Гандольфо) – папа римский с 21 июня 1963 г. В 1916 г. поступил в семинарию и через 4 года получил сан священника, после чего стал обучаться в Грегорианском университете, Римском университете и в Церковной академии («Accademia dei Nobili Ecclesiastici»). В 1937 г. занял важный пост при кардинале Пачелли. Когда Пачелли стал папой Пием XI, Монтини был назначен государственным секретарём Ватикана. В 1953 г. стал архиепископом Милана, однако до смерти Пия XI не получил кардинальского сана – он был ему дан следующим папой, Иоанном XXIII. После избрания Папой Павел VI довёл до логического конца начатый его предшественником II Ватиканский собор и до своей смерти следил за подготовкой соборных документов. В 1965 г. учредил Синод епископов, в 1967–1968 гг. издал свои самые известные энциклики – о целибате (*Sacerdotalis caelibatus*) и о контроле над рождаемостью (*Humanae vitae*). Был обвинён в ретроградстве и консерватизме сторонниками технологического прогресса и неомальтузианцами. Вёл наиболее широкую внешнюю политику Ватикана, получив прозвище «папа-пилигрим». Среди наиболее важных визитов Павла VI были встречи с константинопольским патриархом Афинагором (1964) и архиепископом Кентерберийским Майклом Рамсеем. В ходе первой встречи впервые с 1054 г. была подписана совместная декларация. Во время своего понтификата Павел VI часто подвергался различным нападкам, в т.ч. за ревизию Тридентской мессы, со стороны консерваторов. Был последним папой, коронованным при избрании тиарой (эту традицию отменил Иоанн Павел I); свою тиару подарил базилике Непорочного зачатия в Вашингтоне – 318, 322, 324, 326, 331, 338, 340, 342

Павла послания:

- **Галатам** – 69, 76, 78, 79, 81, 90, 93, 94, 100–102, 104, 105, 314, 317
- **Евреям** – 98, 101, 104, 155, 163, 189, 429, 462, 482, 532, 556, 557
- **Ефесянам** – 66, 67, 73, 74, 76, 77, 79, 85, 90, 91, 93, 94, 97, 99, 223, 247, 268, 315, 412, 454, 532
- **Колоссянам** – 66, 73, 454, 497, 532
- **Коринфянам 1-е** – 25, 26, 55, 58, 62, 66, 67, 69, 70, 72, 73, 77, 83, 84, 87, 88, 90–96, 98, 99, 101, 103, 105, 116, 124, 154, 194, 249, 263, 279, 291, 316, 323, 324, 345, 403, 412, 418, 424, 461, 473, 496, 497, 509, 519, 528, 549, 556
- **Коринфянам 2-е** – 22, 63, 74, 77, 82–84, 90, 93, 95–98, 100, 102–104, 291, 315, 417, 418
- **Римлянам** – 25, 26, 71, 77, 79, 82, 83–85, 87, 90–94, 101, 103–105, 124, 168, 200, 205, 229, 313, 314, 412
- **Тимофею 1-е** – 60, 62–67, 71–73, 86, 99, 105, 134, 193, 218, 278, 279, 287, 302, 315, 320, 425, 528
- **Тимофею 2-е** – 55, 66, 76, 85, 90, 137, 476
- **Титу** – 63, 65, 71, 73, 76, 77, 85, 103, 532

– **Фессалоникийцам 1-е** – 16, 66, 71, 72, 84, 91–97
– **Фессалоникийцам 2-е** – 95, 97, 234
– **Филимону** – 103, 104
– **Филиппийцам** – 59, 60, 61, 64, 70, 77, 78, 83–85, 89, 90, 91, 96, 101, 156, 162
Павлов А.С. – 481
Павлов В.С. – 408
Падение – 40, 157, 203, 207, 213, 223, 433, 436
Паисий (Величковский) (1722–1794), преп., архимандрит (1790) Нямецкого монастыря в Молдавии. Сын полтавского протоиерея, 17-ти лет вступил в Любицкий монастырь, перешел в скит Трейстены в Молдавии, оттуда – в скит Киркул, отличавшийся особенной строгостью жизни; отсюда переселился на Афон, где основал особую монашескую общину – скит св. Илии, тогдашнего константинопольского патриарха. С 64 монахами переселился в Валахию по просьбе тамошнего господаря для лучшего устройства в этой стране монашеской жизни и сделан настоятелем монастыря Драгомирни (1763). После русско-турецкой войны (1768) настоятель Секульского монастыря, затем – Нямецкого. Приобрел широкую известность переводами на русский язык греческих отцов Церкви (Исаака Сирина, Феодора Студита, Григория Паламы, Максима Исповедника и мн. др.). Канонизирован (1988); память 15 ноября – 153, 154
Паисий Святогорец (1924–1994) (в миру Арсений Эзнепидис) родился в селении Фарасы в Каппадокии (Малая Азия). При обмене населением грудным ребенком был привезен в Грецию. С детских лет Арсений жил как подвижник. В юношеском возрасте выучился ремеслу плотника, желая и в этом быть похожим на Христа. Когда в Греции началась гражданская война (1944–1948), был призван в действующую армию, получил воинскую специальность радиста и три с половиной года служил Родине. В армии продолжал подвижническую жизнь, отличался отвагой, самопожертвованием, высокой христианской нравственностью и многообразными дарованиями. Демобилизовавшись, принял монашеский постриг. Подвизался на Афоне, в монастыре Стомион в Конице и на Синае. Скончался в Иоанно-Богословском монастыре близ селения Суроти, неподалеку от Салоник. Там же, слева за алтарем храма преп. Арсения Каппадокийского, и погребен – 159, 161, 169, 173, 187, 188, 194, 197, 204, 209, 210, 215, 224, 225, 231, 233–236, 238–240, 246, 247, 249, 258, 260, 302, 474, 554, 562
Палладий Еленопольский (368–430), епископ, уроженец Галатии, прибыл в Александрию (388), откуда удалился в близлежащую пустыню, из которой переселился в Вифлеем. Избран во епископа еленопольского в Вифинии (399). Был одним из друзей Златоуста; когда святитель был сослан, ходатайствовал за него перед императором Гонорием. По возвращении на Восток, император Аркадий сослал его, как сторонника Златоуста, в Сиену (Верхний Египет), откуда он был перемещен в Антиною (408), затем возвращен на кафедру в Еленополь (412); по просьбе Каппадокийского префекта Лавса составил собрание жизнеописаний святых (420), которое в честь сановника назвал «Лавсаик». В конце жизни он был епископом г. Аспуки в Галатии. Ему приписывают составление биографии Златоуста, но без достаточных оснований – 134, 153, 277, 551
Палут, преемник Аггая, епископ Эдесский, рукоположен во епископа Серапионом Антиохийским (190–210), современником Зефирина Римского (198–217). Несомненно (по В.В. Болотову), что в конце II или начале III в. христианство в Эдессе было религией государственной. Отсюда легко понять, в каком смысле Палут, по имени которого даже во дни Ефрема Сирина еретики называли православных палутианами, оставил о себе воспоминание как первый епископ эдесский: Палут действительно был первым епископом, признанным государственною властью – 60, 61
Палмут, пресвитер – 60
Памво (Памва) Нитрийский (?–386), авва, преп., современник преп. Антония

Великого, подвизался в египетской пустыне. Память 18 июля – 134, 303
Память Божия – 104, 226, 228, 257
Память смертная – 148
Панарин А.С. – 18, 29, 546, 548, 551
Парижский клуб кредиторов – 556
Паскаль Блез (1623–1662), французский математик, физик, христианский философ и писатель. Родился в семье председателя Клермонтского суда, ученого-математика. В 16 лет написал трактат о конических сечениях, изумивший Декарта, впоследствии сделал крупные открытия в области математики и физики; усердно занимался философией. Декарт и Монтень сильно повлияли на него; однако он не был удовлетворен их скептицизмом и рационализмом, т.к. искал истины, отвечающие не только разуму, но и сердцу. Это привело его к религии. Последние годы жизни прожил в янсенистской общине Пор-Рояль, предаваясь аскезе, – 540, 559
Паства – 61, 249, 311, 313, 403, 425, 489, 495, 532
Пастырь – 75, 86, 87, 92, 93, 96, 97, 101, 103, 124, 145, 312, 419–420, 423, 472
«Пастырь» Ермы (по другой транскрипции – Герма), произведение раннехристианской литературы, написанное в форме Откровения, долго почиталось христианами как священное, хотя в канон не включалось – во фрагменте списка священных книг, составленного около 200 г. в Риме («Канон Муратори») сказано, что Герма написал «Пастыря» уже «в наши дни в Риме, когда епископом был его брат Пий. Поэтому его можно читать, но не в церкви – подобно писаниям апостолов и пророков». Тем не менее «Пастырь» был включен в свод канонических христианских произведений, относящийся к IV в. (Синайский кодекс, древнейшее дошедшее до нас собрание книг Нового завета). Но в окончательный текст канона он не вошел – 55, 62–64, 67, 74, 75, 79–82, 84–87, 90–94, 96, 101–103
Пасха – 404
Патриарх – 506, 507, 528, 533, 543
Патриарх Московский и всея Руси – 504
Патриархат – 505, 533
Патриархия Московская (Патриархат Московский) – 310, 504, 505, 531, 533–535, 541
Пауэлл Колин (р. 1937), государственный секретарь США (2001–2004). Родился в Бронксе (Нью-Йорк) семье иммигрантов из Ямайки. Учился в Сити-колледже (Нью-Йорк). Участник боевых действий во время Вьетнамской войны. Окончил университет Дж. Вашингтона. В 1970–1980-х гг. работал в министерстве обороны; помощник министра обороны К. Вайнбергера (1983), заместитель директора Совета по национальной безопасности (1986), советника по национальной безопасности при президенте Р. Рейгане (1987); председатель объединенного комитета начальников штабов при президенте Дж. Буше (1989). При Пауэлле была успешно проведена операция по свержению президента Никарагуа М. Норьеги, США выиграли войну в Персидском заливе (1990–1991). Пауэлл сыграл решающую роль на переговорах с военной хунтой на Гаити, благодаря ему власть в стране удалось вернуть президенту Ж.Б. Аристиду. После победы на президентских выборах Дж. Буша-мл. (2001), занял в новом кабинете пост государственного секретаря (главы внешнеполитического ведомства). В конце 2004 г. подал прошение об отставке с поста, в январе 2005 г. этот пост заняла К. Райс – 330
Пахомий Великий (ок. 290 – 346 или 348/349), авва, основатель общежительного (киновиального) монашества. Родился в Египте. Находясь на военной службе, получил возможность познакомиться с христианской благотворительностью, пожелал сделаться христианином и, по окончании военной службы, крестился. Познакомившись с подвижнической жизнью в фиваидской пустыне, для дальнейших подвигов избрал уединенное место Тавенны около р. Нил и на одном из островов Нила устроил монастырь, в котором желающие могли подвизаться и жить вместе; затем основал еще несколько мо-

настырей, в которых ввел (ок. 320) определенные правила монашеского общежития (первый иноческий устав). Память 15 мая – 257, 262, 276

Педагог – 204

Педагогика – 82, 121, 123, 124, 203, 204, 208, 209, 222, 234, 282

Пекулий (*лат.* peculium – собственность, имущество, от pecus – скот), в Древнем Риме имущество, выделенное в пользование членам фамилии (сыновьям, рабам) её главой; в пекулий могли входить мастерские, лавки, земельные участки с инвентарём, рабы, нередко (с III в. до н.э.) сами получавшие свои пекулии. Рабы были обязаны отдавать часть получаемого с пекулия дохода господам – 270

Перес-Реверте А. (р. 1951) – современный испанский писатель, интеллектуал, мастер изящной словесности – 318, 549

Переходный период – 19, 20, 467

Перикл (ок. 490 до н.э. – 429 до н.э.), стратег (главнокомандующий) Афин в 444/443–429 до н. э. (кроме 430 г.). С именем Перикла связаны законодательные мероприятия, приведшие к дальнейшей демократизации афинского государственного строя: фактическая отмена имущественного ценза и замена голосования жеребьёвкой при избрании большинства должностных лиц, введение оплаты должностным лицам. Внешняя политика Перикла была направлена на расширение и укрепление афинской морской державы. В качестве стратега лично руководил рядом военных кампаний и экспедиций, подавлял попытки отдельных городов выйти из Делосского союза – 381

Петр I (09.6.1672 – 08.2.1725), русский царь (с 27 апреля 1682 г.), российский император (с 22 октября 1721 г.) – 303, 304, 444, 471, 498, 512

Петр († ок. 57 или ок. 67/68), апостол (скала, камень; Ин. 1, 40) сын Ионин и брат Андрея, уроженец галилейского города Вифсаиды; первоначально назывался Симоном. Название Кифы (сирийское слово, означающее скалу) было дано ему, когда он был призван к апостольскому служению (Ин. 1, 42; Мф. 16, 18). Семейство его жило в Капернауме (Мф. 8, 14; Мк. 1, 24; Лк. 4, 38); по роду занятий был рыбак (Лк. 5, 1–3). Первым провозгласил Иисуса «Христом, Сыном Бога живого», за что удостоен названием камня, на котором основана Церковь (Мф. 16, 17–19). После Воскресения становится одним из руководителей христианской общины и самоотверженно трудится с целью ее распространения на пространстве от Вавилона до Рима и далее (из церковных преданий известно, что он проповедовал Евангелие по берегам Средиземного моря, в Антиохии, где рукоположил ап. Еводия; далее в Малой Азии иудеям и прозелитам – язычникам, обращенным в иудейство, потом – в Египте, где рукоположил Марка в первого епископа Александрийской Церкви, затем в Ахаии и Коринфе в Греции, потом в Риме, Испании, Карфагене и Британии; согласно преданию, апостол Марк написал свое Евангелие для римских христиан со слов апостола Петра). В Риме был осужден на распятие. Сохранилась Мамертинская тюрьма, которую считают одним из древнейших зданий в городе, куда, по преданию, были заключены апостолы Петр и Павел перед принятием мученической кончины (Петр был распят вниз головой при Нероне). В Мамертинской тюрьме показывают столб, к которому был прикреплен ап. Петр в то время, когда он запечатлел свою апостольскую верность Господу своею мученическою кровью. Погребен близ триумфального пути. Оставил два соборных Послания. Имеются апокрифические «Откровение Петра» и «Евангелие Петра», причем последнее во II в. находилось в церковном употреблении, но вскоре было оставлено. Епископ Серапион Антиохийский (около 200 г.) сначала считал его не опасным, но, при более тщательном рассмотрении, нашел в нем докетические лжеучения и запретил его в своей епархии. Ориген читал его; Евсевий его не признавал. Память 16 января, 29 июня и в Собор 12-ти апостолов – 57, 58, 60, 75, 89, 90, 102, 316, 322, 480, 496

Петр, епископ — 153

Петр I Александрийский (?—311), свт., до вступления на кафедру (300) пять лет управлял Александрийской школой. Через три года после возглавления им Александрийской Церкви началось гонение на христиан по указу Диоклетиана. Многие тогда прибегали к разным ухищрениям, чтобы избежать мучений, и потом каялись. Чтобы помочь тем, кто возвращался в Церковь, Петр написал послание (306), которое разделено на 14 правил. Был внезапно схвачен язычниками и обезглавлен. Память 25 ноября — 28, 479

Петр Дамаскин (VIII в., *по другим данным* — XI—XII в.), ученый монах, пресвитер, сщмч. Память 4 октября — 165, 171, 173—178, 180, 181, 185—187, 189, 193, 194, 196, 197, 200—207, 211, 213, 214, 218—231, 233—236, 238, 239, 241, 242, 246, 248—259, 274, 295

Петр Могила (1596/97—1647), митрополит Киевский, деятель украинской культуры, церковный писатель. Сын господаря Молдавии и воеводы Валахии Симеона Могилы и венгерской княгини Маргареты. Обучался во Львове в братской школе языкам и богословию, затем в Европе (вероятнее всего, в Голландии, а не в Париже, как считалось до сего дня). Участвовал в двух знаменитых битвах польско-казацкого войска против турок — при Цецоре (1620) и под Хотином (1621). После этого сведений о жизни Могилы имеем очень мало; известно, что около 1625—1626 гг. он постригся в монахи, а после смерти архимандрита Киевско-Печерского монастыря Захарии Копыстенского стал его преемником (1627). Митрополит Киевский и Галицкий (1632). Добился у польского короля легализации Православной Церкви и передачи ей ряда униатских монастырей. Основал Киево-Могилянскую коллегию (1632). Покровительствовал писателям, художникам, книгопечатанию — 155

Петра послание 1-е — 59, 61, 62, 70, 71, 75, 78, 79, 84, 88, 91, 93, 100, 101, 104, 316, 423, 482, 496

Петра послание 2-е — 9, 71, 79, 80, 87, 88, 96, 97, 109, 435, 483

Пий XI (Акилле Рати) (31.05.1857 — 10.02.1939), папа римский (6.02.1922). Начало его понтификата было отмечено широкой благотворительной кампанией Католической церкви в пользу голодающих в советской России. В 1925 г. в Бельгии при поддержке Пия XI была создана организация «Христианская рабочая молодёжь». Годом позже в соборе святого Петра были рукоположены шесть первых епископов-китайцев, в 1939 г. — первый епископ-африканец. Пий XI непрестанно призывал приходских священников принимать участие в миссионерской работе, которой до этого занимались только особые религиозные конгрегации. В письме кардиналу Помпилию осудил гонения на Церковь в СССР. Ключевой энцикликой Пия была *Quadragesimo anno* («В год сороковой»), отметившая юбилей знаменитой *Rerum novarum* Льва XIII. Был вынужден бороться с нацизмом и (несмотря на подчёркнутую в *Quadragesimo anno* поддержку христианских рабочих профсоюзов) с социализмом, чему посвящены энциклики 1937 г. (написанная 14 марта на немецком *Mit brennender Sorge* — «С глубокой тревогой», и *Divini Redemptoris* от 19 марта). К удивлению нацистских руководителей, *Mit brennender Sorge* зачитали во всех католических храмах Германии — 326, 331, 337

Пий XII (Эудженио Мария Джузеппе Джованни Пачелли) (2.03.1876, Рим — 9.10.1958, Кастель Гандольфо), папа римский с 2 марта 1939 г. Провозгласил догмат о Вознесении Девы Марии и символически посвятил мир Непорочному сердцу Марии в 1942 г.; Иоанном Павлом II провозглашён преподобным (*venerabilis*). Пачелли происходил из благородной семьи — был внуком основателя ватиканской газеты «L'Osservatore Romano» Маркантонио Пачелли, племянником финансового советника Льва XII Эрнесто Пачелли и сыном начальника ватиканских юристов Филиппо Пачелли. В апреле 1899 г. стал священником,

в июне 1920 г. был назначен апостольским нунцием в Веймарскую республику, 16 декабря 1929 г. получил кардинальский сан и широкие полномочия. В письме кардиналу Пьетро Гаспарри от 14 ноября 1923 г. написал, что национал-социалистическое движение антикатолично и несёт антисемитизм. В 20–40-х гг. заключил конкордаты с Латвией, Баварией, Польшей, Румынией, Литвой, Пруссией, Баденом, Австрией, Германией, бывшей Югославией и Португалией и нанёс ряд дипломатических визитов, в т.ч. в США (1936); в марте 1942 г. установил дипломатические отношения с Японией. Стал первым папой, избранным из государственных секретарей, начиная с Климента IX (1667). Понтификат Пия XII пришёлся на канун Второй мировой. После начала войны Пий XII проводил практику тайного укрытия евреев. Гитлер сказал о Пии XII: он — «единственное человеческое существо, которое всегда мне возражало и которое никогда мне не подчинилось» — 324, 329, 330, 342

Пилат Понтий — римский прокуратор Иудеи в 26–36 гг. н.э. — 40

Пимен Великий (ок. 340 – ок. 450), преп. Родился в Египте. С двумя своими братьями Анувием и Паисием ушел в один из египетских монастырей, где все трое приняли иноческий постриг. Прославившись святостью своей жизни и глубокой назидательностью своих поучений, имея около 110 лет от рождения, египетский пустынник скончался. Вскоре же был признан святым. Память 27 августа — 271

Пимен (Извеков) (23.07.1910 – 03.05.1990), патриарх Московский и всея Руси (1971), родился в подмосковном городе Богородске (Ногинск) в семье служащего. Окончил городскую среднюю школу и в декабре того же года в Сретенском монастыре в Москве был пострижен в рясофор с именем Платон (1925), затем — в мантию в общежительной пустыни Св. Духа Параклита недалеко от Лавры Преподобного Сергия с именем Пимен (1927), рукоположен во иеродиакона (1930) и во иеромонаха (1931). Игумен с возложением креста с украшениями (1947). Наместник Псково-Печерского монастыря (1949), архимандрит (1950). Наместник Троице-Сергиевой Лавры (1954), награжден правом ношения двух наперсных крестов с украшениями и служения с посохом. Епископ Балтский, викарий Одесской епархии (1957), Дмитровский, викарий Московской епархии (1957), Управляющий делами Московской Патриархии (1961); временно управлял Костромской епархией (1959). Архиепископ, постоянный член Священного Синода по должности (1960). Архиепископ Тульский и Белевский с оставлением за ним должности управляющего делами Московской Патриархии (1961). Митрополит Ленинградский и Ладожский (1961). Временно управлял Луганской, Смоленской и Тамбовской епархиями (1959–1962). Митрополит Крутицкий и Коломенский (1963). Награжден правом ношения двух панагий (1970). Местоблюститель Московского Патриаршего престола (1971). В 1971 г. возглавил работу Предсоборной комиссии по подготовке и созыву Поместного Собора Русской Православной Церкви и был председателем Поместного Собора, проходившего с 30 мая по 2 июня 1971 года в Троице-Сергиевой Лавре (1971). Избран патриархом, интронизация 3 июня 1971 г. Погребен в крипте Успенского собора Троице-Сергиевой Лавры возле могилы патриарха Алексия I — 430, 543

Писание — 8, 28, 29, 66, 145, 206, 223, 260, 268, 275, 283, 285, 312, 343, 344, 417, 419, 476, 478, 486, 488, 507

Писарев Л. — 106

Пифагорейцы, течение в античной философии, восходящее к философу, математику и астроному Пифагору (2-я половина VI в. до н.э.). Выделяют 4 этапа в развитии пифагореизма: 1) ранний, доплатоновский (конец VI в.— середина IV в. до н.э.): Пифагор, Гиппас, Филолай, Архит; 2) пифагореизм платонов-

ской Академии (IV в. до н.э.): Платон, Спевсипп, Ксенократ; 3) эллинистический (конец IV в.— I в. до н.э.): трактаты, приписывавшиеся Пифагору и другим ранним пифагорейцам; 4) неопифагореизм (I в. до н.э.— III в. н.э.): Аполлоний Тианский, Модерат из Галеса, Евдор Александрийский, Плутарх Херонейский, Нумений. Конкретные обстоятельства жизни основателя пифагореизма — Пифагора — столь же малоизвестны, как и его учение. В Кротоне (Южная Италия) он учредил просуществовавший до IV в. до н.э. союз, имевший целью нравственно-религиозное преобразование жизни. Этот союз также был научно-философской школой. В союзе было 2 ступени: акусматики (эксотерики, послушники) и математики (эсотерики, ученые). По свидетельству Аристотеля, пифагорейцы первыми серьезно занялись математикой; отсюда развивалось учение, согласно которому число — основа всего сущего, а числовые отношения, пропорции — отражение мировой гармонии сфер. Орфическую традицию продолжает пифагорейское учение о бессмертии души и метемпсихозе (переселении душ). Пифагорейский союз распался из-за политических разногласий и гонений. Платоновская Академия развивала некоторые элементы пифагореизма: учение о судьбах бессмертной души; понимание чисел и вообще математических принципов как элементов действительности; космологические идеи. Принципиально новым было признание чисел самостоятельно существующими чисто идеальными сущностями, полностью оторванными от чувственного мира. Эллинистический пифагореизм, опираясь на пифагорейскую традицию, использовал также идеи Платона и Аристотеля. Неопифагореизм тесно связан со средним платонизмом. Главной задачей философии было провозглашено почитание бога. Начало сущего — обожествленная, сверхбытийная единица, творящая множество, т.е. мир и человека. Человеческая душа, заключенная в темнице тела, путем аскетики, нравственного самоусовершенствования, очищения возвышается к богу и в мистическом экстазе сливается с ним. Неопифагорейцы признавали теорию метемпсихоза, считали основателя школы полубожественным существом — 145

Платон (428/427–348/347 до н.э.) — древнегреческий философ-идеалист, ученик Сократа, основатель объективного идеализма, автор свыше 30 философских диалогов. Активно боролся против материалистических учений своего времени. Широко использовал учения Сократа, пифагорейцев, Парменида и Гераклита. Для объяснения бытия развивал теорию о существовании бестелесных форм вещей, которые называл «видами» или «идеями» и которые отождествил с бытием. «Идеям» противопоставлял небытие, отождествленное с материей и пространством. Чувственный мир считал порождением «идей» и «материи»; он занимает срединное положение между ними. «Идеи» вечны, «занебесны», не возникают, не погибают, безотносительны, не зависят от пространства и времени. Чувственные вещи преходящи, относительны, зависят от пространства и времени. В центре космологии Платона — учение о «мировой душе», психологии — учение о том, что душа заключена в темницу нашего тела, но способна к перевоплощениям. Различал виды познания в зависимости от различий познаваемых предметов. Достоверное познание возможно только об истинно сущих «видах». Источником такого познания служат воспоминания бессмертной души человека о мире идей, созерцаемом ею до вселения в смертное тело. О чувственных вещах и явлениях возможно не знание, но только вероятное «мнение». Между «идеями» и чувственными вещами поместил математические объекты, доступные рассудочному познанию. Метод познания — «диалектика», под которой Платон понимал двойной путь: восхождение по ступеням обобщения понятий вплоть до высших родов и обратное нисхождение от самых общих понятий к понятиям все меньшей

общности. При этом процесс нисхождения касается только «видов» («идей»), но не чувственных единичных вещей. По своим политическим взглядам был представителем афинской аристократии. В учении об обществе изобразил идеальное аристократическое государство, существование которого основано на рабском труде — 15, 21, 148, 365, 367–370, 376, 378, 383, 451, 557

Платон (Левшин) (1737–1812), митрополит Московский, проповедник, церковный писатель. В течение 37 лет возглавлял Московскую кафедру. Автор нескольких катехизисов — для детей, мирян, священнослужителей. Остался в памяти Церкви как блестящий проповедник (известны ок. 500 его проповедей) — 268, 276, 277, 290–295, 300, 304, 311, 471

Платонов Андрей Платонович (1899–1951), настоящая фамилия Климентов, русский прозаик, драматург. Учился в церковноприходской школе, в 1914 г. вынужден был оставить учебу и пойти работать. До 1917 г. сменил несколько профессий: был подсобным рабочим, литейщиком, слесарем и т.п. Окончил Воронежский железнодорожный политехникум (1921). С 12 лет писал стихи. В 1918 г. начал работать журналистом в воронежских газетах «Известия укрепрайона», «Красная деревня» и др. В 1920 г. вступил в РКП(б), но уже через год по собственному желанию вышел из партии. Книга стихов «Голубая глубина» (1922) получила положительную оценку В. Брюсова. Работал в Воронежском губернском земельном отделе (1922–1926), отозван на работу в Москву в Наркомзем (1926) и направлен на инженерно-административную работу в Тамбов; вскоре вернулся в Москву и, оставив службу в Наркомземе, стал профессиональным литератором. Некоторое время был членом литературной группы «Перевал». Членство в «Перевале», а также публикация рассказа «Усомнившийся Макар» (1929) вызвали волну критики в адрес Платонова. В том же году получил резко отрицательную оценку А.М. Горького и был запрещен к печати роман «Чевенгур» (1926–1929, опубл. в 1972 г. во Франции, в 1988 г. в СССР), в котором писатель довел до абсурда идеи коммунистического переустройства жизни, владевшие им в молодости, показав их трагическую неосуществимость. Переустройство жизни является центральной темой повести «Котлован» (1930, опубл. в 1969 г. в ФРГ, в 1987 г. в СССР), действие которой происходит во время первой пятилетки. «Общепролетарский дом», котлован для которого роют герои повести, является символом коммунистической утопии, «земного рая». Выход в свет повести-хроники «Впрок» с разгромным послесловием А. Фадеева (1931), в которой коллективизация сельского хозяйства была показана как трагедия, сделала публикацию большинства произведений Платонова невозможной. Повести «Джан» (1935), «Ювенильное море» (1934), написанные в 1930-е гг. пьесы не были опубликованы при жизни автора. Публикация произведений Платонова была разрешена в годы Отечественной войны, когда он работал фронтовым корреспондентом газеты «Красная звезда» и писал рассказы на военную тему. После того как его рассказ «Семья Иванова» (другое название — «Возвращение») подвергся идеологической критике (1946), имя Платонова было вычеркнуто из советской литературы. Написанный в 1930-е годы роман «Счастливая Москва» был обнаружен только в 1990-е годы. Все публикации произведений Платонова сопровождались в советский период цензурными ограничениями. Умер в Москве — 8

Платонов Олег Анатольевич, доктор экономических наук, исследователь русской и западной цивилизации, писатель, специалист по идеологии иудаизма и масонства, директор Научно-исследовательского центра по созданию энциклопедии русского народа — 342, 382

Платонов Сергей Федорович (1860–1933), известный историк, окончил Петербургский университет (1882), был

оставлен при историко-филологическом факультете для подготовки к профессорскому званию; читал лекции по истории XVII в. на Высших женских курсах. Получил степень магистра (1888); вскоре — приват-доцент, затем — по ходатайству Совета факультета назначен исправляющим должность экстраординарного профессора по кафедре русской истории (1890), хотя еще не имел докторской степени; читал курс русской истории, курсы по отдельным эпохам, вел семинарские занятия. Слушателями в этих семинарах были ученики Платонова, составившие со временем его научную школу: С.В. Рождественский, А.Е. Пресняков, И.И. Лаппо, М.А. Полиевктов, Н.П. Павлов-Сильванский и многие другие. Защитил докторскую диссертацию по русской истории в Киеве (1899). Опубликовал университетский курс лекций, составленный из литографированных студенческих конспектов. В центре научного внимания Платонова стояли события второй половины XVI — начала XVII в. Занимался он также историей земских соборов, временем Петра I, колонизацией русского Севера и другими вопросами. В числе лучших и наиболее авторитетных профессоров Петербурга был приглашен преподавателем к членам императорской фамилии. Преподавательская деятельность в Университете продолжалась до 1926 г. Председатель Археографической комиссии (1918—1929), комиссии по изданию сочинений А.С. Пушкина (1928), директор Пушкинского дома (Института русской литературы АН СССР) (1925—1929) и Библиотеки АН СССР (1925— 1928) — 280

Плоть — 35, 39, 76, 79, 81, 92, 139, 159, 162, 163, 177, 189—191, 196, 221, 229, 232—234, 243, 245—247, 252, 254, 258, 405, 410, 417, 419

Победоносцев Константин Петрович (1827—1907), русский политический деятель, ученый-правовед и публицист. Сын профессора словесности Московского университета, внук священника, родился в Москве. По окончании училища правоведения (1846) поступил на службу в департаменты Сената. Занимал кафедру гражданского права в Московском университете (1860—1865). С 1861 г. преподавал законоведение великим князьям, в том числе будущим императорам Александру III и Николаю II. Сенатор (1868), член Государственного совета (1872), обер-прокурор Св. Синода (1880). При первых признаках либерализации государственной системы демонстративно ушел в отставку, считая любые уступки «духу реформ» разрушительными для России (1905). Самобытным памятником русской юридической науки остался *Курс гражданского права* Победоносцева (1896), в основу которого положена не общая система законоуложений, а исторические традиции разных народов. Широко образованный и глубокий исследователь, Победоносцев был автором ряда трудов по гражданскому и русскому праву, перевел на русский язык сочинения Августина, Фомы Кемпийского, Т. Карлейля и др. На философско-религиозное мировоззрение Победоносцева оказали влияние идеи Платона, Т. Карлейля, Гёте, представителей Восточной патристики. В его собственной философии существенную роль играла идея «органицизма», целостной органичности природного и социально-исторического бытия. «Жизнь», по Победоносцеву, имеет цель «в себе самой», любое «насилие» над ней, любые попытки ее «переустройства» опасны и теоретически несостоятельны. Был принципиальным противником демократизации общественной жизни, парламентаризма и убежденным сторонником аристократического начала. Демократической идее противопоставлял верность традиции, программу предельно осторожных, консервативных реформ, принцип монархии. Жизнь, по Победоносцеву, во всем ее многообразии и полноте не должна приноситься в жертву «отвлеченным формулам логического мышления», какими бы убедительными и изощренными они ни были. Умер в Петербурге — 292, 293, 298, 299, 306, 311, 464, 468, 522—529

«Повесть временных лет» — 264—266, 274, 307, 416

Подвиг, подвизание – 198, 207, 215, 232, 236, 252, 255, 416, 420
Подобие – 111, 113, 119, 174, 475
Подпорина И.В. – 30, 395–396, 399
Поздеева И.В. – 30
Покаяние (см. *Таинство Покаяния*)
Поликарп Смирнский (ок. 70 или ок. 80 – 147, либо 155/156; каноническая дата † 167), свт., ученик апостола Иоанна Богослова, 2-й епископ Смирны. Ириней Лионский сообщает, что Поликарп сидел у ног Иоанна Богослова и внимал его учению. И тот же Ириней сообщает, что именно апостолы назначили Поликарпа епископом Смирнским. Свидетель мученического пути св. Игнатия. Был приглашен в Рим папой Аникитой (154–166), чтобы обсудить с ним волновавший тогда Церковь спорный вопрос о дне празднования Пасхи (155). В Римской Церкви утвердился обычай праздновать Пасху обязательно в воскресенье, в то время, как в Малой Азии был другой обычай праздновать Пасху 14 нисана (месяц еврейского календаря), в день Крестных Страданий Спасителя, совершенно независимо от того, на какой день недели в году приходится 14 нисана. Св. Поликарп в полемике с Римом ссылался на апостольскую традицию, на традицию Иоанна Богослова. Спорящие не пришли к согласию, хотя расстались полюбовно, церковного разрыва не произошло, несмотря на всю остроту спора. Согласно «Мученичеству смирнского епископа Поликарпа», в возрасте восьмидесяти шести лет умер мученической смертью в Риме (сожжен на костре); по мнению современных исследователей, пострадал 23 февраля 155 или 22 февраля 156 г.; однако эти даты не согласуются с указанием Евсевия в «Церковной истории» (IV, 15), датирующего мученичество Поликарпа седьмым годом правления Марка Аврелия (161–180), что послужило основанием для других исследователей датировать смерть Поликарпа 23 февраля 167 г.; третьи переносят эту дату на 26 марта 166 г. Память 23 февраля – 55, 94, 107
Поликарпа Смирнского послание к Филиппийцам – 67, 71, 94, 102
Политика – 305, 326, 371, 373, 396, 466
Политика экономическая государственная – 339, 391, 394–397, 402, 408, 555, 561
Полития – 366, 384
Польза – 47, 51, 63, 66, 80, 82, 90, 96, 131, 138, 145, 147, 170, 182, 203–205, 211, 215, 220, 226, 234, 238–240, 242, 248, 255, 257, 259, 261, 281, 288–290, 300, 420, 442, 444
Помазанский Михаил, протопресвитер (1888–1988), с 1949 г. преподаватель Свято-Троицкой духовной семинарии в Джорданвилле (США); из его работ наибольшей известностью пользуется «Православное Догматическое Богословие» (1968), которое стало основным учебником во всех семинариях Америки – 481
Помпадур Жанна Антуанетта Пуассон, маркиза де (1721–1764), фаворитка французского короля Людовика XV. Оказывала влияние на государственные дела – 453
Помыслы – 45, 56, 63, 129, 158, 181, 183, 191, 200, 201, 203, 214, 220, 225, 228, 244, 246, 255
Понкин И.В. – 558
Порядок – 9, 66, 71, 114–116, 121, 124, 125, 150, 165, 178, 194, 198, 255
Поснов Михаил Эммануилович (1873–1931) – русский православный богослов, историк Церкви. Преподавал в Киевском университете (1908– 1919), в Софийской духовной академии (1920-е гг.) – 36, 473, 495, 496, 500
Поспеловский Дмитрий Владимирович (р. 1935), родился на Западной Украине, входившей тогда в состав Польши, в русской семье. Уехал с родителями на Запад (1944). Окончил Монреальский университет (Канада) и аспирантуру Лондонской школы экономических и политических наук (Великобритания). Почетный профессор университета Западного Онтарио (Канада). Автор известных исследований по истории Русской Церкви и проблемам взаимоотношений общества и власти в России. Многочисленные статьи Д. В. Поспеловского печатались в журналах «Грани», «Посев», газете «Русская мысль», других издани-

ях русского зарубежья. С начала 1990-х годов регулярно приезжает в Россию для научной и преподавательской работы, читает курсы лекций по Церковной истории в различных духовных и светских учебных заведениях – 12, 15, 150, 305, 312, 357, 362, 372–375, 377, 380, 500, 509, 530
Потребление – 23, 360, 375, 377, 385, 386, 456–459, 552
Потребности – 458, 466
Права – 364, 367, 378, 481, 486, 489, 491, 534
Праведность – 114, 123, 125, 210, 235, 248, 494
Правила (каноны) – 334, 466, 476–479, 483, 488, 492, 493, 495, 498, 501, 503, 506, 510, 511, 516, 523, 544
Правительство – 338, 342, 352, 353, 368, 394, 397, 401, 408, 452, 454– 456
Право – 70–74, 123, 465, 474, 495, 522, 523, 530
Право Божественное – 477
Право гражданское – 471, 472, 490, 491, 495, 501, 521, 527, 529, 534, 541
Право естественное – 328, 329
Право каноническое (церковное) (jus canonicum) – 124, 278, 373, 465– 473, 475, 477–480, 482–486, 488– 493, 496, 500, 501, 503, 509, 510, 515, 520, 521, 534, 537, 540, 541, 544, 559
Право конституционное – 512–518, 548, 559
Право корпоративное – 468, 482–486, 503, 540
Право публичное – 469, 483–485, 487, 501, 502, 512, 540, 544, 558
Право религиозное – 468, 470, 543
Право торговое – 69
Правовая система – 465, 469, 485
Правовое регулирование – 467, 472, 480, 482, 487, 488
Правонарушение – 368, 492, 493
Правоотношение – 380, 466, 467, 472, 489, 497, 500, 503, 512, 513, 526, 531, 534, 535, 544
Правоприменение – 397, 466, 472, 477, 479, 481, 510, 543, 544
Православие, Православная Церковь – 5, 106, 298, 307, 410, 431, 445, 478, 479, 480, 545
Правосознание – 347, 467, 472, 495, 501, 519, 542, 543
Правоспособность – 481, 483, 491
Правосудие – 239, 295, 317
Правотворчество – 467, 472, 544
Праздность – 151, 193, 229, 234, 247, 253, 255, 271, 277
Предание – 8, 29, 34, 268, 476, 488
Презумпция – 352, 401
Премудрости Иисуса, сына Сирахова, книга – 26, 33, 212, 314
Премудрости Соломоновой книга – 312, 313, 412
Преображенский П., протоиерей – 55
Пресвитериды – 491
Пресвитеры (священники) – 60, 61, 65, 68, 278, 430, 491, 493, 494, 496–498, 502, 515, 533
Преступление – 478
Прецедент – 470, 476, 479
Прибыль – 53, 69, 92, 100, 105, 143, 241, 242, 283, 288, 300, 301, 325, 334–337, 368, 376, 377, 392, 399, 442, 450, 458, 494, 509, 539, 559
Примаков Е.М. – 408, 409
Прискилла (см.: Деян. 18, 18, 21, 26; 1 Кор. 16, 19) (I в.), христианская мученица, жена апостола Акилы (Деян. 18, 2–3; Рим. 16, 3–4). Память 7 июня – 96
Притчей Соломоновых книга – 236, 239, 249, 314, 317, 343, 417
Приход церковный – 481, 493, 500, 502, 503, 505, 508, 514, 515, 523, 526, 530, 533, 534, 536, 541, 542
Программирование экономического развития – 340, 400, 441
Прогресс – 12, 321, 322, 333, 341, 361, 375, 446, 509, 546–547, 557
Производство (προβολή) – 504
Производство общественное (см. *Воспроизводство*)
Промысл (Промысел) Божий, Промышление, Провидение, Смотрение – 116, 122, 123, 131, 136, 137, 144, 204, 207, 243, 294, 343, 406, 435, 474, 549, 562
Просвещения эпоха – 15, 22, 26, 33, 277, 293, 382, 431, 550
Протестантизм – 446, 455, 460, 467, 498, 503, 515, 545, 551

Протоевангелие Иакова, апокриф – 56, 67, 85
«Прохирон» (от *греч.* προχειρος – находящийся под рукой), практическое руководство для судей (нормы гражданского, уголовного и отчасти судебного и церковного права), изданное в Византии в 879 г. на основе кодификации Юстиниана. Один из источников православного церковного права – 476, 521
Прохоров Гр. – 106
Процент – 51, 288, 332, 334, 376, 494
Пруст Марсель (1871–1922), французский писатель. Родился в Париже. Отец был известным врачом и занимал важный пост в министерстве здравоохранения. Мать принадлежала к богатой еврейской семье родом из Эльзаса-Лотарингии. Детские годы провел в Париже. С 11 до 18 лет посещал парижский лицей Кондорсе. Школьные товарищи его недолюбливали за женственность и изысканные манеры. Восторгался французскими классиками, Ж. Мишле и поэтами-парнасцами; позднее увлекся творчеством А. Франса, Ж.Э. Ренана, Ш. Бодлера и, в меньшей степени, поэтов-символистов; переводил небольшие работы Д. Рёскина, в последние годы стал поклонником Достоевского. В 1890 г. стал слушателем парижской Школы правоведов и Института политических наук. В 1913 г. опубликовал роман «По направлению к Свану», в 1918 г. – «Под сенью девушек в цвету»; получил престижную Гонкуровскую премию, которая способствовала последующему успеху его книг. Он покончил с затворничеством, стал принимать немногих восторженных поклонников, нашел время для публикации нескольких небольших эссе, продолжая работать над разрастающимся романом. В 1920–1922 гг. публикует 3–5 части эпопеи «В поисках утраченного времени». Скончался скоропостижно – 9, 240, 404
Псалтирь – 9, 42, 56, 245, 249, 252, 273, 289, 406, 435, 483, 532, 545
Путин В.В. – 22, 358, 389, 390, 507, 551
Пятикнижие – 150, 468
Пяткина С.А. – 512, 517
Рабство – 68, 70, 71, 73, 83, 105, 135
Равенство – 70, 116, 121, 366, 367, 370, 375, 380, 382, 383, 486
«Развивающиеся экономики» («развивающиеся рынки», «новые рыночные экономики») – 5, 452, 460
Рай (Едем) – 70, 88, 106, 126, 127, 150, 151, 189, 232, 245, 286, 435, 439, 483, 560
Рай земной – 361, 413, 560
Ранкур-Лаферьер Д. – 20, 425
Ранович Абрам Борисович (псевдоним; настоящая фамилия Рабинович) [3(15).12.1885, Житомир – 29.5.1948, Москва], советский историк античности, доктор исторических наук (1937). Профессор МГУ (1937–1941), старший научный сотрудник института истории АН СССР (1938-48). Автор работ по истории иудаизма и раннего христианства. Занимался также социально-экономической историей Восточного Средиземноморья античного времени. Его концепция эллинизма как определённого этапа развития античного рабовладельческого общества наиболее четко изложена в вышедшем посмертно исследовании «Эллинизм и его историческая роль» (1950). Награжден орденом «Знак Почёта» – 33
Распределение – 300, 333, 335, 339, 340
Раушенбах Борис Викторович, (1915–2001), советский физик-механик. Родился в Петербурге. Окончив школу, работал столяром-сборщиком на авиационном заводе. В 1912 г. поступил в Ленинградский институт инженеров гражданской авиации, увлекся конструированием планеров, освоил расчеты на прочность и участвовал в испытаниях в Коктебеле, где познакомился с С.П. Королевым. В 1937 г. переехал в Москву и в Ракетном НИИ Королева занялся проблемами устойчивости полета крылатых ракет. В 1938 г. Королев был арестован, работу над крылатыми ракетами закрыли, и Раушенбах занялся теорией горения в воздушно-реактивных двигателях. Защитил кандидатскую (1949), в 1958 – докторскую (1958) диссертации. Читал лекции на физико-техническом факультете МГУ,

впоследствии выделившемся в Московский физико-технический институт; профессор (1959), более 20 лет заведовал кафедрой. Принимал активное участие в подготовке первого полета человека в космос (1960). Лауреат Ленинской премии (1960), член-корреспондент АН СССР (1966), академик (1986). Постепенно интересы Раушенбаха начали перемещаться в искусствоведение (теория перспективы, иконография). Умер в Москве — 9, 441

Реверсия сознания — 409, 412, 413, 441

Революция 1905 г. — 310

Революция английская — 377

Революция октябрьская 1917 г. — 304, 305, 310, 312, 377, 426, 471, 527

Революция французская 1789 г. — 5, 22, 292, 372, 374, 377, 382, 383, 386—387

Революция в СССР 1991 г. — 443

Регельсон Лев Львович (р. 1939), выпускник МГУ. Репрессирован (1979), эмигрировал из СССР. Автор исследования «Трагедия Русской Церкви» (Париж, 1978) — 305

Регистрация государственная — 514, 516, 530, 534

Регулирование каноническое — 477, 489, 491, 519, 561

Регулирование социальное — 465, 466

Регулирование экономики государственное — 319, 325, 339, 352—353, 360, 391, 395—401, 554

Религиозная группа — 514, 515, 530, 543

Религиозная организация — 512, 514—516, 517, 518, 530, 531, 534, 537—539

Религиозное объединение — 513, 515, 539, 558

Религия — 306, 326, 327, 375, 380—382, 404, 421, 431, 450, 453, 457, 459, 470, 472, 481, 541, 546, 547, 549, 551, 556

Ремесло — 67, 68, 69, 97, 241, 259, 273, 370

Ренан Жозеф Эрнест (1823—1892), французский историк и философ. Родился в Трегье (Бретань). Намереваясь стать священником, поступил в малую семинарию в Париже, затем в большую семинарию св. Сульпиция. В 1845 г. утратил веру, оставил семинарию и продолжил образование в Сорбонне. В 1850 г. назначен библиотекарем Национальной библиотеки, в 1860 г. возглавил археологическую экспедицию в Палестину. К этому времени стал авторитетным специалистом по восточным языкам и по истории религий. Защитил докторскую диссертацию (1852). Развивал позицию рационалистической критики. В 1862 г. назначен профессором еврейского языка в Коллеж де Франс, через год был уволен из-за еретических взглядов, но после падения Наполеона III вновь занял кафедру (1871). В конце жизни Ренан относился к науке без прежнего энтузиазма. Он уже не был уверен, что наука сможет найти решение всех проблем, встал на позиции пантеизма под влиянием немецкой философии, особенно Гегеля. Бог у Ренана — не личный Бог, это Бог, пребывающий — подобно самому миру — в становлении. Консерватор, сторонник монархии, противник всеобщего избирательного права, готовый, однако, согласиться со справедливой республикой. Оказал большое влияние на поколение 1870-х годов. Умер в Париже — 34

Рента — 332

Рёскин Джон (1819—1900), английский теоретик и историк искусства и публицист, автор трудов по истории итальянского искусства; по политической экономии в связи с эстетикой. Окончил Оксфордский университет (1839). Создал эстетическую теорию, основанную на соотношениях красоты с религией и нравственностью, дал обоснование символического искусства, отражающего в видимых образах связь с вечной основой бытия, поднял искусство на степень религиозного культа. Будучи последователем Т. Карлейля, в своих трудах развивая концепцию единства красоты и добра А. Шефтсбери, выступал с романтической критикой капиталистической цивилизации, враждебной искусству как синтезу природы, красоты и высокой нравственности, призывал к возрождению средневекового ручного труда, коллективных форм художественного творчества. Содействовал развитию художественного вкуса во всех областях англий-

ской жизни, поднятию декоративного искусства, своими лекциями, школами и музеями в Оксфорде способствовал возрождению кустарных промыслов. Обращаясь к английскому пролетариату, приобрёл большую популярность в его среде; преподавал в первом Рабочем колледже. Близкий к У. Моррису, участвовал в организации его художественно-промышленных мастерских. Известен также как рисовальщик и акварелист. Воззрения Рёскина оказали значительное влияние на развитие европейской культуры 2-й половины XIX в. В России его труды высоко ценились Л.Н. Толстым – 240, 404

Рид Д. – 305

Рим – 60, 95, 97, 154, 163, 292, 370, 377, 379–383, 450, 513, 549, 555

Рист Ш. – 318

Рих А. – 545

Робинзон Крузо – 555

Робинсон Дж. – 342, 363, 382

Россия, Российская Империя, Российская Федерация – 5, 19, 35, 265, 277, 302, 305, 306, 309, 312, 315, 320, 335, 346–348, 351–359, 362, 363, 371, 378, 384, 388–390, 394, 401–403, 405, 406, 408, 410, 411, 413, 415, 416, 427, 430, 454, 467, 471, 489, 503, 512, 517, 519, 521, 522, 528, 534, 539, 541, 543, 547, 553, 556, 558

Ростовщичество – 69, 80

Рузвельт Франклин Делано (1882–1945), 32-й президент США, родился в Гайд-Парке (шт. Нью-Йорк). Получил начальное образование под наблюдением частных учителей, вместе с родителями часто бывал в Европе. Посещал подготовительную школу в элитарном Гротоне. После окончания Гарвардского университета (1904) переехал в Нью-Йорк, где учился в школе права Колумбийского университета. Сдал экзамены на право заниматься юридической деятельностью и поступил на службу в известную нью-йоркскую юридическую фирму (1907). Баллотировался в сенат штата от своего избирательного округа Хадсон-Ривер, победил, поскольку вел активную кампанию, а демократы в том году повсеместно добивались успеха (1910). Помощник министра военно-морских сил в кабинете Вильсона (1913–1920). Губернатор штата Нью-Йорк (1928), предвосхитил многие политические шаги своего будущего «Нового курса»; боролся за сохранение природных ресурсов и рациональное использование земельного фонда, за государственный контроль над коммунальными службами и принятие законов о социальном обеспечении, утвердил страхование по безработице и заявил в законодательном собрании штата, что оказание помощи безработным должно рассматриваться правительством не как благотворительность, а как долг перед обществом (1931). Президент США (1932), в первые сто дней после инаугурации по настоянию Белого дома Конгрессом была принята значительная часть законопроектов Нового курса, и по истечении этого срока Рузвельт превратился в настоящего лидера нации. Ему удалось обеспечить беспрецедентную в американской истории общественную поддержку программы, имевшей целью достижение того, что ее инициаторы именовали «более демократичной экономической и социальной системой». Избран на второй срок (1936), в течение второго президентского срока Конгресс продвинул программу Нового курса, создав управление жилищного строительства США (1937) в целях кредитования местных агентств и приняв второй закон о регулировании сельского хозяйства и закон о справедливых условиях труда, устанавливавший минимальную заработную плату для рабочих (1938). Верховный суд признал неконституционными некоторые из законов Нового курса, включая первый закон о регулировании сельского хозяйства и закон о восстановлении национальной промышленности. Избран на третий (1940) и четвертый (1944) срок. Умер в Уорм-Спрингсе – 554

Русская Православная Церковь – 14, 299, 303, 305, 306, 312, 403, 409, 413, 423, 429, 430, 443, 459, 460, 462, 467, 471–473, 486, 487, 498–500, 503, 507, 508, 513, 514, 527, 528, 534, 535, 542, 557

Руссо Жан Жак (1712–1978), французский писатель и философ. Представитель сентиментализма. С позиций деизма осуждал официальную церковь и религиозную нетерпимость. Выступал против социального неравенства, деспотизма королевской власти. Идеализировал естественное состояние всеобщего равенства и свободы людей, разрушенное введением частной собственности. Государство, по Руссо, может возникнуть только в результате договора свободных людей. Идеи Руссо (культ природы и естественности, критика городской культуры и цивилизации, искажающих изначально непорочного человека, предпочтение сердца разуму) оказали влияние на общественную мысль и литературу многих стран – 374, 512

Русь – 264, 265, 275, 313, 454, 483, 501, 510, 521

Рыжков Н.И. – 408

Рынок, «рыночная» экономика – 69, 325, 327, 336, 338, 352, 354, 359, 360, 364, 375, 376, 387, 388, 390, 397, 401, 402, 407, 447, 456–458, 494, 509, 534, 537

Савва Черный († 1554), епископ Крутицкий, Сарский и Подонский. Постриженик и ученик игумена Волоколамского монастыря Иосифа. Архимандрит Московского Симонова монастыря (1543). Присутствовал на соборе об установлении празднования новым русским святым (1547). Благословлял в г. Владимире войско на поход против Казани (1550). Принимал участие в Стоглавом соборе (1551) и в том же году в соборе об исправлении церковных дел и доходах Новгородского Софийского собора. Был восприемником при крещении Казанского царя Ухтемыш–Гирея и царя Едигера Магмета (1553). Присутствовал на соборе против Башкина (1554). Погребен в Волоколамской церкви Иосифова монастыря, в новом приделе, рядом с еп. Нифонтом – 267

Сагарда А.И., профессор Ленинградской духовной академии – 153

Сагарда Николай Иванович, писатель, воспитанник Санкт-Петербургской духовной академии, где состоял профессором патристики – 153

Сакрализация хозяйственной деятельности – 11, 92, 105, 262, 264, 461, 521

Сакс Джеффри – 427

Саломия (см.: Мр. 15, 40–41; 16, 1), жена Зеведея, мать ап. Иакова старшего и Иоанна евангелиста; из Галилеи, была одною из последовательниц Иисуса (Мф. 27, 56), хотя, по-видимому, подобно другим ошибочно понимала истинное великое значение царства Христова (Мф. 20, 21). Присутствовала при распятии и погребении Христа и была в числе мироносиц, рано утром пришедших на гроб помазать Тело Его. По мнению некоторых, Саломия была сестра Марии Богоматери. Память в Неделю жен-мироносиц – 41

Салтыков-Щедрин Михаил Евграфович (1826, с. Спас-Угол Тверской губ. – 1889, Петербург), русский писатель. Родился в дворянской семье. Учился в Московском дворянском институте, откуда как лучшего ученика его перевели в Царскосельский лицей (1838), где он серьезно увлекся литературой, опубликовал первое стихотворение (1841). Знакомство с В.Г. Белинским сыграло важную роль в становлении его общественной позиции. После окончания лицея (1844) служил в канцелярии Военного министерства. В 1847–1848 гг. увлекся теориями социалистов-утопистов и посещал «пятницы» М.В.Петрашевского, с которым впоследствии разошелся. Выслан на службу в Вятку за «вредный образ мыслей» (1848). Занимал должности старшего чиновника, советника губернского правления, набираясь впечатлений крестьянской и провинциальной чиновной жизни. Смерть Николая I и начало либерального правительственного курса позволили Салтыкову вернуться в Петербург, где он приобрел громкую славу; служил чиновником особых поручений в Министерстве внутренних дел, участвовал в подготовке крестьянской реформы 1861 г. Был вице-губернатором в Рязани, затем в Твери (1858–1862). Подал в отставку по болезни и полностью посвятил себя

литературе. С 1868 г. по приглашению Н.А. Некрасова 16 лет работал в «Отечественных записках», после смерти Некрасова возглавил журнал – 7, 320, 403, 408, 409, 554, 562

Сальвадор – 455

Самарин Юрий Федорович [21.4(3.5). 1819, Петербург, – 19(31).3.1876, Берлин], русский общественный деятель, философ, историк, публицист, общественный деятель, один из крупнейших славянофилов. Из родовитой дворянской семьи. Окончил Московский университет (1838); магистерская диссертация «Стефан Яворский и Феофан Прокопович» (1844). В 1844–1852 на государственной службе, главным образом в Прибалтике. Автор проекта отмены крепостного права, участник подготовки крестьянской реформы 1861 г. (в 1859–1860 гг. член Редакционных комиссий). С 1853 г. занимался литературно-публицистической деятельностью, работал в городских и сословных организациях. Вначале был гегельянцем. Под воздействием К.С. Аксакова и А.С.Хомякова в начале 40-х гг. примкнул к славянофильству. Исходя из православия как особого культурного начала, положенного в основу исторической жизни русского народа, развивает мысль о трёх периодах национальной жизни («исключительной национальности», «подражания» и «разумной народности»). Разделяя концепцию «цельного знания» Хомякова, противопоставляя «тирании рассудка» свободу «нравственного вдохновения», считал, что только в народе сохраняется «дух в его живой цельности». Политическая доктрина Самарина основана на признании только двух сил – самодержавия и сельской общины, которые он неразрывно связывал, причём дворянству не придавал особого значения как «нелепой среде», которая по «недостатку народного корня» лишена творческой силы. В записке «О крепостном состоянии и о переходе из него к гражданской свободе» (1856) указывал на крепостное право как на причину социально-экономической отсталости России и, в частности, как на причину неудачи в Крымской войне (1853–1856) – 444

Самарянка (Ин. 4, 6-29), Фотиния (Светлана) Самаряныня, Римская; с ней беседовал Христос у колодца Иаковлева. По преданию, во времена Нерона, проявившего чрезвычайную жестокость в борьбе с христианством, Фотиния жила с детьми в Карфагене и там проповедовала Евангелие (65). Слухи о ней дошли до Нерона, он приказал привести христиан на суд в Рим, где Фотиния и претерпела мученическую кончину. Память 20 марта – 38

Самообеспечение – 257

Сан-Марино – 377

Санкт-Петербург – 459

Санкция – 481, 492, 493, 499, 509

Сапфира (Деян. 5, 1–10) – 89, 134

Сатана (см. *Диавол*)

Саука Иоанн, протоиерей – 30

Свенцицкая Ирина Сергеевна, доктор исторических наук, профессор, крупнейший российский светский исследователь раннего христианства – 56

Свет – 37, 46, 47, 76, 77, 84, 102, 132, 162, 182, 187, 188, 194, 226, 245, 266, 417

Светоний Транквилл Гай (ок. 70 – после 122), римский историк и писатель. Происходил из сословия всадников. Служил секретарём при императоре Адриане (ок. 119–122). Из многочисленных сочинений (исторических, историко-бытовых и филологических) целиком дошли только «Жизнь двенадцати Цезарей» (жизнеописания римских императоров от Цезаря до Домициана) и часть «О грамматиках и риторах» из большого труда, посвященного знаменитым деятелям римской литературы – 382, 383

Свобода – 72, 73, 97, 119, 293, 341, 346, 348, 361, 364, 366, 367, 374, 378, 382, 383, 407, 409, 421, 438, 442, 457, 486, 540, 549, 554, 555

Свобода воли (Богоданная свобода) – 89, 113, 118, 137, 140, 174, 245, 246, 555

Свобода гражданско-правовая – 70, 339

Свобода религиозная – 339, 421, 517

Свобода совести – 339, 517

Святая Русь – 303, 306, 410
Святитель (см. *Епископ*)
Святослав Игоревич (942–972), великий князь киевский – 266
Священники (см. *Пресвитеры*)
Священноначалие – 542
Седрах (Анания Вавилонский, халдейское имя Седрах) († 529 или 522 до н.э.), один из трех еврейских юношей знатного происхождения, взятых во время вавилонского плена ко двору Навуходоносора; за отказ поклониться идолу брошен вместе с Азарией и Мисаилом в раскаленную печь, но чудесным образом остался невредимым (Дан. 1–3). Память 17 декабря – 56
Секуляризация, обмирщение – 12, 275, 303, 320, 322, 323, 333, 373, 419, 426, 450, 453, 457, 462, 465, 470, 471, 484, 501, 512, 519, 551, 552, 556
Сельское хозяйство – 67, 69, 99, 127, 233, 241, 242, 244, 259, 273, 283, 370, 509
Сент-Бёв Шарль Огюстен (23.12.1804, Булонь-сюр-Мер – 13.10.1869, Париж), французский критик и писатель. Утверждал романтизм как литературную программу, возникшую под воздействием Великой французской революции, требуя свободы творчества, обновления поэтических форм, введения в литературу новых героев из народной среды. Применяя методы исторической, психологической, философской критики, искал истоки литературного движения в исторической действительности, отвергал догматическую критику. Как критик разрабатывал эстетические проблемы: художник и общество, искусство и революционные движения, степень правдивости произведения, характер его народности – 362
Септуагинта (LXX) – перевод Ветхого завета на греческий язык, выполненный в Александрии Египетской «семьюдесятью толковниками» в III–II вв. до н.э. Предание гласит, что царь Птолемей Филадельф (284–247 до н.э.), побуждаемый известным Димитрием Фалерейским, попросил иерусалимского первосвященника прислать ему один экземпляр еврейских священных книг и лиц, которые перевели бы его на греческий язык. Первосвященник, говорит далее предание, прислал ему требуемый экземпляр вместе с 72 учеными мужами, которые изготовили для царя желанный перевод. От этих 72 переводчиков и происходит название «перевода LXX толковников», вероятно, потому, что 70 – число круглое и что великий синедрион в Иерусалиме (высшая инстанция по религиозным делам) состоял из 70 членов. Первоначальный текст Септуагинты до нас не дошел; древнейшая рукопись (Синайский кодекс), найденная К. фон Тишендорфом в начале 60-х гг. XIX в. в библиотеке монастыря св. Екатерины на Синае, датируется V в н.э. (см. *LXX*)
Серапион Антиохийский (2-я пол. II в.), епископ (190–210/211), преемник Феофила, современник Зефирина Римского – 60
Серапион († 1516), игумен Троице-Сергиевой лавры, свт. Серапион I, архиепископ Новгородский и Псковский. Родом из подмосковного с. Пехорки (или Пехерки). Один год был священником. Овдовев, принял монашество в Дубенском монастыре Владимирской губернии и был в нем настоятелем. Затем переведен в Успенский Стромынский монастырь, где был игуменом. Игумен Троице-Сергиева монастыря (1495). Присутствуя на Соборе (1504 г.), горячо отстаивал церковные и монастырские имения, как средство благотворительности. Против своего желания хиротонисан во епископа Новгородского и Псковского с возведением в сан архиепископа (1506). На соборе по распре с преп. Иосифом Волоколамским осужден, уволен от управления епархией и сослан в заточение в Андроников монастырь (1509); распря состояла в следующем: Иосиф, по воле великого князя, в 1507 г. перешел со своим монастырем в ведение Московского князя, за что Серапион лишил его (Иосифа) благословения и отлучил от Церкви. Великий князь усмотрел в этом неодобрение своих действий Серапионом, созвал собор и сослал последнего в заточение. Позднее

собором святителей Серапион освобожден от заточения (1511) и остаток своих дней провел в Троице-Сергиевой Лавре. Скончался 16 марта, примирившись со всеми и приняв схиму. Мощи обретены год кончины 7 апреля и почивают в Троице-Сергиевой Лавре, в Серапионовой палате, бывшей келии преп. Сергия. Память 16 марта и в Соборы Московских, Новгородских и Радонежских святых — 277

Серафим (Алексиев), архимандрит (1912—1993), родился в с. Горно Броди (Македония). Окончил Софийскую духовную семинарию и поступил на богословский факультет Софийского университета; послан стипендиатом в Швейцарию (1934). Доктор богословия. После своего возвращения в Болгарию, познакомился с архиепископом Серафимом (Соболевым), который стал его духовником. Занимался просветительской деятельностью. Церковный поэт и писатель. Преподавал догматическое богословие в Софийской духовной академии (1960—1969). После принятия Болгарской Православной Церковью нового стиля (1968) перешел в Старостильную Православную Церковь Болгарии. Выступал против участия Болгарской Православной Церкви в экуменическом движении. Поселился в монастыре Покрова Пресвятой Богородицы, где подвизался до конца жизни — 342

Серафим Саровский (в миру Прохор Мошнин) [19.07.1754 (по другим данным — 1753 или 1759) — 2.01.1833], преп., один из наиболее почитаемых в Русской Православной Церкви святых. Приняв в юношеском возрасте постриг, провел жизнь в Саровской пустыни (Тамбовская губ., ныне Нижегородская обл.). Отличался подвигами благочестия, даром прорицания. Канонизирован в 1903 г. Память 2 января, 19 июля и в Собор Тамбовских святых — 25, 415

Сергеенко М.Е. — 106

Сергий Радонежский (в миру Варфоломей Кириллович) (1322, с. Варницы Ростовского княжества — 1392, Троице-Сергиев монастырь), преп., церковный и политический деятель. Родился в семье ростовского боярина. После разорения отца в результате усмирения Ростова Иваном I Даниловичем Калитой, подавившим антиордынское восстание, семье пришлось переселиться в Радонеж Московского княжества. Решив стать монахом, передал свою долю наследства младшему брату и вместе со старшим основал Троице-Сергиев монастырь (не ранее 1342), где стал игуменом (1353). Монастырь со временем стал одним из главных центров русского Православия и средневековой русской культуры. Стал доверенным лицом московских князей (1374), являясь одним из духовников Дмитрия Ивановича Донского, крестным отцом его сыновей; поддержал великого князя в борьбе против монголо-татарского ига; помог в подготовке Куликовской битвы (1380). Ездил с дипломатической миссией в Рязань (1385), успешно справившись с предотвращением войны между Москвой и Новгородом. Примиряя русских князей, способствовал объединению государства. Сумел (с благословения митрополита Алексия) создать и развить новый для русских земель XIV в. тип монастырей — общежительных, опиравшихся не на подаяние, а на собственную хозяйственную деятельность. Основал, кроме Свято-Троицкого Сергиева монастыря, еще несколько обителей, а его ученики учредили до 40 монастырей на Севере Руси. Влияние его с особою силою сказалось на его многочисленных учениках, из которых очень многие сами прославились святою жизнью и явились благостными воспитателями окружавшего их общества. Похоронен в основанном им монастыре; канонизирован (1452). Во время широкой кампании по вскрытию мощей для борьбы с религиозным сознанием масс мощи Сергия были публично вскрыты и обнаруженные в раке древние кости, остатки волос и одежды были оставлены на старом месте (1919). Память 5 июля, 25 сентября и в Соборы Владимирских, Московских, Радонежских и Ростовских святых — 27, 272

Сергий (Савельев) (1899—1977), архимандрит, настоятель храма Преображе-

ния в Богородском (Москва), погребен на Введенском кладбище – 313

Сергий (Страгородский) (11.01.1867 – 2/15.05.1944), патриарх Московский и всея Руси. Родился в Нижегородской губернии в гор. Арзамасе в семье протоиерея. Окончил Нижегородскую духовную семинарию и поступил в Петербургскую духовную академию (1886). Пострижен в монашество на 4 курсе академии, рукоположен во иеромонаха (1890). Окончил духовную академию со степенью кандидата богословия и назначен в Японию членом Православной духовной миссии (1890). Был судовым священником на корабле «Память Азова» (1891). Исполняющий должность доцента по кафедре Священного писания Ветхого завета Петербургской духовной академии (1893). Архимандрит, настоятель Русской посольской церкви в Афинах (1894). Магистр богословия (1895). В 1897 г. вторично назначен в Японию помощником начальника Православной духовной миссии. Ректор Петербургской духовной семинарии, инспектор (1899) и ректор (1901) Петербургской духовной академии. Епископ Ямбургский, викарий Санкт-Петербургской епархии (1901), архиепископ Финляндский и Выборгский (1901). Участвовал в сессии Святейшего Синода, председательствовал в Учебном комитете, одновременно занимаясь исправлением текста богослужебных книг (1906). Почетный член Петербургской духовной академии (1906). Член Святейшего Синода (1911). Председатель Предсоборного совещания при Синоде, награжден бриллиантовым крестом для ношения на клобуке (1912). Председатель Миссионерского Совета при Синоде (1913–1915). Участник Всероссийского Священного Собора 1917–1918 гг. в Москве. Архиепископ, митрополит Владимирский и Шуйский (1917). В январе 1921 г. арестован и длительное время находился в Бутырской тюрьме. Приговорен к ссылке в Нижний Новгород. С 18 марта 1924 года – митрополит Нижегородский (1924). С 10 декабря 1925 года заместитель Патриаршего Местоблюстителя (1925). 30 ноября 1926 г. вновь арестован. Результатом ареста и дальнейшего давления на него и на Патриаршую Церковь, которая в это время находилась в отчаянном положении, была известная декларация от 16/29 июля 1927 г. С 27 марта 1926 г. снова вступил в управление Русской Церковью, как Заместитель Патриаршего Местоблюстителя. Награжден предношением креста при богослужении (1932), титулом «Блаженнейший митрополит Московской и Коломенский», с правом ношения двух панагий (1934). Во время Великой Отечественной войны под его руководством все православное русское духовенство активно помогало обороне страны. 26 августа ст.ст. 1943 г. собором русских иерархов был избран Патриархом Московским и всея Руси (интронизация 30 августа ст. ст.). Призывал к усиленной борьбе против захватчиков и к самоотверженному труду в тылу. Под его руководством духовенство укрепляло патриотический дух русского народа, поддерживало его моральное состояние и оказывало значительную материальную помощь фронту. Погребен в Никольском приделе московского Патриаршего Богоявленского собора – *36*, 313

Сергий (Язаджиев), архимандрит, духовный сын архиепископа Серафима (Соболева). Настоятель мужского православного монастыря св. Александра Невского в г. Ямболь (Болгария). Преподавал в Софийской духовной академии. После принятия Болгарской Православной Церковью нового стиля (1968) перешел в Старостильную Православную Церковь Болгарии. Выступал против участия Болгарской Православной Церкви в экуменическом движении – 342

Сидон – 69

Сидоров А.И. – 107, 153, 270, 277

Силаев И.С. – 408

Сильвестр (? – ок. 1566), священник московского Благовещенского собора с конца 1540-х гг. Оказывал большое влияние на Ивана IV с 1547 г. Член Избранной рады. Автор особой редакции

«Домостроя» и многих посланий. С 1560 г. в опале, постригся в монахи — 280–282

Сильченков Н., священник — 490–492, 497, 501

Симеон, адресат письма прот. Аввакума — 284

Симеон, архиепископ Фессалоникийский (? — ок. 1429 гг.), византийский богослов и церковный деятель, архиепископ Фессалоникийский (1406). Возглавил оборону Фессалоник от турецкого нашествия (город удалось взять только после его смерти). Известен как автор ряда сочинений, в которых подробно раскрываются и символически истолковываются все стороны православного богослужения и церковной жизни, объясняется назначение и смысл различных обрядов и священных предметов. Среди них центральное место занимает фундаментальный труд — «Диалоги о вере, священнодействиях и таинствах церковных» — 483, 496, 497, 502, 504, 515

Симеон Новый Богослов (946/949 — 1021/1022), византийский религиозный писатель, поэт, философ-мистик. Развивал тему самоуглубления и просветления личности; приближал поэтический язык к живым речевым нормам. Родился в городе Галате (Пафлагония), получил в Константинополе основательное светское образование. Отец готовил его к придворной карьере; некоторое время Симеон занимал высокое положение при императорском дворе. Достигнув 25 лет, удалился в Студийский монастырь, где проходил послушание под руководством старца Симеона Благоговейного. Игумен монастыря св. Маманта (ок. 980), пробыл в этом сане 25 лет. Он привел в порядок запущенное хозяйство обители и благоустроил в ней храм. Ок. 1005 г. передал игуменство Арсению, а сам поселился при монастыре на покое. Там создал свои богословские труды. Главная тема его творения — сокровенное делание во Христе. Написал поучения для монахов, «Деятельные Богословские главы», «Слово о трех образах молитвы», «Слово о вере». Был выдающимся церковным поэтом. Ему принадлежат изложенные в поэтической форме молитвенные обращения «Гимны Божественной любви» (около 70 поэм). Учение о новом человеке, об «обожении плоти», которым он хотел заменить учение об «умерщвлении плоти» (за что его и назвали Новым Богословом), принималось современниками с трудом. Многие его поучения звучали непонятно и чуждо. Это привело к конфликту с высшим константинопольским духовенством, и преп. Симеон подвергся изгнанию; удалился на берег Босфора и основал там обитель св. Марины. Житие его написано келейником и учеником, преп. Никитой Стифатом. Память 12 марта — 139, 165, 178, 181, 182, 184, 188, 196, 197, 200, 211, 215, 216, 219, 222, 225, 228, 229, 231, 238, 253, 256, 257, 269–271

Симеон Столпник (356 или ок. 390–459), преп., монах, аскет, отшельник; основоположник новой формы аскезы — столпничества. Уроженец Киликии, принял пострижение в одном из сирийских монастырей. Разногласия, возникшие вследствие некоторых аскетических крайностей, вынудили его покинуть монастырь, и некоторое время он провел в полном одиночестве. В 423 г. избирает прославившую его форму подвижничества — уединяется на небольшой каменной площадке на вершине столпа (башни), окруженного стеной, в районе Антиохии, и проводит все свои дни в молитве и проповедях, которые произносит для многочисленных паломников. Прославился многочисленными чудесами. Первое житие Симеона Столпника составлено его учеником Антонием. Память 1 сентября — 154

Симон Кифа, автор апокрифа — 56

Симфония — 311, 471, 520, 522, 527, 542

«Синагога», канонический сборник; составитель — пресвитер Иоанн, прозванный по своей первоначальной профессии Схоластиком (так называли адвокатов); составлен в Антиохи; впоследствии, взойдя на Константинопольский престол (565–577), Иоанн Схоластик разослал его по митрополиям и епископиям и тем самым придал ему официальное значение. Сборник озаглавлен «Синагога

(свод) Божественных и Священных канонов, разделенных на 50 титулов». В начале свода, после предисловия, помещен перечень источников: 85 Апостольских правил, каноны первых четырех Вселенских и шести Поместных Соборов (Анкирского, Неокесарийского, Гангрского, Антиохийского, Лаодикийского и Сардикийского, в греческой редакции), а также два Канонических послания Василия Великого, разделенных на 68 правил. В самой «Синагоге» разделение материала на 50 титулов соответствовало разделению «Дигест» на 50 книг. Свод Иоанна Схоластика был широко распространен не только на Востоке, но и на Западе. Папа Николай I ссылался на него в послании Патриарху Фотию, доказывая, что грекам должны быть известны правила Сардикийского Собора, поскольку они включены в «Синагогу» Схоластика. Сборник переводился на славянский и сирийский языки – 476

Синергизм – 150

Синклитикия (Буранова), монахиня – 30

Синкретизм – 451

Синод – 293, 311, 530, 533, 534

Сифур, священник – 60

Скорби – 95, 132, 162, 177, 190, 204–209, 212, 223, 233, 283, 305, 312, 313, 406

Скрынников Руслан Григорьевич, профессор Санкт-Петербургского университета, написал около 40 книг. Большая часть из них посвящена ключевым проблемам, драматическим событиям истории Московского царства. Книги Р.Г. Скрынникова издавались в США, Германии, Японии, Китае, Италии, Польше – 277

Славянофилы – 547–549

Служение – 51, 59, 64, 65, 80, 84, 98, 102, 111, 112, 119, 120, 183, 195, 200, 216, 223, 226, 232, 234, 235, 238, 239, 247-249, 253, 259, 260, 262, 287, 289, 326, 337, 342, 421, 425, 426, 440, 443, 458

Смерть – 78, 83, 126, 131, 200, 242, 316

Смирение – 13, 86, 101, 210, 234, 254, 317, 425

Смирна – 97

Смирнов А.Ф. – 280

Смирнов В. – 507

Смит Адам (крещен 5.04.1723, Керколди, Шотландия – 17.07.1790, Эдинбург), шотландский экономист и философ, один из крупнейших представителей классической политэкономии. Создал теорию трудовой стоимости и обосновал необходимость возможного освобождения рыночной экономики от государственного вмешательства. В «Исследовании о природе и причинах богатства народов» (1776) обобщил столетнее развитие этого направления экономической мысли, рассмотрел теорию стоимости и распределения доходов, капитал и его накопление, экономическую историю Западной Европы, взгляды на экономическую политику, финансы государства. Подходил к экономике как к системе, в которой действуют объективные законы, поддающиеся познанию. При жизни Смита книга выдержала 5 английских и несколько зарубежных изданий и переводов – 319, 337, 375, 388, 390, 560

Смолич И.К. – 263, 267, 268, 275, 283, 513

СНГ – 23, 351, 355, 447

Соболевский Сергей Иванович [13(25).8.1864, Москва – 6.5.1963, там же], советский учёный-филолог, окончил Московский университет (1886). Профессор Московского университета (1892), работал в институте мировой литературы им. М. Горького (1928), член-корреспондент АН СССР (1928). Магистерская (1890) и докторская (1892) диссертации написаны по-латыни и посвящены исследованию языка Аристофана. Известный переводчик с древних языков, автор многих трудов по классической филологии, грамматик и учебных пособий по латыни и древнегреческому языку; награжден орденом Ленина и медалями – 153

Собор – 278, 405, 476

Собор Анкирский (314 г.) – 499

Собор Антиохийский (341 г.) – 278, 279, 499, 501, 502, 504, 506, 511

Собор Апостольский (50 г.) – 57, 278, 476, 491, 493, 494, 497–499, 506–511, 528

Собор Архиерейский 1994 г. – 443, 505
Собор Архиерейский 1997 г. – 422
Собор Архиерейский 2000 г. – 416, 423, 443, 505
Собор Ватиканский II (1962–1965) – 332, 333, 341, 446, 459
Собор Вселенский 1-й (325 г., Никея) – 477, 488, 493, 497
Собор Вселенский 2-й (381 г., Константинополь) – 491, 511
Собор Вселенский 4-й (451 г., Халкидон) – 278, 279, 486, 493, 504, 506, 509–511
Собор Вселенский 5-й (553 г., Константинополь) – 476
Собор Вселенский 6-й (681 г., Константинополь) – 477, 491, 492, 510
Собор Вселенский 7-й (754 г., Константинополь) – 278, 279, 473, 499, 504
Собор Гангрский (340 г.) – 416, 488
Собор двукратный (861 г.) – 278, 481, 493, 501, 508–510
Собор Карфагенский (393–419 гг.) – 278, 476, 491, 493, 494, 499, 501, 502, 506, 508, 510, 511
Собор Лаодикийский (364 г.) – 476, 491, 507
Собор Московский 1503 (1504) г. – 277
Собор Поместный 1917–1918 гг. – 279, 426
Собор «разбойничий» 1921 г. – 515
Собор Сардикийский (344 г.) – 493, 511
Собор стоглавый (Стоглав) (1551 г.) – 280, 283, 444, 499, 511
Собор Трулльский (Пято-Шестой) (692 г.) – 473, 477, 491, 493
Соборы Вселенские – 467, 476–479, 483, 489, 496, 500
Собственник – 52, 237, 535
Собственность – 13, 41, 51, 53–54, 69, 79, 89, 98, 100, 105, 132, 135, 138, 143, 223–226, 228, 232, 242, 270, 280, 290, 296, 300, 301, 319, 327–334, 336, 338, 339, 368, 376, 377, 379, 380, 383, 385, 412–413, 442, 444, 445, 455, 509, 510, 522, 534, 561
Собственность государственная – 377–378, 380, 388, 393, 412
Собственность общественная – 379–380
Собственность (имущество) церковная – 278, 469, 494, 498–500, 504, 517, 522–524, 528, 534
Совесть – 87, 114, 126, 339, 340, 561
Советская власть – 313, 513
Советский Союз, СССР – 304, 312, 351, 357, 450, 454, 468, 489, 530
Создатель (см. *Творец*)
Сократ (ок. 470 – 399 до н.э.), древнегреческий философ, один из родоначальников диалектики как метода отыскания истины путем постановки наводящих вопросов – т.н. сократического метода; был обвинен в «поклонении новым божествам», «развращении молодежи» и приговорен к смерти (принял яд цикуты); излагал свое учение устно; главный источник – сочинения его учеников Ксенофонта и Платона; цель философии, по Сократу – самопознание как путь к постижению истинного блага; добродетель есть знание, или мудрость. Для последующих эпох Сократ стал воплощением идеала мудреца – 370
Солженицын А.И. (р. 1918), советский диссидент – 309
Соловецкий монастырь – 500
Соловьев Владимир Сергеевич (1853–1900), русский философ-идеалист и богослов, публицист и поэт. Окончил Московский университет (1873). На его взгляды большое влияние оказала христианская литература, а также идеи неоплатонизма, теософии и др. религиозно-философских систем (Бёме, Шеллинга, Гегеля, Шопенгауэра и др.), славянофилов. Центральной в его учении является идея «всеединого сущего». Последнее рассматривается как сфера абсолютного, божественного, а реальный мир – как ее самоопределение и воплощение (посредником между ними выступает т.н. мировая душа, или София, Премудрость Божья). Безусловное «всеединство» (как совершенный онтологический синтез истины, добра и красоты) постигается лишь «цельным» знанием, которое представляет собой соединение мистического, рационального (философского) и эмпирического (научного) знания; основу его составляет знание мистическое: вера в безусловное существование предмета познания; интуиция (или воображение, дающее истинную идею предмета); творчество (или реали-

зация этой идеи в данных опыта). Отстаивал единство теологии, философии и науки и называл его «свободной теософией». В обществе идея «всеединства» раскрывает себя как Богочеловеческий союз лиц («свободная теократия») или Вселенская Церковь, объединяющая все национальности и определяющая безусловные цели человечества — преодоление эгоизма и вражды и создание на земле Царства Божьего, где будут разрешены социальные противоречия. «Свободная теократия» может явиться результатом объединения западной (католической) и восточной (Православной) христианских Церквей в рамках церковно-монархической государственности как единство духовной и мирской власти первосвященника и царя; особая роль в этом проекте принадлежит русскому государству. В конце жизни, разуверившись в возможности осуществления «всемирной теократии», Вл. Соловьев пришел к идее катастрофического конца истории. Философия, по Соловьеву, имеет своей гл. целью рационально оправдать «веру наших отцов», социально-религиозный идеал. Этику он также основывает на религии: человек нравствен, если он свободно подчиняет свою волю служению «абсолютному добру», т.е. Богу, и стремится к устроению Богочеловеческого царства. Учение Соловьева, доказывавшего несовместимость революции, социализма и атеизма с духовно-нравственными идеалами человечества, послужило одним из источников формирования русской религиозно-идеалистической философии начала XX в. — 426, 427

Соловьев Сергей Михайлович (05.05.1820 — 04.10.1879) — историк, один из основателей государственной школы в русской историографии. В 1855-1869 гг. был деканом историко-филологического факультета, в 1871—1877 гг. — ректором Московского университета (в чине тайного советника). Академик Петербургской академии наук (1872). В последние годы жизни был председателем ОИДР, директором Оружейной палаты, некоторое время продолжал читать лекции как сторонний преподаватель. Автор трудов по истории Новгорода, эпох Петра I и Александра I, внешней политики России, историографии; основное сочинение: «История России с древнейших времен» (1851—1879) — 277, 283

Соломон (ок. 965 — ок. 926 до н.э.), царь Израильско-Иудейского государства (см. 2-4 Цар.) — 236, 265

Соломония (Деева), схимонахиня — 30

Солон (ок. 640/635 — ок. 560 до н.э.), греческий государственный деятель, законодатель, первый известный афинский поэт. Принадлежал к знатному, но обедневшему аристократическому роду. Был избран архонтом и наделен чрезвычайными полномочиями с целью прекратить гражданскую смуту (594). С помощью закона, запрещающего брать в долг без соответствующего юридического оформления этого факта, объявил недействительными все долги, сделанные ранее (сисахфия), и уничтожил получившее развитие долговое рабство. Ввел изменения в законы Драконта, строго определив обязанности народного собрания и создав Совет четырехсот — государственный орган представителей всех афинских фил, решения которого представлялись на рассмотрение народному собранию. Во второй половине жизни много путешествовал по Греции, Египту и Малой Азии. Причислен к Семи мудрецам — 369

Сорокин Д.Е. — 30

Сорос Джордж (Дьердь Шорош) (р. 12.08.1930, Будапешт). В 1947 г., после того как в Венгрии пришли к власти коммунисты, эмигрировал в Великобританию. Подрабатывал продавцом табака. Окончил Лондонскую школу экономики (1952). В 1956 г. отправился в США. Основал международный инвестиционный фонд — Quantum Fund, с которого началась эра его финансового процветания (1969), основал благотворительный фонд в США (1979). В 1984 г. произошло открытие Благотворительного фонда в Венгрии. С 1987 г. занимался благотворительной деятельностью в России. В начале 90-х гг. организовал в Москве фонд «Культурная инициатива».

В 1992 г. произошла самая скандальная операция Сороса — игра против британской валюты, на которой финансист заработал миллиард долларов. С 1995 г. осуществляет свою благотворительную деятельность в России через представительство Института «Открытое общество». В июле 1997 г. принял участие в аукционе по продаже «Связьинвеста», инвестировав около миллиарда долларов за долю в «Связьинвесте». По информации *Forbs*, на 1999 г. личное состояние Сороса оценивалось в 4 млрд долл. Летом 2002 г. выступил с критикой политики Дж. Буша, которую назвал препятствующей притоку инвестиций в американскую экономику. 14 ноября 2002 г. Сорос принял решение прекратить финансирование основанного им в России «Института открытого общества». Автор книг «Алхимия финансов», «Открывая советскую систему», «Сорос о Соросе», «Кризис мирового капитализма» и др. Лауреат международных и российских премий. В 2002 г. награжден орденом Герцога Бранимира «За вклад в развитие демократии в Хорватии» — 352, 353, 358

Сотворчество Богочеловеческое — 173, 191, 233, 247, 435-437, 444, 546

Сотериология — 10, 11, 12, 72, 95, 102, 110, 111, 113, 130, 132, 141, 192, 214, 277, 404, 405, 481, 491—493, 546, 557, 561

София Эпинойя, в гностической ереси — замыкающий эон, мать Демиурга и творца низшего мира Иалтабаофа. Когда в низшем творении, в человеке обнаруживается изъян, она спускается, дабы исправить образовавшийся изъян, и в этом качестве она именуется Эпинойа (нисходящая) (Апокр. Ин. 23, 20—25). В Евангелии от Филиппа она именуется также Святым Духом (Ев. Фил. 17). Она является «матерью, сестрой и спутницей Христа», и на земном плане представлена «Марией — матерью Иисуса, Марией — Его сестрой и Марией Магдалиной» (Апокр. Ин. 23, 20, Ев. Фил. 35, 55). В отличие от незримого Духа, она не является началом сугубо трансцендентным и активно принимает участие в земных делах. «Она помогает всему творению, трудясь вместе с ним» (*вар.*: сострадая ему), направляя его в полноту, «обучая его нисхождению в семя, обучая его пути восхождения» (Апокр. Ин. 21, 19—20). Она есть «Жизнь и матерь живых» (Апокр. Ин. 23, 20); способна давать дары, относящиеся к миру, к мирским благам (Ев. Фил. 34); управляет всеми силами — как хорошими, так и плохими (Ев. Фил. 40); пребывает во всем, и во всех мирах — и в явном, феноменальном, и в сакральном, духовном (Ев. Фил. 33). Соответственно, нет жесткого противополагания различных сфер бытия, «хорошее» и «плохое» являются относительными понятиями. «Свет и тепло, жизнь и смерть, правое и левое — братья друг другу. Их нельзя отделить друг от друга, поэтому и хорошие не хороши, и плохие не плохи, и жизнь не жизнь, и смерть не смерть» (Ев. Фил. 10). Эта мысль высказывается в гностических текстах неоднократно. «Ибо ваше внутреннее есть ваше внешнее, и кто слепил внешнее ваше, придал форму вашему внутреннему» (Гром, 20, 18, 22) — 79

Социализация Церкви — 299, 455, 470, 548

Социализм — 26, 302, 320, 321, 325, 337, 387

Социальная диакония — 426, 429, 461

Социальное рыночное хозяйство — 327, 336

Социальность (см. *Общество*)

Социум (см. *Общество*)

Спасение — 90, 104, 110, 112—114, 125, 127, 135, 136, 138, 198, 208, 221, 243, 264, 269, 315, 326, 343, 413, 415, 418, 423, 430, 435, 443, 475, 498, 547, 562

Спиноза Барух (Бенедикт) (1632—1677) — нидерландский философ-материалист. За религиозное свободомыслие был отлучен от еврейской общины Амстердама. Создатель геометрического метода в философии. Целью знания считал завоевание господства над природой и совершенствование человека. Учение своих предшественников дополнил учением о свободе: показал, как возможна — в рамках необходимости — человеческая свобода. При решении этой зада-

чи опорой для Спинозы стало его учение о природе. В противоположность дуализму Декарта, считал, что существует лишь природа, являющаяся причиной самой себя (*causa sui*), не нуждающаяся для своего бытия ни в чем другом. Как «природа творящая», она есть субстанция, или, как он ее называл, бог. От субстанции — бытия необусловленного, Спиноза отличает мир отдельных конечных вещей (модусов) — как телесных, так и мыслительных. Субстанция едина, модусов бесчисленное множество. Бесконечный ум мог бы постигать бесконечную субстанцию во всех ее видах или аспектах. Но конечный человеческий рассудок постигает сущность субстанции как бесконечную лишь в двух аспектах: как «протяжение» и как «мышление». Это атрибуты субстанции среди других ее атрибутов, число которых бесконечно и которые нам неизвестны. Учение об атрибутах метафизично, т.к. движение Спиноза не считает атрибутом субстанции. На этих положениях Спиноза построил учение о человеке: человек — существо, в котором модусу протяженности (телу) соответствует модус мышления (душа). По обоим модусам человек — часть природы. В учении о модусе души Спиноза свел всю сложность психической жизни к разуму и к страстям (аффектам) — к радости, печали и вожделению. Волю он отождествил с разумом. Поведением человека движет, по Спинозе, стремление к самосохранению и к собственной выгоде. Спиноза отверг учение о свободе воли, признал волю всегда зависимой от мотивов, но вместе с тем считал возможной свободу как поведение, основывающееся на познании необходимости. Однако свободной может быть не народная масса, но лишь мудрец. В учении о познании Спиноза продолжает линию рационализма. Он возвысил знание интеллектуальное, основывающееся на уме, над чувственным, как низшим видом знания, и принизил роль опыта. Высшим видом интеллектуального знания он считал непосредственное усмотрение истины (или интуицию ума), при этом критерием истины объявил — вслед за Декартом — ясность и отчетливость. Велика роль Спинозы в развитии атеизма и свободомыслия. Цель религии, согласно его учению, — не познание природы вещей, а лишь наставление людей в нравственном образе жизни. Поэтому ни религия, ни государство не должны посягать на свободу мысли. В учении об обществе Спиноза — продолжатель Гоббса, но, в отличие от него, высшей формой власти считал не монархию, а демократическое правление и ограничивал всевластие государства требованиями гражданских свобод — 291

Спрос — 385, 399

Сребролюбие — 49, 76, 79, 98, 99, 128, 131, 136, 137, 218-220, 229, 239, 270, 287–288, 294, 297, 494

Стабилизационные программы МВФ — 398, 452, 456

Сталин (Джугашвили Иосиф Виссарионович) (21.12.1879, Гори — 05.03.1953, Москва), политический и государственный деятель. После 1903 г. большевик. В 1906–1907 гг. участвовал в организации ряда экспроприаций в Закавказье. В 1907 г. один из руководителей Бакинского комитета РСДРП. Сторонник В.И. Ленина, по инициативе которого в 1912 г. кооптирован в ЦК и Русское бюро ЦК РСДРП. После Февральской революции 1917 г. вернулся в Петроград. До приезда Ленина из эмиграции руководил деятельностью ЦК и Петербургского комитета большевиков. С мая 1917 г. — член Политбюро ЦК. Участвовал в Октябрьском вооруженном восстании как член партийного центра по его руководству. После победы Октябрьской революции вошел в Совет народных комиссаров в качестве наркома по делам национальностей. На VIII съезде партии избран членом Политбюро и Оргбюро. По предложению Ленина назначается народным комиссаром государственного контроля (с 1920 г. — нарком рабоче-крестьянской инспекции). В апреле 1922 г. Пленум ЦК РКП(б) избрал Сталина Генеральным секретарем ЦК партии. После смерти Ленина (1924) смог объединиться с Каменевым и Зиновьевым, двумя наиболее влия-

тельными членами Политбюро, чтобы победить Троцкого и его сторонников. Потом уничтожил Зиновьева и Каменева. Расправившись в борьбе за власть с «левой оппозицией» (Троцким, Каменевым, Зиновьевым и их сторонниками), позаимствовал несколько их политических планов. Вскоре Сталин взялся за правое крыло коммунистической партии — своих бывших соратников — и разгромил их тоже. К началу 30-х гг. стал единоличным диктатором Советского Союза. С 1934 г. начал проводить серию жестких политических чисток. В мае 1941 г. принял на себя обязанности Председателя Совнаркома СССР; с начала войны — Председатель Государственного Комитета обороны, нарком обороны и Верховный Главнокомандующий всеми Вооруженными Силами СССР. Смерть Сталина была воспринята как тяжелейшая утрата не только трудящимися СССР, но и всего мира. Критика его противозаконных деяний началась с приходом к власти Н.С. Хрущева — 373, 506

Старицы — 65

Старообрядцы, старообрядчество — 284, 500, 551

«Старчество», аскетический сборник — 271

Стефан (Яворский) (1658—1722), митрополит Рязанский и Муромский, Местоблюститель патриаршего престола (1700—1721), русский церковный деятель, писатель, проповедник, критик протестантизма (трактат «Камень веры», 1718, опубликован в 1728) — 285, 286, 291

Стиглиц Джозеф Юджин (р. 1943), американский экономист, председатель Комитета экономических советников в первой администрации президента Б.Клинтона, главный экономист Мирового банка (до 1999), лауреат Нобелевской премии по экономике (2001) вместе с Джорджем Акерлофом и Майклом Спенсом за исследования «рынков с асимметричной информацией» (на которых одни участники обладают большим объемом информации, чем другие). Создал на базе Колумбийского университета научное сообщество экономистов и политологов «Инициатива за политический диалог» с целью помочь странам с переходной и развивающейся экономикой выработать альтернативные пути развития. Основное место работы — Колумбийский университет, преподает созданный им новый предмет неклассической экономики — информационную экономику; действительный член Национальной академии наук США, Американской академии наук и искусств, Эконометрического общества — 346—348, 350, 352—354, 359, 360, 379, 384, 392, 398, 447

Стоимость — 332, 384—386, 412, 413

Стоимость прибавочная — 300—301, 385, 442, 455

Странник, странничество — 74, 78, 83, 146, 147, 212, 260, 276, 282, 286, 304

Страсти — 124, 131, 132, 138, 192, 227, 229, 246, 306, 307, 404, 475

Страх — 125, 551

Страх Божий — 124, 282, 424

Строительство — 67, 241

Струве Петр Бернгардович (1870—1944), политический деятель, экономист, историк, публицист, академик Российской академии наук (1917, в 1928 исключён). В 1890-х гг. теоретик «легального марксизма», вёл полемику с народниками, автор Манифеста РСДРП (1898). С начала 1900-х гг. лидер российского либерализма, один из руководителей «Союза освобождения». С 1905 г. член ЦК партии кадетов. С 1907 г. фактический руководитель журнала «Русская мысль», участник сборника «Вехи» (1909), инициатор сборника «Из глубины» (1918). После октября 1917 г. вёл борьбу с большевиками, один из идеологов Белого движения, член «Особого совещания» при А.И. Деникине, министр в правительстве П.Н. Врангеля, организатор эвакуации его армии из Крыма. С 1920 г. в эмиграции, редактор журнала «Русская мысль» (Прага), газеты «Возрождение» (Париж) и др., преподавал в Пражском и Белградском университетах. Автор работ по социально-экономической истории России, проблемам российской интеллигенции — 15,

Студийский устав – 275
Субъектность государства в экономике – 392-393
Суворов Н.С. – 501, 533
Суд – 73, 101, 144, 240, 380, 478, 508, 509, 511
Суд Страшный – 11, 12, 52, 60, 120, 147, 329, 503, 509, 550
Судия Неумытный – 217, 240, 474
Судоговорение – 123, 490, 492, 496, 500, 510, 520
Судья – 123, 497, 504, 511
Суеверие – 308, 312, 410-411, 551
Сулла Луций Корнелий (138–78 до н.э.), римский военный и политический деятель, происходил из обедневшей патрицианской семьи, выдвинулся в Югуртинской войне (111–105 гг. до н.э). В 104–102 гг. участвовал в войне с тевтонами и кимврами. Претор (93), пропретор Киликии (92), боролся с Митридатом VI Евпатором за влияние в соседней Каппадокии. Консул (88). Лишившись положенной ему по жребию провинции Азии и командования в 1-й Митридатовой войне 89–84 гг. до н.э. (народный трибун популяр Сульпиций Руф добился передачи его Марию), бежал в Нолу к войскам и повёл их на Рим. Взяв город, расправился с противниками (Марий бежал) и провёл законы в интересах оптиматов. Взял Афины (86), одержав победу над Митридатом, заключил с ним мир (84), обложил штрафом провинцию Азия и обратился против самостоятельно воевавшей с Митридатом армии марианцев: высадился в Италии (83), разбил армии консулов Норбана, Мария Младшего, Папирия Карбона и получил полную власть над Римом, для оформления которой он воспользовался старинной магистратурой диктатора. Но, вопреки обычаю, власть Суллы не была ограничена сроком и вручалась ему «для составления законов и упорядочения государственного строя». Диктатура Суллы сопровождалась невиданным ещё в Риме террором: жертвами проскрипций пало около 4,7 тыс. римских граждан, были истреблены целые племена (самниты, этруски), народные трибуны были лишены почти всех прав и возможности продолжать карьеру, суд был целиком отдан в руки сенаторов. В 79 г. сложил с себя полномочия, сохранив влияние на политическую жизнь – 381
Сущность – 557
Схима – 491
США – 16, 23, 330, 348–362, 375–378, 382, 383, 399, 417, 448, 449, 451, 468, 554, 556

Тавифа из Иоппии (см.: Деян. 9, 36-40). Память 25 октября и в Неделю о расслабленном – 97
Таинства – 315, 324, 424, 459, 461, 462, 474, 480, 481, 490, 491, 496, 502, 549, 551
Таинство Брака – 478, 526
Таинство Евхаристии – 35, 459, 461, 462, 497
Таинство Елеосвящения – 490
Таинство Крещения – 161, 202, 213, 286, 471, 481, 491, 493
Таинство Покаяния – 87, 99, 104, 202, 213, 441, 492, 493, 497, 500
Таинство Священства – 491, 493
Таины Св. – 492, 496
Талмуд – 468, 469
Тальмон, де, князь, член Учредительного собрания, казнен 7 плювиоза II года Французской республики (1792) – 15
Тарасий, патриарх константинопольский (784–806), родом из знатной семьи. Во время реакции против иконоборчества занимал место секретаря императрицы Ирины и играл выдающуюся роль. Достиг звания сенатора. Избранный в преемники смещенного патриарха Павла (780–784), ревностно принялся за подготовление Вселенского собора, цель которого заключалась в восстановлении православного взгляда на иконы, отвергнутого иконоборческим собором 754 г. Уже при самом своем избрании патриарх поставил условием возвращение Церкви к иконопочитанию. Однако могущественная оппозиционная партия, имевшая сторонников среди войск и столичного населения, долго тормозила дело, так что VII Вселенский собор мог состояться только в 787 г. в Никее. На соборе иконопочитание было восстановлено и богословски обосновано. Житие Тарасия на-

писано Игнатием, константинопольским диаконом, впоследствии митрополитом Никейским, лично знавшим патриарха. Память 25 февраля – 479
Творение – 9, 13, 90, 105, 108-126, 128, 130, 150, 163–165, 169–178, 192–195, 220, 222, 233, 244, 247, 329, 430, 433, 435, 474, 475, 546, 550
Творец – 114–118, 151, 192, 199, 200, 217, 219–222, 229, 245, 249, 277, 301, 324, 343, 474, 545, 560
Творчество – 336, 362, 428, 436, 437, 460, 461, 546
Телеология (см. *Цель*)
Тело – 88, 111, 118, 129, 132, 191, 210, 244, 245, 295
Тело Христово – 15, 193, 257, 315, 338, 372, 373, 405, 431, 432, 461, 462, 483, 541, 549, 551
Терпение – 67, 82, 84, 132, 139, 147, 158, 203, 204, 206-208, 212, 222, 231, 232, 235, 242, 248, 253, 272, 276, 278, 285, 289, 305, 313, 314, 406
Тимофей (I в. н.э.), апостол от 70-ти, ученик и спутник апостола Павла в его миссионерских путешествиях, адресат двух его посланий; первый епископ Эфеса, где претерпел мученичество в конце I в. Память 22 января и в Собор 70-ти апостолов – 63, 73, 479
Тимофей Александрийский (381–385), архиепископ, св., присутствовал на II Вселенском соборе (381), его правила приняты в качестве канонов VI Вселенским собором – 479
Типикон – 259, 260
Тир – 69
Тихон (Беллавин) (19.01.1865 – 25.03/7.04.1925), патриарх Московский и всея Руси (с 21.11 ст.ст. 1917), св. Родился в г. Торопце Псковской губернии в семье священника. Окончил Торопецкое духовное училище, Псковскую духовную семинарию, Санкт-Петербургскую духовную академию (1888) и был определен преподавателем основного, догматического и нравственного богословия и французского языка в Псковской духовной семинарии. Пострижен в монашество, рукоположен во иеромонаха (1891). Ректор Казанской, затем Холмской духовной семинарии (1892). Епископ Люблинский, викарий Холмско-Варшавской епархии (1897), Алеутский и Аляскинский (1898), Алеутский и Северо-Американский (1900); архиепископ (1905) Ярославский и Ростовский (1907), Литовский и Виленский (1913); награжден бриллиантовым крестом для ношения на клобуке (1916). 19.07.1917 г. в Москве состоялся съезд духовенства и мирян Московской епархии для выборов Московского митрополита, на котором и был избран архиепископ Тихон; с 13.08.1917 г. – митрополит Московский и Коломенский. Избран Всероссийским Патриархом Поместным собором Русской Православной Церкви. В годы Гражданской войны призывал к прекращению кровопролития. Выступил против декретов об отделении Церкви от государства и об изъятии церковных ценностей. В 1922 г. по обвинению в антисоветской деятельности арестован. В 1923 г. призвал духовенство и верующих к лояльному отношению к советской власти; выпущен из тюрьмы и находился под домашним арестом. Память 25 марта, 26 сентября и в Собор Московских святых – 406, 407, 409, 413–415, 418, 429
Тихон Задонский, свт. (Тимофей Савельевич Соколов) (1724–1783), русский православный подвижник, духовный писатель, богослов. Епископ (1761), в 1763–1767 гг. на кафедре в Воронеже; с 1769 г. на покое в Задонском монастыре. Память 13 августа и в Собор Тверских святых – 277, 286–290
Тихонов А.Н. – 408
Товар – 338, 385
Товарно-денежные отношения – 54, 67–69, 89, 105, 143, 241, 273, 283, 387, 399
Товита книга – 102
Тойнби Арнольд Дж. (23.08.1852, Лондон – 9.03.1883, Уимблдон), английский историк-экономист. Окончил Оксфордский университет, где с 1878 г. преподавал политическую экономию и историю экономики. Сторонник вмешательства государства в отношения между трудом и капиталом, социального законодательства и «примирительной проце-

дуры» для предотвращения классовых конфликтов на предприятиях; один из инициаторов организации просветительских центров в рабочих кварталах. Создатель теории цивилизаций – 154, 348, 361, 362, 378, 379, 399, 450, 451, 454, 547, 558

Томос (грамота, соборная или патриаршая) – 476, 477, 486, 521

Торговля – 52, 69, 100, 242, 255, 273, 278, 327, 332, 457, 458, 528

Тоталитаризм – 12, 15, 364, 365, 371-374, 376, 405, 422, 423, 443, 453, 457, 471, 513, 529, 554, 555

Транснациональные корпорации, ТНК – 330, 349, 452, 455, 458, 554

Требник – 492, 501

Требник Большой – 476, 486, 491, 494, 497

Требник Петра Могилы – 155, 490, 491

Триодь постная – 9, 127, 439, 440

Трифена, царица – 103

Трифон (Туркестанов) (29.11.1861 – 1/14.07.1934), митрополит б. Дмитровский, викарий Московской епархии, князь. По окончании Московской гимназии (1883) был назначен учителем Александровского Осетинского духовного училища. Пострижен в монашество (1889), рукоположен во иеромонаха (1890). Окончил Московскую духовную академию со степенью кандидата богословия и назначен смотрителем Донского духовного училища (1895). Ректор Вифанской духовной семинарии в сане архимандрита (1897), ректор Московской духовной семинарии (1899). Епископ Дмитровский, викарий Московской епархии (1901). Во время войны с Германией был полковым священнослужителем на передовых позициях (1914), награжден панагией на Георгиевской ленте (1915). Согласно прошению, по болезни уволен на покой с местопребыванием в Ново-Иерусалимском монастыре (1916). С 1918 г. проживал в Москве. Архиепископ (1923). Митрополит с правом ношения белого клобука и креста на митре по случаю 30-летия архиерейского служения (1931). Погребен на Московском немецком кладбище «Введенские горы». Составил благодарственный акафист Спасителю «Слава Богу за все» – 274, 275, 295, 311, 444

Троица – 189, 196, 281, 315, 461, 469, 474, 521, 549, 550

Троице-Сергиева Лавра – 276, 277

Трофимова М.К. – 56, 555

Труд, рукоделие, делание – 11, 13, 24, 51, 68, 84, 88, 93, 95–97, 129, 150–152, 222, 223, 231-235, 238–242, 248, 253–256, 258, 260, 264, 271-273, 277, 282, 295, 300, 301, 318, 325, 327, 328, 332–334, 339, 341, 375, 376, 387, 412–414, 428, 440–444, 451, 455, 508, 552, 561

Трудовой кодекс – 518

Турен Ален (р. 1925) – французский философ и социолог, профессор университетов в Нанте и Париже. Главные работы: «Социология действия» (1965), «Движение Мая и коммунистическая утопия» (1968), «Постиндустриальное общество» (1969), «Производство общества» (1973), «К социологии» (1974), «После социализма» (1980) и др. Основные области исследований – социология труда, методология социального познания, изучение индустриального и постиндустриального общества, социальных движений. В начале своей деятельности сторонник структурно-функционального подхода к обществу и структурализма. В последующем он отдает предпочтение концепции социального действия как наиболее адекватному методу исследования общества в его динамике, противоречиях и конфликтах – 18

Тщеславие – 79, 172, 238, 252, 286, 304, 412

Тьер Луи Адольф [14.04.1797, Марсель – 3.09.1877, Сен-Жермен-ан-Ле], французский политический деятель и историк; с 1820 г. либеральный журналист; министр сначала внутренних дел, потом торговли, затем опять внутренних дел (1832–1836), министр-президент (февраль – август 1836 г.; март – октябрь 1840), провел меры по укреплению Парижа; глава оппозиции против Гизо, член Национального собрания (1848); во время государственного переворота арестован (1851), до 1853 г. в изгнании; занимался научной деятельностью до из-

брания в Законодательный корпус (1863), где повел кампанию за восстановление демократических свобод. В июле 1870 г. он единственный из депутатов протестовал против объявления войны Пруссии (Франко-прусская война). Во время Луи-Филиппа был сторонником конституционной монархии, во время Наполеона III считался главой орлеанистов, потом консервативный республиканец. После революции 4 сентября 1870 г. по поручению Правительства национальной обороны посетил ведущие державы Европы, добиваясь их вступления в войну на стороне Франции, а затем вел переговоры о мире с Бисмарком. 18 февраля 1871 г. избран главой исполнительной власти, подписал в Версале 26 февраля прелиминарный мирный договор; в марте подавил Парижскую коммуну. Президент французской Республики (1871–1873). Став Президентом, сумел добиться политического перемирия между партиями и организовать досрочную выплату контрибуции Германии, освободив Францию от оккупации. Уйдя в отставку, не прекращал активной политической деятельности до самой смерти – 362

Тэйлор Дж. – 12

Тэтчер Маргарет Хильда (р. 1925), премьер-министр Великобритании. Родилась в семье бакалейщика. Окончила Оксфордский университет (1947). Получила юридическое образование (1953), вела адвокатскую практику, специализировалась на делах, связанных с налоговым правом. Избрана в парламент (1959). Занимала пост министра образования в правительстве Э.Хита (1970–1974). После поражения Консервативной партии на выборах 1974 г. фракция тори в палате общин в 1975 г. поставила вопрос о лидерстве Хита; Тэтчер была избрана лидером консервативной партии. Премьер-министр (1979, 1983, 1987). Проводила в жизнь программу приватизации национализированных корпораций (телефонные и аэрокосмические компании), а также продажи общественного жилья арендаторам. Сопротивление Тэтчер интеграции Великобритании в Европейскую валютную систему вызвало недовольство тори своим лидером; Тэтчер вынуждена была уйти в отставку (1990). Получила пожизненное пэрство и в качестве баронессы Тэтчер Кестевен заняла место в палате лордов (1992) – 447

Узбекистан – 351, 355

Украина – 23, 351, 355, 356

Ум, разум – 90, 113, 114, 119, 127, 198, 252, 294, 343-345, 478

Управление государством – 366, 370, 376-377, 380, 470

Управление хозяйственное – 68, 84, 127, 334, 393

Управление церковное – 63, 527

Урха – 60

Успение Иоанна, апокриф – 56

Успенский Б.А. – 441

Устав Русской Православной Церкви, гражданский – 504–507, 528, 533, 534–535, 537

Учение Аддая, апокриф – 56, 57, 58, 59, 60, 67–69, 74, 76–78, 83, 85, 93

Учение Симона Кифы, апокриф – 56, 60, 68

Фаддей, апостол от 70-ти**, епископ Едесский. Память 21 августа и в Собор 70-ти апостолов – 57, 60, 64, 65, 83

Факт юридический – 489

Фалассий, преп., настоятель монастыря в Ливии, подвизался в VII веке, друг св. Максима Исповедника, с которым многие годы вел переписку. Скончался в глубокой старости около 660 г., мощи его прославились истечением благоуханного мира. Память 20 мая – 153

Федотов Георгий Петрович (1886–1951) – русский философ, богослов, историк, публицист. Учился в технологиче-

** Не путать с апостолом из числа 12-ти, коего Марк именует Фаддеем (Мр. 3, 18), Матфей в параллельном месте – Леввеем (Мф. 10, 3), Лука – Иудой Иаковлевым (Лк. 6, 16); этими именами назван апостол Иуда, брат Господень, коего память – 19 июня и в Собор 12-ти апостолов.

ском институте в Петербурге, из которого за участие в социал-демократическом движении был исключен и выслан за границу; вернувшись на Родину (1908), продолжил образование на историческом отделении Петербургского университета. Приват-доцент Петербургского (1914–1918), профессор Саратовского университетов (1920–1922). Эмигрировал (1925), возобновил преподавательскую деятельность: профессор Православного богословского института в Париже (1926–1940), Православной духовной семинарии в Нью-Йорке (1943–1951). Издавал (совместно с И.И. Бунаковым-Фондаминским и Ф.А. Степуном) журнал «Новый град» (1931–1940), пропагандировавший идеи христианского социализма. Завершенной философской системы не создал. Стремился по-новому осмыслить вопрос о соотношении исторических судеб и особенностей развития России и Европы (с учетом сложной диалектики и оплодотворяющего взаимовлияния отечественной и европейской культур), о месте и роли интеллигенции в духовном кризисе и будущем духовном возрождении России. Главное условие духовного и национального возрождения России видел в создании политической свободы и в работе по освоению духовного, культурного наследия России при одновременном вхождении ее в круг европейских народов. На одно из первых мест ставил необходимость пробуждения национального самосознания народа, которое должны стимулировать и государство, и Церковь. Выступал против сведения национально-специфического к религиозному, смешения «византийского» и «православного» начал в духовной культуре России – 309, 310

Фекла Иконийская, Селевкийская (I в.), равноапостольная, христианская первомученица, ученица апостолов Павла и Варнавы. Память 24 сентября – 68, 103

Феодор Едесский (IX в.), епископ, свт., родился в сирийском городе Эдессе. В двадцать лет, лишившись родителей и раздав свое имение нищим, он отправился в Иерусалим, где в Лавре преподобного Саввы Освященного принял постриг. Через 12 лет усердного иноческого послушания и 24 года полного затвора и великого воздержания призван к епископскому служению во время царствования императора Михаила и матери его Феодоры (842–855). Много сил положил в борьбе с еретиками. Утешением и поддержкой святителю Феодору служило духовное общение с прозорливым старцем и столпником преподобным Феодосием, который подвизался недалеко от города близ монастыря святого великомученика Георгия. С благословения старца предпринял путешествие в Багдад к халифу Мавию с жалобой на несправедливые притеснения православных, коего крестил с именем Иоанн. Через три года, уединившись снова в Лавре Саввы Освященного, скончался. Оставил назидательные творения. Память 9 июля – 167, 169, 179, 187, 190, 192, 194, 196, 218, 221, 225, 228, 229, 232, 236, 237, 254, 257

Феодор Студит, преп., византийский церковный деятель, настоятель Студийского монастыря в Константинополе (798), возглавил борьбу с иконоборчеством. Память 26 января, 11 ноября – 9

Феодорит Кирский, бл. (ок. 393 – ок. 458), христианский богослов, аскет, епископ (423), представитель антиохийской теологической школы, автор «Церковной истории» (на период 324–429 гг.), апологетических сочинений против монофизитства, арианства, несторианства и евтихианства – 107, 109, 110, 114, 116, 117, 120, 127, 134–137, 139, 149

Феодосий Печерский, преп. (ок. 1008, Василев, ныне г. Васильков Киевской области – 3.05.1074, Киево-Печерский монастырь), древнерусский церковный писатель, игумен Киево-Печерского монастыря (1057). Впервые на Руси ввёл общежительный устав, заимствованный в Студийском монастыре (Константинополь), впоследствии принятый всеми древнерусскими монастырями. Авторство Феодосия считается установленным для 11 сочинений: 2 послания к князю Изяславу Ярославичу («о неделе»

и «о вере крестьянской и о латынской»), 8 «слов» и «поучений» монахам («о терпении и о любви», «о терпении и о смирении», «о душевной пользе», «о хождении к церкви и о молитве» и др.) и молитва «за вся крестьяны». Стиль его сочинений ясен, лаконичен, лишён риторических украшений и вместе с тем эмоционален. Выступал против княжеских междоусобиц. Память 3 мая, 14 августа, 2 сентября и в Соборах Киево-Печерских и Киево-Печерских (иже в дальних пещерах) святых — 266, 267

Феодул, адресат послания Исихия — 169, 176, 182, 186, 190, 200, 201, 205—207, 219, 224, 226, 229, 230, 248, 253, 254

Феолипт Филадельфийский (н. XIV в.), митрополит, жил при императоре Андронике II Палеологе. Сначала подвизался на Афоне, а оттуда был призван на Филадельфийскую кафедру. Здесь его учеником стал свт. Григорий Палама, которому он открыл тайны трезвения и умной молитвы. До нас дошло составленное Феолиптом «Слово», наставляющее монашествующих в духовном делании. Память в Собор Афонских святых — 169, 186, 196, 202, 224, 257

Феофан Затворник, свт. (Георгий Васильевич Говоров) (1815—1894), епископ, богослов, публицист-проповедник. С 1872 г. жил в затворе. Среди трудов: книга лекций «Путь ко спасению» (1868—1869) о православном образовании и воспитании (в т.ч. юношества); «Собрание писем» (1898— 1901), содержащее размышления о христианской жизни, преодолении соблазнов и слабодушия, о конечных судьбах человечества; монументальный перевод патристической литературы («Добротолюбие»). Память 10 января, 16 июня и в Соборах Петербургских, Рязанских и Тамбовских святых — 262, 301

Феофан инок — 253

Феофан (Прокопович) (1681—1736), архиепископ, украинский и русский государственный и церковный деятель, писатель, сподвижник Петра I, глава Ученой дружины. Из трудов следует отметить: проповеди; «трагедокомедию» «Владимир» (1705); «Слово о власти и чести царской» (1718); «Духовный регламент» (1721); лирические стихи на русском, латинском и польском языках — 498, 512

Феофил Александрийский (385—412), архиепископ, дядя свт. Кирилла Александрийского. Несмотря на резко отрицательное отношение, которое вызвал к себе св. Феофил в качестве инициатора низложения и ссылки св. Иоанна Златоуста (после столкновения Златоуста с императрицей Евдоксией на Соборе 36 епископов «под дубом», происходившем в 403 г. под председательством Феофила Александрийского в императорском имении близ Халкидона, Иоанн был низложен — в частности, по обвинению в оригенизме, отправился в заточение, но по единодушному требованию его общины возвращен; именование «собор под дубом» происходит от названия загородного императорского дворца «Дуб» в Вифинии, где этот собор происходил, либо от того, что он происходил близ маленькой церкви, под дубом, в предместье Халкидона; собор почитается незаконным, «разбойничьим»), он безусловно почитался как святой в Египте (в частности, у египетских монахов). Также и за пределами Египта распространилось его почитание, а на V Вселенском соборе (553) он был назван в числе нескольких наиболее авторитетных отцов Церкви. Выступая против ереси антропоморфитов, принял некоторые мнения оригенистов — 278, 504

Феофил Антиохийский, свт. (к. II в.), грекоязычный раннехристианский апологет и толкователь Писания. Родился в Месопотамии в языческой семье. Получил разностороннее греческое образование. Стал христианином под влиянием чтения пророческих книг Ветхого завета. Согласно Евсевию Кесарийскому, был 6-м епископом Антиохии (время его святительства падает на 60—80-е гг. II в.). Приобрел известность борьбой против различных лжеучений (гностицизма, доктрины Маркиона). Автор комментария к Евангелиям («Евангельская гармония») и толкования на Притчи (ныне утрачены). Сохранились лишь

«Три книги к Автолику о вере христианской» — апологетическое сочинение, направленное против язычества. Особое внимание святитель уделяет проблеме грехопадения, которой посвятил специальную книгу (также утраченную). В апологии предпринимает одну из первых в христианской библеистике попыток построить хронологию священной истории; время от сотворения мира до смерти Марка Аврелия (180) он определяет в 5695 лет. Полемизируя с язычниками, отмечает, однако, что среди них были мыслители, приближавшиеся к идее Единого Бога. В истории догматов известен как богослов, впервые употребивший термин «Троица» — 279, 293

Феофилакт Болгарский, Ифест, Охридский (1-я половина XI в., о. Эвбея — после 1126), бл., византийский богослов, писатель. В 70-х гг. XI в. учитель риторики в Константинополе, затем диякон храма св. Софии, воспитатель наследника престола Константина Дуки. С 1088–1089 архиепископ болгарской архиепископии с центром в Охриде (в 1110 ещё был на этом посту). Автор писем (важный источник по социально-экономической и политической истории Византии и Болгарии на рубеже XI–XII вв.), речей (в которых выражены представления аристократии о царской власти), житий, толкований к Новому завету — 37, 39, 41, 43–50, 52, 59–63, 65–67, 70–74, 76, 85, 86, 88–89, 92, 93, 95–98, 100–103, 107, 109, 116, 232, 556, 557

Фиатиры — 101

Фигуровская Н.К. — 30, 384

Фиджи — 458

Филарет (Вахромеев) (р. 21.03.1935, Москва), митрополит Минский и Слуцкий. Родился в семье служащих. Окончил среднюю школу и параллельно музыкальную школу по классу хорового пения и контрабаса (1953), Московскую духовную семинарию (1957) и академию со степенью кандидата богословия (1961). На втором курсе академии принял монашеский постриг, рукоположен во иеродиакона (1959) и во иеромонаха (1961). Оставлен профессорским стипендиатом при Московской духовной академии. Инспектор Московской духовной академии, возведен в сан игумена с возложением креста с украшениями и палицы, и в сан архимандрита (1963). С открытием при Московской духовной академии аспирантуры заведовал ею (1963). Епископ Тихвинский, викарий Ленинградской епархии (1965), Дмитровский, викарий Московской епархии и ректор Московской духовной академии (1966). Назначен вторым заместителем председателя Отдела внешних церковных сношений (1968). Архиепископ (1970), поручено временное управление Калининской епархией. Архиепископ Берлинский и Среднеевропейский, Патриарший Экзарх Средней Европы (1973). Почетный член Московской духовной академии (1974). Митрополит (1975) Минский и Белорусский (1978), Патриарший Экзарх Западной Европы (1978–1984). Председатель Отдела внешних церковных сношений и постоянный член Св. Синода (1981-1989). Экзарх Белорусский с титулом митрополит Минский и Гродненский, Патриарший Экзарх Белорусский (1989). Доктор богословия (2003) — 10, 14, 29, 146, 154, 430–434, 437, 439, 442, 443

Филарет (Гумилевский) (23.10.1805 — 9.08.1866), архиепископ Черниговский и Нежинский. Родился в д. Конобеевке Шацкого уезда Тамбовской губернии в семье священника. Поступил в Шацкое духовное училище; во время учебы Тамбовский преосвященный Иона (Васильевский) переменил его фамилию Конобеевский на Гумилевский. Поступил в Московскую духовную академию (1826), по окончании академии пострижен в монашество (1829). Митрополит Московский Филарет, внимательно следивший за его учением, при пострижении дал ему свое имя — беспримерный случай в истории академии. Рукоположен во иеродиакона и во иеромонаха (1830). По окончании академии оставлен при ней, занял кафедру Церковной истории и причислен к собору иеромонахов московского Донского монастыря, а также назначен цензором (1831). С 1832 г.

переведен на кафедру Св. Писания. В начале 1832/33 учебного года по воле Московского святителя Филарет был назначен на кафедру нравственного и пастырского богословия. Архимандрит, ректор Московской духовной академии (1835). Настоятель Богоявленского монастыря (1837). Епископ Рижский (1841), Харьковский (1848). Архиепископ (1857) Черниговский и Нежинский (1859). Член Общества истории и древностей российских (с 1847 г.); действительный член Императорского Русского Географического общества и почетный член Харьковского университета (с 1852 г.); почетный член Императорского Русского Археологического общества (с 1856 г.). Особую известность и популярность приобрел своей литературной деятельностью. Во время холеры 1866 г. предпринял объезд епархии, в пути сам заболел и скончался в Конотопе — 275, 288, 290

Филарет (Дроздов) (26.12.1782 — 19.11.1867), митрополит Московский и Коломенский, св. Родился в г. Коломне Московской губернии в семье соборного диакона. Поступил в Коломенскую духовную семинарию (1791), в которой учился до ее закрытия (1799), после чего перешел в Троице-Сергиеву Лаврскую семинарию (1800—1803), находившуюся под особым покровительством митрополита Платона, личность которого оказала большое влияние на судьбу и развитие будущего митрополита Филарета. Перемещен на высший класс (1806) — пиитический и назначен проповедником при Лавре; учитель высшего красноречия и риторики (1808). Пострижен в монашество, рукоположен во иеродиакона (1808) и во иеромонаха (1809); по указу Св. Синода вызван в Санкт-Петербург и определен инспектором Петербургской семинарии с занятием кафедры философских наук в звании бакалавра академии (1909); архимандрит (1811), ректор Петербургской академии и профессор богословских наук, настоятель Новгородского Юрьева монастыря (1812). Стоял во главе перевода Библии на русский язык. Первый действительный доктор богословия в России (1814). Настоятель московского Новоспасского монастыря с оставлением при академии (1816). Епископ Ревельский, викарий Санкт-Петербургской епархии с оставлением за ним должности ректора академии и управляющего Новоспасским монастырем (1817). Архиепископ, с переводом в Тверскую епархию и назначением членом Св. Синода (1819); Ярославский и Ростовский (1820), Московский, священноархимандрит Свято-Троицкой Сергиевой Лавры и присутствующий в Московской Синодальной конторе (1821). Награжден бриллиантовым крестом для ношения на клобуке (1825). Митрополит (1826). Награжден правом, по киевскому обычаю, предношения креста в священнослужении, ношения креста на митре и двух панагий на персех к 50-летию архиерейского служения. Принимал деятельное участие во многих чисто гражданских делах. Погребен в Троице-Сергиевой Лавре, в приделе Свято-Духовской церкви, устроенном во имя Филарета Милостивого в память пятидесятилетия служения Филарета в епископском сане. В 2004 г. мощи перенесены в храм Христа Спасителя в Москве. Память 19 ноября и в Соборы Московских, Петербургских и Ростовских святых — 296—299, 480

Филимон, авва (2-я пол. V в.), подвизался в Египте — 167, 189, 234, 240, 254—257

Филипп, апостол из двенадцати (Ин. 1, 43—44; 12, 22; 14, 8; Мф. 10, 3; Мр. 3, 18; Лк. 6, 14; Деян. 1, 3, 13—14). Об его жизни до призвания к апостольству ничего неизвестно, кроме того, что он был уроженцем Вифсаиды (Ин. 1, 44). По Вознесении проповедовал Евангелие в Скифии и Фригии и скончался мученически при Домициане, распятый на кресте в Иераполе. Предание гласит, что он был женат и имел трех дочерей. Память 14 ноября и в Соборе 12-ти апостолов — 57, 67, 83

Филипсон — 57

Филофей Синаит (н. IX в.), преп., игумен Синайской обители. Обстоятельства жизни святого неизвестны. После себя оставил сорок глав о трезвении — 165, 169, 176, 179, 185, 196, 202, 229

Фихте Иоганн Готлиб (1762–1814), немецкий философ, представитель классического идеализма. Профессор Иенского (уволен в связи с обвинением в атеизме) и Берлинского университетов. Выступал с критикой сословных привилегий, ратовал за объединение Германии и преодоление феодальной раздробленности. Подчеркнул значение «практической» философии — вопросов обоснования морали и государственно-правового устройства, однако свел практику к деятельности лишь морального сознания. Предпосылкой практической философии считал научно разработанную теоретическую систему, а именно науку о науке — «наукоучение», в основе которого лежит теория субъективного идеализма. Пытался вывести все разнообразие форм познания из субъективно-идеалистического начала, которое состоит в том, что философ полагает некий абсолютный субъект, наделяет его бесконечной активной деятельностью, а этот субъект творит мир. Фихтевское исходное «Я» — не индивидуальное «Я», но и не субстанция вроде субстанции Спинозы, а нравственная деятельность сознания. Из этого мистического исходного «Я» выводится отдельное «Я», под которым понимается уже не абсолютный, а ограниченный человеческий субъект, или эмпирическое «Я», которому противостоит эмпирическая природа. Отсюда заключается, что теоретическая философия, положив «Я» и «не-Я», необходимо противополагает их друг другу — в пределах того же исходного абсолютного «Я» — как результат его ограничения или разделения. Следуя этому своеобразному методу «полагания», «противополагания» и «синтезирования», Фихте развил систему категорий бытия и мышления — как теоретических, так и практических. В этике центральным вопросом для Фихте стал вопрос о свободе, интерес к которому был обострен событиями французской революции. Подобно Спинозе, Фихте видит в свободе не беспричинный акт, а действие, основанное на познании непреложной необходимости. Однако, в отличие от него, Фихте ставит степень свободы, доступную людям, в зависимость не от индивидуальной мудрости, а от исторической эпохи, к которой принадлежит индивид. Фихте разработал утопический проект устройства немецкого общества в форме «замкнутого торгового государства», несущий черты немецкой национальной исключительности — 427

Фишер Стэнли (р. 1943), бывший заместитель председателя Citigroup; бывший заместитель директора-распорядителя Международного валютного фонда (1995–2001); восьмой по счету глава Банка Израиля, центрального банка страны (с 1.05.2005); для того, чтобы занять последний пост, Фишеру потребовалось получить израильское гражданство — 396, 398, 399

Флоренский Павел Александрович, священник (1882 — предположительно 1943) — русский религиозный мыслитель и ученый-энциклопедист. Развивал идеи «философии всеединства» Соловьева; стремился обосновать ее не только религиозно-философскими положениями, но и научными утверждениями, взятыми из области физики, математики, философии, искусствоведения. Объективный мир о. Флоренский рассматривал антиномично как проявление духовных и одновременно материальных, прерывных и непрерывных структур, выступающих в качестве первичных символов и организующих природу и культуру в формах «всеединства». Отсюда его стремление выработать интегральную систему взглядов с возможными сочетаниями науки и религии, культуры и техники и т.д. Руководствуясь таким видением мира, о. Флоренский активно и плодотворно участвовал не только в церковной, но и в научной и культурной жизни. Главная установка его в познании мира — смена плоскостей видения и следующее за этим взаимообогащенне науки и искусства, философии и религии. Первичным же способом «схватывания» истины является Откровение. Взгляды о. Флоренского характеризуются стремлением совместить истины науки с религиозной верой: вера определяет культ, а

культ — миропонимание, из которого далее следует культура — 27, 115, 282, 404, 426, 430, 497

Флоровский Георгий Васильевич (28.08.1893 — 1979), протоиерей, философ, богослов, эмигрант. Окончил историко-филологический факультет Новороссийского университета (1916), оставлен при кафедре философии и психологии для подготовки к профессорскому званию; приват-доцент (1919). Эмигрировал в Болгарию (1920), затем в Прагу (1921). Читал курс истории русской литературы в Высшем коммерческом институте. Защитил докторскую диссертацию (1923). Приват-доцент на кафедре истории философии и права Русского юридического факультета (1923). Жил в Париже (1926), где был профессором патрологии Богословского института, преподавал греческий язык. Рукоположен в священника (1932). Активный участник РСХД. Годы Второй мировой войны (1941—1944) провел в Белграде, переехал в Прагу (1944), затем вернулся в Париж (1945), откуда переехал в США (1948), где получил место профессора догматического богословия Свято-Владимирской духовной семинарии в Крествуде. Профессор Церковной истории в Гарвардском университете (1956—1964). Президент Национального совета церквей в США (1954). В 1964 г. вышел на пенсию и переехал в Принстон, где работал приглашенным профессором на кафедре славистики и богословия. Умер в Принстоне. Личный архив хранится в Файерстоунской библиотеке Принстонского университета и в библиотеке Свято-Владимирской семинарии — 20, 21, 22, 163, 303, 311, 426, 427, 548, 549

Фокин А. — 56

Фома (Иуда Фома), апостол (Фома — по-еврейски, Дидим — по-гречески значит «близнец») из двенадцати, родом, как полагают, из Пенеады, города Галилейского, вероятно, из рыбаков (Ин. 21, 2), уже был в числе учеников-последователей Христовых, когда Он избирал двенадцать апостолов (Лк 6, 13; Мр. 3, 33—19). Об его жизни известно немногое. После Вознесения Христа и сошествия Св. Духа на апостолов проповедовал в Палестине, Месопотамии и других странах. О проповеди его у парфян говорят Ориген, Евсевий, Руфин, Сократ; о проповеди в Эфиопии упоминает Иоанн Златоуст, о проповеди в Индии говорят Григорий Назианзин, Григорий Великий и другие. Индийские христиане издревле называют себя христианами апостола Фомы и начало своей церкви возводят к этому апостолу. Фома пострадал в городе Малипуре за обращение в христианскую веру жены тамошнего властителя Тертианы и сестры его Мигдонии. Мощи перенесены в г. Эдессу (385). В древних западных мартирологах 3 июля положена память перенесения мощей Фомы из Индии в Эдессу. Память 6 октября; Неделя 2-я по Пасхе (Фомина) и в Собор 12-ти апостолов — 57, 59, 60, 61, 99, 103

Фома Аквинский (Аквинат — по месту рождения в Аквино близ Неаполя) (1225 или 1226—1274) — средневековый католический теолог, монах-доминиканец, ученик Альберта Великого, в 1323 г. был причислен к лику святых. Философия Фомы Аквинского сложилась в результате теологической интерпретации учения Аристотеля, приспособления аристотелизма к христианскому вероучению. Значительное влияние на философию Фомы оказало и учение неоплатонизма. В споре об универсалиях занимал позиции «умеренного реализма», признавал универсалии трех видов: до единичных вещей (в Божественном разуме), в самих вещах (как общее в единичном) и после вещей (в познающем их человеческом разуме). Основной принцип философии Фомы — гармония веры и разума; он считал, что разум способен рационально доказать бытие Бога и отклонить возражения против истин веры, поскольку все существующее укладывается в созданный Богом иерархический порядок. В 1879 г. схоластическая система Фомы Аквинского официально объявляется «единственно истинной философией католицизма». Основные сочинения: «Сумма против язычни-

ков» (1261– 1264), «Сумма теологии» (1265– 1273) – 319, 329–331, 337

Фотий (ок. 810 или ок. 820–890-е гг.) Великий, константинопольский патриарх (858–867, 877–886), свт. Способствовал распространению влияния византийской Церкви в славянских землях (Болгарии, Моравии), что привело к конфликту с папством. Знаток античной литературы, составитель «Мириобиблиона», автор богословских сочинений, писем. Память 6 февраля – 476

Франция – 320, 383, 396

Фрэзер Джеймс Джордж (1854–1941), профессор Кембриджского университета, философ, этнограф, исследователь истории религии. Студентом в Кембридже изучал классическую филологию, философию и право, в Ливерпульском университете – социальную антропологию. После окончания учебы и до конца жизни работал в Кембридже. Основатель сравнительного религиоведения; собрал и использовал огромный материал, относящийся к разным историческим эпохам, с тем чтобы представить историю развития религиозного сознания. В основу исследований были положены три принципа: эволюционное развитие, психическое единство человечества и фундаментальной противоположности разума – предрассудку. В сравнительном изучении религиозных верований и институтов видел не только средство к тому, чтобы нарисовать «панораму человеческого развития от дикости до цивилизации», но и орудие прогресса, поскольку в западном обществе обнаруживается множество унаследованных от прошлого предрассудков. Предложил общую теорию эволюции первобытного общества и первобытной религии. В магии, исторически предшествовавшей религии, видел результат неправильного употребления разума. Тем не менее магия предлагает первобытному человеку рациональные средства для того, чтобы объяснить мир и действовать в нем. Это индивидуалистический подход, он не связан с социальным контекстом изучаемых явлений и не предполагает структурного единства конкретной культуры. Магия есть элементарный способ мышления, религия же имеет в виду сверхчеловеческое сознание и действие персонифицированных сил. Религия приходит на смену магии. С помощью религии человек познает самого себя, свою зависимость от богов, которым он поклоняется – 379

Фурье Франсуа Мари Шарль (1772–1837), французский утопический социалист, выступил с критикой буржуазного общества, вскрыл противоречия между идеями идеологов французской революции и действительностью, антагонизм нищеты и богатства. При обосновании социалистического строя исходит из положений французских материалистов о решающей роли среды и воспитания в формировании человека. Все человеческие страсти и влечения сами по себе хороши. Порочен не человек, а общество, в котором он живет. Поэтому необходимо создать такой общественный строй, который способствовал бы полному удовлетворению человеческих страстей, их развитию и расцвету. Основной ячейкой будущего общества, по Фурье, является фаланга, каждый член которой имеет право на труд. В фаланге устранен калечащий человека узкий профессионализм: каждый член фаланги в течение рабочего дня несколько раз переходит от одного вида труда к др., занимаясь каждым из них 1,5–2 часа. Благодаря этому труд превращается в потребность, становится предметом наслаждения. В результате общество достигает высокого уровня производительности труда и изобилия материальных благ, формируется новый человек как целостная, гармонически развитая личность. Распределение в фаланге осуществляется по капиталу (в системе сохраняется частная собственность), труду и таланту. Намеревался добиться осуществления своих целей мирной пропагандой социалистических идей – 263

Хайек Фридрих фон (1899-1992), английский экономист и философ, представитель экономического либерализма, развивавший традиции австрийской школы.

Родился в Австрии, работал в Великобритании, США, Германии и Австрии. Основные направления научных исследований: денежная теория, методологические проблемы экономической науки; полемизировал с кейнсианством. Подверг острой критике идеи и практику социализма. Один из вдохновителей (наряду с М.Фридменом) неоконсервативного поворота в экономической политике стран Запада. Лауреат Нобелевской премии (1974, совместно с Г.Мюрдалем) – 339, 340

Хёйзинга Йохан (7.12.1872, Гронинген – 1.02.1945, близ Арнема), голландский историк культуры, профессор Гронингенского (1905–1915) и Лейденского (1915–1940) университетов. В годы фашистской оккупации Нидерландов подвергся заключению в концлагерь. Получил мировую известность благодаря исследованиям по истории западно-европейского средневековья и Возрождения. Подчёркивал неповторимо-конкретное в историческом процессе, относился скептически к познанию всемирно-исторических закономерностей. Однако в основном труде по философии культуры – «Человек играющий» (1938) – исходил из категории «игры» как основного свойства всякой культуры. Изучение роли ритуалов и других явлений культуры имело значение для выработки семиотических и системного подходов – 12, 16, 18, 176, 446

Хёффнер Йозеф (1906–1989), кардинал, один из наиболее знаменитых представителей католического социального учения, профессор Христианских социальных наук в Мюнстере (1951– 1962), епископ Мюнстера (1962), архиепископ Кёльна (1969), председатель Германской епископской конференции (1976–1987) – 319–340

Хиротесия (руковозложение) – 491

Хиротония (рукоположение) – 60, 486, 493, 496

Хозяйство – 9, 53-54, 55, 67-70, 105, 118, 126–132, 143–152, 216, 217–249, 277, 282–298, 302, 324, 326, 338, 376, 398, 428, 440, 441, 443, 447, 451, 453, 458, 460, 466, 471, 479, 488, 491, 546, 552, 553, 557, 558, 560

Христиане – 74–82, 102, 122, 162, 195, 208, 228, 234, 248, 254, 286

Христианство – 75, 155, 158, 382, 409, 425, 430, 431, 455, 498, 545-547, 556

Христоцентризм, Богоцентризм – 194

Царство (Божие, Небесное, будущего века) – 40, 43, 44, 49, 72, 73, 76, 77, 81, 88, 89, 98, 105, 141, 143, 154, 165, 194–196, 202, 212, 213, 230, 231, 240, 243, 248, 261–263, 314–315, 321, 404, 434, 437–439, 445, 456, 461, 466, 471, 482, 543, 562

Царственное священство – 482

Царь, царская власть – 511

Цветаева Марина Ивановна (1892–1941), великий русский поэт – 308–309

Цезарь Гай Юлий (13.07.100 – 15.03.44 до н.э.), римский диктатор (49, 48–46, 45, с 44 – пожизненно). Полководец. Начал политическую деятельность как сторонник республиканской группировки, занимая должности военного трибуна (73), эдила (65), претора (62). Добиваясь консулата, в 60 г. вступил в союз с Г. Помпеем и Крассом (1-й триумвират). Консул (59), затем наместник Галлии; подчинил Риму всю заальпийскую Галлию (58–51). Опираясь на армию, начал борьбу за единовластие (49). Разгромив Помпея и его сторонников в 49-45 гг. (Красс умер в 53 г.), оказался во главе государства. Сосредоточив в своих руках ряд важнейших республиканских должностей (диктатора, консула и др.), стал фактически монархом. Убит в результате заговора республиканцев. С правлением Цезаря, установившего режим единоличной власти, связаны последние годы римской республики. Имя Цезаря было превращено в титул римских императоров; от него произошли русские слова «царь», «кесарь», немецкое «Keiser» – 381, 383

Целомудрие – 65, 77, 139, 147, 222, 226, 228, 249

Цель, целевая обусловленность, целесообразность, целеполагание – 51, 53, 66–67, 109, 111, 116, 124, 127–128, 130, 131, 151, 170, 220, 221, 234, 254, 283, 298, 339, 398, 428, 441, 454, 455, 470, 494, 539, 552, 557

Цена – 327, 375, 392, 396, 399, 537
Ценные бумаги, акции, облигации – 23, 333–335, 368, 448–450, 458
Церковь – 6, 8, 9, 10, 12–15, 21, 22, 24, 28, 55, 65, 70–71, 75, 106, 122, 155, 159, 193, 253, 257, 265, 292–293, 298, 299, 305–307, 309–311, 313-317, 319, 321–325, 333, 338, 340, 342, 372, 373, 383, 405, 406, 409, 410, 415–419, 421–425, 430, 431, 433, 434, 436–438, 444, 446, 453, 455, 458, 460–462, 466–468, 470–472, 475, 479–481, 483, 484, 486, 487, 490–492, 494, 495, 497, 498, 501–503, 505–507, 509, 510, 513–515, 519–521, 526, 530, 532, 533, 540–542, 544, 547–552, 556–562
Церковь автокефальная – 533
Церкви Поместные – 457, 460, 467, 476, 477, 481, 486–488, 493, 529, 541
Цивилизация – 341, 342, 362, 460, 469, 540, 546
Цыпин Владислав (р. 1947), протоиерей. Окончил филологический факультет МГУ (отделение романо-германской филологии), Московскую духовную семинарию и академию. Внештатный сотрудник Издательского отдела Московской Патриархии (1982), преподаватель новых языков сектора заочного обучения Московских духовных школ (1984), рукоположен в сан диакона (1984) и священника (1986). Протоиерей, ответственный секретарь Учебного комитета при Священном Синоде Русской Православной Церкви (1988). Магистр богословия (1997). Профессор по кафедре Церковной истории с присвоением ученой степени доктора богословия (1998). Преподаватель церковного права и истории Русской Церкви МДС. Первый заместитель Председателя Учебного комитета – 305, 467, 475, 478, 480, 481, 490, 515
Цицерон Марк Туллий (3.01.106 до н.э., Арпинум – 7.12.43 до н. э., близ Кайеты, ныне Гаэта), римский оратор, политический деятель, философ. Автор многочисленных философских и юридических трактатов, писем и судебных речей, по которым учились красноречию многие поколения юристов древности, средних веков и нового времени. Отец Цицерона принадлежал к всадническому сословию; вместе с детьми он переселился в Рим, где они под наблюдением оратора Красса получили греческое образование. Большое влияние на воспитание Цицерона оказали поэт Архий, ораторы Марк Антоний, Сульпиций Руф, Аврелий Котта, философ-эпикуреец Федр, философ-стоик Диодот. Право Цицерон изучал под руководством братьев Муциев Сцевол – понтифика и авгура. Первую судебную речь произнес в 81 г. Спасаясь от гнева Суллы, удалился в Афины, где изучал греческую философию и ораторское искусство. Вернувшись после смерти Суллы в Рим, получает должность квестора (76), курульного эдила (69), консула (63). За свою долгую жизнь составил более 100 речей, 56 из которых сохранились полностью, от 20 уцелели только фрагменты, еще 35 мы знаем лишь по заглавиям. После раскрытия заговора Катилины удалился в добровольное изгнание (58–57), имущество его было конфисковано. Назначен наместником Киликии (51), где, одержав победу над разбойничьими племенами Амана, получил от войска почетный титул императора. Во время гражданской войны он присоединяется к Помпею, после битвы при Фарсале возвращается в Италию, получив прощение Цезаря (47). В этот период удаляется от общественных дел и, занимаясь философией, пишет многочисленные трактаты. Убийство Цезаря (44) пробуждает в Цицероне надежды на возрождение республики, и он возвращается к активной политической деятельности на стороне Октавиана против Антония. Октавиан предает своего сторонника, и при заключении его триумвирата с Антонием и Лепидом (43) Цицерон вместе с другими видными республиканцами попадает в проскрипционные списки. При попытке к бегству в начале декабря он был убит. Его голова и правая рука были доставлены Антонию, который поместил их на ораторской трибуне римского форума. Слава Цицерона-

оратора не померкла в веках: у него учились и ему подражали отцы Церкви Лактанций, Амвросий Медиоланский, Августин, писатели Возрождения, французские просветители и др. – 381

Человек – 16, 24, 90, 99, 108–126, 165–168, 172–192, 194, 197, 216, 217, 226, 252, 320, 326, 327, 336, 341, 373, 378, 415, 433–436, 438, 440, 475, 551, 552, 555, 560

Человекоцентризм – 194

Чередниченко Т.В. – 422

Черномырдин В.С. – 408

Чернышевский Николай Гаврилович (1828–1889), русский писатель, публицист, литературный критик, один из родоначальников народничества. Один из руководителей журнала «Современник» (1856–1862); в области литературной критики развивал традиции В.Г. Белинского. Идейный вдохновитель революционного движения 1860-х гг. Арестован по обвинению в политических связях с А.И. Герценом и составлении прокламаций «Барским крестьянам от их доброжелателей поклон», заключен в Петропавловскую крепость (1862). Приговорен к 7 годам каторги (1864), потом был в ссылке в Восточной Сибири, Астрахани (1883), Саратове. Стоял на позициях антропологизма. Считал, что социализм обусловлен всем развитием человечества; для России переход к социализму возможен через крестьянскую общину. Социалистические идеалы Чернышевского нашли отражение в его романах «Что делать?» (1863) и «Пролог» (ок. 1867–1869) – 263

Честертон Гилберт Кийт (1874–1936), английский писатель. Один из крупнейших представителей детективной литературы. Работы Честертона по большей части полемичны и неизменно выдерживают дидактическую направленность. Принадлежал к Англиканской церкви, перешел в католичество (1922) и посвятил себя пропаганде христианских ценностей. В основе его социально этической программы – философия томизма (цикл эссе «Ортодоксия», 1908, и другие книги религиозного содержания). Теологи отдают должное его проницательности в портретах-житиях «Св. Франциск Ассизский» (1923) и «Св. Фома Аквинский» (1933). Экскурсы Честертона в социологию сделали его, наряду с Х.Беллоком, ведущим пропагандистом идеи экономической и политической децентрализации в духе фабианских принципов – 348, 362, 367, 384, 425, 453, 545–547, 549–551, 555

Чехов Антон Павлович (1860, Таганрог – 1904, Баденвейлер, Германия), великий русский писатель. Родился в семье купца 3-й гильдии. С детства помогал отцу в бакалейной лавке. Учился в греческой школе, затем в гимназии. В 1879 г. уехал в Москву и поступил на медицинский факультет Московского университета. В студенческие годы стал писать рассказы. Став земским врачом, серьезно занимался медицинской практикой. С середины 80-х гг. сотрудничал в газете А.С. Суворина «Новое время». В 1899–1900 гг. в издательстве А.Ф. Маркса вышло первое собрание сочинений Чехова. В 1900 г. избран почетным академиком. В 1902 г. вместе с В.Г. Короленко отказался от звания академика после распоряжения Николая II аннулировать избрание А.М. Горького в почетные академики. Летом 1904 г. выехал на курорт в Германию из-за резкого обострения болезни, с которой ему не удалось справиться. Похоронен на Новодевичьем кладбище в Москве – 387

Чин церковный – 61

«Чиновник» – 466, 496, 516

Чтец – 65

Шавельский Георгий Иванович (1871–1951), протопресвитер, родился в с. Дубокрай Витебской губ. в семье дьячка. Окончил Витебскую духовную семинарию. Псаломщик (1891). Священник (1895). Настоятель Суворовской церкви в Санкт-Петербурге. Окончил Санкт-Петербургскую духовную академию (1902). Во время Русско-японской войны был полковым священником, дивизионным благочинным, главным священником Маньчжурской армии. Законоучитель в Смольном ин-

ституте (Санкт-Петербург) (1906–1910). Профессор богословия Историко-филологического института (Санкт-Петербург) (1910). Член духовного правления военного протопресвитера (1910). Протопресвитер военного и морского духовенства Российской империи (протопресвитер армии и флота) (1911). Член Синода (1915–1917). Окормлял военное духовенство в Добровольческой армии Деникина до 1919 г., когда эти функции были переданы епископу Вениамину (Федченкову). Член Временного высшего церковного управления (ВЦУ) на юго-востоке России (1919). Эмигрировал в Болгарию. Профессор богословского факультета Софийского университета (1920). Приглашен на Карловацкий Всезагранычный церковный собор (1921), но в заседаниях участия не принимал. Председатель Софийской академической группы (1926). В 1927 г. перешел в юрисдикцию митрополита Софийского. Скончался в Софии – 311, 312, 527

Шавров В. – 305

Шведов О.В. – 520, 521

Шеллинг Фридрих Вильгельм Йозеф (1775–1854) – немецкий философ, видный представитель классического идеализма. Профессор в Иене, Эрлангене и Берлине; член Мюнхенской академии наук. Выступил в 90-е гг. с серией работ по вопросам философии природы. Использовав идеи Канта и учение Лейбница о живых монадах и целесообразных силах природы, внес в понимание природы идею развития через противоречия. В «Системе трансцендентального идеализма» (1800) пытался сочетать субъективный идеализм Фихте с объективным идеализмом собственной системы. По Шеллингу, философия должна дать ответ на два вопроса: каким образом развитие бессознательно-духовной природы приводит к возникновению сознания и каким образом сознание, которое само по себе есть лишь субъект, становится объектом. На первый вопрос отвечает «философия природы», на второй – учение «трансцендентального идеализма». Отличие своей системы от субъективного идеализма Фихте Шеллинг видел в том, что фихтевскому исхождению от субъекта он противопоставил в философии природы исследование, для которого первичным является объективное. При этом под субъектом Шеллинг понимает не сознание отдельного лица, а непосредственное созерцание разумом самого предмета («интеллектуальную интуицию»). В отличие от Фихте он распространил «интеллектуальную интуицию» на все ступени размышления (рефлексии) сознания по поводу его собственной деятельности. Развивая это учение, Шеллинг примкнул к сторонникам романтической школы, для которой интуиция – удел немногих избранных. Достигнув понимания собственной спонтанности, сознание постигает себя одновременно и как подчиненное необходимости, и как свободное. Через свободные действия отдельных людей необходимо действует и проявляется закономерный процесс, в котором сочетаются в единстве дух и природа, субъект и объект, свобода и необходимость. Однако открывается этот процесс не познанию, а вере, так что гарантии исторического и нравственного прогресса заключены только в Боге. От «философии природы» и системы «трансцендентального идеализма» Шеллинг перешел к философии тождества – новой форме объективного идеализма. Главной проблемой учения становится идея тождества объекта и субъекта, высшим законом объявляется закон тождества единого разума с самим собой. В абсолюте происходит процесс самопознания тождества – переход от единого ко многому. Учение Шеллинга о свободе получило дальнейшее развитие в «Философских исследованиях о сущности человеческой свободы и о связанных с этим предметах» (1809). Вместе с Фихте Шеллинг понимал свободу как познанную необходимость, видел в явлении свободы не подвиг отдельного лица, а достижение общества. Однако проблема свободы мистифицируется: связывается с проблемой зла в мире; последним корнем свободы провозглашается чисто личное начало, источник которого – в потустороннем

«умопостигаемом» мире. Приблизительно с 1815 г. перешел к последней фазе своего развития: к мистической «философии мифологии и откровения». Учение этого периода отличается крайним усилением мистических элементов. Шеллинг противопоставляет всякой философии, основанной на разуме, «философию откровения», которая ищет истину по ту сторону границ разума — в религиозном опыте. Значительным оказалось влияние молодого Шеллинга на Гегеля, на многих естествоиспытателей, а также на русскую философию (через натурфилософов Велланского, М. Павлова, московский кружок «любомудров», славянофилов, Чаадаева и др.), вплоть до о. С. Булгакова — 35, 426—428, 435, 545

Шмеман Александр (13.09.1021 — 13.12.1983), протопресвитер, богослов, проповедник (Американская Православная Церковь). Родился в Ревеле. До 1928 г. жил с родителями в Эстонии, затем в Белграде, с 1929 г. в Париже. Среднее образование получил в Париже — в русском кадетском корпусе и во французском лицее Carnot (1939).С 1937 г. принимал участие в работе Англо-русского содружества св. Албания и преп. Сергия. Учился в парижском Богословском институте (1940-1945), был оставлен при кафедре Церковной истории. Читал лекции в Богословском институте (1945). Принял священство (1946). Переселился в Нью-Йорк, приняв приглашение Св. Владимирской семинарии (1951). Защитил докторскую диссертацию по литургическому богословию (1959). Декан Свято-Владимирской семинарии (1962). Почетный доктор ряда университетов, член Митрополичьего совета, неустанный проповедник — 60, 89, 100, 108, 311, 430, 480, 527

Шпидлик Фома (р. 1919), кардинал (2003), родился в Чехословакии, изучал византийское богословие. Духовник «Русскиума» (1959). Профессор Папского Восточного института. Ведущий специалист по русской духовности в Риме — 7, 9, 10, 16, 22, 110, 113, 114, 129, 154, 218, 253, 380, 434, 436, 454—455

Штаерман Е.М. — 377, 379—381, 555

Штейнзальц, раввин Адин Эвен-Исраэль, возглавляет основанный им самим в 1965 г. Израильский институт талмудических публикаций в Иерусалиме; избран (2005) президентом комитета «Синедрион» — группы раввинов, которая стремится воссоздать высший еврейский законодательный орган (ассамблею из 71 раввина), суд, основанный на сказанном в Торе (исторически, Синедрион был заключительной инстанцией по всем галахическим делам; возрождение Синедриона нацелено на скорейшее прекращение религиозных разногласий в иудаизме и достижение единства) — 468

Штирнер Макс (настоящие имя и фамилия Иоганн Каспар Шмидт) (25.10.1806, Байрёйт — 26.6.1856, Берлин), немецкий философ-младогегельянец, идеолог анархизма. Исходным теоретическим пунктом мировоззрения Штирнера является тезис о самосознании как творческой силе истории. Идеалы и социальные черты человека представляют собой нечто всеобщее, тогда как всякая личность единична. Поэтому всё, относящееся к «Человеку» вообще, не относится к данному («единственному») «Я». Понятия «человек», «право», «мораль» и т.п. трактовал как «призраки», отчуждённые формы индивидуального сознания. Отрицая всякие нормы поведения, утверждал, что первоисточники права и морали — сила и могущество отдельной личности. Воля индивида устанавливает истинность явлений («Я — критерий истины»). «Человек» должен искать не социальную, а «свою» собственную свободу, поскольку за каждым социальным образованием скрываются эгоистические интересы отдельных лиц. Исходя из понятия о человеческой личности, как о высшей и абсолютной ценности, и о правах ее на безграничную свободу, приходит к полному отрицанию государства и всякой принудительной общественной организации и является одним из первых теоретиков идеалистического анархизма. Взгляды Штирнера имели в 40—50-х гг. определённый успех среди интеллигенции и оказали влияние

на М.А. Бакунина, Ф. Ницше и др. – 320

Шульгин Василий Витальевич [1(13).01.1878, Киев, – 15.02.1976, Владимир], русский политический деятель, один из лидеров националистов, публицист. Из дворян Волынской губернии. Окончил юридический факультет Киевского университета (1900). Сотрудничал в органе русских националистов газете «Киевлянин». В связи с делом Бейлиса разошёлся с националистами (1912–1913); за статьи в защиту Бейлиса был подвергнут 3-месячному аресту. Во время февральской революции 1917 г. член Временного комитета Государственной думы; 2 марта 1917 г. вместе с А.И. Гучковым предъявил в Пскове Николаю II требование Думы об отречении от престола. После Октябрьской революции 1917 г. – один из организаторов борьбы против Советской власти. Участвовал в создании Добровольческой армии. После окончания Гражданской войны в эмиграции. В 1925–1926 гг. нелегально приезжал в СССР. С 30-х гг. жил в Югославии. В 1937 г. отошёл от политической деятельности. В 1944 г. арестован в Югославии, препровожден в СССР, предан суду и приговорён к тюремному заключению; в 1956 г. освобожден. В начале 60-х гг. обратился с 2 открытыми письмами к русской эмиграции с призывом отказаться от враждебного отношения к Советской власти – 310, 311

Щапов Я.Н. – 501

Эдельштейн Георгий, священник – 506

Эдесса – 61

Эйнштейн Альберт (14.03.1879 , Ульм, Германия – 18.04.1955, Принстон, США), физик-теоретик, один из основателей современной физики, создатель теории относительности, автор основополагающих трудов по квантовой теории и статистической физике – 21

«Эклога» (726), краткий свод византийского законодательства, изданный императором Львом III Исавром. Представлял собой обработку извлечений из кодификации Юстиниана и последующих актов византийских императоров (устава о земледелии и т.д.) с целью сделать законодательство менее громоздким и более доступным для населения Византии. Включает главным образом нормы обязательственного, семейного, наследственного, уголовного и процессуального права. Оказала влияние на некоторые законодательные памятники славянских народов – 476

Эконом – 84, 278, 504, 505, 510

Экономика (см. *Хозяйство*)

Экономика «рыночная» (см. *Рынок*)

Экономический рост – 458, 555, 556

Экклезиология (см. *Екклезиология*)

Эксплуатация – 273, 330, 338, 443, 457, 546

Экспроприация – 335

Экуменизм – 342

Элий Лампридий, один из писателей корпуса *Scriptores historiae Augustae* – 382

Эон(ы) – 79

Эрн Владимир Францевич (1882–1917), русский религиозный философ. Окончил историко-филологический факультет Московского университета (1904), впоследствии доцент и профессор. Один из организаторов и участников Религиозно-философского общества памяти Вл.Соловьева (1906). Обе его диссертации были посвящены творчеству итальянских католических мыслителей. Выбор в пользу религиозной метафизики сделал рано (1905–1907). Не пережил серьезного увлечения либеральной или революционной идеологией, достаточно критически относился к самой идее «нового религиозного сознания» и к любым попыткам модернизации Православия. Собственная метафизическая позиция Эрна отчетливо определилась в ходе его полемики с журналом «Логос» (1910). Доказывал оригинальность русской философской традиции, особо подчеркивая значение творчества таких отечественных мыслителей, как Г.С. Сковорода, Вл.С. Соловьев, П.Я. Чаадаев, А.С. Хомяков, Л.М. Лопатин, А.А. Козлов, С.Н. Трубецкой. В историко-философском контексте воззрения Эрна могут быть отнесены к тому опыту

возвращения к онтологизму, который в философии XX в. представлен не одним ярким именем и направлением (фундаментальная онтология Хайдеггера, критическая онтология Н. Гартмана, неотомистская онтология и др.). В духе идей восточной патристики, В.С. Соловьева и др. развил учение о Логосе как творческом начале бытия — 115, 282, 404, 497

Эсхатология — 10, 11, 12, 95, 106, 113, 126, 141, 193, 214, 263, 264, 284—286, 403, 404, 434, 456, 458, 550

Эфес — 57, 73

Эффективность — 466, 483, 510, 553, 554, 561

Эффективность экономическая — 52, 53, 68, 105,132, 235, 241, 243, 283, 300, 337, 387, 401, 441, 452, 455, 460, 461, 494, 552, 553, 559

Эчегаре Роже, кардинал, председатель папского Совета по вопросам справедливости и мира — 319, 322, 342

Ювеналий (Поярков) (р. 22.09.1935, Ярославль), митрополит Крутицкий и Коломенский, родился в семье служащих. С 1946 года до поступления в семинарию состоял в числе прислуживающих в алтаре Ярославского кафедрального собора. Окончил Ленинградскую духовную семинарию по первому разряду (1957). По окончании семинарии поступил в Ленинградскую духовную академию. На 3-м курсе академии рукоположен во диакона, затем архимандритом Никодимом (Ротовым) пострижен в монашество (1959), рукоположен во иеромонаха (1960). Прошел курсы для студентов богословов в Экуменическом институте в Боссэ (Швейцария) (1960). Назначен референтом Отдела внешних церковных сношений и переведен в Московскую духовную академию (1960), которую окончил со степенью кандидата богословия (1961). Назначен Членом Отдела внешних церковных сношений и одновременно преподавал Священное Писание Нового завета в Московской духовной семинарии (1961). Игумен (1962), начальник Русской Духовной миссии в Иерусалиме с возведением в сан архимандрита (1963), заместитель Председателя Отдела внешних церковных сношений (1964). Епископ Зарайский, викарий Московской епархии с оставлением в должности заместителя Председателя Отдела внешних церковных сношений (1965), Тульский и Белевский (1969), архиепископ (1971), митрополит (1972), Председатель Отдела внешних церковных сношений Московского Патриархата, постоянный член Священного Синода (1972). Почетный член Ленинградской (1973) и Московской (1974) духовных академий. Удостоен права ношения двух панагий (1976). Митрополит Крутицкий и Коломенский (1977). Освобожден от должности Председателя ОВЦС (1981) — 30

Югославия — 356

Юридическое лицо — 501—503, 514, 515, 522, 525, 529—531, 533, 534, 541

Юриспруденция — 123

Юстиниан I (482/483 — 565), византийский император (527), св. Завоевал Северную Африку, Сицилию, Италию, часть Испании. Провел кодификацию римского права (*Corpus juris civilis*), стимулировал большое строительство (храм св. Софии в Константинополе, система крепостей по Дунайской границе). Память 14 ноября — 311, 476, 478, 493, 499, 501—503, 521, 527, 533

Юшков Серафим Владимирович (4.5.1888, с. Трофимовщина, Мордовия — 14.8.1952, Москва), советский историк государства и права, член-корреспондент АН УССР (1939), действительный член АН КазССР (1946), заслуженный деятель науки РСФСР (1948). Окончил юридический и историко-филологический факультеты Петербургского университета (1912), приват-доцент этого университета (1916). После 1917 г. вёл преподавательскую работу в Саратовском, Ленинградском и Московском университетах, с 1938 г. также на научной работе. Автор трудов по истории государства и права — 501

Якунин Г. — 506

Яннарас Христос, современный греческий философ и богослов — 345

Япония – 349, 555

Ярослав Мудрый (около 978 – 02.2.1054), великий князь киевский, сын Владимира Святославича. Управляя Новгородом, в 1014 г. отказался от уплаты дани Киеву. Смерть отца, великого князя киевского (1015), предотвратила войну. В ходе междоусобной борьбы с братом, Святополком Окаянным, Ярослав Мудрый в 1016–1018 гг. занимал киевский стол; окончательно утвердился в Киеве в 1019 г. Соединил под своей властью почти все древнерусские земли. В 1030–40-х гг. предпринял походы на Польшу, литовские племена и др., в 1036 г. разбил печенегов. Под руководством Ярослава был составлен свод древнерусского права – «Русская правда». Во время правления Ярослава Мудрого в Киеве шло широкое строительство (Софийский собор и др.); развернулась интенсивная работа по переводу византийских и других книг на церковно-славянский и древнерусский языки. Развивалось летописание. Поставление первого русского митрополита Илариона по инициативе Ярослава Мудрого укрепило международный престиж Киевского государства. Ярослав Мудрый был связан родственными отношениями со многими европейскими правящими домами – 266

Ярославский Ем. (настоящие фамилия и имя – Губельман Миней Израилевич) [19.2(3.3). 1878, Чита – 4.12.1943, Москва], деятель КПСС, историк, публицист, академик АН СССР (1939). Родился в семье ссыльнопоселенцев. Революционную деятельность начал в социал-демократических кружках Читы. Организовал первый социал-демократический кружок рабочих на Забайкальской железной дороге (1898). Участник революции 1905–1907 гг.; делегат IV, V, VI, VIII–XVIII съездов партии. Арестован (1907), каторгу отбывал в Горном Зерентуе (Нерчинская каторга), затем на поселении в Восточной Сибири. В октябре 1917 г. член Московского партийного центра по руководству восстанием, член ВРК, затем комиссар Кремля, Московского военного округа. В 1918 г. примыкал к группе «левых коммунистов» по вопросу о Брестском мире. В 1921 г. секретарь ЦК партии. Член редколлегий «Правды», журналов «Большевик», «Историк-марксист», «Безбожник»; редактор «Исторического журнала». Руководил кафедрой истории ВКП(б) в Высшей партшколе при ЦК ВКП(б) и лекторской группой ЦК. На VIII–IX съездах избирался кандидатом в члены ЦК, на X, XI и XVIII съездах – член ЦК партии, на XII–XVI – член ЦКК, на XVII – член КПК при ЦК ВКП(б). Член ЦИК СССР. Депутат Верховного Совета СССР. Награжден орденом Ленина. Государственная премия СССР (1943). Похоронен на Красной площади у Кремлёвской стены – 33

Ager publicus, в Древнем Риме – общественная земля (то, что «Lex agraria» называет *ager publicus populi Romani, в отличие от ager privatus*) – 379–381

Ager religiosum – 381

Apostoliki diakonia – 417

Centesimus annus (1991, к 100-летию *Rerum novarum*), энциклика Иоанна Павла II – 318, 327, 336

Codex Theodosianus (438), Кодекс Феодосия, официальный сборник постановлений римских императоров IV-V вв., составленный по указанию императора Феодосия II – 476

Corpus juris canonici («Корпус канонического права»), попытка кодификации канонического права по юстинианову образцу. Наиболее часто используемым было лейпцигское издание (1876–1884). Канонический свод для Католической церкви, вступивший в силу 19 мая 1918 г., составила папская кодификационная комиссия, созданная в 1904 г. Пием X под руководством кардинала Гаспарри; он был издан под названием «*Codex Juris Canonici*» 27 мая 1917 по благословению Бенедикта XV. В межвоенный период изданы «Источники канонического права» («*Codicis Juris Canonici Fontes*», Рим, 1923–1929, т. 1–7 – ред.

П. Гаспарри, т. 8–9 – ред. Шереди). В связи со значительным обновлением католической теологии II Ватиканский собор (1962–1965) указал на необходимость пересмотра «*Codex Juris Canonici*». Подписанный Иоанном Павлом II в 1983 г. новый кодекс сохраняет основное содержание прежнего при значительном сокращении количества статей (с 2412 до 1752) и причин для отлучения от церкви (с 37 до 7) – 477

Corpus juris civilis («Корпус гражданского права»), систематическое изложение византийского права VI в.; включает Институции, Дигесты и Кодекс Юстиниана. Основа кодификации Юстиниана – римское право, переработанное с учетом новых экономических условий – 476

Dadomo P. – 470
Davey A. – 459

Evangelii nuntiandi, воззвание Павла VI – 326

G-7, G-8 – 347, 556

Gauduim et spes, пастырское постановление II Ватиканского собора – 333

Hosking G. – 303, 305

Kireopoulos T. – 456
Knight S. – 342

Laborem exercens (1981, к 90-летию опубликования *Rerum novarum*), энциклика Иоанна Павла II – 318
Lumen gentium, догматическая конституция II Ватиканского собора – 459
LXX – 151

Mater et magistra (1962), энциклика Иоанна XXIII – 318, 329, 332, 338

Octogesima adveniens (1971), энциклика Иоанна Павла II – 321
Opoku O. – 457
Optatam totius, декрет II Ватиканского собора – 459

Pacem in terris (1963), энциклика Иоанна XXIII – 342
Papyrus Egerton – 71
Pipes R. – 304, 305, 307
Populorum progressio (1967), энциклика Павла VI – 331
Presbyterorum ordinis, декрет II Ватиканского собора – 459

Quadragesimo anno (1931, к 40-летию опубликования *Rerum novarum*), энциклика Пия XI – 321, 329, 331, 332

Rerum novarum (1891), энциклика Льва XIII – 318, 328, 332, 333

Sacrosanctum Concilium, конституция II Ватиканского собора – 459

Ugeux B. – 457

Оглавление

Академик *Д.С. Львов*. Предисловие 5

Сила Божия в немощи совершается (вместо введения) 7

Раздел 1

Церковь и экономика (историческая динамика богословских взглядов на хозяйство)

Глава 1

Начало истории христианской экономики (экономические проблемы в Евангельских текстах) 33

Глава 2

Экономические воззрения апостольского времени 55

Глава 3

«Церковь в міру» об экономических проблемах міра сего («Богословские» отцы) 106

Глава 4

«Аскетические» отцы и экономика «внешнего» міра 153

I. Космологические и антропологические предпосылки 153

II. Общество и его хозяйство 215

Глава 5

Осмысление экономики в русском богословии (до 1917 г.) 264

Отступление 1

О том, чему пытался нас научить ушедший век 303

Глава 6

Экономический романтизм или глобализационная эклектика? (заметки о социальной теологии Католической церкви) 318

Отступление 2

О наследии древних, о том, почему не может быть архитектурным шедевром дом, чертеж которого изготавливается в ходе строительства, и о терминах «демократия» и «гражданское общество» в античности и в наши дни 346

Глава 7

Экономико-социальная мысль современной Русской Православной Церкви ... 403

Отступление 3
«Воспоминания о будущем» или «память о прошлом»? (о Церкви в глобальной экономико-политической системе) 446

Раздел 2

Церковь в современной правовой системе

Глава 8
К определению места канонического права в правовой системе секулярного общества (несколько вводных замечаний) 465

Глава 9
Исторические корни и общие основы канонического права Русской Православной Церкви 473

Глава 10
Система правоотношений и инструменты правового регулирования согласно нормам православного канонического права 488

Глава 11
Православное правосознание в современной России 495
I. Община 495
II. Община и мір 509

Отступление 4
Конституционное право и публично-правовое положение Церкви 512
III. Община и государство 519

Отступление 5
Попытка церковно-государственной симфонии: опыт России в XIX в. 522

Глава 12
Церковь в современном российском праве 530

Глава 13
Место канонического права в структуре правовых систем современности 540

«Аще не Господь созиждет дом, всуе трудишася зиждущие» (вместо заключения) 545

Литература 563

Предметно-именной аннотированный указатель 582

Contents

Academician of the Russian Academy of Sciences *Dmitry S.L'vov*. Preface 5

The power of the Lord is made perfect in weakness (in place of introduction) 7

Part 1

The Church and the economy (historical evolution of theological views on economy)

Chapter 1

The beginning of the history of the Christian economic theory (economic problems in the New Testament) 33

Chapter 2

Economic views of the Apostles time 55

Chapter 3

«The Church within the world»: economic problems of this world (The «theological» Fathers) 106

Chapter 4

The «ascetic» Fathers and economy of the «external» world 153

I. The cosmological and anthropological premises 153

II. The society and its economy 215

Chapter 5

The Russian theological comprehension of economy (till 1917) 264

Remark 1

Wondering what the XIXth century tried to teach us 303

Chapter 6

The economic romanticism or the global eclecticism? (notes on the social theology of the Roman Catholic Church) 318

Remark 2

About the heritage of the ancients, and why the house will never be an architectural masterpiece if the drawing is being made during the process of construction, and some notes about the terms «democracy» and «civil society» in the Antic times and nowadays 346

Chapter 7
The economic and social arguments of the contemporary Russian Orthodox Church 403

Remark 3
«Misty recollections about the future» or «memories about the past»? (about the Church in the global economic, social, and political system) 446

Part 2
The Church in the modern legal system

Chapter 8
Some preamble notes concerning the place of *jus canonicum* in the legal system of the secular society 465

Chapter 9
The historical roots and general foundation of the jus canonicum in the Russian Orthodox Church 473

Chapter 10
The system of legal relations and the implements of law regulation according to the norms of the Orthodox *jus canonicum* 488

Chapter 11
The Orthodox law consciousness in modern Russia 495
I. The community 495
II. The community and the world 509

Remark 4
The status of the Church according to the public and constitutional law 512
III. The community and the State 519

Remark 5
The attempts to make a Church-and-State symphony, or Russian experience in the XIXth century 522

Chapter 12
The Church in the modern Russian legal system 530

Chapter 13
The place of the *jus canonicum* in the modern structure of legal systems 540

«Except the Lord build the house, they labour in vain that build it» (in place of conclusion) 545

Bibliography 563

Index of names 582

Simonov V.V. (Hegoumen Philip)

Church – Society – Economy / V.V. Simonov; Ed. by D.S.L'vov. Moscow: Nauka Publ., 2005. – 702 p. – (Economic of Contemporary Russia). – ISBN 5-02-033835-4 (in stiff binding).

This is a new book of professor, meritorious economist of Russian Federation very reverend hegoumen Philip (Simonov). *The author considers modern* economic and legal problems of interaction between the Church, the society, and the State. Fr. Philip introduces a new approach to the *jus canonicum* and theological foundation of the dialogue between the Church and the State as well as between the Church and the society, based on profound analysis of the New Testament literature and the Holy Fathers and Teachers of the Church writings. He investigates the theological comprehension of economic processes within the Church and outside it. He also observes the evolution of Russian theological views on the state economy from its very beginning till nowadays. A lot of attention is paid to the place of the Church in the global world as well as to the legal status of the Russian Orthodox Church in the modern secular Russian State.

Научное издание

Симонов Вениамин Владимирович

Церковь—общество—хозяйство

Утверждено к изданию
Редколлегией серии
«Экономическая наука
современной России»

Печатается в авторской редакции

Зав. редакцией *Г.И. Чертова*
Художественный редактор *Т.В. Болотина*
Технический редактор *Т.В. Жмелькова*
Корректоры *З.Д. Алексеева,*
А.Б. Васильев, Г.В. Дубовицкая
Компьютерная верстка *И.В. Леонова*

Подписано к печати 05.10.2005
Формат 70 × 100¹/₁₆
Гарнитура Академическая. Печать офсетная
Усл.печ.л. 57,2 + 1,0 вкл. Усл.кр.-отт. 61,7
Уч.-изд.л. 64,6
Тираж 1000 экз. Тип. зак. 1856

Издательство «Наука»
117997, Москва, Профсоюзная ул., 90

E-mail: secret@naukaran.ru
www.naukaran.ru

ППП "Типография "Наука"
121099, Москва, Шубинский пер., 6