

ХРИСТИАНСКАЯ ЭТИКА ХОЗЯЙСТВЕННОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ

Христианство, как религиозная система, высшей своей задачей ставит совершенное бытие человека в непосредственной связи этого бытия с бытием Бога. Последнее является упорядочивающим началом и источником социально-этических отношений, определяющих систему ценностей и социальное поведение. Свобода от мира в христианском понимании не есть правило поведения, закон или норма, конституирующая весь социальный быт человека. Это есть его цель, а вместе с тем и результат жизни, основанный на догматическом учении христианской церкви.

Экзистенциально — аксиологическое основание существования человека, объективно играет роль посредника между абсолютным и относительным. В самом этом существовании раскрывается феномен любви, исполненный надежды и веры, с присущей только ему человечностью. Эта человечность лежит за пределами рациональных мотивировок. Она — вопрос личного опыта, выявляемого в процессе социализации личности «обремененной опытом христианской церкви». Гуманизм, исходящий из веры, надежды, любви соблюдает критическую дистанцию по отношению к существующему миру и его структурам: государственным, общественным, экономическим и т. д. «Философское понятие «человек» указывает на полное развитие человеческих способностей, которые являются его отличительными способностями и которые проявляются как возможности тех условий, в которых человек реально живет. Это понятие артикулирует качество, считающееся «типично человеческим». Неясность этой фразы поможет раскрыть двойственность таких философских определений — а именно, они собирают качества присущие всем людям в противоположность другим живым существам и, в то же время, претендуют на то, чтобы быть наиболее адекватной или наивысшей реализацией человека» (4, с. 281-282).

Если критерий тварности разъясняет понятие «человеческой справедливости» вообще, а критерий критической дистанции и относительного признания определяют отношение принципа человечности и реального мира его историей и общественными структурами, — то критерий соотносительности, затрагивает проблему отношения к этическим ценностям и добродетелям, содержащимся в сокровищнице общечеловеческого опыта. Человечность, воплощенная в Христе, знает лишь единственный императив —

императив любви. Этот императив не претендует на статус морального закона, ибо речь идет о религиозной любви, которая, подобно самой вере, укоренена в Божественной любви к человеку, то есть, по сути своей есть дар. «Будем любить Его, потому что Он прежде возлюбил нас» (1 Иоан. 4, 19). Павел, воспринявший гуманизм веры, надежды, любви не провозглашает новых, специфически христианских ценностей, а черпает представления о них из окружающей его реальной жизни. Однако он это делает не конформистски, а по принципу критического заимствования: с одной стороны, провозглашает эти ценности относительными, а с другой — утверждает их как ценности. Более явно это прослеживается на примере таких ценностей, как «свобода» и «служение».

Этические ценности «свобода» и «служение» — понятия общечеловеческие. В обществе всегда неизбежно встает вопрос, как должна или как не должна быть организована совместная жизнь людей — по принципу «свобода» и «служение», самоуправление или согласно порядку, навязанному извне. Совершенно ясно, что оба, обсуждаемых здесь, понятия ценностей в их общепринятом смысле противоположны, и противоречат друг другу. Факт антагонизма «свободы» и «служения» — одна из основ эллинистической культуры как культурологического базиса Нового Завета. Свобода противопоставляется служению как воплощению несвободы. Разумеется, эллин всегда воспринимал свободу как часть государственного правопорядка. Этот порядок может быть свободен, то есть демократическим или недемократическим. Свобода в понимании древнего грека — это возможность «жить, как кому нравится». Свобода — это независимость и возможность распоряжаться самим собой. Служение, соответственно, предполагает не добровольное, а вынужденное, независимое от личного желания подчинение. Оно отражает специфику общественного положения раба. В противоположность свободному гражданину, раб не волен распоряжаться собой, ибо, в соответствии с правовыми нормами, находится в абсолютном подчинении у господина.

Для современной традиции, как уже и для греко-эллинистической культуры, характерно понимание культуры, прежде всего, как независимости и самополагания вплоть до самоутверждения. В этом смысле свобода человека «основывается не на соединении человека с человеком, а, наоборот, на обособлении человека от человека». Иными словами, «она ставит всякого человека в такое положение, при котором он рассматривает другого человека не как осуществление своей свободы, а, наоборот как ее предел. Если другой человек является лишь пределом моей свободы, по сути, отделяет меня от него.

В итоге она становится «абсолютной», так как «absolutus» значит «отдельный», заключенный в самом себе» (5, с. 400, 401).

Христианская свобода, как свобода человечности, исходящей из веры, надежды, любви никогда не выступает в подобном «абсолютном» значении, она всегда дополняется понятием «служения». Под «свободой» человека понимается то состояние, при котором человек воспринимает «доверие к Богу как основу человеческой жизни», себя самого осознает как часть «тварного мира», «смертным и обладающим лишь временным, преходящим», а свое существование — отнюдь не автономным. Иными словами, свобода есть личная свобода в диалогической экзистенции с Богом, и путь ее — диалогическое, разделяемое с другими людьми состояние свободы. Как таковая, она — «коммуникативная» свобода в любви, ее кредо — служение человеку в его реальном человеческом сосуществовании с другими людьми. Поэтому апостол Павел говорит не только: «К свободе призваны вы, братия», но и наставляет: «... Только бы свобода ваша не была поводом к утождению плоти, но любовью служите друг другу». (Галл.5, 13). Итак, свобода самополагания и «служение в любви» — более не противоположности. Или, говоря словами М. Лютера, «Христос в одно и то же время — господин и слуга, подчиняющийся всем и никому» (3, с. 86). Лютер по-иному рассмотрел проблему труда. Это не только богословская интерпретация труда — всякий человеческий труд как служение ближнему, заповеданное Евангелием. Для него философия или социология труда больше напоминает политэкономическое учение: «Работа, а не милостыня». Понимание труда уже не просто как исполнение добродетели, монашеский (или христианский) подвиг, а социальная необходимость, социальная политика государства. Поэтому Лютер в своем воззвании 1520 г. потребовал, «чтобы всякое попрошайничество было прекращено во всем христианстве и чтобы все города позаботились о своих бедняках». Лютер выступил основателем государственной социальной политики. Прозвучало новое понимание проблемы бедности и нищеты в их социальном и нравственном контексте. Попрошайничество делало невозможным какое-либо рациональное попечение о бедняках. Разделив людей на способных и неспособных к трудовой деятельности, Лютер призвал заботиться лишь о нетрудоспособных и нуждающихся в помощи; всем же трудоспособным, но не

имеющим ремесла, он распорядился предоставить какую-либо работу. Лютер выделил бедность и нищету из церковно-религиозной в социальную проблему, случайной и неорганизованной деятельности, индифферентному отношению к нищете — ответственность общества за нуждающихся, постулировал право на труд, социальную организацию трудовой деятельности, как норму естественного права. В социальной политике Лютера, основанной на системе накопления трудового капитала, вполне усматривается начало немецкого социализма, противостоящего обиранию трудового народа, отрешенного от участия в прибыли с производимого им капитала.

Истинные этические ценности проявляют более глубокий смысл и затрагивают все социальное, а в учении христианской церкви и мистическое, бытие, и только такие ценности могут оправдать бытие человека. Человечность, строящаяся на вере, надежде и любви в этом смысле не создает новых ценностей, но обращается с уже известными, по-новому, апеллируя ним в разных контекстах общественного устройства. Здесь необходимо избежать столкновения ценностей, стремиться не к расщеплению, а к цельности подлинно человеческой природы, явившей себя в личности Иисуса Христа. То, что противоречит такой человечности, не может пониматься как соотносительное. Так, не могут быть признаны соотносительными ни ненависть, ни конформистское примиренчество. Человечность, отвечающая критерию соотносительности, есть всегда солидарность с другими, самореализация и самоотречение действительно человекны лишь поскольку они способствуют расцвету личности. Истоки любви к ближнему, как критерия человечности, основанной на вере, надежде и любви, — в самом творении. Жизнь созданий Божьих, как подобий Его — по своей сущности — диалогическое со-бытие. Человек не создан одиноким, «он обращен к Я другого пола» — замечает Щедровицкий, интерпретируя Ветхий Завет (6, с.58—59). С этой точки зрения, истинно человеческое бытие и любовь к ближнему — суть одно и то же. Иисус, воплощение истинной человечности, назван евангелистами тем, кто был и есть всеобщий безусловный ближний, который в противоположность фарисеям — святошам того времени — делил пищу с мытарями и грешниками. Сказанное можно суммировать словами К. Барта: «Лишь когда он (человек) существует не в-себе-и-для-себя, но обращен к другой личности, живет не в одиночестве, а в союзе с другим человеком, — он обретает истинную Человечность, благодаря этой особенности своего бытия, человек выполняет свое предназначение: он соратник Божий, существо, для которого Человек — это Иисус» (1, с. 247).

Человек в системе бытия — не только частица общества, но и часть сотворенного Богом мира. И он связан общей средой («Божественная среда» по учению Т. Шардена) и общею судьбой (Апокалиптика христианства) с

другими частями этого мира. Окружающий человека природный мир имеет двойственный характер: с одной стороны, это естественная, а с другой — освоенная и возделанная среда его обитания. Вероятно, в связи с этим, появляется серьезная необходимость задуматься над тем, что мы навсегда и при любых обстоятельствах будем связаны с дарованным нам окружающим миром, и технократическое насилие над природой не способно выволить нас из этой зависимости. Человек призван изменять окружающий мир и хозяйствовать в нем, — но так, чтобы взаимоотношения человека и природы были гуманны в экологическом плане. В той мере, в какой окружающая среда станет жертвой погони за прибылью и развития сверхэкономики, человечество лишит себя возможности успешного хозяйствования на земле. Причастность человека к тварному миру должна пониматься именно в таком широком смысле слова, — если она претендует на звание критерия подлинного гуманизма.

Стремление к равенству всех людей тем самым определяет характер связи между понятиями любви и справедливости. К тому же, личность реально может существовать только там и тогда, где и когда есть возможность для ее самореализации, расцвета, то есть для сохранения ее индивидуальных черт; иначе говоря, — в условиях социальной свободы. Право личной свободы в обществе при его тенденции к неравенству — такое же фундаментальное условие человечности, основанной на вере, надежде и любви, как и принцип социального равенства. В вопросе социальной справедливости всегда стоит учитывать оба эти аспекта, поскольку сущность христианской идеи справедливости — не в равенстве как таковом, а именно в связи равенства и неравенства. Таким образом, в вопросе борьбы за социальную справедливость речь не может идти просто о полном уничтожении всех различий между людьми, независимо от того, имеется ли ввиду отдельная личность и группа лиц, класс, народ, раса, нация. Здесь речь идет скорее о таком способе отношений к обусловленному свободой личному неравенству, при котором неравенство не могло бы быть использовано во вред и зло людям. Тот факт, что рабочие не являются собственниками средств производства, не оправдывает предпринимателей, узурпировавших распоряжение производственным процессом. Все это совсем не означает механической уравниловки. Речь идет о справедливости, которая при наличии объективных моментов неравенства, тем не менее, ищет возможности реализовать право каждого быть человеком, в том числе и в жизненно важных сферах общества. Это обстоятельство проявилось прежде всего в сфере экономики.

Христианский принцип справедливости не может удовлетвориться ни концепцией равенства, сводящейся, по сути дела, к отрицанию общественных свобод, ни идеей свободы, примеряющейся с вечным

неравенством и даже его усиливающей. Христианская идея справедливости ориентируется на такое понимание свободы, которое предполагает закрепление права участия каждой личности в национальном доходе и национальном достоянии, однозначно устраняющем моменты неравенства и, тем самым, утверждающее общественное согласие в разумном его понимании как основополагающую ценность. Христианская справедливость выступает за общественное согласие, которое не деформирует принцип равенства таким образом, что право на свободу вообще, и в том числе на свободу в сфере производства, уничтожается.

Вопрос о сути хозяйствования, безусловно, принадлежит к сфере этического. Причиной тому есть то, что экономика не является самостоятельной системой отношений, подобно природному миру, а институт, созданный человеком для человека. Ее цель не определяется его самой. Выявить ее суть можно, лишь ориентируясь на человека и его основные потребности. В той мере, в какой экономика служит удовлетворению этих потребностей и, тем самым, оказывается человеческой, она имеет для человека смысл. Если же она не служит удовлетворению потребностей человека, то есть не достигает своей цели, она становится бессмысленной, абсурдной, несмотря на растущие прибыли и достижение ею вершин рациональности. Человек неотторжим от окружающей его среды как природной, так и социальной. Он связан с ней навсегда. Если приходит в негодность среда, гибнет и человек. А если ее экологическое состояние улучшается, улучшается и качество жизни человека. Тот, кто при определении человечности сбрасывает со счетов проблему отношения к окружающей среде, глубоко заблуждается. Однако обычно под влиянием антропоцентризма, замыкающегося на сиюминутных индивидуальных или общественных интересах, человек поступает вопреки этой истине. Реальный гуманизм по отношению к человеку в нашем понимании с необходимостью включает в себя бережное отношение к окружающей среде. В сущности, это одно и то же, а не два различных предмета. Иными словами, права человека и права окружающей среды, как хранимого Богом воплощения жизни падшего мира, коррелируют друг с другом.

Без сомнения, главная потребность человека — потребность жить, расти, развиваться. В сущности, рост и развитие — синонимы понятия «жизнь», и окончание этих процессов означает смерть, завершение жизни. Воля к жизни в рамках конечного есть абсолютное выражение главной потребности человека как частицы сотворенного Богом мира. Отсюда следует совершенно определенный вывод: прежде всего хозяйствование ориентируется на потребности человека, а не наоборот.

Иными словами, экономика может быть лишь средством, но не целью. Если происходит обратное, тот есть, если она становится самоцелью, то неизбежен фундаментальный кризис, вызванный искажением ее смысла. Итак, фундаментальная цель экономики — служение человеку, служение жизни. Человек как тварное существо, ответственное в своем бытии перед Богом, разумеется, нуждается в прибыльном хозяйстве, способном обеспечить материальную базу его существования. В противном случае хозяйство перестает служить жизни и теряет свой смысл. Однако человек притязает на организацию производственной деятельности, которая имела бы гуманную структуру в том смысле, чтобы ему были предоставлены возможности реализовать его предназначение, его богоподобие, а не влачить жалкое существование человекоподобного калеки-робота. Иными словами, труд никогда не понимается лишь как необходимый и, вместе с тем, тяжкий способ материального обеспечения жизни, он есть не что иное, как способ действия человека, утверждающего свою человеческую суть. Поэтому в библейском толковании труд имеет двойственный характер. С одной стороны, это жесткий тягостный завет «В поте лица своего будешь есть хлеб» (Быт.3, 19), с другой — возвышающее предназначение, отличающее человека от животного и далеко выходящее за рамки способа обеспечения жизни. Тяжкое бремя, но также и дело, соответствующее своему званию человека и его возвышающее, — вот две стороны, в которых заключается сущность труда с момента начала культурного развития человека. Необходимо усматривать принципиальное феноменологическое различие между понятием «работать» и «трудиться, творить». С богословской точки зрения, да и философской тоже, мы видим некое «недоразумение» в толковании этих понятий. Производственная деятельность человека отвечает необходимости создания им средств для удовлетворения его основных потребностей. Работе не может приписываться ценность в богословском смысле, она также не выражает и сути человеческого достоинства. Последнее относится лишь к труду, созидательной деятельности, которая, в отличие от Божественного творения, носит вторичный характер. Человеческая деятельность, включающая и преобразование космоса, то есть то, что понимается здесь как ответственная созидательная деятельность, выступает не в качестве работы, а в качестве творческого труда. Когда человек стал изготавливать орудия и тем самым заложил фундамент производительного хозяйства, он сделал это, безусловно, вследствие насущной необходимости побороть нужду. Но сделанное им орудие труда имело в себе не только необходимое назначение, оно сопровождалось неким процессом, который имел для него особое значение. В самом этом процессе он нашел удовольствие. В процессе

изготовления предмета появилась склонность к украшению, что нашло отражение в элементе игры в труде, который прослеживается во всех видах искусства. В процессе создания некоего предмета, как побочный продукт, создаются и иные предметы этой деятельности, увеличивается нагрузка на мыслительные процессы. Различие между «трудом» и «работой» является оправданным. Но это различие не подразумевает полного разрыва данных понятий. Их противопоставление друг другу было бы столь же фатально, как и их идентификация. Хотя «работа» и не составляет смысл человеческого бытия, она была и остается фундаментальной формой выражения человека. Поэтому она никак не может сводиться к жесткой необходимости, а всегда содержит элементы творческого труда, также как и творческий труд включает в себя компонент работы.

Приведенные выше соображения призваны показать, что имеет смысл лишь та экономика, которая отвечает как своему фундаментальному назначению, так и своей гуманной цели. Налицо некий прагматизм экономики, но и без этого прагматизма она не имела бы прогрессивного значения, а превратилась только лишь в некое производство ненужных благ. Она должна не только создавать и предлагать достаточное количество товаров и услуг, необходимых для достойного существования, и обеспечивать их соответствующее качество. Ей следует делать это так, чтобы, не превращая часть работников в простые орудия производства, обеспечить каждому желающему возможность получить статус со-участника общего процесса производства, личности, со-определяющей его ход и несущей за него свою долю ответственности. Однако это еще не все. Хозяйственная система может отвечать требованиям, но порождать социальный дисбаланс, когда и у одного народа, и у всех наций, с одной стороны, налицо ненужное перепроизводство, а с другой — недостаток жизненно необходимого, что делает эту систему абсурдной в глазах не только ущемленных и обездоленных. Таким образом, вопрос справедливого распределения решающим образом связан с проблемой внутреннего смысла экономики.

Экономический подъем действительно благотворен и желателен для всех слоев. В истории марксистского экономического учения эта проблема разрешалась таким образом, если производительные силы перейдут из частного владения в общественное, и экономические процессы будут полностью и планомерно управляться, то в обществе наступит изобилие, позволяющее воплотить в жизнь максимум ранних социалистов: от каждого по способностям, каждому — по потребностям. Это значит, что проблема справедливого распределения решается автоматически, посредством

увеличения объема общественного продукта. Ибо, само собой разумеется, что при изобилии не имеет значения, получит ли кто-либо больше, чем другой. Здесь, безусловно, верно то, что, в условиях преуспевающей экономики и высокого объема производства, проблема распределения теряет социальную остроту. Где производится много и уровень занятости высок, где увеличивается прибыль и растет реальная оплата труда, там количество материальных благ, распределяемых в обществе, столь велико, что это порождает социальную удовлетворенность. Отсюда следует, что рост объема общественного продукта превратился в вид экономической догмы как в восточных общественно-экономических системах, так и в западных. Тем не менее, идя по этому пути, вопрос о распределении материальных благ вряд ли можно разрешить.

Вопрос о смысле экономики невозможно вывести из фактического бытия самой экономики, как это пытается сделать концепция классического экономизма. По сути, он может быть разрешен только на этическом уровне. Для рассмотрения вопроса о сути экономики или нормах экономики, ориентирами должны служить критерии человеколюбия, понимаемого как гуманизм веры, надежды и любви. Именно в гармонии с абсолютным требованием гуманизма веры, надежды и любви в экономике возможна реализация ее относительного смысла — борьбы за структуры, базирующиеся на относительных ценностях. Это структуры, которые обеспечивают большие возможности для участия общества в утверждении, как человеческих отношений, так и тварности, возвышающей природный мир до уровня единого с нами и равного нам в событии мира, объединяющего природу и не-природу. Целью христианской хозяйственной этики становятся постулированное таким образом превращение абсолютного требования, выраженного в критерии гуманизма веры, надежды и любви, в относительные максимы, призванные удовлетворять требованию не только истинной гуманности, но и истинной полезности, т. е. реализации принципа разумного христианского прагматизма. Христианская церковь имеет особый взгляд и особое отношение к богатству как норме социального поведения и социальных отношений как внутри самой церкви, так и за ее пределами. Добровольная нищета, особое отношение к труду и трудовым отношениям, иное понимание средств производства и теории прибавочной стоимости формирует многополярную систему социальных отношений. Это и есть тот единственный критерий оценки социальной нравственности и социального поведения христианина, который может выступать в качестве социальной доктрины христианской церкви. Тот, кто чувствует себя свободным от мира, став выше его, чувствует свою свободу и от хозяйства, находится выше так называемого экономизма. Однако этот сверх-экономизм не является еще анти-экономизмом, так как имеет иную плоскость, нежели мирская деятельность, по крайней мере, по-

иному толкуется. Анти-экономизм, как отрицание или презрение к хозяйственной деятельности, отнюдь не есть «незамечанность» хозяйственной деятельности или относительная свобода от хозяйства, а лишь его неприятие или нехотение заметить; или, говоря иначе, это есть особая форма, особая разновидность все-таки хозяйственной философии, форма экономизма, это есть особое отношение к богатству, как производному основанию «морального кодекса христианина». Эту мысль о смысле свободы от богатства углубленно развивает писатель II в. Климент Александрийский в рассуждении «Какой богач спасется?» по поводу евангельской притчи о богатом юноше. «Продай свое имение». «Что это значит? Не то повелевает Он, что спешат предположить многие, — отбросить наличное имущество и освободиться от богатства, но устранить из души неверные мнения относительно богатства, жадность и стремление к нему, скорби о нем, терния жизни. Ибо в этом нет еще ничего великого или заслуживающего соревнования, чтобы возможно больше терпеть нужду в имуществе, кроме как ради вечной жизни. В таком случае те, которые вовсе ничего не имеют, но лишены всего нищенством, добывают себе пропитание как странствующие по дорогам нищие, которые, однако, не знают Бога и Божией справедливости единственно вследствие этого крайнего недостатка, беспомощности в жизни, неимения самого малого, — оказываются самыми счастливыми и богоугодными и одни только получают вечную жизнь. И нет ничего нового в том, чтобы отказаться от богатства и раздарить его беднякам и нищим, что многие делали до пришествия Спасителя, одни ради досуга для науки и мертвой мудрости, другие ради суетной чести и славы, Анаксагоры, Демокриты, Кратесы... Ибо если бы это было так, то отказывающийся от своего имущества, тем не менее, может иметь влечение к богатству в остальную жизнь; он может, хотя и отбросить свое имущество, но, испытывая нужду и желая того, чего лишился, быть вдвойне омраченным, с одной стороны, благодаря отсутствию потребного, с другой — благодаря сожалению об утраченном. Ибо недостижимо и неосуществимо, чтобы тот, кто лишается необходимого к жизни, не был удручен духом» (2, с. 310). Иначе говоря, по мысли Климента Александрийского, не внешняя отказа от богатства требует Евангелие, это не есть внешнее правило экономического поведения, мораль анти-экономизма, а требование внутренней от него свободы, и внешний отказ ценен лишь как путь или признак этой свободы. Иначе говоря, отказаться от имущества в христианском духе очень трудно, ибо внешний только отказ может принести не свободу, но вищий плен — сожалений, зависти, самомнения. Нищета тела должна соединиться и с нищетой духа. Христианский сверх-экономизм не следует истолковывать в смысле анти-экономизма. Напротив, человеку духовно пребывающему в мире, но им всецело не охваченному, христианство дает руководящие нормы

экономического поведения, вытекающие из общего религиозного идеала. Иначе говоря, поскольку христианство признает, хотя и греховную плоть мира, допуская его условные и относительные ценности, оно является в отношении к хозяйству аскетическим экономизмом, или, что то же, экономической аскезой. Оно отрицает лишь самодовлеимость, духовную бесконтрольность хозяйства, предоставленного своим инстинктам, и стремится сделать и экономическую деятельность религиозным служением, а богатство — средством богоугождения. И по силе этой возможности, оно признает хозяйство областью действия благой воли. Эта точка зрения вполне отчетливо выражена. Не должно бросать имущество, которое полезно ближнему и дальнему, которое полезно, потому что оно полезно человеку как необходимая вещь, как необходимый предмет, удовлетворяющий его потребности. Оно (имущество) находится в наличности до известной степени как орудие и материал для хорошего употребления и подчинено тем, кто владеет этим орудием (имуществом). Если умело пользоваться им, то оно полезно; если человек лишен умелости, оно платится за его неловкость, хотя и не виновато. Таким образом, богатство есть орудие. Если человек имеет возможность правильно его употребить, оно послужит ему к оправданию, а если неправильно им пользоваться, то можно оказаться служителем несправедливости.

В христианстве не только отсутствует аристократическая брезгливость к хозяйству, приводящая к отрицанию нравственной обязательности труда, но самым решительным образом осуждается этот антиэкономический аристократизм: «Если кто не хочет трудиться, тот и не ест» (2Фес.3,10). Эти слова апостола Павла, подтверждаемые примером трудовой жизни всех апостолов, выражают внутреннюю оценку труда в христианстве. Пусть труд в поте лица есть печать проклятия, наложенного на человека первородным грехом, от этой повинности так или иначе не должен освобождать себя человек, напротив, он может и должен спасаться, очищая себя трудом. Труд получает значение не только естественного выражения связи, посредства между человеком и миром, фактора космоургического, но и могучего средства духовного самовоспитания, аскезы. Хозяйственный труд получает сверххозяйственный смысл, становится воплощенной антиномией. Ею и

определяются дальнейшие судьбы человека в аскетическом труде. Идея аскетического труда в христианстве восстанавливает религиозно-этическое достоинство труда, утраченное эллинской мыслью. Здесь, как в духовном зерне, содержится мощное древо средневековой, византийской и русской культуры, созданной таким напряжением аскетического труда. Осмысливая этот мощный пласт духовной культуры, необходимо понять не только непосредственное экономическое значение аскетизма, насколько оно выразилось в экономической и культурной роли монастырей в средневековой Европе, но еще общую духовную основу хозяйственной жизни христианской Европы.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Барт. К. Церковная догматика. / Барт К. Церковная догматика. Т.1. М., Библиейско-богословский институт св. апостола Андрея. 2007. — 580 с.
2. Климент Александрийский. Какой богач спасется?/Климент Александрийский. Сочинения. М., Издание Спасо-Преображенского монастыря. 1999. — 321 с.
3. Лютер М. О свободе христианина. 2002. / Лютер М. 95 тезисов. СПб., Роза мира, 2002. — 720 с.
4. Маркузе Г. Одномерный человек. 1994. / Маркузе Г. Одномерный человек. М.: Пале-Рояль. 1994. — 350 с.
5. Маркс К. Философско — экономические рукописи./К. Маркс. Ф. Энгельс. Собрание сочинений. 2-е изд. Институт марксизма-ленинизма. М.: Т.1. — 640 с.
6. Щедровицкий. Д. В. Введение в Ветхий Завет.— М. Наука, 2001. — 758 с.