

ЭКОНОМИЧЕСКИЙ РОМАНТИЗМ ИЛИ ГЛОБАЛИЗАЦИОННАЯ ЭКЛЕКТИКА? (ЗАМЕТКИ О СОЦИАЛЬНОЙ ТЕОЛОГИИ КАТОЛИЧЕСКОЙ ЦЕРКВИ)

Значимым рубежом в осмыслении хозяйственных проблем развития общества с вступлением его в эру капиталистических отношений для католической теологии 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 XXIII¹ (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*)² охватывают и осмысливают практически все проблемы, стоящие перед современной экономической наукой и человечеством. В них приведены суждения о конфликте труда и капитала («рабочий вопрос», рассматриваемый как «ключ к социальному вопросу»³), развитие 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 значение⁴.

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 Аквинским⁵ и развивающие систему взглядов, настолько схожих с неолиберальными (вплоть до натянутого обоснования демократии как исключительного общественного строя⁶, несмотря на положения энциклики Льва XIII *Humanum genus*, явно направленные против демократии в ее современном понимании, и 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 неолиберализма⁷ (хотя непременным атрибутом работ по социальной доктрине католицизма является критика либерализма, как такового, сводящего, как и социализм, «в конечном счете, к экономике самые конкретные вопросы человеческого бытия»⁸, «полного решимости навязать свойственный ему самому рационализм под прикрытием выставляемой напоказ терпимости, рационализм, приводящий к идеологическому деспотизму»⁹, который, кстати, мы весьма остро ощутили в «реформируемой» экономике современной России, и стремящемуся «сделать из религии частное дело»¹⁰).

Начнем с исходных посылок¹¹.

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»¹²), в соответствии со своей основной целью¹³, «считала бы превышением своих полномочий безосновательное вмешательство в земные дела»¹⁴, ее основная задача («социальный заказ», как говорит де Лобье) – «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»¹⁵, 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 которыми 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; курсив наш. – иг.Ф.). «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 индиви-

дуалистической 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 ее – ситуативно, поскольку может быть «приспособлено к самым разным ситуациям», и, до определенной степени, утопично, поскольку даже не ставит перед собой задачи указать некие конкретные направления изменений в базовых структурах социально-экономической сферы¹⁶ (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 неолиберальной трактовке 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 иезуит Анри де Любак¹⁷.

При этом, как указывает далее сам автор СДКЦ (с. 9, 11, 43; выделено автором), основной 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 учитывая 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»¹⁸.

«Высшая практическая мудрость», которая «составляла в течение всей истории Церкви харизму преемника Петра»¹⁹, 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)²⁰, и выполнить одно из назначений Церкви – «пребывать действительно 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 одновременно являясь «тем светом, который позволяет распознать идеологии, враждебные Церкви», (СДКЦ, с. 182).

По существу эта сентенция (в некоторой contradикции 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 изменчивости идеала, принесенного миру Христом. Но ведь 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 попираательства 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 Запада²¹, где «сама вера находится под угрозой»²², в результате чего диалог Церкви с современным миром происходит «за пределами границ христианства»²³) дает на этот вопрос вполне положительный ответ – в частности, говоря о «плане искупления», который является не от века данным, как думали свв. отцы и учителя 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»²⁴), готово элиминировать Бога как первопричину человеческой истории²⁵ 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)²⁶ 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»²⁷.

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, недопустимые 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 ассоцииру-

ются 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», результатом которых стал «опасный **социальный дискомфорт**», «концентрация и всевластие экономики» и «губительная конкуренция» как результат «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 ... преобразенный 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 (а они не тождественны государству²⁸) осуществлять угодное Богу развитие» (ХСУ, с. 163, 179; С 2426). Важны три замечания.

Первое. «Экономическое процветание ... не представляет для Церкви само по себе ни добра, ни зла, для Церкви важно то, как оно используется» (СДКЦ, с. 128).

Второе. «Экономика – не единственная и не высшая цель», выше нее «стоят достоинство и свобода человека, брак и семья, религия и нравственность, культурные ценности, ... сам Бог».

Третье. 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 интересуется 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")»²⁹.

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).

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"»³⁰. 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)³¹, 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 согласиться³² (хотя уже здесь некоторые классификационные принципы явно заимствуются из неолиберальной экономической теории³³), 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 временное владение. Это справедливо 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)³⁴, «универсальному назначению собственности» (С 2403) подчиняются все другие права, включая и право собственности, право свободного обмена и др. В экстремальных условиях, пишет кардинал Хеффнер 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 католической социальной доктрины – явление вечное, «заложенное в самой природе вещей»³⁵, естественно-правовое, «данное человеку природой и самим Создателем»³⁶ «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 ижди-

вении» (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 слл.; 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 не существует.

«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 Хеффнер (ХСУ, с. 196) и углубляется в доказательства данного тезиса, апеллируя при этом не только к древним свв. отцам и учителям Церкви, которых он мельком процитировал выше (ХСУ, с. 194–195), сколько к Аристотелю и Аквинату (ХСУ, с. 196 слл.).

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 Хеффнером доказательств предлагаемой концепции (см.: ХСУ, с. 197–201), вопреки его утверждению об их неопровержимости, не воспринимается исключительно однозначно³⁷. 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 обществе важнейшую социально организующую функ-

цию (ХСУ, с. 200–201; СДКЦ, с. 181; выделено нами. – иг. Ф.)³⁸, то еще его предшественник Пий XI очень сомневался в неизменности собственности³⁹. Павел VI в энциклике *Populorum progressio* не менее твердо заявляет, 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 призывает 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 Хеффнер (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 воздействие «активного желания экономить» личная собственность в любой момент может перейти в участие в акционерной собственности, означающее «участие в народно-хозяйственном капиталобразовании» – ХСУ, с. 212) специально указывает, что в современную эпоху частная собственность имеет следующие особенности.

Во-первых, утрачивает «**функцию пробуждения и усиления собственной инициативы и личной ответственности**».

Во-вторых, 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».

В-третьих, 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 ответственности**» (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. «Удиви-

тельное, 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» (с. 170).

Двумя руководящими идеями отличается изложение в области трудовых отношений.

Первое. «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*), которому, таким образом, в этом мире 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).

Второе. Идея социального партнерства при капиталистическом способе производства (исходящая из отрицания уже Львом XIII мысли о неизбежности классового антагонизма и идеи христианского милосердия как базы «согласия и союза всех классов», выдвинутой Бенедиктом XV) на основе литургического⁴⁰ и логического⁴¹ осмысления процесса труда и в плане «воссоединения капитала и труда» («по мере возможности!»), «укрепления союза двух классов вплоть до установления 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» (т.е. в управлении, распределении доходов и совладении) – дабы обеспечить «труду подобающее ему место в процессе экономического распределения»⁴² – в основном через «диффузию/дисперсию» собственности путем акционирования и т.д. (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), 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»⁴³. «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, характеризуются тем, 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 развития⁴⁴, а за высокими словами об «облегчении 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 процент⁴⁵, 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 платы⁴⁶, в результате чего реальный (не титульный!) собственник предприятия получает возможность не только реинвестирования 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 занятости⁴⁷) от готовности к самоограничению в целях инвестирования⁴⁸.

При этом как бы не замечается, что участие в акционерном капитале (обратим внимание: речь идет не о добровольном процессе, а о «нравственной обязанности покупать ак-

ции предприятий»!⁴⁹), фактически означающее для подавляющего большинства мелких акционеров лишь «титულную» собственность, не принесет рядовому мелкому акционеру **ни реального участия в управлении предприятием** (в особенности, если индивидуальные портфельные инвестиции осуществляются через посредство специализированных фондов; 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 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 по преимуществу в низкорисковые 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 сравнимому с тем, которое происходило в социалистическом народном хозяйстве. Сами же работники (т.е. 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 Хеффнер – 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 повыше-

ния 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. 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) – 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)⁵⁰. 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 оговорками⁵¹) «права на забастовку» как «крайнюю меру борьбы труда» (ХСУ, с. 148, 225) и иные достижения рабочего движения – в частности, коллективные трудовые договоры, социальное обеспечение, создание советов предприятий и т.д. (ХСУ, с. 216).

Признавая категорию прибыли («в смысле разумного эгоизма») как показатель экономической эффективности производства⁵², 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 Хеффнер, – должна быть очищена и облагорожена осознанием служения всему обществу. Если упустить из виду эту готовность служения, останется, по 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 Хеффнер, весьма опасющийся государственного вмешательства в экономические процессы⁵³ – видимо, ввиду особенностей происхождения государства как такового, ибо оно обусловлено грехом⁵⁴, – 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 прогрессирующее «умножение взаимосвязей и взаимоотношений в общественной жизни»⁵⁵. При этом своеобразным буфером между государством и обществом с составляющими его личностями должны стать «общественные структуры» – «промежуточные структуры, адаптированные к современной эпохе»⁵⁶, – суть «защитной функции» которых не вполне ясна, поскольку они, как коллективы, обладают выраженной тенденцией к тоталитарности⁵⁷).

Помимо прямых утверждений⁵⁸, 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 монопо-

лий, 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», которые «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 как неолибералов, так и католических богословов⁵⁹) играет одну из главных ролей, кардинал Хеффнер 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», и 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 валюты⁶⁰ 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) (ХСУ, с. 207–208). Еще одна важная функция государства – организация одного из способов перераспределения (через налоговую систему⁶¹ и взносы в государственную систему социального страхования) образованного рыночной экономикой дохода (совокупного общественного продукта)⁶², 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, наоборот, 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» завела страны Запада «в ловушку собственного процветания» (СДКЦ, с. 149), привела к «историческому повороту в индустриальных государствах», происходящему с 1975 г.: «Государство всеобщего благоденствия, все более и более становящееся государством, увязшим в долгах, натывается 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 Хеффнера) даже теоретическую проработку, например, проблематики безработицы (в т.ч. среди «гаст-арбайтеров»)⁶³, ограничивается лишь тем, что «апеллирует к совести ответственных лиц» (ХСУ, с. 159), хотя за морально-этическими призывами подчас стоят вполне реальные хозяйственные основания⁶⁴, и предлагает себя в функции 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 Хеффнера, полагающего, кстати, что «экономический рост должен быть упорядоченным и контролируемым» (ХСУ, с. 169), индикативное планирование⁶⁵, которое может позволить и придать логическую структуру научно-техническому прогрессу, и выправить (совместно с государственным законодательством и системой социального обеспечения⁶⁶) 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 одну из главных своих задач католическое богословие видит в преодолении нарастающего безбожия, когда «противопоставляют человека – Богу, а потом замечают, что че-

ловек сам по себе – нечеловечен, он не может удержать самого себя: атеистический гуманизм есть драма с плохим концом» (СДКЦ, с. 162⁶⁷), в преодолении «отчуждения, отмеченного диспропорцией между техническим и этическим развитием» и превращающего 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 в современном капиталистическом обществе, в том числе – между «богатым Севером» и «бедным Югом», доктрина остается в рамках «распределительской концепции» и 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» (ХСУ, с. 299–300, 302–303; СДКЦ, с. 176–177, 201–202; С 2439–2440). (Странно читать эти сентенции в начале XXI в., когда неэффективность, бесполезность, а в ряде случаев – и деградиционное воздействие ОПР уже длительное время доказываются и в отечественной, и в зарубежной историографии⁶⁸).

В то же время подчеркивается опасность «культурного нео-национализма», тождественного империализму, который «охотно рядится в одежды современности», «щедро прибегает к аргументу власти (политической), пришедшему прямым или косвенным образом из-за границы», «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 внуши-

тельного золотого тельца международных капиталов» (СДКЦ, с. 194).

Настороженно относясь к национальным государствам, католическая социальная доктрина всерьез обсуждает геополитические идеи (они выдвигались рядом пап – Пий XII, Иоанн XXIII, Павел VI, – некоторые из которых подозревались в принадлежности к мasonicким кругам⁶⁹), которые мы лишь зафиксироваем, оставив их анализ за пределами текущего изложения и указав лишь на их общий смысл, сводящийся к созданию всемирного правительства, наделенного всей полнотой власти⁷⁰.

Вопрос о возможности реализации подходов, предлагаемых католической церковью, рассматривается ее теологами также исключительно с морально-этических позиций и прямо связывается 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»⁷¹. Социальное учение Церкви, считает Катехизис, «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 не только ее критическое восприятие (а рациональность в восприятии богословских идей – вполне логична для христианского богословия⁷²), но и ставит под сомнение перспективы возможности практической реализации предлагаемой модели.

1. См. подробнее: *Никодим (Ротов), митрополит Ленинградский и Новгородский*. Иоанн XXIII, папа Римский. Wien, 1984, гл. III (Социальная деятельность папы Иоанна XXIII).

2. Обе см. в изд.: *Иоанн Павел II*. Мысли о земном. М., 1992.

3. *Иоанн Павел II. Laborem exercens* // Там же, с. 61.

4. См. часть 3, раздел 1, главу 2 нового католического катехизиса (Catechism of the Catholic Church. L., 1994, p. 413-425).

5. 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 / С предисл. кардинала Р.Ечегаре. Брюссель, 1989, с. 15 (далее цит. по тексту как СДКЦ с указанием номера страницы после запятой). Это понятно – начиная с Льва XIII томизм, целью которого «было объединение веры и знания, точнее, обращение результатов науки на укрепление веры, сделав ее более современной», становится «официальной философией церкви», а Фома Аквинский воспринимается как «высший и непререкаемый авторитет» (*Гергей Е*. История папства. М., 1996, с. 329). Указанный подход, как представляется, в определенной степени схож с тем, который активно критикуется католическими догматистами либерального крыла (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).

6. «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; далее ссылки по тексту с указанием аббревиатуры названия – ХСУ – и номера страницы после запятой). См. тж.: Лобье П. де. Указ. соч., с. 65 сл.*

7. 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 упомянутые монографии кардинала Й. Хёффнера и П. де Лобье. 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, в конечном счете, из «палеолиберализма» Адама Смита (ХСУ, с. 173 сл.), раскритиковав, однако, его действительные основания, подразумевающие наличие некоей «невидимой руки», которая уравнивает общественное хозяйство (ХСУ, с. 176). В то же время следы этой «невидимой руки» в католической социальной доктрине все же 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.*).

8. СДКЦ, с. 125.

9. Там же, с. 46.

10. ¹ Там же, с. 109. Годом ранее Льва XIII, первого папы – критика капитализма, о превращении буржуазной религии в некую «лаицизованную» 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 лаицизованного (без знаков отличия). Сказано – сделано. ... И вот теперь в целой Франции действует бог лаицизованный. ... Правда, что он (буржуа. – *Иг. 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 и предстоящих блаженств и муках уже не будут его тревожить» (*Салтыков-Щедрин М.Е. За рубежом, с. 165-166*).

Через 60 лет Альбер Камю попытался вычленив 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 оскверненных и неверных нет ничего чистого, но осквернены и ум их и совесть» (1 Тим. 1, 15).

11. Отметим, что обе они исходят из единой догматической посылки – признания за католичеством «двойного – исторического и социального – характера» (*Любак А. де. Католичество, с. 282*).

12. СДКЦ, с. 177. Обратим, при этом, внимание на мысль французского догматиста де Любака: «христианское общество – это еще не Церковь» (*Любак А. де. Католичество, с. 39*).

13. «Цель государства – осуществление общего блага на земле, цель Церкви – сверхъестественное спасение людей» (ХСУ, с. 283).

14. ХСУ, с. 284, со ссылкой на энциклику *Quadragesimo anno*.

15. Любак А. де. Католичество, с. 289.

16. 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).

17. Любак А. де. Католичество, с. 282.

18. ХСУ, с. 306.

19. «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).

20. Эта идея, а также фактически совпадающая с ней по сути посылка об «инкультурации Евангелия» (см.: СДКЦ, с. 188 слл.), 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 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 пол 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).

21. 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 гг. XX в. А. Камю зафиксировал факт вытеснения «антитеизма прошлого» «иммориализмом, научным материализмом и атеизмом» (Камю А. Указ. соч., с. 226).

22. См.: СДКЦ, с. 24, 95, 126, 143, 161, 164, 170-171, 174.

23. СДКЦ, с. 138, со ссылкой на Павла VI.

24. Там же, с. 232, со ссылкой на Иоанна Павла II.

25. 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 сущего, в том числе – человеческой истории, а как некое постороннее Существо, время от времени подклю-

чающееся к историческому процессу с определенной целью, что ставит под сомнение даже такие основные качества Божии, как неизменяемость и бесстрастность.

26. Касательно послышки Пия XII о «естественном законе как универсальном критерии» см.: СДКЦ, с. 100-103 и далее *passim*. Эту послышку интенсивно развивали последующие понтифики (СДКЦ, с. 131 сл.).

27. Любак А. де. Католичество, с. 290.

28. Этот вывод следует из послышки, приведенной в: ХСУ, с. 201.

29. Цит. по: Любак А. де. Католичество, с. 40.

30. ХСУ, с. 303, со ссылкой на энциклику *Centesimus annus*.

31. 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, который позволяют людям, как группам, так и индивидам, достичь своей реализации более полно и более легко» (С 1906).

32. В особенности, в восприятии тезиса о трудовой деятельности человека как 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. т.ж.: СДКЦ, с. 56), а также «*технизации труда*», воспринимающей человеческий труд «как функцию и производственный фактор» и обрекающей человека 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 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) – в особенности, имея 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. Переноса 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».

33. Мы имеем в виду, прежде всего, классификацию секторов хозяйства, оценку менеджмента и группировку профессий в целом (ХСУ, с. 133-134; см. тж.: 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).

34. «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 применяют естественно-правовые принципы к отягощенному первородным грехом состоянию человека в нашу эру, то в результате возникают определенные нормы права, которые образуют схоластической jus gentium (всеобщее право). Итак, jus gentium является совершенной человеческим разумом – с учетом состояния человеческой природы после грехопадения – 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, чем свет разума, помещенный в нас Богом ... в процессе Творения» (С 1954, 1955).

35. ХСУ, с. 206, со ссылкой на энциклику *Mater et Magistra*.

36. Там же, со ссылкой на энциклику *Quadragesimo anno* (см. тж.: 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).

37. 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 Хеффнер словно не видит гипертрофированного бюрократического аппарата, от которого страдает экономика многих промышленно развитых стран, например, США. «Общность имущества, – пишет кардинал Хеффнер, – 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, которые нельзя интерпретировать иначе как злоупотребление властью?

38. 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 (т.е. 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; тж.: 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».

39. В энциклике *Quadragesimo anno* он писал: как «остальные основные составные части общественной жизни», так «и собственность не является неизменной» (ХСУ, с. 208).

40. Обращая внимание на решения II Ватиканского собора касательно «права работников на управление», кардинал Хеффнер подчеркивает, что оно описано выражением *actuosa participatio*, «которое означает в уставе литургии "деятельное участие" верующих в богослужении» (ХСУ, с. 152).

41. Отвергая тезис о том, что «только труд – т.е. 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 Хеффнер 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, т.е. 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 вычленивать из совместно произведенного продукта долю участия действующих факторов»).

42. ХСУ, с. 222, со ссылкой на пастырское постановление II Ватиканского собора *Gaudium et spes*. См. тж.: СДКЦ, с. 57-58 со ссылкой на энциклику *Rerum novarum*.

43. «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).

44. «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» (с. 216).

45. «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 *cap. 1543 CJC / 1917*).

46. 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 Хеффнер 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 (! – *Иг.Ф.*) 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).

47. ХСУ, с. 225.

48. «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).

49. ХСУ, с. 220.

50. 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 унижительным образом» (ХСУ, с. 146-147).

51. «Забастовка... в развитом индустриальном обществе должна считаться направленной против системы и устаревшей», – считает кардинал Хеффнер (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)..

52. «Прибыль необходима», поскольку она «делает возможными инвестиции, которые обеспечивают будущее бизнеса, и гарантирует занятость» (С 2432).

53. 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. тж. 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).

54. «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).

55. 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).

56. 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).

57. ХСУ, с. 201, 245.

58. 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.

59. С 2431; ХСУ, с. 271.

60. Это особенно важно, потому что «девальвация ослабляет желание экономить» (ХСУ, с. 211).

61. Отметим: 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.

62. 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 из доходов от имущества, которые получают жители страны» (ХСУ, с. 217).

63. «Исследование причин безработицы и принятие мер в области экономической, конъюнктурной и валютной политики с целью устранения безработицы является делом ответственных лиц, т.е. 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).

64. Приведем как пример лишь одно рассуждение кардинала Хеффнера: «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.

65. Кардинал Хеффнер, 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 свои поры «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, рассматривающего планирование как «дорогу к рабству» и отрицающего его позитивный потенциал, хотя Лобье и считает своим долгом оговориться, что «эта опасность не обязательно больше, чем свобода без средств существования, приводящая к конфискации имущества богатых (там же).

66. ХСУ, с. 226-227.

67. Со ссылкой на: *Любак А. де.* Драма атеистического гуманизма (1944).

68. См., в частности, наши ссылки в кн.: *Симонов В.В.* Экономическое развитие Лаоса (50 — 80-е годы). М., 1988.

69. Об Иоанне XXIII, Павле VI, Иоанне Павле II и упоминавшимся выше кардинале Р.Эчегаре по этому поводу см.: *Серафим (Алексиев), архим., Сергей (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).

70. 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 христианским демократом Ж.Маритеном, высказавшимся еще 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). Кстати сказать, эти высказывания вполне могут быть сопряжены с теоретическими посылками . «геополитическом предназначении церкви», которые существуют в современном католическом богословии (*Гергей Е.* Указ. соч., с. 452).

71. *Любак А. де.* Католичество, с 289-290.

72. Свт. Климент Александрийский, 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», поскольку «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 разума, – 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", то я обратил бы внимание на составную часть его, слово, которым обозначается покой, 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", ибо вера действительно есть упокоение души [на том, что подлинно существует]»);

- ◆ 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 влгг 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 («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 благодати 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 губительно на человеческую жизнь и не она причина ложных мнений и дурных дел, как клеветают 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 особога 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 наставления; 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 («услужение 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» (*Свт. Климент Александрийский. Строматы*, 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).

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 ориентировано «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» (*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).