

---

## ХРИСТИАНСТВО И МАТЕРИАЛЬНОЕ БЛАГОСОСТОЯНИЕ

---

### Суть проблемы

Заявленная тема в принципе необъятна. История христианства охватывает почти два тысячелетия. С самого начала существования христианской церкви в ее среде возникали и от нее отделялись еретические секты, приверженцев которых (гностики, маркиониты, ариан и пр.) основная (Вселенская) церковь христианами не считала. Но после Халкедонского собора 451 г. от основной церкви отделилась Армянская и еще несколько церквей, которые раньше называли «древневосточными», а в наше время стали называть «ориентальными». В 1054 г. христианский мир раскололся на западную (католическую) и восточную (православную) половины. В результате начавшейся в 1517 г. Реформации от Римско-католической церкви отделилось несколько крупных церквей и не поддающееся подсчету множество разнообразных сект. Реформы патриарха Никона (1650-е гг.) привели к расколу в православии. Почти во всех этих случаях расколовшиеся христиане продолжали считать друг друга христианами, с теми или иными оговорками. Для каждого из этих христианских объединений<sup>1</sup> характерны какие-то особенности в отношении к материальному обустройству земной жизни. И нельзя сказать, что для каждого данного религиозного объединения это отношение характерно на протяжении всей его истории: оно может меняться и меняется, порою довольно быстро. Всей этой проблематике посвящена огромная литература.

Поэтому данная статья — не более чем попытка обобщить базовые факты и, главное, наметить возможные подходы к их дальнейшему изучению. Это необходимо, потому что в мировоззрении российского интеллигента еще живут мифы, мешающие полноценному исследованию этих проблем.

Миф первый. Якобы все так называемые традиционные религии России — православие, ислам, буддизм и иудаизм — при всех различиях между ними, ставят духовное превыше материального. Именно эта общая черта должна служить основой их нерушимого союза против религий нетрадиционных, которые насаж-

дают поклонение материальному достатку (маммоне, золотому тельцу, «потребительству» и пр.).

Миф второй. Традиционные религии — если создать для них в России режим наибольшего благоприятствования и избавить от конкуренции — якобы способны добиться преобладания в жизни российского общества духовного начала над материальным. Это понимается как готовность многих (а в идеале — всех) граждан трудиться не ради своего эгоистического материального благополучия, а «ради идеи». Тип такого труженика обозначается словом «подвижник». (Об этом типе особенно любят помечтать работодатели, потому что подвижнику можно платить скудную зарплату. Хорошо оплачиваемого работника подвижником не называют.)

Мифы эти возникли как продукт распада мировоззрения, господствовавшего в России большую часть XX в., — марксистского мировоззрения.

В 1912 г. Сергей Николаевич Булгаков — бывший марксист, впоследствии православный священник — писал: «Наше время понимает, чувствует, переживает *мир как хозяйство*, а мощь человечества как богатство преимущественно в экономическом смысле слова». Булгаков называл «аксиоматичным» для своего времени убеждение, что «*жизнь есть процесс прежде всего хозяйственный*». — «Вовсе не испытать на себе этого обаяния, не ощутить его гипноза — это значит иметь какой-то дефект исторического самочувствия». — «Практически экономисты суть марксисты, хотя бы даже ненавидели марксизм»<sup>2</sup>. — «Наш век характеризуется страшным напряжением хозяйственной энергии, одинаково выражающейся и в развитии науки, и в экономическом завоевании космоса»<sup>3</sup>.

Классики марксизма определяли место экономического фактора в своем «материалистическом понимании истории» довольно двусмысленно. Например, Ф. Энгельс писал в 1890 г.: «Согласно материалистическому пониманию истории в историческом процессе определяющим моментом *в конечном счете* является производство и воспроизводство действительной жизни. Ни я, ни Маркс большего никогда не утверждали. Если же кто-нибудь искажает это положение в том смысле, что экономический момент является будто *единственно* определяющим моментом, то он превращает это утверждение в ничего не говорящую, абстрактную, бессмысленную фразу»<sup>4</sup>. — Кто же не согласился бы с таким пониманием истории?! Ведь даже мистики и спиритуалисты верят, что потусторонние силы существуют не только в невидимом мире, — что они проявляются и в действительной жизни — в ее «производстве и воспроизводстве». Ничего специфически марксистского в этом нет! Но Энгельс слукавил или забыл, что в 1848 г. они с Марксом в «Манифесте Коммунистической партии» приписывали экономическому фактору значительно большую роль. «Манифест» начинается с заявления, что человеческая история идентична истории борьбы классов, а ход и исход этой борьбы определяется всецело и исключительно необходимостью развития производительных сил. Классы, препятствующие этому развитию, обречены на гибель: «С развитием крупной промышленности из-под ног буржуазии вырывается сама основа, на которой она производит и присваивает продукты <...>. Ее гибель и победа пролетариата одинаково неизбежны»<sup>5</sup>.

Именно этот, второй вариант «материалистического понимания истории» стал расхожим в нашей стране (С.Н. Булгаков ехидно назвал его «экономическим исламом»<sup>6</sup>). На наших глазах оно пережило одну существенную

трансформацию. Коммунистическая идеология, даже после двух прививок национализма при Сталине<sup>7</sup>, вплоть до 1986 г. базировалась на интернационалистическом постулате, гласившем, что принципы организации хозяйства, характерные для реального социализма, способны обеспечить обществу (все равно какому: советскому, американскому, китайскому) более высокий уровень материального достатка, чем капиталистическая конкуренция. Этот постулат рухнул, когда стало очевидно, что уровень и качество жизни в СССР хронически ниже, чем на Западе, а в социалистических частях разделенных стран (Германия, Корея, Китай) — ниже, чем в капиталистических. Тогда либералы-западники приписали те же самые универсальные свойства монетаристским принципам организации хозяйства, а публицисты коммунистического толка (С.С. Кара-Мурза и др.) стали доказывать, что только советская система способна обеспечить для «простых тружеников» России тот минимальный достаток, которого нет в период рыночных реформ. (О других странах речь всерьез уже не идет, — в современной России коммунистическая идеология представляет собой национал-коммунизм в нескольких вариантах.) Эти две вариации прежнего «экономического материализма», противостоящие друг другу — по Салтыкову-Щедрину — как «два бреда», образуют идеологическую западню, выход из которой многие наши сограждане ищут в ностальгических воспоминаниях о Павке Корчагине и трудовом энтузиазме первых пятилеток. Тогда тружеников вдохновляла коммунистическая идея, — значит, полагают они, теперь можно достичь того же «духоподъемного» эффекта, скрестив патриотизм с православием и прочими традиционными религиями.

Вот в таких мечтаниях — не побоюсь назвать их бессмысленными — и проявляется полнейшее непонимание кардинального различия между тоталитарной идеологией, с одной стороны, и традиционными религиями, с другой. Тоталитарные идеологии — коммунизм, нацизм, иеговизм — требуют работать «за идею», и в то время, как их пропаганда превозносит бескорыстный труд, создают аппарат надзора и насилия. Традиционные религии регулируют экономическое поведение индивидов и коллективов принципиально иначе.

### Чье экономическое поведение регулируют религии?

Для современных экономических учений характерное понятие, вокруг которого ведутся нескончаемые дебаты, — это *homo oeconomicus*, «человек экономический»: индивид, стремящийся потратить как можно больше материальных благ, заработать как можно больше денег. Очевидно, что реальное преобладание на Земле такого человеческого типа поставило бы человечество перед перспективой гибели: все ресурсы планеты были бы исчерпаны в короткий срок. Но есть экономисты, считающие, что и *понятие* *homo oeconomicus* не имеет права на существование: потому что на самом деле люди в большинстве своем, к счастью, так себя не ведут. В защиту этого *понятия* (но *не* того человеческого *типа*, который исчерпывающе им описывается) интересные и характерные аргументы можно найти в уже цитированной работе С.Н. Булгакова. «Человек может хотеть разного; в своем хотении он может быть и выше и ниже себя, служить Богу и сатане,

Христу и Антихристу, он осуществляет в этом свою духовную свободу»<sup>8</sup>. Полит-экономика, исследуя экономическое поведение людей, абстрагируется от всего этого разнообразия, изолирует явления жизни, сознательно и преднамеренно упрощая их и даже извращая. Имеет ли она право так поступать? С.Н. Булгаков отвечал: имеет! — «Пусть политическая экономия сочиняет несуществующих людей <...>, — это не беда, если она сама об этом знает и помнит и если только на основании своих выводов она и не притязает высказывать свои суждения именно по поводу позвоночника. Пускай: даже чем уродливей, тем лучше: уж на что математика уродует действительность, сочиняя нигде не существующие в чистом виде линии и фигуры, превращая мир в геометрические тела, ведь это-то логическое самоуправство и создает ее силу в пределах математического суждения всюду, куда и насколько оно проникает»<sup>9</sup>.

Уродливая абстракция homo oeconomicus'a полезна для анализа как отправная точка. Абстрактное *тотальное* потребление человеческого индивида — это тот удобный *фон*, на котором, *в принципе*, могут быть рассмотрены *все* факторы, в реальной жизни его ограничивающие. Среди таких факторов мы найдем и тривиальную лень, и высокое желание увековечить подвиг русского народа храмом Христа Спасителя (через пожертвование личных средств), и трезвое «экологическое» нежелание отравлять воздух родного города выхлопами еще и своего автомобиля, и пресловутую созерцательность «иоанновского» человека — византийца или русского — в противовес «фаустовскому» западному человеку<sup>10</sup>, и многое другое.

Вот и *каждая из традиционных религий налагает на потребительские вождения индивида* какие-то *ограничения*. Возможно, ислам в этом отношении наиболее показателен, т. к. в нем ограничений немного и они одинаковы для всех толков этой религии. В христианстве дело обстоит сложнее, но в принципе не иначе. Христианство налагает на своих приверженцев ограничения, правомерность которых признается всей массой верующих. «Всей массой» — не значит «каждым» до последнего человека. И тем не менее, наличие или отсутствие определенного этоса всегда ощутимо, особенно в наше время, когда туристические поездки за границу стали обычным делом. Есть страны, где за сохранность оставленного личного имущества можно не беспокоиться; есть страны, где постоянная бдительность необходима. Ссылки на хорошую или плохую работу полиции мало что объясняют, так как полицейских набирают из среды того же народа, и радикальной разницы в уровне нравственности между полицией и основной массой народа быть не может.

Но прежде чем мы начнем обзор истории христианства под избранным углом, необходимо еще одно важное уточнение.

Понятие homo oeconomicus описывает индивида, но не коллектив. А все индивиды, чье экономическое поведение заслуживает внимания, живут в коллективах. Были и есть теоретики, которые принципиально отказываются видеть в этом обстоятельстве проблему. Так, Томас Гоббс (1588–1679) рассматривал всякое общество как арену «борьбы всех против всех»: именно из такой борьбы, дескать, и вырастает как экономическая система, так и государственность. Век с лишним спустя Адам Фергюсон (1723–1816) противопоставил этому взгляду свою концепцию гражданского общества (1767), которое, согласно его изображению, цементируется взаимными симпатиями составляющих его индивидов, их

взаимной готовностью помочь и даже пожертвовать собой ради ближнего<sup>11</sup>. Концепция Фергюсона выглядит прекраснородушной, но только на первый взгляд. Поясним ее смысл примером. Экономическая подоплека Войны за независимость США хорошо известна. Британия пыталась поработить Америку, потому что ей это было выгодно. Вроде бы все ясно, спорить не о чем. Но мы можем заметить, что предпринимателям Лондона было бы, наверняка, выгодно разорить и предпринимателей Кардиффа или Эдинбурга, которые были побогаче американцев. Почему же они не сделали такой попытки? Почему война разделила англосаксов, живущих по разные стороны Атлантики, но не в пределах Британских островов? Атлантический океан — конечно, весомый географический фактор разделения... однако почему-то англичане и французы Канады в этой войне поддержали заокеанскую Британию, а не своих соседей по Американскому континенту. Очевидно, внутри каждого из противоборствующих коллективов существовали какие-то связи, которые оказались существенно сильнее внутреннего конфликта интересов. Эти связи заставляли предпринимателей Лондона считаться с нуждами Кардиффа и Эдинбурга, но не Бостона. О такого рода связях между людьми писал еще Аристотель: люди, состоящие в общении (*koinonia*), образуют политию (*politeia*)<sup>12</sup>. О них-то и вел речь Фергюсон. Никакого прекраснородушия, никакой наивности в этом нет — только трезвая аналитика.

Природу и смысл этих связей специально исследовал выдающийся немецкий социолог Фердинанд Теннис (1855–1936). Он показал, что каждый человек живет в коллективах, построенных на двух принципиально различных началах: в «общине» и «обществе», *Gemeinschaft und Gesellschaft*. «Естественно сложившаяся» община существует благодаря взаимным симпатиям составляющих ее индивидов: это семья, круг друзей, этническая общность. «Общества» же возникают и существуют на рациональной основе: это промышленные концерны, гимназические классы, кавалерийские полки. И хотя средневековые цехи, церковные приходы, политические партии сочетают в себе черты «общин» и «обществ», различать эти две разновидности коллективов необходимо. На вопрос: где могут существовать рыночные отношения? — мы можем ответить: внутри общества, называемого Россия или Германия. Рыночные отношения внутри семьи абсолютно противоестественны. А сказать, что рыночные отношения существуют (только) внутри русского народа, неправильно, потому что если они есть в России, то охватывают представителей любых народов, живущих в нашей стране.

Какое отношение к религии вообще и к христианству в частности имеет все это?

Религия налагает определенные ограничения на потребительские вожделения. Спрашивается: чьи? Разумеется, в первую очередь индивида — homo oeconomicus'a. Но не только! Религия может налагать ограничения и на целые человеческие коллективы — и прежде всего на те, которые Теннис описал как «общины».

То, что при анализе влияния христианства на хозяйственную деятельность людей мы начинаем с индивида, диктуется не индивидуалистической модой сегодняшнего дня, а древними, коренными особенностями христианства. Христианство — это путь спасения души. Спасение души, воскресение плоти христианство обещает именно индивиду, но не его семье, не народу, к которому он принадлежит, и уж подавно не государству. Христианская жизнь — это не кол-

лективная, а сугубо индивидуальная, «персональная» ответственность за исполнение заповедей Божьих.

Начинаем с индивида, но если мы индивидом и ограничимся, то в хозяйственном этосе, к примеру, цистерцианских монахов или старообрядцев ничего не поймем!

Христиане со времен Блаженного Августина различают тоже два типа объединения людей: земные коллективы — и Единую Вселенскую Церковь, мистическое Тело Христово<sup>13</sup>. Земные коллективы — «град земной» — это и то, что Теннис охарактеризовал как «общины» и «общества»; но, естественно, в первую очередь общины, потому что в первые века христианства христианскими были только общины: общество оставалось языческим. Характерная для всего христианства община — это приход. У католиков есть также монашеские общины и ордена, но в православии орденов нет, а в протестантизме нет и монашества. Зато конгрегации — протестантские общины кальвинистской традиции — несут, как правило, гораздо больше хозяйственных функций, чем обычный православный или лютеранский приход. Понятно, что между индивидами — христианами, составляющими приход или иную общину, существуют всегда менее формальные и менее рациональные отношения, чем между христианами разных приходов, разных церквей, а тем паче — между христианами и не-христианами. Христианская община, применительно ко многим ситуациям, должна рассматриваться как целое — как единый субъект хозяйства<sup>14</sup>.

### *Раннее христианство и дела земные*

Христианство возникло в иудейской среде. Там уже много веков действовали нормы, регламентировавшие как потребление, так и многие аспекты хозяйственной деятельности. Десять заповедей освящали и ставили под Божью защиту личную собственность иудеев: речь не только о заповеди «не укради», но и о запрете смотреть на чужую собственность с вожделением. При этом иудеи обязаны были соблюдать сложную систему пищевых запретов, оставлять на поле колоски для прокормления странников, прощать долги каждый юбилейный (50-й) год, и многое другое. Одна из десяти заповедей — на горе тогдашним трудоголикам — строжайше запрещала всякую трудовую деятельность в день субботний.

Иисус Христос — действуя как Бог — отменил эту заповедь: «Итак можно в субботы делать добро» (Матф. 12: 12), объявил не обязательными многие ритуальные запреты, особенно пищевые. Но в остальном десять заповедей сохранили обязательную силу, и Новый Завет, по сравнению с Ветхим, не свидетельствует о каком-то ином отношении к благоустройству земной жизни.

Иисус Христос, прежде чем свидетельствовать о Себе как об Искупителе, как о том Мессии, чье пришествие предсказали ветхозаветные пророки, — свидетельствовал о Боге-Отце, т. е. выступал с проповедью чистого монотеизма.

Такая проповедь необходимо предполагает запрет поклоняться кому-либо или чему-либо, кроме Единого Бога. В таком контексте и прозвучало знаменитое требование: «Не можете служить Богу и маммоне» (Матф. 6: 24). Материальное богатство фигурирует здесь не как единственное искушение, но как искушение,

которому наиболее подвержены люди практически во все времена. Апостол Павел говорил — от своего имени и от имени иудеев — что в ветхозаветное время они «были порабощены вещественным началам мира» (Галатам 3: 3–4) — от этого порабощения их избавил Христос. Христос и Сам подвергался этому искушению наряду с другими (Матф. 4: 4). Совершенно естественно, что первый еретик — Симон Волхв — хотел получить у апостолов власть, которою они обладали, именно за деньги (Деян. 8: 18–19). Для христиан борьба с соблазнами материального достатка необходима<sup>15</sup>. В Новом Завете описан даже случай, когда этот соблазн был *единственным*: случай богатого юноши. Именно в этой связи Христос сказал, что легче верблюду (или, по другому чтению, канату) пройти сквозь игольное ушко, чем богатому попасть в Царство Небесное (Матф. 19: 24, Лука 18: 18–27). Евангелист Марк сообщает нам меньше эпизодов, чем Матфей и Лука, зато именно у Марка можно найти важные детали, отсутствующие у других евангелистов и позволяющие почти однозначно толковать смысл событий. Марк передает слова Христа в таком варианте: «Дети! Как трудно надеющимся на богатство войти в Царствие Божие!» (Марк 10: 24).

Христос призывал учеников не заботиться о завтрашнем дне, не собирать сокровищ на земле, «где моль и ржа истребляют и где воры подкапывают и крадут» (Матф. 6: 19), — но тут же оказывается, что христианин вовсе не обязан жить впроголодь и ходить в обносках. «Отец ваш Небесный знает, что вы имеете нужду во всем этом. Ищите же прежде Царства Божия и правды Его, и это все приложится вам» (Матф. 6: 32–33). Христос мягко упрекает хозяйственную и заботливую Марфу и хвалит Марию именно за то, что Мария следует этому «порядку», а Марфа — нет (Лука 10: 41–42). И даже язычников Христос осуждает не за то, что они стремятся к материальному благосостоянию, а за то, что они не думают прежде того ни о Царстве Божьем, ни о правде (Матф. 6: 31). Отправляя апостолов «на задание», Христос велел ничего с собой не брать — но лишь потому, что слушатели обязаны обеспечить их всем необходимым: «Трудящийся достоин пропитания» (Матф. 10: 10)<sup>16</sup>.

В Иерусалиме Иисус силой выгнал из Храма всех торговавших и менявших там деньги: «Храм Мой домом молитвы наречется» (Матф. 21: 12–13) — хотя торговали там и голубями для культовых жертвоприношений. Марк в связи с этим эпизодом добавляет важную деталь: Иисус запрещал проносить через Храм какие-либо вещи (Марк 11: 36). Очевидно, Он не хотел, чтобы вещи, побывавшие в Храме, — в их числе и купленные там, — использовались как предметы религиозного культа (в чем Он усматривал идолопоклонство) или для обыденных целей.

Итак, христианам обещано материальное благосостояние — но при том «условии», что *они не будут к материальному благосостоянию стремиться*. В этом величайший парадокс хозяйственной этики христианства. Слово «условие» мы берем в кавычки. Оно выполнимо — в том смысле, что существовали в прошлом и существуют сейчас отдельные христиане и целые христианские общины, которые в своей деятельности стремятся не к материальному благосостоянию, а, например, к исполнению своего долга или призвания, как они его понимают. Но оно не выполнимо в том смысле, что его невозможно выполнить каким бы то ни было внешним действием, каким бы то ни было актом свободной воли. Никто не может «сам себе задать» такое благочестивое стремление: это так же невозможно, как невозможно забыть что бы то ни было сознательным усилием воли.

Но помимо волевых усилий, без участия собственной воли, люди иногда избавляются от гнетущих воспоминаний, и — аналогично — иногда обретают высокие, бескорыстные стремления<sup>17</sup>.

Невозможно сомневаться в том, что обладание имуществом в пределах какого-то прожиточного минимума Иисус признавал нормальным и законным. Бедствие, постигающее того, кто непримиримо враждебен своему ближнему, Иисус сравнивает с бедой проигравшего дело, который вынужден отдать «до последнего кодранта» (Матф. 5: 26). Притчей о винограднике и преступных виноградарях Иисус одобряет закон, охраняющий собственность и приносимый ею доход (Матф. 21: 33–41, Марк 12: 1–9).

Если материальное богатство используется для простого поддержания жизни человека и доставляет ему скромную «потребительскую» радость, а не вызывает мрачно-величественные эмоции «скупого рыцаря», то Христос не только одобряет это, но даже и Сам творит ради этого чуда: превращает воду в вино в Кане Галилейской (Иоанн 2: 1–11), дважды умножает хлебы и рыбу (Матф. 14: 15–21, 15: 33–38).

Апостол Павел категорически отрицал наличие какой бы то ни было связи между спасением человека и социальным состоянием его в земной жизни: «Каждый оставайся в том звании, в котором призван» (1 Коринф. 7: 20–24). Это означает, что для спасения души нет необходимости в каком бы то ни было изменении социального статуса. Но это не равносильно запрету менять свое социальное положение на более высокое: сразу далее следует аналогичное заявление о брачном и безбрачном состоянии, где последнее лишь рекомендуется в порядке пожелания (1 Коринф. 7: 28).

Христос в притче о сеятеле проводит параллель между урожаем, который получает *крестьянин*, и духовными благами. Он уподобляет обильный (доходящий до сам-сто) урожай — обилию духовных благ (Матф. 13: 3–9). Евангелист Марк и в эту притчу вставляет уточняющую ремарку, в которой материальное осуждается не как материальное, а как идол и соблазн: «Но в которых заботы века сего, обольщение богатством и другие пожелания, входя в них, заглушают слово, и оно бывает без плода» (Марк 4: 19).

Против *торгово-предпринимательской* деятельности за пределами Храма Иисус ничего осуждающего не говорил. Более того: Иисус считал, что если человек, имея деньги, обладает и деловыми способностями, он не только вправе, но и обязан пускать деньги в оборот. В притче о талантах Иисус рассматривает гипотетическую ситуацию: деньги даны «каждому по его силе» (Матф. 25: 15), т. е. в количестве строго пропорциональном деловым способностям, — и того, кто даже скромное богатство не использовал в соответствии со своими скромными деловыми способностями, Иисус называет «негодным рабом» (Матф. 25: 30)<sup>18</sup>.

*Наемным работникам* Иисус адресовал один очень важный запрет: запрет завидовать. В одной из притч Он рассказывает о хозяине виноградника, который заплатил одинаково — по динарию в сутки — четырем группам работников, которые трудились соответственно час, 3, 6 и 9 часов. Хозяин, по мнению Иисуса Христа, был прав, а роптавшие против него «9-часовые» труженики — неправы, потому что они получили именно столько — не меньше — сколько хозяин им обещал; то, что другие получили больше, их законных интересов не задевало, а не нравилось им только вследствие зависти (Матф. 10: 15)<sup>19</sup>.

Для чего нужны материальные ценности? С христианской точки зрения — прежде всего для культовых целей. Мы не знаем, как отнесся Иисус-Младенец к дарам волхвов, которые принесли Ему золото, ладан и смирну (Матф. 2: 11). Но мы знаем, что когда женщина стала мазать Христа драгоценным миром, а апостолы предположили, что миро было бы лучше продать, а вырученные деньги раздать нищим, Христос возразил: «Нищих всегда имеете с собою, а Меня не всегда имеете» (Матф. 26: 8–11; Иоанн 12: 8). Увидев, как бедная вдова пожертвовала последние деньги в храмовую сокровищницу, Иисус одобрил и высоко оценил эту жертву (Марк 12: 44).

Итак, христианство обязывает каждого христианина уважать чужую собственность. Но христианство вместе с тем налагает на каждого собственника обязательства, связанные с обладанием собственностью. Например, платить налог («кесарю кесарево»), даже если государство не христианское (Матф. 22: 17–21). А главное — делиться с неимущими. Правда, Христос считал бессмысленной такую благотворительность, из-за которой у самого дающего возникает острый недостаток: пять мудрых дев не дали масла пяти неразумным девам, так как, если бы дали, случился бы недостаток у всех (Матф. 25: 9). Но всякий, кто *может* работать, должен работать так, чтобы хватило не только для собственного пропитания<sup>20</sup>, но и «чтобы было из чего уделять нуждающемуся» (Ефес. 4: 28). Такой акт благотворительности Христос называет *душеспасительным* во всех смыслах слова: кто никакой благотворительностью не занимался, отправится в ад (Матф. 25: 40–45). Чтобы милостыня, даваемая открыто и публично, не стала предметом гордости и не вовлекла дающего в соблазн гордыни, Христос настоятельно советует творить милостыню *тайно* (Матф. 6: 3–4).

Описанному христианскому отношению к собственности, на первый взгляд, противоречит одно место из Нагорной проповеди: «Вору отдай все, с нерадивого должника не взыщи» (Лука 6: 29–30). Однако Нагорная проповедь в целом — описание того, что *должен* был бы сделать *каждый* для спасения своей души, *если бы* Христос не выполнил это Один за всех. Аналогичный закон, предписанный *должникам, которые являются кредиторами по отношению к другим людям*, христианин в земной жизни обязан соблюдать безусловно. Этот закон гласит: если есть цепочка взаимных задолженностей, то тот, кому простили его долги, обязан и сам простить своим должникам (Матф. 18: 23–35).

Заметное место в Новом Завете занимают эпизоды, где речь о собственности идет в эсхатологической перспективе. Перед концом света христиане не должны брать что-либо из своего имущества (Марк 13: 14–16). «Время уже коротко, так что...» должны быть «покупающие, как не приобретающие», писал апостол Павел (1 Коринф. 7: 29–30). Эта уверенность первой (иерусалимской) общины христиан в близости конца света сделала возможным — и в этом смысле уместным — так называемый апостольский коммунизм: «И никто ничего из имущества своего не называл своим, но все у них было общее <...>. И каждому давалось в чем кто имел нужду» (Деян. 4: 32, 35)<sup>21</sup>. Нарушителей — Ананию и Сапфиру — наказал смертью сам Бог. За что? — Анания, «продав имение, утаил из цены, с ведома и жены своей, а некоторую часть принес и положил к ногам Апостолов» (Деян. 5: 1–2). Верша суд над Ананией, апостол Петр подчеркивал, что никакой принудительной «коллективизации» не было: «Чем ты владел, не твое ли было, и приобретенное продажею не в твоей ли власти находилось?» (Деян. 5: 4). Вина

Анании состояла в *обмане*: свою частичную жертву он преподнес как пожертвование всего имущества. «Ты солгал не человекам, а Богу», — сказал ему Петр перед тем, как Бог (а не христианин) Ананию покарал (Деян. 5: 4).

Несколькими годами позже, когда острота эсхатологического ожидания при-  
тупилась, ап. Павел уже изображал хозяйственность и домовитость качествами не только полезными, но даже необходимыми в строительстве Церкви: «Кто не умеет управлять собственным домом, тот будет ли пещись о Церкви Божией?» (1 Тим. 3: 5).

Как только стало ясно, что христианам предстоит достаточно долгая земная жизнь, на протяжении которой они должны распространять свою веру, — богатые христианские общины (Антиохии и Эфеса) начали материально помогать вновь создаваемым.

Затем — вплоть до Миланского эдикта 313 г. — христианство существовало в Римской империи полулегально, периодически подвергаясь свирепым преследованиям. Имущество христианина находилось, в принципе, под такой же защитой римских законов, как и имущество любого римского гражданина. В те времена упадка нравов защита надежной не была, а принадлежность к христианству создавала дополнительный риск. Тем не менее, в середине III в., когда в Египте возник новый христианский институт — монашество, основатель монашества Антоний Великий (ок. 250–355 г.) ушел в пустыню, спасая душу именно от искушений богатства, ощутив, что слова, которые Христос адресовал богатому юноше, относятся и к нему. Впрочем, египетские монахи прекрасно понимали, что не только богатство, но и любое другое земное благо может оказаться искушением. Они считали: каждый должен выяснить, что служит самым опасным искушением персонально для него. И если это была вода (дефицитная в Египте!), употребляемая внутрь, монах давал обет сухоядения; если вода, употребляемая для омовений — монах становился грязуном, и т. п. Антоний был монахом-отшельником, но Пахомий Великий (ум. 348), его ученик, положил начало общежитийному (киновийному) монашеству. В монастыри уходили, спасаясь от искушений богатства, — но чтобы монастыри могли существовать и умножаться, их обитатели опять-таки своим трудом должны были создавать и умножать богатства. Эта парадоксальная ситуация впоследствии повторилась при основании францисканского ордена в начале XIII в., с Сергием Радонежским при основании Троице-Сергиевой лавры и еще несколько раз.

В 313 г. церковь получила в Римской империи легальный статус, ее приходы — права юридического лица. Христианство стало одной из двух (наряду с язычеством) государственных религий Империи; а с 529 г. в Византии — единственной. Христиан тех веков отличала неумная богословская любознательность. Век от века они обсуждали все более и более сложные вопросы. Христос проповедовал того же самого Единого Бога-Творца, которому много веков поклонялись иудеи, и, как они, осуждал язычество; но Он называл Богом также и Себя, а крестить велел не только во имя Бога-Отца и Бога-Сына, но еще и Святого Духа. Так в трех богов верить, или все-таки в Одного? Было предложено множество разных ответов, но в подавляющем большинстве христиане согласились с догматом о Святой Троице, а прочие ответы признали еретическими. Зато начались дебаты о соотношении божественного и человеческого во Христе — чтобы завершиться только через 250 лет. У каждого из множества богословских

мнений были приверженцы — пресвитеры или епископы, а у тех — прихожане и приход. Пока церковь не имела легального статуса, приходы не располагали значимым имуществом, которое в случае богословских разногласий и раскола прихода пришлось бы как-то делить. Но уже в IV в., когда громадное влияние приобрела арианская ересь, такие случаи стали частыми. Из сочинений Афанасия Александрийского (300–373) — великого борца с арианством — видно, что всякая победа ариан над никейцами и всякий реванш никейцев сопровождались захватами церковных зданий и приходского имущества. Таким образом, право христианина пользоваться собственностью прихода было увязано с его богословскими убеждениями: того, кто, по мнению прихода, впал в ересь, лишали права пользования имуществом прихода. Естественно, ортодоксальность многих прихожан в результате стала показной. Возникла крайне неприятная проблема, разрешить которую — или, скорее, избавиться от которой — пытались ирландцы (введя институт странствующих пресвитеров), русские нестяжатели, а в наше время — всевозможные «свободные церкви».

В тот краткий промежуток, когда тринитарные споры утихли, а христологические еще не начались, развернулась кипучая деятельность Иоанна Златоуста, патриарха Константинопольского. На качество его проповедей указывает прозвище, тематика же может быть описана вопросом: «Что значит быть христианином в миру?» — при расчистке, совместно с соседями, земли под пашню, при работе в мастерской, на рынке, на воинской и придворной службе, и т. п. Златоуст пламенно обличал излишества роскоши, которым предавалась знать, и даже пытался — действуя по своему усмотрению, как епископ, — запретить придворным дамам (и даже жене императора) ношение особенно вызывающих предметов роскоши. Однако ему не удалось ни перевоспитать свою высокопоставленную паству, ни создать хотя бы один обязательный прецедент мирской аскетике, на который могли бы ссылаться следующие поколения борцов против роскоши в православной среде. Он был низложен на основании клеветнических обвинений и отправлен в ссылку в пределы нынешней Абхазии (404 г.), откуда уже не вернулся (ум. 407 г.)<sup>22</sup>.

## Римско-католическая церковь и собственность. Фома Аквинский

На Западе христианство стало распространяться среди варваров, как до, так и после падения Западной Римской империи (476). В варварских «Правдах» довольно трудно провести разграничение между нормами, которые и прежде были традиционными для данного народа, и теми, что возникли под воздействием христианства. Салическая правда (ок. 500 г.) защищала жизнь и имущество салических франков штрафами: от 1/6 солида за кражу молочного ягненка до 2400 солидов за убийство беременной женщины в случае, если плод — девочка. При этом тяжесть преступления (и наказания) зависели от того, *какую долю в имуществе потерпевшего составляло похищенное имущество*.

Например, одинаковым штрафом — 63 солида — каралась кража 12 свиней, если это было все стадо потерпевшего, и 50 свиней, если у потерпевшего после этого свиньи еще оставались. Очевидно, существовало представление о некоем

минимуме благосостояния, которое закон должен охранять более строго, чем имущественные излишки.

Некоторое напряжение в отношениях между восточной (грекоязычной) и западной (латиноязычной) частями христианского мира ощущалось еще с 190 г., когда папа римский Виктор попытался унифицировать даты всех христианских праздников и встретил отпор со стороны восточных защитников местных традиций. Но окончательное обособление Запада от Востока произошло в связи с Ключинской реформой X–XI вв. — когда на Западе был введен celibat (обязательное безбрачие) не только для монахов, но и для всех священников, строго запрещена симония (продажа церковных должностей за деньги) и началось формирование системы монашеских орденов. Убедившись, что Византии навязать все это невозможно, реформаторы спровоцировали разрыв канонического общения между папой и патриархом константинопольским (1054). Западная (Римско-католическая) церковь фактически превратилась в отдельную, хотя продолжала претендовать на звание вселенской<sup>23</sup>.

Фома Аквинский — величайший римско-католический богослов и один из самых значительных мыслителей христианства — в своих работах<sup>24</sup> четко сформулировал нормы хозяйственной этики, сформировавшиеся на Западе к середине XIII в. Суждения Фомы весьма ценились католиками и позже, вплоть до нашего времени.

Описывая христианское отношение к материальным благам, Фома различал *пользование* ими (*usus*); *владение*, т. е. право распоряжаться при условии соблюдения некоторых ограничений (*possessio*); и право полной *собственности* в римском смысле, т. е. без ограничений, включая и право уничтожения принадлежащего собственнику имущества (*dominium*). Право пользования он считал естественным: оно было до грехопадения Адама и существует сейчас. *Если* речь идет о таком пользовании, которое не наносит *никакого* ущерба ни другим пользователям, ни самому этому материальному объекту, то оно не должно подвергаться никаким ограничениям. Но фактически пользование какой-то ущерб причиняет, поэтому неизбежны ограничения пользования. Эти-то ограничения и оформляются как право владения. Перед грехопадением, согласно Фоме, существовало только совместное владение. После грехопадения неизбежно разделение владений между индивидами, однако исконный характер совместного владения проявляется в том, что в содружествах людей, стремящихся к совершенству (монастырях), всем владеют сообща, а при крайней (например, военной) необходимости и в среде обыкновенных людей допустимо нарушение частного владения. Право же полной собственности, согласно Фоме, является не естественным, а позитивным (существующим не по Божьей воле, а лишь по соглашению между людьми, содержание которого объявляется государством и им же регулируется и гарантируется). Право собственности нуждается в оправдании, поэтому у каждого собственника есть и должны быть *обязанности*, связанные с собственностью (эти положения Фомы особенно детально развивались в социальной доктрине Римско-католической церкви в XX в.). Понятно, что всякий, кто ест и пьет, делает еду своей собственностью — хотя бы она лежала на столе для общей трапезы — и тут же ее, так сказать, уничтожает. Это нормально, если соблюдаются такие обязанности, как пощение, запрет обжорства, раздача милостыни. Фома оправдывал существование сословий (*status, conditio*), считая, что именно через

сословную принадлежность определяется тот жизненный уровень, который является дозволенным для данного человека с точки зрения вечного закона (*lex aeterna*). Он заявлял, что никому нельзя жить в роскоши (*nemo potest luxuriose vivere*), имея в виду не нормы так называемой евангельской бедности, а превышение потребления над уровнем, положенным соответствующему сословию: «Благо для человека заключается в умеренности, пока человек <...> стремится к материальным благам, поскольку они необходимы для образа жизни, соответствующего его положению. И поэтому переходить за предел есть грех, ибо человек стремится приобрести или удержать больше, чем ему необходимо, что приводит к скупости». Фома считал труд (не обязательно физический) обязательным для всех: для неимущих — поскольку они должны зарабатывать на жизнь, для имущих — поскольку они должны помогать другим (*ex caritate*).

Эти принципы Фома Аквинский пытался приложить к анализу проблемы *ростовщичества*, т. е. соразмерности процента сумме денежного займа. Если должник через положенное время возвращает кредитору те же деньги, имеющие ту же полезность, что и в момент займа (предполагая, что инфляции нет), то, на первый взгляд, он вообще ничего не должен платить: ведь он лишь *воспользовался* чужими деньгами никому и ничему не в ущерб. Однако: 1) кредитор, ссужая деньги, идет на риск утраты капитала (*periculum sortis*); 2) кредитор может понести урон из-за того, что не будет располагать наличными деньгами при неожиданно возникшей необходимости срочного платежа (*damnum emergens*). Фома признает, что *эти* риски должны быть оплачены взиманием процента. Из текстов Фомы не вполне ясно, признавал ли он еще одно основание для взимания процента, — а именно 3) упущенную кредитором прибыль (*lucrum cessans*) — которую он мог бы получить, если бы располагал деньгами. Из Нового Завета (Матф. 25: 30) такое обоснование можно было бы вывести убедительно. Однако в большинстве своем исследователи Фомы полагают, что он считал несправедливым требовать вознаграждения за одну лишь возможность. В наше время достаточно очевидно, что самая мысль о «механической» возможности прибыли могла быть продиктована только «духом капитализма», который Фома терпел, но не любил.

## Лютеранское отношение к собственности и благотворительности

В 1517 г. начался процесс Реформации, связанный с именами Мартина Лютера, Ульриха Цвингли, Мартина Бучера и множества менее известных богословов. В 1530 г. германские правители — приверженцы Лютера представили имперскому рейхстагу в Аугсбурге свое исповедание христианской веры. В дальнейшем в ходе серии войн они отстаивали право приверженцев этого (Аугсбургского) исповедания на отдельную церковную организацию, не подчинявшуюся папе (официально в Германии оно было признано Вестфальским миром 1648 г., в скандинавских странах — значительно раньше: в 1520-е гг.). Возникла Лютеранская церковь — организационно никогда не единая, но объединенная вокруг несколько специфического вероисповедания общность христиан.

Христиане всегда верили, что Спасителем их душ является только Иисус Христос. Значит ли это, что христианину для спасения души не нужно ничего

*знать?* Представление о каком-то знании, необходимом для спасения, было в глазах христиан сильнейшим образом скомпрометировано еретиками: в первые века — гностиками, а в наше время — оккультистами (то же самое под другим названием). В XV в. католики ударились в другую крайность, которую приверженцы Реформации впоследствии описали как *fides carbonaria* — «вера угольщика», который ничего не знал ни о Троице, ни о Христе, но заявлял, что верит всему, чему учит Римская церковь. Лютер, рассудив, что невозможна настоящая спасающая *вера* без минимального *знания* о том, *во что* верят христиане, сделал попытку определить такой минимум. Согласно Лютеру, это десять заповедей, Апостольский Символ и молитва «Отче Наш»: «Никак нельзя терпеть, чтобы человек столь непросвещен и дик был и сего не учил, потому что в трех частях сих кратко, доступно и наиболее просто изложено все, что мы в Писании имеем»<sup>25</sup>. «Важнее всего, чтобы у человека была в порядке голова; ибо где голова в порядке, там должна быть и вся жизнь в порядке, и наоборот»<sup>26</sup>. В 1529 г. Лютер составил два Катехизиса — Краткий и Большой. Краткий катехизис предназначался для простого народа, Большой — для наставников. Они содержат, соответственно, краткие и более обширные комментарии Лютера к каждой из трех «частей» христианского вероучения.

Суждения Лютера, признаваемые всеми лютеранами как авторитетное изложение их точки зрения<sup>27</sup> на благоустройство земной жизни, содержатся главным образом в Большом катехизисе.

Лютер считал нормальной заботу христианина о земном благополучии. Толкуя заповедь о почитании родителей<sup>28</sup>, за соблюдение которой Бог обещал «долгие дни», он поясняет: «Долго жить означает в Писании не просто стать престарелым, но иметь все, относящееся к долгой жизни, как, например, здоровье, жену и детей, пропитание, мир, хорошее правление и т. д., без чего жизнью сей нельзя как следует наслаждаться и она не может продлиться долго»<sup>29</sup>. Отметим, что «иметь» в таком контексте почти равнозначно термину «пользоваться», а не «быть собственником».

Собственность, согласно Лютеру, находится под охраной Божьей — Бог для этого и дал заповедь «не укради». С соблюдением ее дело, по мнению Лютера, тогда в Германии, да и повсюду обстояло исключительно скверно: «Если теперь обозреть мир во всех сословиях, то сие есть не что иное, как большой, обширный притон, полный больших воров»<sup>30</sup>. «Если бы пришлось вешать на виселице всех тех, кто вор, но не желает так называться, то мир скоро бы опустел, а палачей и виселиц не хватило бы»<sup>31</sup>. Дело в том, что Лютер причисляет к ворам и тех слуг, которые по лени, нерадивости или злему умыслу допускают, чтобы имуществу их господина был нанесен ущерб; и нерадивых и ненадежных наемных рабочих; и торговцев, вымогающих лишнее (как определить норму, Лютер не говорит). «Пусть знает каждый, что он должен, под страхом немилости Божией, не только не причинять никакого ущерба своему ближнему, не похищать его выгоды и не проявлять какого бы то ни было коварства или злоупотребления в торговле или сделке любой, но также верно оберегать его собственность, приносить ему пользу и способствовать его выгоде»<sup>32</sup>. Обычному лютеранину эти слова теперь мало что говорят. Для историка же очевидно, что это средневековая формула корпоративной, цеховой этики, которая приравнивала всякий акт конкурентной борьбы к воровству. Тем более что далее Лютер негодует против тех, кто «из открытого,

свободного рынка творят не что иное, как живодерню и место разбоя, где каждый день с бедных дерут лишнее, творят новые тяготы и дороговизну, и каждый пользуется рынком по своему произволу, притом спорит и нахальничает, как будто у него есть полное право и позволение отдавать свое так дорого, как ему хочется, и никто не должен ему перечить». Грозя таким «ворам» Божьей карой, Лютер дает понять, что речь не идет о громе небесном. Все проще. «Никакое украденное или нечестно приобретенное добро впрок не идет». «Если много крадешь, жди наверняка, что у тебя дважды по столько украдут, и кто грабит и приобретает насилием и неправдою, тот пострадает от другого, который сыграет с ним такую же шутку. Ибо сим искусством Бог владеет мастерски: поскольку все друг друга грабят и обкрадывают, Он одного вора наказывает с помощью другого, откуда же иначе было бы взять достаточно виселиц и веревок?»<sup>33</sup>

Собственность, по мнению Лютера, охраняется также и заповедью «Не убий».

«Если твой сосед видит, что ты получил от Бога лучший дом и двор, больше добра и счастья, чем он, его сие раздражает, он тебе завидует и о тебе не говорит ничего хорошего. Таким образом, по наущению дьявола, ты получаешь много врагов, кои не желают тебе никакого блага, ни телесного, ни духовного. Когда же мы видим таких, сердце наше, в свою очередь, будет яриться и кровью обливаться и мстить. И вот поднимается ругань и драка, которая в конце концов ведет к беде и убийству. И вот тут-то, упреждая, Бог, как добрый Отец, становится посредником и желает, чтобы распря кончилась, чтобы она не привела к несчастью, чтобы один не погубил другого. И, говоря кратко, Он сим хочет заслонить, избавить и охранить каждого от произвола и насилия другого и установить заповедь сию как ограждающую стену, крепость и убежище для ближнего, чтобы ему не причинили ни повреждения, ни ущерба телесного»<sup>34</sup>.

Объясняя первую заповедь — об уповании исключительно на Бога — Лютер признает: «Уповающие на Бога, а не на маммону, живут в горе и нужде, а дьявол им противодействует и ставит препоны, так что у них нет ни денег, ни покровительства, ни почета, да к тому же они еле в живых остаются; напротив, служащие маммоне имеют в глазах мира власть, покровительство, почет и состояние и всяческий покой и довольство». 1-я заповедь, согласно Лютеру, «направлена прямо против такой видимости» — она говорит, что уповающие на Бога обретут вечную жизнь, а уповающие на маммону обречены на погибель. Заповедь эта — как объясняет Лютер — требует, «чтобы мы <...> употребляли все блага, Богом даруемые, не больше, чем сапожник использует свою иглу, шило и дратву для работы, а затем откладывает в сторону, или гость использует ночлег, еду и постель только для временных нужд, каждый на своем месте, по Божьему установлению, и не позволяли только ничему быть нашим господином или идолом»<sup>35</sup>.

Лютер был уверен, что заповедь о соблюдении субботнего дня в ее буквальном и полном смысле была дана только иудеям — «чтобы и человек, и скотина восстанавливали свои силы и не ослабевали от непрерывной работы». Христиане обязаны ей следовать, но не во всем. «Христиане знающие и ученые», по мнению Лютера, в таком обязательном дне для воскресного отдыха вообще не нуждаются. (Понятно, что для всех связанных с церковным служением воскресенье — не выходной, а основной рабочий день). Соблюдение запрета на работу в воскресенье нужно «в первую очередь ради телесных причин и нужд, коим учит и коих

требует природа, слуг и служанок, всю неделю исполнявших свою работу и дело, чтобы они на один день оставили работу для отдыха и восстановления сил»<sup>36</sup>.

Как известно, М. Вебер считал взгляды Лютера на проблемы хозяйства глубоко традиционалистскими, почти средневековыми<sup>37</sup>. Так оно и было. Последующее (до 1817 г.) развитие Лютеранской церкви — если говорить об основной ее части — консервативной или ортодоксальной — мало что в этом изменило<sup>38</sup>. Однако дальнейшее развитие Реформации привело к возникновению новых, более радикальных толков христианства: *кальвинизма, пиетизма, методизма*.

### Жан Кальвин и концепция «земного призвания»

Кальвин (1509–1564), положивший начало новому, более мощному, чем лютеранство, и более остро противостоявшему римскому католицизму течению Реформации, посвятил интересующему нас вопросу специальную главу в «Наставлении в христианской вере» (книга III, глава X), под названием «Как следует пользоваться земной жизнью и ее благами». Важность темы Кальвин осознавал сам и внушал читателю: «речь идет о правильном устройении нашей жизни»; «если мы должны жить, то нам нужно пользоваться необходимыми для жизни благами». Только необходимыми и не более? — Нет, Кальвин учит иначе, чем монашествующие аскеты: «если следовать им, то едва ли позволительно добавлять что-либо к хлебу и воде». «Мы не можем воздерживаться и от тех вещей, которые, как представляется, более служат нашему удовольствию, чем необходимости». Христианин может и даже должен пользоваться как тем, что необходимо, так и тем, что доставляет удовольствие. Нужно только «соблюдать определенную меру». Чем же или кем эта мера определяется? — «Я признаю, что мы не должны и не можем ограничивать совесть в этом пункте какими-то определенными формулировками и предписаниями». Однако Библия дала христианам «общие правила законного пользования земными благами», и Кальвин считает, что церковь должна «установить ограничения, соответствующие этим правилам». А именно: Божьими дарами надо пользоваться так, чтобы это соответствовало цели, для которой Бог их создал. Кальвин уверен, что пищу, одежду и прочие земные блага Бог создал не только чтобы «удовлетворить нашу нужду, но и дать нам удовольствие и развлечение». «Задумаемся, дал бы наш Господь такую красоту цветам, которая предстает нашему зору, если бы не было позволено испытывать удовольствие, разглядывая их? Дал бы Он им столь приятный аромат, если бы не желал, чтобы человек вдыхал его? Расцвел бы Он их такими красками, из которых одна милее другой? Дал бы Он такую красоту золоту, серебру, слоновой кости или мрамору, чтобы представить их более ценными и благородными, чем другие металлы и камни? Наконец, предоставил бы нам Господь множество вещей, которые мы ценим, хотя они для нас бесполезны?». Однако была у Бога и иная, высшая цель. Для людей земная жизнь — это странствие в Царство Небесное. «Все блага, которыми мы обладаем, были сотворены, дабы мы испытывали признательность к их Создателю и прославляли в молитвах Его щедрость». А «аромат кухни настолько завораживает иных людей, что они становятся совершенно нечувствительны к духовному. То же самое можно сказать

о пристрастиях любого иного рода»: «Откуда появится признательность Богу, если плоть из-за чрезмерного изобилия полна сладострастных желаний, разум загрязнен ее похотями вплоть до полного ослепления, до потери способности различать добро и зло?»

Кальвин находит в Библии три правила, которым он настоятельно рекомендует следовать. Первое: «пользующиеся этим миром [должны быть] как не пользующиеся, женатые — как не женатые, покупающие — как ничего не имеющие». (Как мы помним, эти рекомендации (Коринф. 7: 29–31) апостол Павел давал, руководствуясь эсхатологическим ожиданием: «время уже коротко». Удивляться этому не стоит: и Лютер, и Кальвин были уверены, что живут в «последние времена».) Второе: надо «научиться с терпением и спокойным сердцем переносить бедность и умеренно пользоваться изобилием», противостоять «чрезмерному честолюбию, гордости, навязчивому недовольству жилищем, одеждой или образом жизни». «Пусть же верующие остерегаются предаваться излишествам и выставлять напоказ свое изобилие» (в Женеве эпохи Кальвина эта «рекомендация» имела силу закона). Третье правило: «Все полученное нами по Божьей щедрости и предназначенное нам на пользу как бы находится у нас на хранении, о котором однажды придется дать отчет» (Кальвин ссылается на Иисусову притчу о неверном управителе — Лука, 16: 1–12): Бог «не одобрит никакого распоряжения собственностью, если оно не вызвано любовью к ближнему».

И к этому Кальвин добавил<sup>39</sup> четвертое правило: свою знаменитую концепцию *призвания*. Только человек, знающий свое призвание и следующий ему, «найдет верный путь к исполнению своего долга». Такой человек «очень хорошо устроит свою жизнь, ибо не будет покушаться на большее, чем то, что несет с собой его призвание <...>. Человек, которого ценят не слишком высоко, спокойно удовлетворится своим положением из страха выйти за пределы отмеренного ему Богом <...>. Чиновники станут усерднее трудиться согласно своим обязанностям. Отцы семейств найдут в себе силы исполнять свой долг решительнее. Каждый человек будет терпеливее в своем положении и превозможет все трудности, тревоги, огорчения и печали, которые встретятся на его пути. Это станет возможно тогда, когда все убедятся, что каждый несет только то бремя, которое возложил на его плечи Бог. Отсюда к нам придет высшее утешение: нет дела нечистого и презренного, которое не засияло бы перед Богом и не стало бы драгоценным, если, выполняя его, мы служим нашему призванию»<sup>40</sup>.

Концепция призвания существовала и в католичестве: принадлежность монаха к тому или другому ордену определялась исходя именно из нее. Лютер, как мы видели, еще прежде Кальвина применил ее к мирянам. Вклад Кальвина в эту концепцию заключается в том, что он увязал следование призванию в земной жизни со спасением души для жизни вечной. Увязал по-своему: не как причину и следствие, а как два следствия одной причины: *Божественного Предопределения*.

Учение о предопределении имеет библейское обоснование<sup>41</sup>, как, впрочем, и учение о свободе воли (Матф. 17: 26 и др.), обычно ему противопоставляемое. Христиане раннего и зрелого средневековья относились к предопределению крайне настороженно: им казалось, что эта идея разрушает всякое уважение к закону и морали: зачем стараться их соблюдать, если спасение души от этого никак не зависит? Немногим приверженцам этого учения приходилось несладко: немецкий монах Готтшалк в 849 г. был осужден на заточение<sup>42</sup>.

Кальвин оба аспекта учения Блаженного Августина о предопределении сформулировал с беспощадной ясностью: «Мы называем Предопределением решение, принятое Богом в вечности, решение, коим Он определил, что случится с каждым из людей. Не все сотворены одинаковыми, но одни заранее предназначены для вечной жизни, другие — для вечного проклятия». Бог направляет Свою благодать только на первую категорию людей: им гарантирована благочестивая жизнь на земле и вечное блаженство после смерти; прочие тем же Божьим приговором обречены на беспутную жизнь на земле и на ад потом<sup>43</sup>. Этот совершенно произвольный приговор — справедливый «только» потому, что он Божий — человек не в силах изменить никак: добрые дела, совершаемые человеком в земной жизни — не средство обретения спасения, а лишь проявление его избранности к спасению<sup>44</sup>. Проявление не очень-то и достоверное: ведь дела, которые людям кажутся добрыми, могут не соответствовать тайной воле Бога, скрытой от людей<sup>45</sup>.

Кальвин понимал, что человек, которому внушат такой взгляд, может стать фаталистом и опустить руки: ведь смысл жизни христианина — в спасении души, а получается, что дела человеческие никоим образом со спасением не связаны. Сам Кальвин подобные выводы решительно отвергал: он и сам думал иначе, и другим так думать не велел: «Человек, которого учат, что в нем нет ничего доброго и что он пребывает в нужде и подчинен необходимости, должен, тем не менее, понимать, что его долг — стремиться к добру, которого в нем нет, и к свободе, которой он лишен. Тем самым он получит даже более сильный стимул к реализации этого стремления, чем если бы его убеждали, что он является высшей добродетелью мира»<sup>46</sup>.

Что же это за стимул? В одном месте своего «Наставления» Кальвин расширил предопределение не только на спасение или гибель души, но и на обыденную, повседневную жизнь человека: «Люди ничего не делают, кроме как по тайному велению Бога, и что бы они ни замыслили, они не могут перейти предела, положенного Богом в Его плане»<sup>47</sup>. Из этого, однако, можно было сделать тот (соблазнительный и опасный) вывод, будто всякий, кто наблюдает в себе веру во Христа, может считать каждое свое движение на земле реализацией воли Бога. Кальвин, вероятно, заметил это и снабдил свой тезис «подстраховочным» уточнением: «Мы должны <...>, как того требует Бог от каждого человека, на протяжении всей жизни внимательно следить за тем, к чему Он призывает нас в любом нашем поступке <...>. Дабы своими безрассудством и дерзостью мы не нарушили всего порядка вещей, Бог установил различия между профессиями и образом жизни, предписал каждому его обязанности. А чтобы никто не преступал установленных для него границ, Он назвал каждый образ жизни «призванием» (vocation). Посему каждый на своем месте должен сознавать, что его положение — словно пост, на котором он поставлен Богом, что ему не подобает скакать в разные стороны и опрометчиво менять течение своей жизни»<sup>48</sup>.

При возникновении кальвинизма к нему примкнули прежде всего люди такого (более чем своеобразного!) психического склада: кто жаждал понять, к какому призванию предназначил его Господь, чтобы, беззаветно следуя этому призванию — ремесленника, солдата, банкира, ученого, надсмотрщика на плантации — не допускать и тени сомнения, что тем самым они творят волю Божью, а не свою. Сосредоточенность на этом призвании, бесстрашие, дисциплинированность, профессионализм, помноженный на колоссальную энергию, честность по отношению

к единоверцам и абсолютную безжалостность по отношению к тем, кого, как они верили, Бог проклял и отверг — католикам, рабам, мусульманам, люмпенам, — характерные черты этого яркого и жутковатого человеческого типа. (Адмирал Колиньи; стахдаудеры и короли Оранской династии; Кромвель; основатели Массачусетса и Коннектикута, Трансвааля и Оранжевой республики; голландские завоеватели нынешней Индонезии...) Но там, где кальвинизм победил, он стал передаваться как традиция, от родителей к детям. Дети же, в силу генетической вариативности, по своему душевному складу были зачастую вовсе не кальвинистами. Усвоив в школе кальвинистскую доктрину, они задавались запретным для поколения Кальвина, но главным вопросом: а избран(а) я все-таки или осужден(а)?<sup>49</sup>

## Кальвинизм и теология Ковенанта

Представление, что Божий приговор может быть каким-то образом выявлен, а место человека в обществе определено в соответствии с ним, легло в основу «теологии Ковенанта». Появилась она еще при жизни Кальвина — в Гейдельбергском катехизисе 1563 г., в других вероисповедных документах реформатов и пресвитериан, и в частности в Дортских канонах 1618–1619 гг.<sup>50</sup> В трудах англичанина Уильяма Эймса (Ames, 1576–1633) и голландца Иоганна Кокция (Cocceius, 1603–1663) критерии избранности были изложены дотошно и систематично<sup>51</sup>. Основатели колонии Массачусетс руководствовались именно ими<sup>52</sup>. В каждом поселении Массачусетса была церковь, и конгрегацией руководили «возродившиеся» — те, кто мог предъявить предыдущим руководителям «видимые знаки» своей избранности. Прочие — «не возродившиеся» — посещали церковь и платили налоги, но в выборах руководства конгрегации не участвовали. В городском собрании — органе светской власти — право голоса имели все свободные колонисты, но его повестку дня формировало руководство конгрегации<sup>53</sup>.

Но чем более строгие требования предъявлял искренне верующий человек самому себе, тем менее был он склонен приписывать себе «избранность» и «святость», еще менее — публично заявлять претензии на то и другое. Карьеристов же и властолюбцев подобные препоны не сдерживали — такие люди и рвались к власти. За годы правления в Массачусетсе пуританских «святых» все это сильнейшим образом скомпрометировало не только идею Ковенанта, но и церковь вообще. 5 сентября 1691 г. король Вильгельм III положил конец теократическому режиму в Массачусетсе, утвердив новую хартию колонии вместо прежней (1629). В новой хартии не говорилось, что полнотой гражданских права обладают только «избранные» члены приходов. Жители Массачусетса приветствовали это королевское решение и в массовом порядке выходили из конгрегаций<sup>54</sup>. На протяжении последующих 30 лет они не проявляли сколько-нибудь заметного религиозного рвения. Поэтому ошибочным является расхожее представление, будто американская государственность является продуктом пуританства. Первые президенты США были англикане из Виргинии. Да и в Новой Англии пуританская традиция — в той мере, в какой она была связана с теологией Ковенанта — была утрачена. Ко времени Войны за независимость она возродилась на существенно иной основе.

## Пиетизм и методизм

Эти течения Реформации возникли внутри соответственно лютеранства и англиканства — умеренных разновидностей протестантизма. Пиетизм возник как реакция на чрезмерную (по мнению многих верующих) сосредоточенность лютеранской профессуры и клира на точности догматических формулировок, приводившую к бесконечным дискуссиям; и одновременно как реакция на неизбежное равнодушие к вере основной массы номинальных членов приходов всюду, где лютеранская церковь стала государственной. В 1675 г. Филипп Якоб Шпенер (1635–1705) выпустил знаменитую книгу «*Pia desideria*», где обосновал правомерность того, что «по-христиански жить» можно, даже не веря ни в какое спасительное значение «дел благочестия». Внутри огромных приходов стали формироваться своеобразные малые объединения церковных активистов — «Конвенты благочестия», или «конвентики», которые, по их представлениям, в совокупности составляли «малую церковь» (*ecclesiola*). «Обычному» лютеранину пасторы внушали, что спасение возможно только через веру — но веру надо иметь до конца, до смертного часа; поэтому, пока человек жив, риск отпадения всегда есть, а значит, никто не может быть уверен в своей избранности к спасению<sup>55</sup>. Пиетистам принадлежность к «конвенту» давала такую же уверенность в спасении, какая наблюдалась у кальвинистов.

На протяжении всего XVIII в. пиетизм оставался очень заметным явлением. Одни лютеранские короли (князья) его преследовали, другие поощряли. Если Шпенер был преимущественно теоретиком, то его талантливый ученик Август Герман Франке (1663–1727) положил начало — в Саксонии и, в меньшей мере, в других германских и скандинавских государствах — масштабной благотворительной деятельности, направленной прежде всего на строительство сиротских приютов и поддержание системы христианских училищ, где давали и основательное светское образование. В начале XX в. М. Вебер отмечал, что наемные рабочие, получившие пиетистское воспитание, ценились предпринимателями за то, что не только легко обучались новым техническим методам, но и сами нередко изобретали экономящие труд приемы, отличались «чувством долга по отношению к труду»<sup>56</sup>. Для пиетистов не было характерно стремление во что бы то ни стало заработать как можно больше денег. Такое стремление — как похвальное и *благочестивое* (!) — сформулировал Бенджамин Франклин в «Совете молодому торговцу» (1748)<sup>57</sup>. Из разъяснений и комментариев Франклина понятно, правда, что и в этом случае речь не идет о *поклонении* деньгам. Для кальвиниста середины XVIII в. «видимым знаком» избранности к спасению была верность своему профессиональному призванию, успех в своей профессии; в Пенсильвании, где жил Франклин, естественным следствием такого успеха был большой и совершенно законный денежный доход<sup>58</sup>. В более патриархальной Германии такой прямой связи между профессиональным успехом и большими деньгами не было; соответственно, пиетистский этос, с точки зрения традиционалиста, выглядел симпатичнее.

*Методизм* возник как реакция благочестивых и ревностных англикан на упадок веры, характерный для Англии XVIII в., где даже священники нередко высказывали — «вне службы» — откровенно атеистические взгляды, а для основной массы прихожан было характерно религиозное равнодушие. Когда студент-

богослов Джон Уэсли (1703–1791) возглавил неформальный кружок других студентов, которые еженедельно собирались для своеобразных самоотчетов (о том, как каждому из них удавалось или не удавалось следовать в жизни нормам христианского поведения), прочие англикане называли друзей Уэсли «методистами». По мнению М. Вебера, и в этом случае речь шла о том, чтобы «методически» систематизировать жизненное поведение с целью обретения уверенности в спасении<sup>59</sup>. Если пиетизм так никогда и не стал основой для формирования отдельной церковной организации, то методисты были фактически отторгнуты Англиканской церковью и в 1795 г. вынуждены создать свои управленческие структуры. Любопытно, что рабочие-методисты в XVIII в. подвергались преследованиям со стороны других рабочих: эти последние при всяком удобном случае уничтожали инструменты, принадлежавшие методистам, — за то, что методисты проявляли не приличествующее классово сознательным рабочим трудолюбие<sup>60</sup>.

Ни пиетизм, ни методизм не выработали оригинальных и только для них характерных догматов. Когда-то на Руси для религиозной идентификации человека задавали два вопроса: «во что веруешь?» и «как веруешь?». Можно сказать, что пиетист отличался от лютеранина-непиетиста, а методист отличался от англиканина ответом только на второй вопрос.

### Теология Джонатана Эдвардса — особая разновидность кальвинизма (Америка накануне Войны за независимость и принятия Конституции 1787 г.)

Религиозная ситуация в Массачусетсе начала стремительно меняться в 1726 г., когда Новая Англия и среднеатлантические колонии стали ареной Первого (или Великого) религиозного пробуждения (Revival — отсюда название его сторонников — ривайвелисты)<sup>61</sup>. Когда англичанин Джордж Уитфилд (1714–1770) проповедовал в ноябре 1739 г. на берегах Делавэра близ Филадельфии, — вспоминал Бенджамин Франклин, — «слушать его стекались огромные толпы людей <...> и я, бывая в их числе, спрашивал себя, как объяснить восторг и уважение, которое он вызывал у слушателей, при том что ругал их последними словами, утверждая, что они от рождения полузвери-полудьяволы. В образе жизни населения нашего города произошла поразительная перемена. Раньше многие относились к религии равнодушно или с пренебрежением, теперь же, казалось, все поголовно уверовали в Бога, и вечером нельзя было пройти по улицам города, чтобы не услышать пения псалмов, доносившегося из каждого дома»<sup>62</sup>.

Не только Уитфилд, но и многие другие ривайвелистские проповедники видели выход из тупиков Ковенанта в учении голландского богослова Якоба Арминия (1560–1609). Арминий, как и Кальвин, верил в двойное предопределение. Но, в отличие от Кальвина, Арминий считал, что решение Бога не произвольно, а обусловлено: Бог заранее знает, как каждый человек проживет свою земную жизнь, и Его приговор определяется именно содержанием этого «предзнания»: «Решение имеет свое основание в предзнании (praescientia) Богом. То есть Он извечно знает, кто из людей, благодаря Его спасающей благодати, поверит, а бла-

годаря последующей благодати устоит в вере <...> и через то же предзнание Ему известны те, кто не поверит и не устоит»<sup>63</sup>. Простым людям это могло показаться новым и утешительным словом, но для богословов было старой ересью. Ведь арминиане внушали каждому верующему, что он лучше других людей (в чужой душе — так, как в своей — увидеть веру невозможно, так есть ли там она?!) и стал таким сам по себе, а не по воле Бога, — Бог «всего лишь» оценил его добрые от природы качества и наградил верой и вечной жизнью. Богословы помнили, что в 1620 г. отцы-пилигримы покинули Голландию и перебрались в Америку именно ради спасения молодежи от арминианского влияния; что приверженцами Арминия были архиепископ Уильям Лод, свирепо преследовавший пуритан старой Англии в 1630-е гг., и Джон Локк, обосновавший ликвидацию теократических режимов в Новой Англии в 1690-е гг.

Один из этих американских богословов — Джонатан Эдвардс (Edwards, 1703–1758) — смог оказать на умонастроение своих соотечественников влияние, по масштабу не сопоставимое ни с чьим. Настоятель прихода в Нортгемптоне (колония Коннектикут), крупный и оригинальный мыслитель, он с 1734 г. практически возглавил «пробуждение» в Коннектикуте и западных графствах Массачусетса, защищая его от нападков консервативного клира, а церковную дисциплину — от наиболее ретивых ривайвелистов. Эти последние в 1750 г. изгнали его из прихода в Нортгемптоне, и Эдвардс со своим многочисленным семейством перебрался в захолустный городок Стокбридж (колония Массачусетс), где, занимаясь миссионерством среди индейцев, написал свои основные богословские труды. Признание эти труды получили прежде всего в Принстонском колледже. В начале 1758 г. Эдвардс был избран его президентом. Он приехал в Принстон в разгар эпидемии оспы, заразился в результате неудачной прививки и умер, не успев вступить в должность. Однако в американской кальвинистской среде его труды и идеи оставались читаемыми и влиятельными на протяжении еще примерно ста лет<sup>64</sup>.

Эдвардс был строгий кальвинист: догмат о первородном грехе<sup>65</sup> он воспроизводил в точности, догмат двойного безусловного предопределения защищал от критики последователей Арминия. Слушателям он прежде всего внушал, что они — грешники, призывал к покаянию, вызывая сильнейшие религиозные переживания<sup>66</sup>. Но проповеди, которые он читал тем, кто уже покался, он сам называл не проповедями, а «лекциями»<sup>67</sup>. В наше время не всякая лекция так систематична, как эти проповеди! В начале Эдвардс формулирует все тезисы, какие берется доказать, а затем делает это по порядку и с библейскими ссылками. 16 таких «лекций» представляют собой толкование всего лишь десяти библейских стихов (1-е послание Коринфянам, гл. 13, ст. 1–10).

Жаждающей спасения пастве Эдвардс прямо говорил: «нет надежных знаков благодати или спасения»<sup>68</sup>. Таким образом, он отвергал Ковенант с порога. Но один «видимый знак» избранности к спасению — считал Эдвардс — все-таки надежнее всех прочих: это христианская любовь<sup>69</sup>. Эдвардс давал подробнейшие разъяснения: в чем состоит христианская любовь; как, «исследуя себя»<sup>70</sup>, проверить ее подлинность.

В чем заключалась принципиальная новизна этой проповеди? В кальвинизме Ковенанта «видимым знаком спасения» считались девять «даров Святого Духа», перечисленные в том же 1-м послании Коринфянам (1 Коринф. 12: 8–10).

Эдвардс противопоставил этому дальнейшие слова апостола Павла: что если он все эти дары имеет, а любви не имеет, то он — ничто. В условиях ривайвела претендентов на обладание дарами Св. Духа было более чем достаточно. Но Эдвардс категорически отвергал претензии всевозможных пророков и говорунов на никому не понятных «языках» — претензии на то, что только такие «дары» однозначно свидетельствуют об избранности к спасению. Называя их «экстраординарными», Эдвардс доказывал, что к спасению души они вообще не имеют отношения: Валаам был пророком, а стал идолопоклонником и израильтяне его за это убили; апостол-предатель Иуда обладал даром целительства (№ 2. Р. 37–39, 44). Об избранности к спасению свидетельствуют обычные (обыкновенные) дары Св. Духа<sup>71</sup>, а еще более — христианская любовь. В жизни это проявляется как дружелюбие, способность быть приятным для других (pleasantness)<sup>72</sup>. А также терпение: святые первых веков терпеливо переносили пытки — политикам, своим современникам, Эдвардс настоятельно рекомендовал с таким же терпением относиться к критике со стороны оппозиции<sup>73</sup>.

По контрасту Эдвардс перечислял качества, которых у избранных к спасению быть не может. Это прежде всего зависть, особенно по отношению к соседям<sup>74</sup>. Но не лучше и гордыня<sup>75</sup>. Эдвардс осуждал не только самодовольство (contention)<sup>76</sup> и склонность выставлять свои достоинства напоказ (ostentatious behavior)<sup>77</sup>, но и гордость «человека, который сделал себя сам», self-made man<sup>78</sup> — качество, которое в XIX в. стало считаться типично американским. Недопустима «уравнивательность» (levelling behavior). Читая это, можно подумать, что Эдвардс предостерегает против коммунистических вожделений, миллениаристских проектов водворения рая на земле. Его отрицательное отношение к тому и другому несомненно, однако его слушатели ни тем, ни другим не увлекались, и осуждал Эдвардс всего лишь неуважительное отношение к власти имущим и колониальным социальным верхам<sup>79</sup>.

Очевидно, что перечисленные добрые качества даны одним людям в большей, другим в меньшей мере. Для толкования их как знаков избранности к спасению это создавало большую трудность: для кальвинистов утверждение, что кто-то спасен более, а кто-то менее, бессмысленно: или спасение есть, или его нет<sup>80</sup>. Эдвардс должен был указать верующим на такое свойство человека, которым наделены в равной мере все люди, — чтобы, наблюдая в себе проявление этого свойства, человек мог с уверенностью, максимально возможной на грешной земле, сделать вывод о своей избранности к спасению — и при этом не впасть ни в отчаяние, ни в самодовольство, а продолжить борьбу с грехом на протяжении всей оставшейся жизни.

Таким свойством человека Эдвардс считал «любовь к своему счастью» (love to his own happiness). По православным представлениям, себялюбие — это то, с чем христианин обязан всю жизнь бороться и что святые в себе победили<sup>81</sup>. Эдвардс же доказывал, что себялюбие как таковое *не* противоречит христианской любви, потому что Христос велел любить других людей не больше, чем себя, а *как* себя (Матф. 19: 19). Эдвардс уверял, что «любовь к своему счастью» — не следствие грехопадения, а свойство, которое Бог вложил во все мыслящие существа (т. е. не только во всех людей, но и в ангелов)<sup>82</sup>. По величине эта любовь совершенно одинакова у всех людей: «Святые и грешники — все одинаково любят счастье, и у всех есть одна и та же неизменная и инстинктивная склонность желать и искать его <...>. Святой, получающий благодать, так же счастлив (happy),

как жалкий стяжатель, получивший лишний грош». Если грешник исправляется, то ему становится доступно счастье, которого он раньше не знал, однако *любовь* к счастью так и остается постоянной величиной<sup>83</sup>. Вот эта поведенческая константа и есть искомый показатель: она бывает с разным знаком, и на знак-то и надо смотреть. Если любовь к своему счастью обычна (ordinate), она свидетельствует о спасении; если необычна (inordinate) — о погибели.

Погибельная «необычность» (inordinateness) себялюбия может проявиться в одном, двух или во всех трех следующих аспектах: 1) в том, что человек любит других намного меньше, чем себя; 2) в том, что «человек усматривает свое счастье в том, в чем не следует» (in placing his happiness where he ought not); 3) в том, что, добываясь благ для себя, человек стремится лишить тех же благ других людей<sup>84</sup>. Конкретнее: 1) Подлинная христианская любовь к своему счастью делает человека «общественником по духу» (public-spirited)<sup>85</sup>. Самая ценная помощь ближнему — духовная, но оказать ее способны не все. Зато все могут помочь голодным, жаждущим, бездомным, больным, заключенным — «во внешних вещах, нужных для этого мира (in outward things, and for this world)» — радостно, от всего сердца, без расчета на благодарность или награду в земной жизни<sup>86</sup>. 2) Не следует усматривать свое счастье в вере, которую Эдвардс считал ложной: он был уверен, что мученики ислама или католичества («папизма») в рай не попадут<sup>87</sup>. Но ничего хорошего не ждет и тех, кто насильно навязывает людям веру, которую сам Эдвардс считал истинной!<sup>88</sup> Дело в том, что внешние знаки почитания Бога, без искренней веры, Эдвардс рассматривал по-протестантски: как проявление лицемерия, лжи и даже идолопоклонства<sup>89</sup>. Его последовательная приверженность свободе совести<sup>90</sup> имела, таким образом, чисто протестантскую, а вовсе не либеральную подоплеку. 3) О возможности лишить других людей всех тех благ, какими человек располагает сам, Эдвардс говорит применительно к правителю. Погибельное себялюбие правителя проявляется в стремлении его к своему величию или обогащению, правильное же себялюбие — в действиях «ради подлинного блага» (for the true welfare) тех, на кого распространяется его власть<sup>91</sup>.

Предположим, верующий — сам или с помощью пастора — убедился, что его себялюбие ничего необычно-душепагубного не содержит. Значит ли это, что данный человек зачислен Богом в «святые», так что впредь никакие искушения ему не грозят? Традиционный кальвинистский ответ гласил: да, значит. Кто однажды получил от Бога знамение, что принадлежит к избранным к спасению — тот спасен окончательно. Лютеране и сторонники Арминия отвечали: нет, не значит; пока земная жизнь человека не кончилась, опасность отпадения от веры остается. Эдвардс попытался дать третий ответ. Он говорил, что уверенность человека в собственной избранности — это во всех случаях проявление действия благодати. Но благодать бывает ложная или кажущаяся (false, seeming grace), а бывает подлинная. Обычная христианская любовь — это всегда проявление подлинной благодати<sup>92</sup>, и если в ком она есть, то и тысячи дьяволов против нее бессильны<sup>93</sup>. Так Эдвардс отверг самонадеянные претензии пуританских «святых»<sup>94</sup>.

Напомним: в учении самого Кальвина появилась, а в кальвинизме эпохи Ковенанта заняла важное место концепция «земного призвания»: она требовала от верующего, чтобы он искал то поприще, для которого его предназначил Бог, и внушала ему, что успех на этом поприще — обычно коммерческий, реже — иной, профессиональный, — это показатель его избранности к спасению. Именно эту

концепцию М. Вебер считал духовным инструментом насаждения «духа капитализма»<sup>95</sup>. У Эдвардса в проповедях этой концепции вообще нет! Эдвардс учил, что показатель избранности к спасению — христианская любовь, а вовсе не коммерческий успех. Его деятельность в Великом пробуждении была направлена не на насаждение, а на обуздание этого «духа» моральными ограничениями, на воспитание чувства взаимной социальной ответственности, на снятие, тем самым, социальной напряженности, возникшей там, где этот «дух» развернул свою бурную деятельность — созидательную и разрушительную. Фактически усилия Эдвардса были направлены на достижение такой же социально-политической стабильности, какая уже существовала там, где Реформация победила в умеренном варианте: англиканском или лютеранском. Но Эдвардс действовал в обществе, чьи производительные силы в дальнейшем стали развиваться в темпе, значительно опережающем темпы Швеции или Англии, и чья политическая система — республиканская — базировалась на самоуправлении народа. И тут напрашивается параллель между деятельностью проповедников, с одной стороны, и политиков — с другой. После 1789 г. экономическое развитие США значительно ускорилось, но федеральная власть еще долго — приблизительно до 1825 г. — оставалась в руках виргинских аристократов. Хотя многие из этих аристократов были рачительными хозяевами, Виргиния под их властью уже в 1830-х гг. пришла в состояние такого упадка, что Эдгар По испытывал почти мистический ужас, его наблюдая. Но для США в целом правление «виргинской династии» президентов было благоприятно: за всеми этими президентами, от Вашингтона до Монро, закрепилась устойчивая позитивная репутация, как в массовом сознании, так и в оценках историков. Политическими средствами они, по существу, продолжали дело Эдвардса: создавали такой правовой и политический режим, в котором «дух капитализма» направлялся на развитие производительных сил, не доводя до опасного уровня ни деморализацию, ни социальную напряженность. Носителями же самого «духа капитализма» выступали иные силы и люди: кальвинисты, не испытавшие влияния Великого пробуждения; методисты; пиеисты<sup>96</sup>; такие «властители дум», как Бенджамин Франклин со своими «Поучениями»; наконец, антифедералисты — те политики, что в 1787–1789 гг. пылко выступали против принятия Конституции США, но удивительно быстро «вписались» в новую политическую систему<sup>97</sup>.

Итак, общий результат усилий Эдвардса и его последователей состоял в том, что стремление к материальному благосостоянию, как общее правило, сочеталось у американцев со строгим — *по совести* — соблюдением *элементарных* моральных запретов десяти заповедей<sup>98</sup>. Таков был народ, начавший движение за свою независимость от Британской империи в 1775 г. и разработавший в 1787 г. республиканскую Конституцию<sup>99</sup>, которая действует и по сей день.

## Вместо заключения

Мы заканчиваем наш обзор упоминанием о формировании государства (США), которое добилось на стезе материального преуспевания большего, чем любое другое. XIX век в Европе характеризуется значительным падением влияния христианских церквей при столь же значительном ускорении промышлен-

ного развития. В какой степени там продолжали действовать стимулы и ограничения хозяйственной деятельности, характерные для прежних эпох господства христианства, а в какой степени начали действовать иные стимулы и ограничения, и какие именно — надо изучать отдельно по странам и эпохам. Для понимания своеобразия России, ее исторического пути и перспектив такой анализ необходим.

В начале XX в. С.Н. Булгаков отмечал невежество православного клира в вопросах социологии и нежелание понять, что благотворительность превратилась в значительной мере в дело «социальной техники». Упование исключительно на индивидуальную филантропию уже тогда представлялось ему совершенно архаичным. Прав ли он был? В православии пожелание, чтобы правая рука не знала, что творит левая, традиционно толкуется не только как предписание не афишировать свои добрые дела, но и как оправдание своеобразной беззаботности: наше дело — помочь ближнему пожертвованиями, а уж как этот ближний их употребит — не наша забота: за это он отвечает перед Богом сам. Позиция С.Н. Булгакова явно не вписывалась в эту традицию. Он был озабочен эффективностью благотворительности, чтобы она поддерживала тех и только тех, кто не в состоянии сам заработать на жизнь.

Со времени формирования современной рыночной экономики (с XVIII в., считая, что такая экономика возобладали сначала в Англии) всюду, где она возникла, возникала и необходимость в альтернативных рынку механизмах распределения материальных благ: и в государственных инвестициях в дорогостоящие перспективные проекты, и в создании инфраструктуры (дорожной и почтовой сети), и в финансировании фундаментальных научных исследований. Благотворительность постепенно «встроилась» в эти механизмы. В США это произошло в 1960-е гг., когда президент Линдон Джонсон стал называть государственные программы борьбы с бедностью «вложением в человеческий капитал».

Социальная помощь стала в значительной мере делом бюрократии. Но эффективность ее работы не одинакова в разных странах в разные эпохи. В функционировании государственного аппарата и благотворительных организаций сохраняются традиции и особенности, имеющие религиозное происхождение. Различия между христианскими церквями в отношении благотворительности продолжают проявляться, хотя и опосредованно.

## Примечания

<sup>1</sup> Я намеренно использую это нейтральное выражение, потому что другие, более употребительные, имеют серьезные изъяны. Совершенно недопустимо называть, например, старообрядчество, баптизм, адвентизм — «религиями»: все перечисленные и многие другие религиозные сообщества, взятые вместе, объединяют приверженцев *одной* религии — христианства. «Секты» отличаются от «церквей» — если попытаться описать различие в смысле терминов, употребляемых разными исследователями, — либо тем, что первые — малы, вторые — велики, либо тем, что к первым исследователь относится плохо, а ко вторым получше. Термин «конфессии» или (что то же самое) «исповедания» — уместно прилагать к лютеранству и всем разновидностям кальвинизма, но к англиканству и к методизму этот термин не приложим, а вопрос о

- том, можно ли считать католичество и православие конфессиями, является спорным для самих (соответственно) католиков и православных еще со времен Реформации.
- 2 Булгаков С.Н. *Философия хозяйства*. М., 1990. С. 8–9. Очень характерны для того времени и наблюдения, сделанные Е.В. Тарле в статье «Чем объясняется современный интерес к экономической истории» (1903) // *Тарле Е.В.* Соч. в 12 тт. Т. I. М., 1957. С. 299–304.
- 3 Булгаков С.Н. *Философия хозяйства*. С. 158.
- 4 Ф. Энгельс — И. Блоху, 21–22 сентября 1890 г. // *Маркс К., Энгельс Ф.* Сочинения. 2-е изд. Т. 37. С. 394.
- 5 *Маркс К., Энгельс Ф.* Сочинения. Т. 4. С. 424–436.
- 6 Булгаков С.Н. *Философия хозяйства*. С. 224.
- 7 Антитроцкистский догмат о возможности построения социализма в одной отдельно взятой стране (1925) и кампания борьбы с «космополитизмом» (1948–1949).
- 8 Булгаков С.Н. *Философия хозяйства*. С. 190.
- 9 Там же. С. 200–201.
- 10 Термины Освальда Шпенглера и Вальтера Шубарта.
- 11 *Фергюсон А.* Опыт истории гражданского общества. М., 2000.
- 12 Полития (по Аристотелю) — это не государство (не организованный аппарат и не территория, населением которой он управляет), а именно то население, которым оно управляет.
- 13 Краткое, ясное и предельно современное изложение этого учения см. в статье Клайва Льюиса «Коллектив и мистическое тело» (1946) // *Льюис К.* Просто христианство. Бог под судом. М.: «Гендальф», 1994. С. 224–231.
- 14 Для понимания истории России XIX–XX вв. исключительно важен тезис О.Л. Шахназарова: старообрядческие общины царской России были *собственники*, но не *частные* собственники: они представляли собой целостные субъекты капиталистического хозяйства, отлично справлявшиеся с функциями кредитования и благотворительности (*Шахназаров О.Л.* Отношение к собственности у старообрядцев (до 1917 года) // *Вопросы истории*. 2004. № 4. С. 53–70).
- 15 «Кто не отрешится от всего, что имеет, не может стать Моим учеником» (Лука 14: 33).
- 16 Ср. «встречное» требование, которое ап. Павел адресовал слушателям: «Наставляемый словом, делись всяким добром с наставляющим» (Галатам 6: 6). Кстати, в другой ситуации Иисус велел апостолам не только экипироваться, но и вооружиться (Лука 22: 36).
- 17 Аналогичная коллизия заметна и в обещании: всякий, кто жертвует чем-либо для Царства Божьего, получит гораздо более, чем пожертвовал; причем имеется в виду не только спасение души, но и блага земной жизни (Лука 18: 29–30). Тут трудность в том, что жертва должна быть бескорыстной, а бескорыстие — искренним, т. е. именно ради Царства Божьего, а не ради добавочного земного богатства: «Взаймы давайте, не ожидая ничего; и будет вам награда великая» (Лука 6: 35). Аналогичны и парадоксы с возвышением/унижением себя (Лука 18:14) и со сбережением/погублением души своей (Лука 17: 33).
- 18 Свообразным свидетельством приверженности ранних христиан свободе торговли можно считать знаменитое пророчество апостола Иоанна в Апокалипсисе: зверь, выходящий из земли — имеющий два рога и говорящий, как дракон, — будет иметь начертание на правой руке или на челе, и «никому нельзя будет ни покупать, ни продавать, кроме того, кто имеет это начертание, или имя зверя, или число имени его» (т. е. 666) (Откр. 13: 16–18). Ведь такое «лицензирование», с точки зрения ап. Иоанна, представляет собой несомненное зло!
- 19 Очень близка по смыслу притча о расточителе и его старшем брате (Лука 15: 11–32).
- 20 «чтобы вы ни в чем не нуждались» (1-е Фесс. 4: 11–12).
- 21 «Именно хозяйственной нормы тут не содержится», — утверждал С.Н. Булгаков в статье «Церковь и социальный вопрос» (1906) — потому что «здесь происходила не

- организация, а ликвидация хозяйства» // *Булгаков С.Н.* Христианский социализм. Новосибирск, 1991. С. 92.
- 22 Об отношении отдельных отцов церкви к проблемам собственности и благоустройства земной жизни можно судить по подборке цитат в статье Л.В. Литвиновой «Благотворительность» // *Православная энциклопедия*. Т. V. М., 2003. С. 325–330.
- 23 «Католическая» буквально и значит «всеобщая», «церковь всех христиан». Поскольку Православная церковь тоже претендует на обладание этим качеством, в XIX в. его называли «кафоличностью» (писалось это слово через фиту), чтобы исключить мысль о какой-либо связи с папством.
- 24 Тексты *Фомы* очень объемны, и лишь недавно начат их перевод на русский язык. Поэтому ниже следующее резюме составлено на основании исследования католического автора, который работал с ними *in extenso* и в оригинале: *Майк Ю.* Социальное учение католической церкви. Опыт исторического анализа. Рим; Люблин, 1994. С. 129–151.
- 25 *Лютер М.* Большой Катехизис д-ра Мартина Лютера. Лахты, 1996. С. 15–16.
- 26 Там же. С. 23.
- 27 «Стандартом» лютеранского вероучения служит Книга Согласия — сборник признаваемых лютеранами вероисповедных документов, впервые изданный в 1580 г. Перу Лютера принадлежат три документа, входящие в Книгу Согласия: оба Катехизиса и Шмалькальденские артикулы 1537 г. За прочими текстами Лютера лютеране нормативного значения не признают.
- 28 Я обозначаю заповеди их содержанием, а не номерами. Дело в том, что католики и лютеране следуют одной системе нумерации заповедей, а православные и кальвинисты — другой.
- 29 *Лютер М.* Большой Катехизис д-ра Мартина Лютера. С. 42.
- 30 Там же. С. 59.
- 31 Там же. С. 58.
- 32 Там же. С. 60.
- 33 Там же. С. 61–62.
- 34 Там же. С. 50.
- 35 Там же. С. 25–26.
- 36 Там же. С. 32.
- 37 «Не может быть и речи ни о каком внутреннем родстве лютеровских взглядов с “капиталистическим духом” <...> в каком бы то ни было смысле» (*Вебер М.* Протестантская этика и дух капитализма // *Вебер М.* Избранные произведения. М., 1990. С. 98).
- 38 В 1817 г. лютеранам Германии (прежде всего Пруссии и Саксонии) была навязана т. н. Прусская уния — объединение с кальвинистами. С тех пор основная протестантская церковь Германии именуется обычно Евангелической. Лютеран, не признавших унии, евангелики именуют «старолютеранами». (Следует иметь в виду, что в Америке — в отличие от Европы — «евангеликами» называют баптистов.)
- 39 *Без каких-либо библейских ссылок* — очевидно, исходя из «общего смысла» Библии, как Кальвин его понимал.
- 40 *Кальвин Ж.* Наставление в христианской вере (1560). Т. 2. Кн. III. М.: Изд-во РГГУ, 1998. С. 183.
- 41 Послание апостола Павла Римлянам, гл. 8, ст. 30: «А кого Он предопределил, тех и призвал; а кого призвал, тех и оправдал». Ортодоксальные кальвинисты назвали этот пассаж «золотой цепью спасения» // *Каноны Дортского синода 1618–1619 по пяти основным тезисам учения*. [Украина, б. м.], 1997. С. 14.
- 42 *Хегглюнд Б.* История теологии. С. 125.
- 43 *Кальвин Ж.* Наставление в христианской вере. Т. 2. Кн. III. Гл. 21.5. С. 381–384.
- 44 Там же. Т. 2. Кн. III. Гл. 18.4. С. 283.
- 45 Там же. Т. 1. Кн. I. Гл. 17.1–2. М., 1997. С. 204–208.

- 46 Там же. Т. 1. Кн. II. Гл. 2.1. С. 251.
- 47 Там же. Т. 1. Кн. I. Гл. 18.1. С. 223.
- 48 Там же. Т. 2. Кн. I. Гл. 10.6. С. 187–188.
- 49 Вебер М. Протестантская этика. С. 147–148.
- 50 Верующие разделялись на три категории. «Бог избрал из всего человечества <...> определенное число людей — и они были не лучше и не хуже других — к спасению <...>. В должное время избранным дается, хотя и различным образом и в разной степени, уверенность в <...> избрании к спасению. Подобная уверенность происходит <...> от наблюдения в себе безошибочных плодов избрания — [таких] как истинная вера во Христа, <...> страх Божий, благочестивая печаль о грехах, жажда праведности, и другие плоды». А те, кто этого в себе не видит? «Такие люди не должны ни тревожиться об осуждении, ни считать себя среди осужденных; <...> им следует продолжать быть усердными <...>, горячо желать времени более обильной благодати и ожидать этого в почительности и смиренности». Только те, «кто забыл Бога <...> и предал себя всецело заботам мира и похотям плоти — такие люди имеют полное основание пребывать в страхе» (Каноны Дортского синода. С. 7, 9, 12). В Массачусетсе, Новом Плимуте, Коннектикуте XVII в. во многих конгрегациях вторую категорию делили еще надвое: к причастию никого из этих людей не допускали, но некоторым позволяли крестить своих детей во младенчестве (а не одновременно с конфирмацией, т. е. обычно в 8 лет) — это называлось «Ковенант полпути (Half-Way Covenant)».
- 51 Ahlstrom S. A Religious History of American People. N. Y., 1981. P. 130–131.
- 52 Покровский Н.Е. Ранняя американская философия. Пуританизм. М., 1989. С. 66–85. Этот специалист по истории американской мысли ошибочно утверждает, что теология Ковенанта развивалась *только* в Америке.
- 53 Слезкин Л.Ю. У истоков американской истории. Массачусетс, Мэриленд, 1630–1642. М., 1980. С. 62–95.
- 54 Фэрли Дж.А. Местное управление в Соединенных Штатах. СПб., 1910. С. 24; Ahlstrom S. A Religious History of American People. P. 161–162. «Охота на ведьм», учиненная в Сейлеме в феврале–сентябре 1692 г., была отчаянной попыткой мести или реванша, предпринятой наиболее оголтелыми мракобесами из кальвинистского клира. Формула Согласия (1577), статья XI.
- 56 Вебер М. Протестантская этика. С. 83. Каким образом эволюция пиетизма привела к формированию у пиетистов именно этих черт — см. с. 166–168.
- 57 Франклин Б. Избранные произведения. М., 1956. С. 82–83.
- 58 Вебер М. Протестантская этика. С. 75–76.
- 59 Там же. С. 172.
- 60 Там же. С. 84. Вебер полагает, что подоплека конфликта была вовсе не религиозная, — речь шла не о вражде к методизму как таковому, а к тому, как методистское воспитание проявлялось в поведении на производстве. Видимо, он прав. Хорошо известна совершенно аналогичная ситуация без участия методистов. Когда в 1880-х гг. в Калифорнии и других западных штатах США появились иммигранты из Китая и Японии, они соглашались работать за значительно меньшую плату, чем белые и негры, — тем самым «сбивая цены на рынке труда». Поэтому лидеры возникшего там рабочего движения обычно выступали с расистских позиций, требуя запрета на «азиатскую» иммиграцию. (Для США это было начало конца традиционной для этой страны либеральной иммиграционной политики.)
- 61 Жук С.И. Первое религиозное «Великое пробуждение» в Британской Америке // Вопросы истории. 1997. № 6. С. 133–143. Эта статья — качественная сводка фактов, дат и имен, но анализ теологии в деталях не точен, а одна ошибка ужасна: Уитфилд якобы «допускал в своих проповедях явные уступки *арианским* установкам» (вместо: арминянским). Арианство — сильная и опасная ересь IV в., в наше время представленная

свидетелями Иеговы, арминианство же — уклонение от ортодоксального кальвинизма в православном направлении.

62 *Франклин Б.* Избранные произведения. С. 501. С.И. Жук приводит ряд свидетельств о столь же глубоких переменах в поведении американцев (Первое религиозное «Великое пробуждение» в Британской Америке. С. 138–141).

63 Декларация мнений (1608). *Arminius J.* The Works of James Arminius. Vol. 1–3. Auburn; Buffalo, 1853. Vol. 1. P. 248. В православии догмат о предопределении существует, но вспоминают о нем редко и неохотно, поскольку считается, что он плохо совместим со свободой воли и ответственностью человека. Когда православные богословы его все же излагают, оказывается, что православная точка зрения совпадает с арминианской. «Бог предопределил к славе тех, которых избрал от вечности; а которых отвергнул, тех предал осуждению <...> не без причины <...>, но поелику Он предвидел, что одни хорошо будут пользоваться своею свободною волею, а другие худо» (Исповедание Досифея (1672), статья 3 // Догматические послания православных иерархов XVII–XIX веков о православной вере. Троице-Сергиев, 1995 (репринт изд.: М., 1900). С. 148).

64 *Ahlstrom S.* A Religious History of American People. P. 311.

65 В формулировке Кальвина: «Мы настолько развращены во всех частях своей природы, что по причине этой развращенности с полным основанием прокляты перед Богом» (*Кальвин Ж.* Наставление в христианской вере. Т. I. Кн. II. Гл. 1.8. С. 246).

66 19 (8) июля 1741 г. он впервые произнес хрестоматийно известную проповедь «Грешники в руках разгневанного Бога» (*Эдвардс Дж.* Божья ли это работа? СПб., 2000. С. 73–84).

67 Эдвардс импровизировал их на основе 16 базовых текстов, которые были опубликованы его правнуком под названием «Милосердие и его плоды»: *Edwards J.* Charity and its fruits. London, 1852 (репр. 1969). Далее я буду указывать номер «лекции» и страницу этого издания. В наши дни американский пастор с удивлением заметил: «Его современники гораздо больше привыкли слушать строго аргументированные проповеди» (*Gary Benford.* Предисловие к: *Эдвардс Дж.* Божья ли это работа? С. 5). Уж очень не похоже это на ривайвализм XX в., с его атмосферой постоянно нагнетаемого религиозного психоза и антиинтеллектуализма!

68 № 2. P. 44.

69 В греческом оригинале агаре; в Библии короля Якова переведено как charity (букв.: милосердие). Эдвардс настаивал, что следовало бы перевести love (любовь) — как и сделано в русском Синодальном переводе 1876.

70 «Есть ли искренность в сердце?» (№ 3. P. 60). Не довольствуясь этим, Эдвардс предлагал целый вопросник (№ 11. P. 245–248).

71 № 3. P. 39.

72 № 1. P. 22.

73 № 4. P. 68–70, 87–90.

74 № 1. P. 22. Вся 6-я лекция — доказательство несовместимости зависти с христианской любовью: P. 111–127.

75 № 7. P. 128.

76 № 1. P. 22.

77 № 7. P. 139.

78 «Не ты сотворил твое бытие, не ты являешься целью твоего бытия» (№ 8. P. 181).

79 № 7. P. 142–143.

80 Православные и лютеране думают так же, однако католики верят, что «частично» спасенные попадают сначала в чистилище, и лишь позже в рай.

81 «Православие и инославие противоположны между собой так же, как противоположны себялюбие <...> и самоотверженная любовь, жизнь по Христу» (*Сергий Страгородский.* Православное учение о спасении. С. 9).

82 № 8. P. 159–161.

- 83 № 1. P. 4–5; № 8. P. 161.
- 84 № 8. P. 160, 164, 170–171.
- 85 № 8. P. 169.
- 86 № 5. P. 96–103.
- 87 № 3. P. 54.
- 88 Эдвардс утверждал, что в Англии в период правления Долгого парламента (1642–1647) «процветала истинная религия» (*Эдвардс Дж.* Божья ли это работа? С. 25–26). «Процветала» она при свирепом репрессивном режиме, который пытался навязать всем англичанам Вестминстерское вероисповедание как обязательное, а Англии — шотландскую модель церковного и политического устройства, так что против него объединились все недовольные: и католики, и радикальные сектанты. Кромвель — субъективно радикальный кальвинист, враждебный, однако, пресвитерианам — смог обеспечить всем минимальную свободу совести.
- 89 № 3. P. 59–60.
- 90 Он с горечью констатировал, что в преследованиях иноверцев был виновен «даже великий Кальвин» // *Эдвардс Дж.* Божья ли это работа? С. 23.
- 91 № 8. P. 170–171.
- 92 № 14. P. 287, 292, 300–301.
- 93 № 15. P. 313.
- 94 Однако Эдвардс не смог указать в Библии ни единого места, где говорилось бы, что благодать бывает ложной или кажущейся. Это сомнительное богословское построение показывает, что противоречия кальвинизма не могут быть преодолены, если человек пытается сохранить верность и кальвинистским постулатам, и Библии: чем-то приходится жертвовать.
- 95 *Вебер М.* Протестантская этика. С. 157.
- 96 Подробнее см.: *Clark Jonathan C.D.* The Language of Liberty. 1660–1832: Political Discourse and Social Dynamics in the Anglo-American World. Cambridge, 1994.
- 97 *Wood G.S.* The Radicalism of the American Revolution. N. Y., 1991. P. 255–259.
- 98 В России начала XXI в. представить такое трудно. Но вот свидетельство Марка Твена: «В дни моей юности я не помню в наших краях ничего похожего на <...> обожествление денег и богачей. Я также не помню, чтобы в наших краях кто-либо из достаточных людей был под подозрением, что нажил себе состояние нечестным путем» (*Твен М.* Учение Джея Гулда (1906) // Собр. соч. в 12 тт. Т. 12. М., 1961. С. 167). «Убогий городишко Санкт-Петербург», где жили Том Сойер и Гек Финн, — это город Ганнибал, штат Миссури, где в 1840-х гг. преобладало именно пресвитерианство.
- 99 В разработке Конституции 1787 г. участвовали всего 55 человек. Из них 9 (в том числе Джеймс Мэдисон — наиболее активный участник процесса разработки Конституции) были выпускниками Принстона, т. е. воспитывались на Джонатане Эдвардсе.