

*Н.С. Семенов*

## О КАТЕГОРИИ ТРУДА В ФИЛОСОФСКОМ И БОГОСЛОВСКОМ АСПЕКТАХ

В статье излагается подход к анализу труда, выходящий за рамки чисто экономического взгляда на эту фундаментальную категорию человеческой жизни. Рассмотрены концепции труда, представленные в работах Юргена Хабермаса, Симоны Вейль, Эммануэля Мунье и отчасти в «Феноменологии духа» Гегеля. Главный акцент сделан на онтологической и духовной «составляющих» феномена труда. Поднимается и вопрос социальной значимости различных видов труда, не сводимых к чисто производительному, соотношению труда, досуга, игры.

**Ключевые слова:** труд, производство, воспроизводство, интеракция, досуг, мастер, мастерство, духовность, социальность, экономика, политика, идеология.

Обсуждение проблемы труда, выходящее за рамки исключительно экономического подхода, разворачивается между марксистским тезисом «труд создал человека» и библейским «*в поте лица твоего будешь есть хлеб*» (Быт 3:19). Поэтому как в литературе, так и в обычном нашем словоупотреблении мы можем встретить и проклятие труду (это тяжкое бремя и наказание), и восхваление труда (разве не он создатель всех наших богатств?). Труд ограничивает нашу свободу — но он и дисциплинирует. Труд изнурителен, тягостен — но он и воспитывает характер. Труд требует специализации, общество развивается в направлении все более сложного разделения труда — но тем самым усложняются и развиваются формы человеческого сотрудничества и солидарности. Как показал гегелевский анализ диалектики рабского и господского самосознаний в «Феноменологии духа», именно рабское самосознание, в конечном счете, достигает самостоятельности, ибо раб в процессе труда и обработки вещи встречается с ее собственной самостоятельностью, тогда как господин лишь потребляет эту вещь. Труд — источник стоимости, но сам он, следуя анализу Маркса, не является товаром; пролетарий может предложить в качестве такового лишь свою рабочую силу. Однако само это понятие (как и общее понятие силы) вызывает вопросы; сложно дать ему однозначную дефиницию. Существуют весьма различные виды труда (производительный, труд воспроизводства, организационный и т.д.), не сводимые друг к другу (абстракция «абстрактного труда»). И

---

*Николай Сергеевич Семенов* — кандидат философских наук, доцент кафедры религиоведения Института теологии имени свв. Кирилла и Мефодия при Белорусском государственном университете (Минск), автор книг «Философские традиции Востока» (Минск, 2004) и «Философская и богословская антропологии. Очерки» (Минск, 2008).

марксистский анализ, по существу, проигнорировал эту сложную картину труда.

Современная социально ориентированная экономика характеризуется также высокой степенью развития индустрии досуга. Последний становится одной из важнейших экономических категорий, и структура его все усложняется. Это тоже обязывает нас к расширению понятия труда. Не только труд производителей, но и труд воспроизводства и воспитания, труд менеджмента и организации, труд обслуживания, исследовательский труд ученых и т.д. Между тем, труд традиционно противопоставлялся то игре и досугу, то творчеству (как более рутинная сфера деятельности), то общению вообще. В связи с последним стоит кратко остановиться на концепции Юргена Хабермаса. Как известно, он проводил различие между институциональными рамками общества, или социо-культурного жизненного мира и подсистемами целерационального действия, встроенного в него. Далее Хабермас рассматривает вынужденное структурное изменение институциональных рамок под давлением относительно развившихся производительных сил. Новым здесь является «то состояние производительных сил, которое делает распространение подсистем целерационального действия перманентным и тем самым ставит под вопрос характерную для высокоразвитых культур форму легитимации господства посредством космологических интерпретаций мира»<sup>1</sup>. Капитализм в отличие от традиционного общества «предлагает такую легитимацию господства, которая уже более не спускается с небес культурной традиции, но может быть возведена лишь на основе общественного труда»<sup>2</sup>. Традиционное господство было политическим. Напротив, при капитализме институциональные рамки общества являются политически лишь опосредованно, непосредственно же это — экономические рамки. И Хабермас полагает, что «только теперь порядок владения собственностью может из политических отношений превратиться в производственные отношения, потому что он легитимизирован рациональностью рынка, идеологией общества обмена, а не каким-либо легитимным порядком господства. Скорее, система господства может, со своей стороны, находить оправдание в легитимных отношениях производства. В этом заключается подлинное содержание рационального естественного права от Локка до Канта»<sup>3</sup>.

Таким образом, Хабермас говорит нам о новой, ориентированной на решение технических задач политике, которая, во-первых, оставляет за скобками

---

<sup>1</sup> Хабермас Ю. Техника и наука как «идеология». М., 2007. С. 204.

<sup>2</sup> Там же. С. 75.

<sup>3</sup> Там же. С. 76.

практические вопросы; во-вторых, использует в качестве своей идеологии технократическую интенцию; и в-третьих, требует деполитизации основной массы населения. Государственно регулируемый капитализм занят умиротворением конфликтов между классами и следует политике возмещения ущерба. Классовый конфликт остается латентным и заслоняется другими конфликтами, которые хотя и обусловлены тем же способом производства, но уже не могут принимать форму классовых. Лишенные же привилегий, группы (источник социальных конфликтов) не являются социальными классами и потому не могут свергнуть систему. Как пишет Хабермас, «их бесправие и их пауперизация никак более не связаны с эксплуатацией, потому что система живет не за счет их труда»<sup>4</sup>. Таким образом, растущее неравенство ведет к новой форме ущемления в правах, которую, однако, менее всего можно описывать в категориях эксплуатации. Следовательно, Хабермас соглашается с тем, что либеральный капитализм был вскрыт Марксом, но его теория не действует в отношении позднего капитализма; «теперь главная производительная сила — взятый на службу научно-технический прогресс — сам превращается в основание всякой легитимации», причем «эта новая форма легитимации утрачивает старый облик идеологии»<sup>5</sup>. Возникает технократическое сознание, где доминирует, скорее, как выражается Хабермас, прозрачная идеология заднего плана, в которой наука превращается в фетиш.

В этом контексте Хабермас и вводит как исходное фундаментальное различие между трудом и интеракцией. Труд рассматривается им как целерациональное действие. Точнее, это инструментальное действие или рациональный выбор или их сочетание. Согласно немецкому философу, «инструментальное действие осуществляется по техническим правилам, основанным на эмпирическом знании»; «поведение рационального выбора руководствуется стратегиями, основанными на аналитическом знании. Эти стратегии выводятся из правил предпочтения (ценностных систем) и всеобщих максим»<sup>6</sup>. Интеракция же суть коммуникативное действие, под которым Хабермас понимает интеракцию символически опосредованную. И он утверждает: «Она руководствуется обязательными действующими нормами, которыми определяются взаимные поведенческие ожидания и которые должны пониматься и признаваться, по крайней мере, двумя действующими субъектами. Общественные нормы подкрепляют-

---

<sup>4</sup>Там же. С. 96.

<sup>5</sup>Там же. С. 98.

<sup>6</sup>Там же. С. 66.

ся санкциями»<sup>7</sup>. В обоих случаях возможны нарушения правил, но они имеют разные следствия. Первый случай — это случай некомпетентного поведения, которое нарушает проверенные технические правила, правильные стратегии; само по себе оно обречено на провал посредством неудачи. Второй случай — это случай отклоняющегося поведения, которое нарушает принятые нормы, порождая санкции, связанные с правилами лишь конвенционально. В то же время «освоенные правила целерационального действия оснащают нас дисциплиной навыков, а интериоризованные нормы — дисциплиной личностных структур. Навыки исправно служат нам для решения проблем, а мотивации позволяют нам действовать конформно относительно норм»<sup>8</sup>. Хабермас приводит целую сводную таблицу, где сравнивает интеракцию и труд по таким параметрам, как ориентирующие в действии правила, уровни дефиниции, вид дефиниции, механизмы приобретения, функция типа действия, санкция за нарушения правил и «рационализация». Мы не будем ее воспроизводить, отметив лишь то важное обстоятельство, что сами общественные системы могут рассматриваться в зависимости от преобладания в них целерационального действия или интеракции.

Труд в его высоком значении, которое мы должны культивировать, буквально взывает к мастерству. Не рабочий, а мастеровой, не просто ремесленник, а мастер — и это нечто большее, чем только квалификация, квалифицированная рабочая сила. В январе 1934 г. Хайдеггер на собрании в университете говорил: «"Труд" для нас является термином, который указывает на любое дело и на любое регулируемое действие, предполагающее ответственность индивида, группы и государства и служащее нуждам народа. Это и есть труд, но он также имеется повсюду, где свободная способность к самоопределению и настойчивость человека используются с целью навязать определенную волю или определенную задачу. Поэтому любой труд в качестве труда есть нечто духовное, так как он находит свое основание в свободно разворачивающемся познании и понимании труда, то есть в истинном и надлежащем значении»<sup>9</sup>. В гегелевской «Феноменологии духа» в разделе «Религия» есть небольшой подраздел, которым завершается рассмотрение естественной религии. Его название — «Мастер». Здесь, хотя и в спекулятивном выражении, можно найти замечательные мысли по этому поводу. Коснемся лишь некоторых из них. Падает или возрастает сегодня значение мастерства, например, в конвейерном автоматизированном производстве, где труд, кажется, сведен к системе строго обозначенных функций?

---

<sup>7</sup>Там же. С. 67.

<sup>8</sup>Там же. С. 68.

<sup>9</sup>Цит. по: *Федье Ф.* Хайдеггер: Анатомия скандала. СПб., 2008. С. 177.

И эта рациональная функциональность проникает даже в сферу образования и в сферу творчества. Как же мыслил мастерство, саму фигуру мастера немецкий философ?

Итак, дух выступает в качестве мастера. Его действие состоит здесь в порождении самого себя как предмета, хотя он еще не постигает мысли о себе. Следуя своему диалектическому ритму, Гегель сначала говорит о мастере строгой формы. Эта первая форма суть форма непосредственная, абстрактная форма рассудка. Поэтому произведения здесь либо воспринимают в себя дух как чуждый, либо внешне соотносятся с ним как с таким, который сам внешен. Но в таком произведении делается предметным исходное для работающего духа «разделение в-себе-бытия, которое становится материалом, им обрабатываемым, и для-себя-бытия, которое есть сторона работающего самосознания». Таким образом, сам мастер здесь еще не появляется; хотя усилия направлены на устранение этого разделения, на сближение этих сторон, этих моментов единичности и всеобщности друг с другом, на приближение произведения к работающему самосознанию, мастер все же еще остается внутренней скрытой сущностью. Как целое, она «имеется налицо лишь разделенной на деятельное самосознание и на созданный им предмет»<sup>10</sup>. Задача мастера на этой ступени — обработка внешней действительности в более одушевленную форму; уничтожение переходящих черт, присущих непосредственному существованию, и приближение его органических форм к более строгим и всеобщим формам мысли. В этом пункте, кстати говоря, Гегель находил начало «свободной архитектуры». Отсюда и спекулятивное изображение жилища как той стороны всеобщей стихии (неорганической природы духа), которая теперь включает в себя и форму единичности. Это делает «произведение более соответствующим деятельному самосознанию», ибо «мастер прилагает руки, прежде всего, к форме бытия-для-себя вообще, к образу животных»<sup>11</sup>. Однако хотя мастер и конституирует здесь себя как созидательную силу «и знает себя в ней как в своем произведении, благодаря чему эта форма становится также снятой формой и иероглифом некоторого другого значения, иероглифом мысли», «произведению все еще недостает той формы и наличного бытия, в которых самость существует как самость»<sup>12</sup>. Короче, ему не хватает языка, это все еще беззвучная форма, или только звучание, а не язык, которое показывает лишь внешнюю, а не внутреннюю самость. Это вообще два момента духа — внутренняя сущность и наличное бытие; но в

---

<sup>10</sup> Гегель Г.-В.-Ф. Система наук. Феноменология духа. Ч. 1. СПб., 1992. С. 372.

<sup>11</sup> Там же. С. 373.

<sup>12</sup> Там же.

то же время Гегель говорит и о двух моментах, находящихся в противоположном отношении, а именно самости в качестве и внутреннего, и внешнего. То и другое должно быть соединено, что и делает мастер, смешивая природную форму и форму, обладающую самосознанием. На этом произведении инстинктивная работа («которая создавала бессознательное по отношению к самосознанию произведение») прекращается. Одновременно мастер поднимается в своей работе до такого «раздвоения своего сознания, когда дух встречается с духом»; достигается единство «обладающего самосознанием духа с самим собой, поскольку он есть для себя форма и предмет своего сознания»<sup>13</sup>. Дух здесь становится художником; мастер, отказываясь «от синтетической работы, от смешения чуждых друг другу форм мысли и природного», становится духовным работником. Для Гегеля это равнозначно тому, что «формообразование приобрело форму обладающей самосознанием деятельности»<sup>14</sup>.

В этом вполне реалистическом изображении, облаченном в спекулятивную форму, можно отметить двоякое. Во-первых, мастер — не застывшая фигура, а диалектический процесс мастерства, удерживающий и сопрягающий моменты в-себе и для-себя-бытия. Во-вторых, постижение мастерства есть необходимый и предваряющий этап в становлении Художника; но тем самым между Мастером и Художником нет разрыва, а есть переход. Уже этот далеко не полный и беглый обзор показывает на наш взгляд, всю сложность и неоднозначность темы труда и самой категории труда; игнорировать не то что сторону, а духовное существо, сводя к чисто экономической плоскости, невозможно. Труд и взаимность, труд и дар, труд и жертва, труд и (само)обретение, труд и воплощение — эти и другие подобные им темы подлежат философской рефлексии, анализу и концептуальной проработке.

Какова, однако, оценка труда в контексте религиозного воззрения на мир? Классический мир был религиозен иначе, чем современный человек, если и насколько он еще религиозен. Как замечает такой оппонент христианства, как Юлиус Эвола, не находивший в нем даже тени подлинной инициации, «древний и классический мир в его изначальных высших аспектах не ведал “веры” в современном понимании, поскольку присущая ему религиозность основывалась главным образом на чувстве реальности и действенного присутствия божественных сил»<sup>15</sup>. Боги охраняли людей и принимали участие в их праздниках и религиозных собраниях; и здесь не было никакого «мистицизма». Эвола при-

---

<sup>13</sup>Там же. С. 374.

<sup>14</sup>Там же.

<sup>15</sup>Эвола Ю. Лук и булава. СПб., 2009. С. 148.

водит слова Карла Кереньи из его книги «Основные черты древней религии»: «Начиная с Гомера и Гесиода, эта абсолютная форма совместного пребывания, не имеющая в себе ничего мифического, может быть описана следующим образом: восседать вместе, ощущать и узнавать друг друга в совместном общении, поочередно созерцая изначальное состояние вещей»<sup>16</sup>. Такую же критику Эвола обрушивает на различные формы «интегрального гуманизма», опираясь на противостояние «labor» и «otium», «гуманизма труда». Сюда же относится и так называемое «трагическое видение жизни», сосредоточенное на человеке, его исключительности и придающее особую «человеческую ценность» тем историческим и мифическим персонажам (например, Прометею), которые воплощали собой мятежный и разрушительный дух.

Симона Вейль в своей работе «Тяжесть и благодать» пишет, однако, не о «гуманизме труда», а о «мистике труда». Эта мистика касается как величия, так и нищеты человека. Но начинается она с тайны человеческой участи. Не вдаваясь в ее рассмотрение, мы коснемся лишь трех невозможностей, о которых говорит Вейль: человеческая жизнь — невозможна (но только несчастье делает это ощутимым); добро — невозможно (а поскольку Бог и есть Добро, нигде в этом мире не находимое, то и Бог — невозможен); желание — невозможно (ибо всегда разрушает свой собственный объект, «поскольку желать чего-либо невозможно, нужно направить желание на ничто»<sup>17</sup>). Но именно «невозможность — дверь к чудесному»<sup>18</sup>; вот только открыть ее может и должен другой, а мы — только постучаться. И это путь освобождения от мечтаний, в которых нет невозможного. Труд — наилучшая школа избавления от подобной мечтательности. Один из фрагментов, последний, данной книги так и озаглавлен — «Мистика труда». Мысли, высказанные здесь, имеют непосредственное отношение к нашей теме. Мы оставляем в стороне вопрос об аутентичности христианства, воспринятого этим автором и лишь рассмотрим некоторые ключевые ее положения в контексте нашей темы. Первый ее тезис — человек в труде воссоздает свою собственную жизнь, устанавливая посредством деяния равновесие между собой и превосходящими силами окружающей природы. И в этом выражается величие человека — «воссоздавать то, что ему даровано. Ковать то, чему он сам подвержен»<sup>19</sup>. Тезис второй касается того, что Вейль называет «рабочей культурой», под чем она подразумевает связь, даже единство труда,

---

<sup>16</sup>Цит. по: Там же. С. 149.

<sup>17</sup>Вейль С. Тяжесть и благодать. М., 2008. С. 127.

<sup>18</sup>Там же. С. 128.

<sup>19</sup>Там же. С. 212.

науки, искусства. В своей раздельности они представляются Вейль бедными и тщетными. Но в их единстве раскрывается сила каждого: посредством труда человек производит свое собственное природное существование, посредством науки «он с помощью символов создает вселенную», а в искусстве воссоздается союз тела и души. Отсюда и двоякая задача, поставленная этим автором: индивидуализировать машину (что, между прочим, в эпоху компьютерных технологий перестает быть утопией) и индивидуализировать науку (что, напротив, в век междисциплинарных исследований и масштабных научных проектов достаточно проблематично). Касаясь темы ручного труда (напомним, она и сама имела опыт тяжелой работы на фабрике), Вейль ставит вопрос: почему так до сих пор и не родился рабочий или крестьянский мистик, который написал бы о том, что нам делать с отвращением к труду<sup>20</sup>. Ее христианская и, если так можно выразиться, диалектическая мистика оценивает отвращение во всех его формах отнюдь не сугубо негативно; ведь это «одна из разновидностей человеческой нищеты, данных человеку, чтобы подниматься по ним, как по лестнице»<sup>21</sup>. Отсюда и непосредственный переход к третьему тезису. Он говорит нам об одухотворенности труда; одухотворенности, которая сохраняет себя только в этом парадоксальном сочетании крайней нищеты и крайнего величия. Только полный цикл, полагает Вейль, содержит в себе истину труда: «работать, чтобы есть, есть, чтобы работать». Как человек подлинно верующий и одновременно лично познавший школу труда, Вейль утверждает, что только трудящиеся и находятся в непосредственном отношении к Богу. Но также подчеркивается и потребность в красоте: «Для трудящихся поэзия даже нужнее хлеба. Они нуждаются в том, чтобы их жизнь стала поэзией. Нуждаются в свете вечности»<sup>22</sup>. Источником такой поэзии может стать только религия. В связи с этим — четвертый тезис, характеризующий рабство в одной лапидарной формуле: «Рабство — это труд без света вечности, без поэзии, без религии»<sup>23</sup>. Тогда-то стимулирующими средствами к труду остаются только принуждение и нажива, но они лишены подлинной радости; они выхолащивают духовную сторону труда, а их социальные и моральные последствия безотрадны: «Принуждение предполагает угнетение народа, нажива предполагает порчу в народной среде»<sup>24</sup>. Как видим, Вейль бескомпромиссна; Вейль парадоксальна; и она чувствительна к

---

<sup>20</sup>См.: Там же.

<sup>21</sup>Там же. С. 213.

<sup>22</sup>Там же. С. 214.

<sup>23</sup>Там же. С. 215.

<sup>24</sup>Там же.



мистическому элементу труда. Ведь «в труде человек становится материей, как Христос в Евхаристии»<sup>25</sup>, поэтому труд — нечто вроде смерти, через которую нужно пройти, дабы «испытать на себе тяжесть мира»<sup>26</sup>. Труд уравнивается ею с послушанием; это боль, сопутствующая испытанию тяжести мира, но и радости, чувственные радости, сопутствующие усталости (те простые, но ничем не заменимые радости трудящегося человека, которые не выразимы в деньгах и которыми никогда не являются сами деньги).

Итак, труд многоаспектен; его можно трактовать и как наказание, и как экономическую необходимость, и как источник богатства, и как средство воспитания и самосозидания, и как радость, вплоть до его онтологического понимания как основы жизни. Он сопряжен с моментами добывания, созидания, разрушения, возделывания и охранения. Соответственно он заключает в себе ответственность за разрушенное и созданное и солидарность в добывании средств существования и охранении границ человеческого бытия. В христианском контексте труд можно понимать как возделывание Творения с учетом домостроительной и эсхатологической перспектив. О труде и его значимости есть замечательное рассуждение Эрнста Юнгера в работе «Годы оккупации», стоит привести его полностью: «Каждый труд заключает в себе нечто такое, что невозможно оплатить в деньгах, дает самодостаточное удовлетворение. На этом основана истинная экономика мира, глубинная стабильность прихода и расхода, надежная прибыль. Если бы дело обстояло иначе, крестьянин должен был бы считать себя зависимым от биржевого курса, а не от земли, солнца и ветра. Писатель должен был бы изучать настроение масс и подстраивать свой труд под господствующие банальные мнения. Из садов исчезли бы цветы, а из жизни — изобилие. Не было бы ни живых изгородей, ни парков, ни выющихся ручейков, а в полях не стало бы межей. Труд освящается тем неоплатным, что он содержит в себе. Эта божественная составляющая служит человеку неиссякаемым источником счастья и здоровья. Можно даже сказать, что цена труда зависит от меры вложенной в него любви. В этом смысле труд становится подобен досугу; на более высокой ступени труд и досуг сливаются воедино. Я видел пахаря, бредущего за своей упряжкой, перед которым в лучах утреннего солнца золотом вспыхивала свежая борозда. Урожай — всего лишь процент этого изобилия»<sup>27</sup>. Но следует вспомнить и то, что древнее понятие «labor» (труд, работа, напряженное усилие) означало также бедствие, тяготы, муку, страдание, бо-

---

<sup>25</sup>Там же.

<sup>26</sup>Там же.

<sup>27</sup>Юнгер Э. Годы оккупации (апрель 1945 – декабрь 1948). СПб., 2007. С. 353.

лезнь, тяжесть. Труд связывался с принудительностью, корыстной и вынужденной деятельностью, поэтому никакого «культа труда», «религии труда», «гуманизма труда» нельзя было обнаружить ни в Древней Греции, ни в Древнем Риме. «Labor» противостояло понятие «artifex» (художник, мастер, творец), которым выражали свободную, бескорыстную деятельность. Однако должны ли мы следовать этой оппозиции — или преодолевать ее, сближая труд с художественной деятельностью и сопрягая его с моральной ответственностью?

Возникает вопрос о том, как же христианская мысль относится ко всем этим и другим, подобным им, подходам в осмыслении категории труда. На этот счет можно было бы много что сказать. В православном богословии понимание труда располагается в контексте таких понятий, как синергия, соработничество Богу, стяжание божественных энергий — и этот подход заслуживает отдельного и более обстоятельного рассмотрения. Мы же коснемся лишь одного направления католической философии XX в. — христианского персонализма. Речь пойдет о рано ушедшем Эммануэле Мунье<sup>28</sup>. Французских персоналистов не случайно относят к левым католическим мыслителям. Так, мы найдем у них критику капиталистической цивилизации в русле общей проблематики «кризиса человека» в XX в. Сам Мунье характеризовал буржуазное общество как режим безответственности и эгоизма, в котором живые люди заменены юридическими абстракциями. Человек превращается лишь в функцию производства и потребления. Буржуазный образ жизни, далее, с необходимостью ведет к дехристианизации и упадку духовности. Но отсюда вырастает и задача, заключающаяся в том, чтобы создать новую концепцию христианства, так сказать, вырвав Евангелие из рук буржуа. «Новую» в том смысле, что она должна быть связана с гуманистическими принципами и основаниями. Но разрабатывая эту новую версию христианского гуманизма, мы вновь должны задаться вопросом о сущности человека. Вначале персоналисты делали акцент на понятии «вовлеченности». Но уже это подчеркивало роль труда в конституировании человека. Человек — существо, способное трудиться; труд — сама сущность человека, метафизическое условие его бытия. В одной из ранних работ Мунье пишет о трех базовых измерениях личности: призвание–воплощение–объединение. А воплощение — это прежде всего наше воплощение в труде и посредством труда. Значит, труд вовсе не есть рутинная деятельность; труд есть условие творчества и осуществляется ради творчества. Труд не является всего лишь производством вещей; он есть форма самовыражения человека, средство конституирования своего «я» и даже завершения себя как личности. Персоналистский тезис утверждает, что

---

<sup>28</sup>О его взглядах см.: Мунье Э. Манифест персонализма. М., 1999.

труд возвращает индивида к самому себе. Понятие труда берется в широком смысле слова. Ведь и монах трудится — и речь здесь идет также о духовном труде поста, молитвы, покаяния, трезвения и т.п. В христианском персонализме, таким образом, мы найдем раскрытие богатства труда как специфически человеческой категории: труд требует самоотверженности, дисциплины, самоотречения, причем не только действия, но и мысли — и не только мысли, но и полноты эмоционального проявления. Труд есть опыт всего этого и поэтому вне труда нет ни воспитания, ни общения, ни творчества. Можно, конечно, усмотреть здесь определенное влияние идей Маркса. Но, согласно Мунье, последний совершенно игнорирует внутреннюю жизнь человека. Вспомним, что по Марксу сущность человека есть совокупность общественных отношений. Напротив, персонализм акцентирует внимание на связи труда с целостным самопроявлением личности. У Жана Лакруа трудиться обретает значение делания себя; этот труд ведет к творчеству, созиданию произведений, что в свою очередь обретает смысл совершенствования себя и мира<sup>29</sup>. Однако все это требует соотносительности собственной деятельности с трансцендентной перспективой, т.е. в конечном счете с Богом. Именно в этом плане разворачивается и персоналистская критика марксизма; марксизм — лишь одна из версий экономизма. Но примат экономики — не реальное отношение, а буржуазное суеверие. Очевидно, что взгляды христианского персонализма достаточно радикальны, чтобы заслуживать самого пристального внимания, но и своей критической оценки — в том числе с точки зрения православного богословия.

Рассмотрение таких разных концепций труда показывает, что наряду с социально-экономическим и социально-политическим аспектами на сегодняшний день необходимо более пристальное внимание к экзистенциальным и духовным составляющим труда.

### **Источники и литература**

1. Вейль С. Тяжесть и благодать. М., 2008.
2. Гегель Г.-В.-Ф. Система наук. Феноменология духа. Ч. 1. СПб., 1992.
3. Лакруа Ж. Избранное: Персонализм. М., 2004.
4. Мунье Э. Манифест персонализма. М., 1999.
5. Федье Ф. Хайдеггер: Анатомия скандала. СПб., 2008.
6. Хабермас Ю. Техника и наука как «идеология». М., 2007.

---

<sup>29</sup> Лакруа Ж. Избранное: Персонализм. М., 2004. С. 253–254.

7. *Эвола Ю.* Лук и булава. СПб., 2009.
8. *Юнгер Э.* Годы оккупации (апрель 1945 – декабрь 1948). СПб., 2007.