

ББК 65
Р39

РЕДАКЦИОННО-ИЗДАТЕЛЬСКИЙ СОВЕТ МОНОГРАФИИ:

д.э.н., проф. А.Ю. Архипов (Ростов н/Д); д.э.н., проф. Ф.И. Гиренок;
к.э.н. Е.С. Зотова; д.э.н., проф. В.П. Колесов; д.э.н., проф. С.П. Макаров;
д.э.н., проф. Ю.М. Осипов; д.э.н., проф. В.Т. Рязанов (СПб.);
д.э.н., проф. Л.А. Тутов; д.э.н., проф. М.Г. Покидченко;
к.мед.н. Е.В. Шелкопляс (Иваново); д.ф.н., проф. Н.Б. Шулевский

Редактор — *Т.Г. Трубицына*
Научно-организационная работа — *А.А. Антропов, С.С. Нина*
С.Ю. Синельников Т.С. Сухина
Оригинал-макет — *С.С. Нина*
Компьютерная верстка — *А.А. Барыкина, Т.В. Захарова,*
П.Г. Полунина

По итогам международной научной конференции
«Философско-хозяйственное осмысление современной экономической реаль-
ности», проведенной в Московском государственном университете имени
М.В. Ломоносова 16—17 июня 2011 г.
при поддержке Российского гуманитарного научного фонда
(проект 11-02-14037г)

Р39 **Ренессанс философии хозяйства** / Под ред. Ю.М. Осипова,
Е.С. Зотовой. — М.: ТЕИС, 2011. — 446 с.

В монографии, созданной по итогам российско-французского сим-
позиума «Русская мысль в Париже: С.Н. Булгаков» (Париж, июнь
2011 г.) и международной научной конференции «Философско-
хозяйственное осмысление современной экономической реальности»
(МГУ, июнь 2011 г.), раскрываются парадигмальные основания и но-
вейшие аспекты развития философии хозяйства, заявленной в 1912 г.
С.Н. Булгаковым (1871—1944) и переживающей после длительного вы-
нужденного забвения ясно обозначившийся ренессанс.

Для философов, экономистов, обществоведов, а также для всех, кто
интересуется проблемами хозяйственной и социальной жизни, произ-
водства, экономики, культуры, а потому и для политиков, предпринима-
телей, менеджеров, журналистов.

ISBN

ББК 65

© Коллектив авторов, 2011

Вместо предисловия

Своими истоками философия хозяйства восходит к древним временам — еще дофилософическим. Была она немало затронута и древней философической эпохой. Не осталась без внимания ни в Средневековье, ни в Новое время, когда возникла и разрослась одна из первых целостных версий философии хозяйства — политическая экономия. В течение XIX и XX вв. политическая экономия, все более онаучиваясь, технологизируясь и математизируясь, заметно ушла от философии, соответственно и от философско-хозяйственного размыслительного тока; и философии хозяйства, тогда еще *пра*-философии хозяйства, пришлось, отталкиваясь от сциентистски настроенной теоретической экономики, проторивать свой путь: сначала в германских умах вроде М. Вебера, Г. Шмоллера и того же В. Зомбарта, помышлявших о чем-то вроде философии хозяйства, а затем и в российском уме С.Н. Булгакова, ставшего в начале XX в. отцом-основателем уже самостоятельного и целостно сообразованного течения мысли.

Не вдаваясь в подробности, заметим, что кризис онаученной и «отехненной» европейской цивилизации, проявившийся и в кризисе экономической науки, той же политической экономии, привел к сгущению пока еще редкой, но уже отборной, мысли в точке именно философско-хозяйственного, а не просто теоретического напряжения.

Далеко не все тогда это почувствовали, а вот С.Н. Булгаков почувствовал, мало того — обратил свое гениальное прозрение в текстуальную реальность, разработав, написав и защитив в Московском университете в 1912 г. уникальную по тем и даже нынешним временам докторскую диссертацию с одноименным названием.

Булгаков осуществил великий прорыв — не просто в новую сферу знания, но прямо-таки в *иной мир*, который в общем-то был вокруг, но который был в силу господства в умах образованных европейцев сциентизма, позитивизма и атеизма намеренно (да, да, вполне намеренно!) не замечаем. Вроде бы есть он — этот мир, но... кажется, его и нет, ибо за «нет» тут стояло не открытие этого «нет», а сознательная установка — как раз на закрытие «да»!

Булгаков же взял, да и открыл — этот *иной* перед чело-веками мир, как и возможность *иного* о нем суждения-знания, хотя Булгакова с его философией хозяйства вскоре, опять же вполне намеренно, закрыли, да так, что никто среди «образованцев» XX в. о нем и его духовно-интеллектуальном детище ничего путного и не знал.

Однако через каких-нибудь семьдесят лет случилось новое открытие философии хозяйства — и по иронии умственной судьбы опять же в Московском университете. Большой славы это университету, как и ранее, не принесло — философия хозяйства снова в полупризнаньи — как это, собственно, и было еще при здравствовавшем Булгакове.

В 2011 г. — году 140-летия С.Н. Булгакова и за год перед столетием выхода в свет его «Философии хозяйства» — вполне уместно сказать несколько слов о том, чем же отмечена в итоге философия хозяйства в значении особого знания-размышления, каковы ныне образ, портрет, лицо философии хозяйства, какова ее «рабочая» смыслопонятийная матрица.

Ежели хозяйство для философии хозяйства есть целостное жизнеотправление человека, причем как субъекта (вершителя) этого самого жизнеотправления, то жизнь человеческая есть реализация не одной лишь ее физики (как элемент-подсистемы физиса мира), а более всего — и в решающей мере — ее метафизики (как проявления метафизиса мира), что находит реализацию как в феномене сознания, так и в феномене ноосферы (сферы того же сознания). Отсюда выходит, что главное для философии хозяйства, в отличие от той же науки, состоит в *метафизике хозяйства*, хотя философия хозяйства вовсе не отвергает его физики, как и физических о нем представлений.

Акцент на метафизике, уходящей в далекую нулевую трансцендентность, требует и дает возможность иных суждений о человеке и его хозяйстве, о жизни и жизнеотправлении, как и всей бытийной среде человека, чем это может дать физическая наука с помощью принятой в науке рациональной логики (не физика как наука, а наука как физика, ибо вся наука, включая и экономическую, в основе своей — физика).

Метафизические суждения, не чуждые вовсе феномену и фактологизма, восходят более всего к смыслам, уходящим в метасмыслы, становясь поэтому средствами и плодами *метасмыслологии*.

Метафизике вполне законно свойственна трансцендентность (хотя она в известной мере присуща и физису, и той же физике), а метасмыслология не только не брезгует трансцендентностью, но вполне осознанно и расчетливо ею пользуется, ни на миг не забывая о присутствии в осмысляемом объекте, осмысляющем субъекте и в самой размыслительной метасмыслологии *работающей трансценденции*.

Метафизис — это то, чего вроде бы нет, но что непременно есть (дух, идея, субстанция, мысль, слово, язык, смысл, замысел, проект). Метафизис пронизан тайной: где-то *там* есть *что-то* (прямо в мире, в человеках, в нас), что не поддается прямому физическому и фактологическому улавливанию (фиксации), но что определяет непосредственно суть вещей и суть всяческих происшествий (вещает, «сошествует»), исходя из неизвестности и входя в неизвестность. Здесь зона неопределенности, невидимости, эфирности. И вот с этим-то таинственным *что-то* метафизик сознательно считается, но не как с еще рационально непознанным (как это обычно делает физик), а как в принципе... нет, не вообще непознаваемым, а как не подлежащем рациональному познанию, что не значит, что с этим *что-то* человеку нельзя вполне рационально и сознательно взаимодействовать: никакого жизнеотправления без и вне такого взаимодействия просто нет (те же мечты — что это? а любой текст, а любое человеческое учреждение, а деньги, а та же экономика в целом?).

У мира и человека есть трансцендентное начало (идея, замысел, проект), как, наверное, есть и трансцендентный конец. Что бы ни говорили о самоорганизации материи, энергии и ин-

формации, их внутренних самосообразностях, все равно остается вопрос: а почему именно так все они самоорганизовались и самоорганизуются, почему не как-то иначе, да и что они на самом-то деле из себя по сути представляют? Нет тут ответов, кроме одного: есть ОН — этот вполне сознательный Креатор, как и есть Она — не что иное, как Большая Идея, Креативная Субстанция, Работающая Трансценденция.

Но дело даже не в этом, не в самой по себе тайне Начала и Конца. Дело в том, что человек, будучи наделен способностью творить, быть креатором... не знает вполне, что он в итоге творит! Конечно, многое он знает, почти все, но не знает... главного — и это главное от человека все время ускользает, ибо оно вне человека, вне его осознаваемого сознания, вне его рациональной логики, вне физики и вообще вне науки: оно где-то там — внутри, вовне, в глубинах, в вышине, но никак не в голове умного теоретика и не в колбе искусного лабораторца.

Получается, что есть *что-то метасмысловое*, что не то что вне человека — оно-то как раз в нем, но что явно *выше* человека, что восходит к тому самому *Ничто*, что всюду взаимодействует с человеком, но что ему до конца не раскрывается.

И, однако, это Ничто не может быть ничем, полной пустотой, ибо оно всегда в чем-то, в вокруг существующем *Нечто*. Выходит, что *там* (в этом Ничто) *что-то* есть, но такое *что-то*, которое надо лишь... не отрицать, а предполагать и, полагая, — воспринимать.

Как же?

И вот тут-то на помощь человеку приходит... *мудрость* (или молчание удрученности!). М-м-м... ах вот оно что! Есть еще и высшая мудрость, высшее молчание, высшее удручение, как раз те, которые имеют прямое отношение к иномирию, к истокам и итогам бытующего мира. И называется эта метамудрость *Софией* или *Пре-мудростью* Божией, отчего София вовсе не только сама по себе мудрость, а еще и *пред-мудрость*, как бы некая *мудрость мудрости*. Отсюда и *пред-мир*, и *пред-начало*, и *пред-теча*, и *пред-положение*.

Мудр человек — креатор, знаток, трудник, архитектор. Но не настолько, чтобы вполне знать, что он творит. И рано или поздно осознание этого прискорбно-затейливого факта поражает человека — и возникает новая метафизическая философия —

софийная философия, острием которой как раз и становится *философия хозяйства*. Тем самым человек признает «вышесть» Софии и «нижесть» своей собственной мудрости, а софийную философию — выше вообще философии.

Признание метафизиса и метафизики приводит не только к метасмыслологии, но и к признанию Софии, которая вовсе не Логос, хотя и с ним крепко связана. Логос ближе к информации, София же сопрягается более со смыслом — замыслом, проектом, сутью, идеей. Тут и исток, и начало, и предопределение. Контакт с Софией — вовсе не контакт с Логосом. Тут контакт не просто с чем-то другим, чем собственно слово, но и контакт во многом, а может быть, и в главном... без слова — *пред-мысль* к *пред-мысли* через все ту же *пред-мысль*!

И что же в остатке?

А в остатке *иное мировоззрение* с иными человековедением, сознаниеведением, обществоведением, хозяйствоведением. Сущий и текущий вокруг мир здесь как уже мир *иной*, вовсе не такой, каким его видит торжествующий сциентизм. *Иновидение*! Соответственно и иные подходы ко всему, в частности, к тому, чего человек хозяйствующий хочет, что и зачем творит, куда и зачем идет. А с возможными ответами, пусть и неопределенными и условными, можно задаться и другими: что же есть сам человек, что есть сознание, что есть мир, что есть... Бог?!

О-о, заметят некоторые, куда занесло оголтелых философов хозяйства, не экстремальность ли это, граничащая с гносеологическим безумием? Что же, и такое мнение погуливает в ученом сообществе, давно уже уверовавшем в спасительность научно-технического прогресса и не задумывающемся над феноменом разражающейся научно-технической бездны. Тут уж каждому свое!

Ю.М. Осипов

Раздел I

С.Н. Булгаков и современность

Ю.М. ОСИПОВ

Русская софийная философия

(к 140-летию С.Н. Булгакова)

Язык не поворачивается называть Сергея Николаевича Булгакова (о. Сергия) экономистом, философом, литератором, писателем, публицистом, богословом, ибо Булгаков — *мыслитель*, разумеется, универсальный и, конечно же, великий. И ежели универсальность Булгакова легко бросается в глаза, то величие... это как бы надо еще доказать... вот Ломоносов — да, велик, ну, пожалуй, Менделеев, как и Циолковский, может, Вернадский, а чего ради к великим причислять Соловьева, Флоренского, Бердяева, С. и Е. Трубецких, Булгакова... Что они, где они, зачем они?..

Да, это *феномен* — действительный, странный и непонятный — феномен *русского непризнания русских!* Он есть, этот гнусный феномен, он невероятно живуч, самонадеян и деятелен. Вот зачислили в сонм великих двух-трех-четырёх ученых, не говоря о ряде всемирно известных писателей и двух-трех композиторов, и хватит, а тут какие-то замысловатые мыслители, философы-метафизики, еще и еретики-софиологи, в бездны людские и мировые заглянувшие, стройные умы смущающие и несмелые сердца тревожащие, какие-то концы мировые зачем-то предсказывающие.

В самом деле, зачем россиянам все эти беспокойные, многоликие, неуловимые и малопонятные, законспирированные подозрительным любомудрием, мыслители, почему-то вдруг узревшие незримую Софию Премудрость Божию — именно на рубеже XIX и XX вв., как раз в разгар русско-имперского апокалипсиса, — вышедшие благодатной Софии навстречу, что-то

сообразившие, оттого в откровенческом экстазе и пытавшиеся передать что-то важное невменяемым тогда и сегодня соотечественникам?

Интеллектуальная элита отгородилась от самобытных русских мыслителей западного происхождения наукой, не признающей никакой Софии Премудрости Божией, хоть и samozабвенно ее познающей на уровне феноменогенной материи, страшась скрытого в ней и за ней начальствующего духа и бежа что есть мочи от трансцендентной метафизики; священство закрылось от софиологических умников в догматически трактуемом им писании, в церковной институции; народ... а народ ничего о своих великих сынах-мыслителях попросту не знает, даже имен не знает, не говоря уже о поясняющих сказаниях, слухах и мифах.

Русская философия, а это именно *софийная философия*, окормляемая божественной мудростью и конструируемая всю работающей трансценденцией, взлетела было над обеспокоенной и обезумленной от чужебесия предреволюционной (следственно, предкатастрофной) Россией, бывшей тогда Российской империей, но была умело подбита на взлете разразившейся по итогам ненужной России мировой войны вполне уже чужеродной революцией, подвергнута дружному оскотлению, насильному изгнанию, нарочитому забвению и точечному умерщвлению, но выжила каким-то чудом, что вовне (за границей, в изгнании), что внутри (в подпольях неукротимых библиотек и уцелевших частных собраний), восстала через полвека из сероглазого пепла, негромко, но явственно обозначилась, достойно заявила, но... не была адекватно и счастлива принята раздобревшим на секулярных харчах интеллектуализмом, не говоря уже о бесчисленных отечественных образованцах, ибо мешала, смущала, препятствовала... а место-то уже было занято — просвещенным сциентизмом, замкнутым в себя клерикализмом, метропольным западнизмом, как и общим колониальным невежеством.

Не в чести у нынешних россиян русская философия, которая как раз есть софийная философия, не в чести: что у тонких интеллектуалов, что у бойких властей предержавших, что у добротного священства, что у лучших влиятельных людей, обобравших реформно Россию и лоснящихся от внезапно вы-

павшего на них экзистенциального успеха, что у полузабытых и реально забытых простецов, ибо расставаться всем надо со старательно нажитым идейным багажом, вникать в неожиданное, находить иное, натываясь непременно на злую правду, выбивающую из колеи, смущающую, разочаровывающую, разоблачающую, принижающую, возвышающую, меняющую.

Не в чести в нынешней России и Сергей Николаевич Булгаков, он же о. Сергей — раздумщик, яркий бунтарь, неутомимый творец. Побыв некоторое молодое время дипломированным ученым и атеистом, специалистом по политической экономии, адептом марксизма, он, как бы вдруг опомнившись, выскочил за пределы науки и научной философии, устремился через проклятые тогда вполне надежно идеализм и метафизику к Богу, к Христу, к Софии, став одним из провозвестников и соиздателей русской софийной философии, а затем и софийного, хотя и не бесспорного, богословия, названного им, наверное, по причине своего вынужденно-спасительного изгнанничества, да, видно, не без немалой досады, хотя и в порыве личного интимного откровения, «парижским».

Булгаков, как и его соотечественные аналоги-мудрецы, вырвался на отечественный размыслительный простор, открыв для себя софийное пространство, относительно окружающего мира и самого человека запредельное, уходящее в неизвестность, но, благодаря благодатной Софии, открывающееся и говорящее. София везде, во всем мире, ибо София — замысел Божий, его умственный проект, сердечное обоснование, но и их земное (и человеческое!) воплощение. София в Логосе, в Писании, в Библии, во всех Священных Текстах, в запечатленных словах и в незапечатанном межсловье, София полностью и до конца не прочитываема, как и вообще до дна непостижима. Ее можно и должно читать и постигать, но не обольщаясь надеждой добрести до предела. Мир и человек, все мироздание — тоже текст, как и Библия, и он тоже софиен и, как Библия — не подлежит полной дешифровке.

Есть наука, не лишенная стихийной софийности, есть философия, щедро снабряемая Софией, а есть *софиология*, выводящая на софийную философию и придающая открыто софийное звучание науке.

В вершимых человеком науке и философии хватает и несофийного. Еще больше его в идеологии, культуре, цивилизации, как и в текущей вокруг повседневности. Человек умен, самонадеян, дерзок и глуп. Он вырвался из-под власти Природы и опеки Господа Бога, заявил себя самостоятельным творцом-демиургом. И творит, и демиургирует, и вытворяет! Но вдруг наступил какой-то странный предел, вполне и метафизический, он же и момент истины, однако истины для человека — самовольного творца и самозабвенного демиурга — явно тяжелой, почти что и невыносимой: что же человеку сотворяет, туда ли идет, зачем творит и с каким конечным результатом? Одно дело — освобождение от природы, ее быстрое покорение и порыв к легко воображаемой неприроде, совсем другое — торжество созданной человеком неприроды, обретенная ею своевольная свобода и свалившееся на нее среди мироздания одиночество, как и подчас трудно объяснимое метафизическое отчаяние, захватывающее человека-демиурга, весьма уже и самого по себе неприродного.

Великий антропогенный конфликт — человека с Природой, с Богом, с Софией, но и... с самим собою; отрицание природы и сакрала ради доминирования человека обернулось вдруг... отрицанием самого человека, но вот ради чего или кого?.. уж не ради ли замаячившего на горизонте *постмира* и все более уверенно заявляющего о себе *постчеловека*, а может, просто ради самоисчезновения сделавших какое-то важное трансцендентное дело человека и человеческого мира?

И вот из и из-за этого острейшего конфликта как раз и явилась на свет *философия хозяйства*, вполне и софийная: сначала булгаковская, потом уже и постбулгаковская — современная, хотя само обращение к философии хозяйства было на поверхности более всего обусловлено неудовлетворением размышляющего и совестливого человека от загосподствовавшихся науки и философии, не дававших достойных объяснений ни человеческой демиургии, ни построенной человеком реальности, не говоря о великой антропогенной коллизии, в возникновении которой наука и философия сыграли не только не последнюю, но, пожалуй что, и первостепенную роль.

Что означали в таком разе хозяйство человека вообще и его преобразовательное хозяйствование в частности? На что же

в конце концов работали наука, философия, идеология, культура, цивилизация, раз не могли обеспечить достойного пребывания человека на Земле — самоуважительного, солидарного, счастливого?

Ведь ничего подобного самоуважению, солидарности и счастью у творящего человека совсем не выходило, да и не могло выйти, ибо человек сознательно или бессознательно следовал в общем и целом противоположно другому — и никакие хозяйственные достижения не заставили человека отвернуть раз и навсегда от этого другого. И все это несмотря на добытую в муках мораль, различение зла и добра, запреты, угрозы, совесть, мифы, религию, утопии, государственность, неизбежность кары и безжалостные наказания. Человек предпочитал не превращаться в совершенного человека, не создавать совершенных обществ, не вести совершенное хозяйство.

Красота, конечно, местами и временами спасала и спасает мир человеческий, как и самого человека, а вот уродство разнородное мир этот, как и человека этого, с явной с их стороны попустительной признательностью упорно и обильно окормляло и окормляет.

Наделенный воображительным сознанием, человек способен, в отличие от обычного животного, самостоятельно и по своему проектировать свою жизнь, но, оставаясь при этом животным, человек не может расстаться с животным началом, а в исполнении человека и зверским, предпочитая для себя если не прямо античеловеческие, то определенно порочные в сакральном измерении варианты жизнеотправления. Это, во-первых. Во-вторых, человек, не будучи только животным, стремится к чему-то *иному*, как раз к тому, чего нет в земном мире, в природе, а потому созидает что-то неземное и неприродное, переходя от одного им искусственно созданного к другому. Если сопоставить вместе неприродное сознание и неприродную животность, порождающие особого рода метафизическую порочность человека, а также природность необходимых воспроизводственных потребностей и возможность проективных неприродных конструктивно-потребительных устремлений, то получается сложная, крайне противоречивая, раздорная и раздольная, с неизвестной заданностью и неразгадываемой конечностью базисная физико-метафизическая матрица человеческого хозяйст-

ва, как и любых встроенных в человеческое бытие людских деяний.

Неизвестно как, почему и зачем появившийся на Земле человек, воспроизводя себя по-природному, производит при этом вовсе не столь необходимую ему для воспроизводства природу — *искусственный мир*, делая это вроде бы для себя, по велению и потребности своего сознания, но не зная и не сознавая определенно, с какой последней целью, зато успешно достигая ряда промежуточных целей — благополучия, непотребства и угрозы самоуничтожения. Творя свой собственный мир, человек идет по границе между светом и тенью, миром и бездной, то ли стремясь навсегда уйти от тени и бездны в горние вершины (в сверхмир, куда, возможно, он и должен когда-нибудь прийти), то ли, наоборот, навечно вогнать себя в тень и бездну (в предмир, откуда, возможно, он когда-то и вышел).

И надо отдать должное смелости, а может, попросту отчаянности человека, последовательно отрицающего данный ему мир ради мира, ему совершенно неведомого. А был бы человек совершенным, как, к примеру, тот же муравейчик, то ничего событийно-исторического в его жизни не было бы. Вот поэтому-то и не муравей человек, хоть и негодяй он, и зверь, и убийца, но зато... строитель... и не муравейника вовсе, а *неизвестного мира*.

Сознание — знание, но сознание ведь и не незнание тоже, а что тут ценнее — знание или незнание, причем вполне осознаваемое незнание, кто знает?

А где вот такое осознаваемое незнание, там и... нет, не наука как конечная истина, не философия как самоуверенное поучение, даже не религия как табельное вразумление, а... *мудрость*, можно даже сказать — *Мудрость*, которая ни наука, ни философия, ни религия, а... пустота, ничто, нуль, ибо молчалива она, удручена, скукожена, хоть и не испугана, не угрюма, не зла. София — молчание, хоть и не загробная тишина, она сродни немотству, хоть иной раз и весьма красноречивому. София — не красота вовсе, хоть и тяготеет она к красоте, не совершенство, хоть и признает стремление к совершенству, не тупая благодать, хоть и не брезгует благорасположением. София — не так истина, как правда, а потому она не так желанна,

как вынужденна, не так выразительна, как иносказательна, не так словесна, как попросту данна.

Вот и воспринимается София не всеми «людьми», далеко не всеми, да что говорить — единицами, по преимуществу юродивыми, теми, что не от мира сего, философами-чудаками, не слишком разумной, вполне и интимной, философией.

София вовсе не оторвана от реальности, хотя сама по себе она чистая ирреальность, данная и даваемая высшей неизвестностью миру, жизни, человеку. София сродни всему предшествующему, тому, чего еще нет, но что либо будет, либо возможно будет, о чем сказать до поры ничего или почти ничего определенного нельзя, хотя кое-что все-таки можно пророчески нежданно-негаданно уловить и даже иносказательно ни с того ни с сего выказать. Однако София и в самой текущей реальности, а не в одном только ей предшествовании, что не значит, что вся реальность софийна, ибо она в то же время и антисофийна: реальность ведь и от материи, от природности и животности, от жизни, от человека, которые, надо особо заметить, не состоялись бы вовсе, будь они только от Софии.

София не от антисофии, как и антисофия не от Софии, но никакой Софии не было бы, не будь антисофии, как и наоборот.

Полностью софийная реальность — уже не софийная реальность, а всего лишь бессофийная реальность. Так что София не открывает пути к совершенству, она лишь поддерживает стремление к совершенству, следственно, и к *иному*, без чего нет ни мира, ни жизни, ни человека, ни всего того, что называется индивидуальностью, социумом, государством, культурой, нацией, цивилизацией.

Одно дело «шарахаться» наобум, как придется, совершая пробы и делая ошибки, чего-то вдруг неожиданно добиваясь; другое дело вершить что-то, заранее обдумывая, воображая, проектируя, предвидя возможные ошибки и их, по возможности, не допуская, добиваясь в итоге всего или почти всего задуманного; совсем же другое дело идти по жизни, может, и «шараша», и верша, но с учетом неизбежной неизвестности, в немом и непрерывном с нею диалоге, в контакте с молчаливой Софией, которая открывается лишь упорно шагающему — осознанно и метафизически — ей навстречу.

Руководствуясь Софией, стоически стоящей за меру среди громогласного безмерия, за тихую гармонию среди звонкого хаоса, за утешительный порядок среди разнузданной стихии (не абсолютные тут, конечно, меры, гармония, порядок, а относительные — реалистичные). Можно, к примеру, не допустить разорительной войны или той же «бунташной» революции, провести эффективные реформы, как и приемлемо организовать человеческое общежитие. И проблема тут не столько в невозможности познания Софии, эффективного с ней духовно-умственного взаимодействия, сколько... в нежелании человека и человечества всерьез вдохновляться Софией и вступать на софийный путь. Проблема тут не в Софии, ее закрытости и недоступности, а в самом человеке, старательно избегающем спутывающего-де его софийного благорасположения.

Благо, польза, выгода, удовлетворение, довольство, накопление, обогащение, гедонизм, гламур, порок, упрощение, опошление, ложь, игра — все это куда как милее человеку экзистенциальному, чем софийное добро, мера, самоограничение, ответственность, аскеза, возвышение, мораль, правда.

Нельзя сказать, что человек, и весьма многих человек, вообще несофиен, но по преимуществу же своему — человек более всего антисофиен, что не значит, что он совсем, непременно и навсегда плох и подл, но что значит, что он все-таки не слишком хорош и не очень возвышен, а главное — не так уж умен, рационален, ловок, в общем — он более всего какой-то получеловек, предчеловек, может, и недочеловек. И ежели не избежать человеку деятельских несуразиц, как и не избавиться ему, видно, от порочности и несовершенства, но от самоистребительного падения-то можно же как-то отпрянуть... или все-таки нельзя?

Хозяйствовал человек многие века, искал, строил, лепил старательно свой искусственный мир, а вылепил в итоге... мир-самоубийцу, против самого создателя вдруг и восставшего. Как восстал когда-то христианизированный европеец против Господа Бога, Христа, Святого Духа и Софии Премудрости Божией, так теперь мир человеческий восстает против своего создателя, как и сам человек восстает против самого человека, причем не так в междоусобице, как по самой сути своей и по сути

своего же мира. А это уже вопрос уровня Софии, а не человека как такового: «Быть или не быть?».

Лишь удивляться приходится тому, насколько прозорлива была в изначалье христианства София Премудрость Божия, поместившая в софийную книгу свою кое-какие горькие пророчества, среди которых самое достойное место, причем заключительное, занимает Иоанново «Откровение». Апокалиптические кони, может, и антисофийны по-своему метаморфическому мотиву, но зато насколько они софийны по своему метафизическому смыслоизвержению! Это сама София в образе коней выступает перед ошарашенным от собственных деяний человеком. И не понимает ничего во всем этом человек, и путается, и страшится! И пытается закрыться рукою от ужасных видений, отвернуться, забыться и... не думать, не думать, не думать!..

Вот и от софийной философии старается улизнуть, и ту же философию хозяйства не заметить, и великих русских мыслителей подержать поболее за горизонтом — авось пронесет!

Однако жизнь продолжается, и уже охваченный субстанциальным безумием мир (не путать субстанциальное безумие с простым сумасшествием!), кажется, уже созрел для большой общемировой, если не вселенской, коллизии в духе какого-нибудь Армагеддона.

И уже женщины пришли в большую мировую политику, и развязывают уверенно новые колониальные войны (одна американка покорила Сербию, другая вторглась в Иран, третья «лечит» Ливию, а их славная предшественница с туманного Альбиона прямо-таки разгромила в пух и прах обнаглевшую от национализма аргентинскую военщину). Женщина — не мужчина, она куда решительнее, радикальнее и последовательнее. Недаром мужики-прозорливцы заговорили в XX в. об inferнальной роли женщины... в судьбах великих мужей. А теперь вот и всего «мужеского» мира. И женская литература тут как тут, и женская болтовня на телевидении, и женская крикливая эстрада, не говоря о повальных женских изменах мужчине, семье, материнству. А ведь это признак, ох, какой показательный признак — торжество маскулизированной феминности (феминогендера!) над феминизированной маскулиной (маскулогендером!) — как характернейший признак и ядовитый призрачок уже последних времен.

Нет, София вовсе не женская ипостась Бога, даже и не какое-то женское начало в Боге; София — внеполовое качество Бога, это его личная внегендерная эманация; разумеется, Бог может наделить софийностью и женщину — да и разве мало было в истории человеческой и сегодня есть мудрых женщин, по-своему, конечно, мудрых, по-женски, но и по-общечеловечески тоже; разве Богоматерь не мудра, а мать (мать!) любого сына, любой дочери? Мудрость на то и мудрость, чтобы не быть ни мужской атрибуцией, ни женской, а быть присущей, ежели Господь позволяет, что мужчинам, что и женщинам.

София — прерогатива Бога, но она и принадлежность, по велению Божьему, человека — человека вообще!

Человек и мир человеческий, отгородив себя от Софии Премудрости Божией и положившись на свою собственную... э-э... всего лишь от-ума-разума-интеллекта самонадеянность, впали в конце концов в это самое субстанциальное безумие, отличающееся не сумасшествием как таковым, ибо все передовики земные вокруг умны, расчетливы, проективны, а неуклонным продуцированием... *антимира* в мире и *античеловека* в человеке, казалось бы, никак человеком-демиургом не предусматриваемых.

Теряя связь с Небесной Софией, человек утрачивает и свою собственную мудрость, все более отдавая себя во власть... inferнального безумия: разве не безумны ныне города-мегаполисы, искусство, литература, телевидение, Интернет, аэропорты, АЭС, автобаны, одиночные кругосветки, торговоразвлекательные центры, шоу-позорища, спорт, наука, философия, политика, университеты, цветные революции, производство, предложение, спрос, потребление, гедонизм, гламур, изобилие, избыточность, деньги, финансы, доходы, цены, богатства, наркота, гей-парады, та же фемина, гендеризм, инфантилизм, в общем — не многовато ли вокруг этого субстанциального безумия, которое уже не отклонение, не исключение, не случайность, а... вполне нормальная норма?

Этот безумный, безумный мир! — и это при явном доминировании ума, знания, расчета, математики, информатики, кибернетики, синергетики! Безумие везде и всюду, оно в изоби-

лии и в избытке, это уже не безумие в мире и в человеке, а не что иное, как *мир-безумие* и *человек-безумие*!

Так было всегда, заявят нам модернисты-прогрессисты и разные ученые доброхоты, ничего нового, но зато жизнь теперь в физическом отношении несравнимо легче, а в метафизическом — куда как занимательнее. Да, согласимся мы, это так, но никогда ранее планетарный мир не был столь освоен человеком, как и никогда ранее человек не обладал столь масштабным и столь целостным миром собственного изготовления — тоже планетарным, даже и ближнекосмическим; никогда ранее человек-демиург не стоял над миром столь высоко (прямо-таки как Бог) и никогда ранее судьба мира не зависела столь прямо и сильно от воли, решений и ошибок человека; никогда ранее мир человеческий не был столь уязвимым и рисковым, как сейчас, хотя и зависел от природы, ее дерзких состояний и неожиданных капризов; никогда ранее под весь мир и само человечество не был подложен столь мощный заряд самоуничтожения; никогда ранее человек не чувствовал столь сильное ограничение по будущему, которое всегда воспринималось как обширно беспредельное; никогда ранее человек не ощущал пределов и предельности всего мира и вообще человека; никогда ранее человек-демиург не был столь творчески самонадеян и делячески близорук.

Занятому своими повседневными заботами, потребностями и деяниями обычному человеку — что аграрию, что урбанисту, что простому трудяге, что высоколобому ученому, что успешному предпринимателю, что ловкому политику, что доходному спортсмену, что скучающему милитарию, что поникшему мужичонке, что крутой бабенке — не до высоких, еще и не слишком радостных и оптимистических материй, что вполне понятно, объяснимо и, разумеется, правильно. Тут, как говорится, не до Софии с софиологией, даже и не до давно уже обкусанной и облизанной официально-институциональной философии. Так что, если и ставить вдруг на глубокомыслие, то лишь единиц, а коли так, то что тогда на них и их глубокомыслие вообще обращать внимание? В век всеобщего просвещения и тотальной информатики никто в их сторону даже не посмотрит, не то что услышит. Вот, к примеру, финансы, юриспруденция, электроника, генетика, логистика, «психологика», робото-

техника — это да-а! а философия, да еще метафизическая, софийная, за-умная, к тому же еще и... русская... —это-то зачем? Есть в конце концов церковь, где все ясно и без всякой мистики, а ежели и есть там что-то непонятное, то без никакой особой рефлексии на эту тему, тем более тревоги. Так что не быть ныне ни глубокой философии, ни напряженного философствования, за исключением разве отдельных эпизодов, общей картины никак не меняющих.

Софиология — это не столько учение о Софии, которая может быть воспринята и без всякого учения, сколько возможность размышлять, а потом и действовать, в соответствии, а то и вместе, с Софией, под ее присмотром и опекой, но с условием взаимного доверия. София не так эталон, как маяк, ориентир, критерий, ключ. Не столько читать надо Софию, сколько думать вместе с нею, вовсе не будучи ее иждивенцем, а скорее, со-участником, со-разумником, со-мыслителем. И всегда помнить, зарубив себе на носу, что София не прощает легкомыслия, самоуверенности, дурости, не говоря о лжи, обмане, фальсификации. Шутки с Софией плохи!

Софийный философ признает не безоговорочный авторитет Софии, а ее несомненное смысло-понятийное величие — величие неведомой, хоть и являющейся и обозначающейся истины; он сознает, что есть что-то, чего он не знает и знать не может, но с чем он должен считаться в своих раздумьях и действиях; человечность — это очень много, но это не все, а потому есть что-то, что выше человечности, что не относительно, а абсолютно; София абсолютна, но она является в относительном мире, в нем присутствует, окормляя и относительное существо, называемое человеком; взаимодействуя с Софией, человек размышляющий не только обогащает себя, взыскуя возможность быть м-удр-ее, у-мер-еннее и у-вер-еннее, а потому правд-ивее и прав-ильнее.

Софиология — возможность быть ближе к истине, к мере, к божественной, а не чисто человеческой реальности.

Софийная философия не окажется на стороне капитализма, хотя и не отвергнет вовсе частной собственности, частной инициативы, товарообмена, денег, как не станет и безоговорочной сторонницей социализма с его преклонением перед общественной ответственностью в ущерб личному и частному; не станет софийная

философия ни ярким адептом гуманизма с либерализмом, ни шальной провозвестницей тоталитаризма с диктатурой; не стоит ожидать от софийной философии одобрения глобализма, как и восхищения тем же оголтелым национализмом.

София не любит крайностей, она не приветствует ни тот же крайний гедонизм, ни тот же крайний аскетизм, не одобряет она ни религиозный фанатизм, ни безрелигиозный фатализм, ни самонадеянный атеизм. София на стороне целостности, разнообразия, цветущей сложности, упорядоченности, меры, но никак не мертвящей системности. Приветствуя жизнь, София стоит за перемены, но за органичные жизни перемены, способные ее усовершенствовать и возвысить.

София не только высший, трансцендентный, чистый источник истины, текущий откуда-то извне, но и, будучи свидетельствующей судией человеческой реальности, она служит и источником критериальной, оценочной и функциональной справедливости. И это заставляет Софию не только твердить о сакральном благе, различая абстрактные добро и зло, но и иметь конкретные суждения о вокруг в земном мире происходящем, о реальных намерениях, деяниях и устремлениях человека — этого не такого уж софийного, во многом и антисофийного, существа.

Русская софийная философия, частью которой является и философия хозяйства, имеет свое мнение о человеке, человеческом мире, человеческих свершениях. Мнение это не самое одобрительное, хотя и весьма «понимательное». О восторженном восхищении тут говорить не приходится, ибо слаб человек, зловреден и порочен, но нет здесь и высокомерного осуждения. Здесь более всего сожаления, но никак не неприязни. Да, критична, строга, разоблачительна, но при этом и страдательна; она вовсе не отвергает заблудшего человека, а пытается обосновать возможность иной экзистенции, которая уже указана Софией и весьма известна человеку, но которой человек, не совершив всего им самим произвольно задуманного, следовать никак не желает. Русская софийная философия, существенной частью которой является философия хозяйства — *философия иного* — как иных обо всем мирском представлений, иных человеческих ожиданий и интенций, так и иного пути в будущее.

Русская софийная философия не была устремлена в русскую революцию, хоть и не стояла за сохранение самодержавия, отходившего в прошлое; она не только не одобрила социализм, но и, исходя из его целостно-стратегической невозможности, предсказала ему скорую гибель; не выступила она и на стороне большевизма, за что была наказана изгнанием, забвением и умерщвлением; не обрадовалась эта философия, уже более всего в лице новой философии хозяйства, как крушению СССР и советского социализма в ходе и по итогам элитарной и массовой измен, так и воцарению ельцинизма с его отвратительным имморализмом, гнуснейшей приватизацией и резким падением России в вязкую inferнальную жижу, не способна признать эта философия ни возникшего в итоге необуржуазной реформации 1900—2000 гг. строя произвольной — финансовой, административной, корпоративной, сетевой, информационной, пиарной — деспотии, ни попыток нынешней власти стабилизировать и даже модернизировать, а не коренным образом перестроить этот уникальный по своей имманентной сути строй, вовсе по человеческим меркам и не легитимный.

Не глобализированный неокapитализм с лукавым неолберализмом и конспиративным неокOLONиализмом нужен России и всему миру, а самый что ни на есть естественный, гуманистический, социальный и экологический *солидаризм*, когда солидарное в разнообразии и разнoverии человечество находит эффективную возможность взаимоприемлемого для всех людей, народов и рас существования, сопровождаемого совершенствованием и развитием.

Нам непременно возразят, что это, мол, не более, чем очередная утопия в духе того же раннего социализма, еще не освободившегося от христианской идеологии. Но мы не будем спорить, а лишь укажем на то, что иного выхода у человечества попросту нет, даже если оно овладеет нескончаемыми источниками энергии и научится выращивать массы человекоподобных работников и менеджеров. Мало того, мы укажем и на то, что человечество, не устроив высокорисковой, если не окончательной, катастрофы — откровенного Апокалипсиса с не менее откровенным Армагеддоном, вовсе ничего из выказанного софиологией не поймет и не унаследует.

Софийная философия не только не отличается самоуверенностью и легковерием, а исходит из горькой в общем-то реальности, не позволяющей ни идеализировать человека, ни надеяться на его какой-либо благородный и эффективный переустроительный проект.

Судьба человека, может, и не полностью в его руках, но нельзя сказать, что человек к сотворению своей судьбы не имеет никакого отношения.

Софийная философия, составной частью которой является философия хозяйства, как, собственно, и наоборот (!) — не откровение Божие, а откровение человеческое, однако совершенное на траверсе и в направлении Божиим, как и, надо полагать, по Господней интенции, при непосредственном участии Софии, а потому участь такой не совсем человеческой философии хозяйства известна — быть широко не признанной и в общем-то отвергнутой самодостаточным человеком, а ежели вдруг и счастливо просиять, то уже в самом конце последних времен!..

С.Н. Булгаков: цена прорыва

Истории хорошо известен брусиловский прорыв на русско-австрийском фронте в Первую мировую войну, а теперь вот витиеватой истории придется признать... булгаковский прорыв, но уже в сфере духа, интеллекта и знания, осуществленный примерно тогда же — в период гигантских евро-российских социальных потрясений и геополитических пертурбаций.

И ежели генерал Брусилов прорывал со товарищи армейскую укрепленную линию, надеясь обрести оперативный простор в Европе и одержать победу в чуждой ему и России войне, то Булгаков прорывал не менее прочную, чем армейская оборона, физико-научную завесу, надеясь выйти на размыслительный простор в метафизическом поле, не смущаясь и выходом на творческий контакт с самим Господом Богом.

И ежели Брусилова вдохновлял и вел вперед Георгий Победоносец, то Булгакова вдохновляла и вела сама божественная София, она же и София Премудрость Божия.

Генерал Брусилов не успел одержать победу в великой войне, хоть и стал в критический момент главнокомандующим всей русской армии — революция в России помешала, но и протоиерей Булгаков, хоть сам лично, надо полагать, и вышел непосредственно к Господу Богу, чему доказательством послужило сакральное просияние лика его перед кончиной, не одержал на идейно-духовном фронте никакой убедительной победы, хоть и не проиграл, как и генерал Брусилов, ни одного сражения. Однако за тем и другим героями новейшей евро-русской истории остались вполне убедительные прорывы — брусиловский прорыв в памяти военных академий и гражданских учебников, а булгаковский — в сознании немногих добровольно посвященных в это великое деяние.

Брусиловский вклад в военное дело внимательно изучается стратегами всего мира (хоть и осуществлял практически сам брусиловский прорыв командарм Каледин, в последующем несчастливый атаман Великого Войска Донского), а вот булгаковский вклад в идейно-духовное дело нигде и никем столь обстоятельно, а уж тем более — обязательно, не изучается.

Отчего же так не повезло Булгакову?

Виноват тут, конечно, прежде всего сам Булгаков — экономист, философ, литератор, богослов, ибо писал, исключая экономические труды, сложно, не слишком восприимно, хотя и стилистически великолепно. Не столько мысль уготованную он выписывал, чтобы дидактически понятным всем быть, сколько прямо текстуально и мыслил, чтобы мысль текущую ухватить, привлечь ее, даровать другому — как раз ту самую мысль, которую словами не выразить, а вот в межсловии при желании, и некотором умении выставить вполне можно, как и поймать ее, разумеется, глубоко при этом размышляя. Так что не мысль готовую брать надо у Булгакова, хотя этого добра у него предостаточно, а ловить мысль неизреченную, с которой у Булгакова лишь дружба была вольная, но уж никак не прикладное ее освоение.

Уже поэтому мало понят Булгаков, а то и вовсе не понят, ибо понимать-то надо не Булгакова как такового, его тексты и слова, а то самое, с чем Булгаков лишь стоически взаимодействовал, никак по-профессорски не заигрывая.

Но не только этим виноват перед образованным людом Булгаков — своей недословностью, недосказанностью и недословленностью, но и... о-о!.. это куда как преступнее... своими открытиями... нет, не чего-то нового вовсе, хоть и была у него повсюду новизна, а... *иного*, причем иного в двух ипостасях — как иного понимания всего совершенно обычного, уже взятого умниками и хорошо осмысленного, и как выхода вообще на иное, как раз на то, чего не взять и что взятым быть просто не может. Читать Булгакова не просто трудно (здесь настоящий потребен труд), но и... весьма опасно, ибо обнаруживается вдруг, что все, почти все, или же очень многое из ранее прочитанного и усвоенного оказывается... под вопросом, да такого размера вопросом, что и не по себе становится, как и обнаруживается, что есть *что-то*, наличие чего образованный и умный интеллеktуал никогда и не подозревал, мало того, это-то *что-то* все или почти все вокруг и определяет.

И выходит вдруг, что от всего, или почти от всего, или очень уж от многого надо... избавляться, а если и не избавляться совсем, то тщательно пересматривать, преодолевая. А делать такое кому ж из образованных и умных захочется, ежели повсюду науки, теории, концепции, еще и академии, университеты, энциклопедии, мало того, журналы, книги, диссертации, как и симпозиумы, конференции, конгрессы, наконец, звания, степени, должности... о-ох!.. опять же пособия, гранты, премии... и все это почему-то совсем не о том, о чем писал этот бунташный, дерзкий и прорывной Булгаков, будоража неуклюжее воображение, раздражая упорядоченный интеллект и вызывая устойчивое к себе неприятие.

И была найдена формула: да, был такой оригинал и подвижник, выказывал кое-что занятное, но... ни системы от него, ни беспспорных заключений, ни практической пользы, в общем — межнаумок какой-то, что-то искавший, но ничего так и не нашедший, хоть и с творческой потенцией, конечно, был, но, увы, без удобоваримой завершенности. А если что-то и сформулировал, и предложил, и даже отстаивал, то все, или почти все сомнительное, не заказанное, к тому же не скомпонованное, не обструганное, не отточенное. Что говорить, большой талант, почти что гений, а, может, и впрямь гений, но... либо не так и не до конца состоявшийся, либо не туда захавший, либо про-

сто по-крупному ошибшийся! Так что, увы, упоминания, конечно, заслуживает, даже и цитирования, но освоения, изучения, следования... никак нет, ибо везде он в общем-то *еретик*, — и вовсе не в одном только богословии, а еретик есть еретик — тот самый злостный уклонист и ниспровергатель, который, может, и привлекает внимание, но лишь для критики его заносчивых трудов, от них решительного отталкивания, их непременного опровержения.

Булгаков, как и многие его соратники по русскому софийному цеху (предшественники, сотоварищи и последователи), заслужил лишь суда над собой со стороны «нормальных» и «правильных» экономистов, философов, богословов, да что суда — и строгого приговора тоже — с осуждением, отвержением, как и забвением тож, что, собственно, и возымело место, хоть и по разным мотивам — идейной вражды, как у марксистов-большевиков; негласного непонимания, как у широкого образованного класса, прозрительного неприятия, как у до кое-чего догадывавшихся квалифицированных остроумцев; законного несогласия, как у вполне оправданных религиозной сообразностью ревнителей христианского благочестия.

Понял почему-то Булгаков, а может, *что-то (!)* заставило его понять, что чистая наука, эта стройная физика, содержит относительно человека, общества и мира в целом слишком много надуманностей, искажений, недоговоренностей, а то и попросту лжи; что сам по себе гордый человек-демиург вовсе никакой не правдоносец, а всего более для себя великий лжец; что мир вокруг вместе с человеком его совсем не таков, каким его рисует «точная наука», замешанная на материализме, прагматизме, экономизме и атеизме; что движение мира человеческого по пути ренессансно-просвещенческого гуманизма и безграничного научно-технического прогресса вне идентифицирующего сарказма и остерегающей трансцендентности погибельно. И не только текущая реальность, полная противоречий, борьбы, насилия и ненависти, готовившаяся разорваться громоподобно в войнах и революциях, не устраивала Булгакова, но и ее — этой реальности — умственное отрицание: что в виде фрондирующей негативистской философии, «научно обоснованного» переворотного марксизма, что в лице развороченной и все более обесмысливавшейся культуры. Булгаков вдруг ясно осоз-

нал, что сам человек и есть главная апокалиптическая проблема, что либо человеку назад и вперед к Богу, к Христу, к Софии, либо человека и мир его ожидает впереди лишь одна апокалиптическая тщета.

Все началось у Булгакова с критики марксизма и Революции, их преодоления, продлилось обращением к идеализму и метафизике — уже постнаучным, а кончилось... нет, не антихристом и сатаной, как у многих его предшественников и современников, в том числе и однофамильных, а вдохновляющим и вполне продуктивным контактом с Софией Премудростью Божией, позволившей ему софийно поразмысливать — прозорливо и без всякой надежды на скорое понимание, но зато ответственно, бодро и с верой в просматриваемое им грядущее.

Ах, если бы все дело было только в высказанном Булгаковым, в изложенных им на бумаге текстах, в возможном учении, которое он, наверное, мог бы предложить страждущим, но не предложил, хорошо сознавая, что учение великое уже есть и что не хватает лишь к нему творческого тяготения, а потому не учение свое он создавал, хоть и богословствовал активно, а обосновывал необходимость сознательного — через Софию — отношения к уже давно имевшемуся великому учению, а затем и творческого по жизни и хозяйству его человеческого применения.

Догма всегда несомненна, ибо в противном случае она вовсе не догма, но есть догма, так сказать, догматическая, а есть догма все-таки творческая: и вот, полностью и беспрекословно уважая христианскую догму, Булгаков, он же о. Сергей, ищет догматического же разрешения актуального богословского вопроса — о Софии Премудрости Божией, от Бога исходящей и так или иначе Им человеку даруемой.

Зачем? Чего не хватало Булгакову? Какую истину жаждал обрести о. Сергей?

Понял Булгаков, что к вульгарно трактуемой эффективной-де экономике хозяйство человеческое не сводится, что хозяйство есть реализация самой жизни человеческой, что производство жизни существеннее и важнее производства благ, а потому и подошел к хозяйству по-философски, пытаясь выйти за пределы ограниченной в своих задачах и разрешениях политической экономии, отчего и вышел на *философию хозяйства*.

Тут и обратил он внимание, что человек не отделим не только от природы, но и от Бога, без которого и человека-то никакого нет, а есть лишь одно животное, а потому уяснил себе, что хозяйство человеческое есть непременно и хозяйство божественное, а в силу отрыва человека от Бога и полагания человека на самого себя хозяйство человеческое имеет возможность быть и антибожественным. И чтобы различать качество, направление и последствия человеческого хозяйствования, обратился Булгаков ко вполне божественному критерию — к Софии Премудрости Божией, обратив внимание как на софийность человеческого хозяйства, так и на его антисофийность. А ведь софийность напрямую и накрепко с деньгами и капиталом не связана, зато с ним напрямую и накрепко связана антисофийность. Отсюда и *мера* — мера вынужденного допущения антисофийности и мера приоритетного призвания софийности.

Софийность — не выгодность, не польза, даже не эффективность, это — жизнеутверждение человека во взаимном признании, уважении и любви человека к человеку, что возможно лишь при императивном признании человеком Господа Бога, со стороны его уважения и к Нему со стороны человека любви.

София — мудрость, а ежели София Премудрость Божия, то София — мудрость Бога, его принадлежность, свойство, способность, как и его эманация. Человеку тоже присуща мудрость, пусть и не каждому из людей, однако человеческая мудрость — не Божья Премудрость, поскольку она в любом варианте относительна, предельна и в той или иной степени сомнительна. Только София Премудрость Божия лишена отмеченных слабостей и ограничений, ибо она абсолютна. Да, она не известна человеку, хотя суждения о ней человек иметь может, но зато она негласный, бессловный, нетекстовый ориентир для человека... мудроствующего, строгий критерий его мудрых или же просто мудроподобных действий, их надежный судия.

Почему же все-таки София, а не то же Слово-Логос? Дело в том, что мудрость — от молчания, от дословности, от межслова, она прямо от скрытого, никак еще не изреченного, но сказанного, не обозначенного, не отформулированного смысла, в чем-то даже еще до-смысла, от пока еще замысла, проекта, намерения, интенции, от еще только подуманного, откуда-то извлекаемого, родящегося, как и, разумеется, про-роческого,

про-видческого, про-виденциального, а потому и не мудрость только у Бога, а *пре-мудрость*, *до-мудрость*, в общем — София Премудрость Божия.

И именно этой самой премудрости всегда не хватает человеку, который всего, и, конечно же, главного, не знает и не имеет никакого шанса узнать это все, но человек может дополнить свое знание *знанием незнания*, что и приводит его к Абсолюту, к Трансцендентному, к Богу, а по жизни человеческой — к метафизике, философии, религии, а через них прямо к Софии Премудрости Божией.

Вначале и в Начале было Слово, и Слово было Бог. Верно! — ежели иметь в виду сотворяемый и сотворенный мир, включая и человека. Без Слова нет ни мироустроения, ни мира, ни человека. Но ничто не мешает предположить, что была и есть *идея* мира, его замысел, его лишь предчувствование, еще только в интуиции, следственно, и в дословии, в проекте. Тут-то более всего и место Софии, ее и только ее роль, возможность быть и... действовать, в том числе и через Слово-Логос.

Идея!

Кто знает, что такое идея? Идея частицы, камня, травинки, коровы, волка, мироздания, природы, человека, да и самого Господа Бога... а-а? Разве идея это слово? Идея, конечно, ближе всего к смыслу, но смысл это все-таки не сама по себе идея, ибо идея смысл задает, который идею лишь проявляет. Идея, надо полагать, от Абсолюта, от Трансцендентного, от Софии, а смысл, знаете ли, уже в относительном, имманентном, тварном, хоть и несет в себе что-то от абсолютного, трансцендентного, софийного.

И вот почему же Булгакову, как и иным русским мыслителям апокалиптического рубежа XIX и XX вв., не «запасть» было на Софию, на это совершенно запредельное, но являющееся заботливо в предельном, *что-то*, что и с Богом в единении, и с человеком в дружбе, что и подсказчик человеку и судья его одновременно, что источник знания и... само знаниеоздание («И созда Премудрость себе храм»)? Более того, почему же было не придать было Софии особого значения, да не где-нибудь, а прямо в христианской догматике?

Нет, мы не собираемся тупо солидаризоваться со всем высказанным Булгаковым по поводу Софии — тут есть вопро-

сы, ждущие обстоятельного разрешения, мы лишь хотим понять Булгакова — великого русского мыслителя эпохи жуткого, неотвратимого и необъяснимого российского апокалипсиса (кризисов, реформ, войн, революций, крахов, падений, восстаний, концов, возвращений), увидевшего в Софии не одно лишь свойство-эманацию Бога (Божественной Троицы), но и Его и Ее (Троицы) ипостась, а вследствие, наверное, творчески-рождественной природы Софии — *ипостась женскую!*

И не ошибся тут вовсе Булгаков, как и ничего он тут не учудил, скорее, если и ошибся, то вполне и сознательно, может, и кое-что даже... ошибочно... учредил, но... разумеется... нет, не проиграл вовсе, хоть и не выиграл, пожалуй что, лишь пострадал по-крупному, но что есть истина без страды по ней, без борьбы и жертвы, без столкновений и тщет?

Цена прорыва!

Большая цена, что говорить: трудами, беспокойством, сомнениями, исканиями, решимостью, убежденностью, но и всей жизнью, всем творчеством и всей личностью, всей судьбой! Очень большая цена, поиск, работа, утверждения, признание, но и отвержение тоже, и суд, и приговор, наконец... кое-какая память и... тоскливое забвение, за которым вдруг воскресение... с непониманием, критикой, небрежением. Трансцендентная цена!

Но путь, путь-то какой: осознанный, смелый, самоотверженный, путь гения-первопроходца и... чуть ли не героя-одиночки и... неудачника, однако названного почему-то сразу же после его сакрализованной смерти... *апостолом!*

Л.А. ТУТОВ

С.Н. Булгаков и Ю.М. Осипов: взгляд в будущее

В этом году мы празднуем два юбилея: 140 лет со дня рождения С.Н. Булгаков и 70 лет исполняется Ю.М. Осипову. Два мыслителя — две разные эпохи. Их объединяют время перемен, острого глобального кризиса, необходимость переосмысления взгляда на хозяйственную реальность и поиск оптимального варианта развития нашей страны. Как и 100 лет назад

на помощь в решении сложных проблем пришла философия хозяйств в лице лучших представителей экономической науки. Поэтому можно говорить о втором рождении или возрождении философии хозяйства. Датой же ее рождения является 1912 г., когда в Московском университете была защищена С.Н. Булгаковым докторская диссертация по одноименной теме. В настоящее время философия хозяйства — это не просто теория или оригинальная концепция. Она стала ярко выраженной научной школой, обусловленной не только движением абстрактной теоретической мысли, но и самой хозяйственной практикой. Произошла институционализация философии хозяйства: есть лаборатория философии хозяйства на экономическом факультете, Центр общественных наук при МГУ имени М.В. Ломоносова, создана Академия философии хозяйства, есть свой журнал, включенный в список журналов ВАК и многое другое. Особую роль в развитии научной школы играет ее лидер — глава, который определяет базовые принципы ее функционирования, формулирует и продвигает основные идеи, готовит последователей, взаимодействует с другими научными школами, способствует формированию благоприятной институциональной среды. Ю.М. Осипов успешно выполняет все эти функции.

Современная философия хозяйства, по мнению Ю.М. Осипова, является сначала наукой хозяйственной, а затем уже философской. «Философия хозяйства — не столько завершённое знание, сколько специфическая область мысли и размышлений» [1, 302]. Философия хозяйства ставит и решает следующие глобальные вопросы: «Отчего, зачем, с какой целью, каким образом и с каким результатом реализуется хозяйство, прежде всего хозяйство человека, или homo-хозяйство? Как выполняет человек выпавшую на него роль хозяйствующего субъекта, творца, демиурга? Какова генетика и природа homo-хозяйства, откуда оно, каково его соотношение с божественным и природным хозяйством, в чем его качественная специфика? Какова телеология homo-хозяйства, как и его эсхатология?» [2, 204]. Вышеперечисленные вопросы свидетельствуют о философской природе представленной области исследования.

Так же как и С.Н. Булгаков, Ю.М. Осипов считает, что философия хозяйства открыта для дальнейших разработок и не претендует на конструкционную завершенность. Тем не менее он выделяет несколько основных смысловых опор как онтологического, так и гносеологического свойства. Во-первых, хозяйство рассматривается как жизнь и жизнь как хозяйство. По мнению Ю.М. Осипова, это самая важная онтологическая опора. По значимости ей соответствует первая гносеологическая опора, согласно которой «философия хозяйства стремится познавать метасмыслы жизни-хозяйства, разумеется, не только это, но и это в особенности» [1, 303]. Второй онтологической и одновременно гносеологической опорой является трансцендентность в широком смысле. «Вне трансцендентности философии хозяйства быть не может, а может получиться в лучшем случае лишь теория хозяйства» [1, 303]. Нравственная опора является третьей смысловой опорой, поскольку проблемы добра и зла являются важнейшими в философии хозяйства и особенно актуальны в наше время. Это очевидно из самого названия «философия хозяйства», расшифровывая которое мы располагаем рядом слов «любовь», «мудрость» и «хозяйство». То есть «философия хозяйства равнодушна к вопросу о том, как, с каким нравственным мотивом, каким образом ведется человеком хозяйство» [1, 303].

Кроме трех исходных смысловых опор имеются и частные опоры, которые выводятся из исходных. Речь идет, прежде всего, о понятийном аппарате философии хозяйства и взаимоотношениях между различными категориями. Например, соотношение хозяйства и экономики, экономики и стоимости. Так, экономика рассматривается Ю.М. Осиповым как частный случай хозяйства, а стоимость отождествляется с экономикой, поскольку стоимость самое существенное в экономике. Философия хозяйства оперирует понятиями «экономическая цивилизация», «постэкономика» или «эсхатология экономики», которые являются важными для характеристики исторического пути хозяйства, различных его этапов, кризисов, революций и форм развития. В настоящее время философия «хозяйства» вышла на исключительно важный фундаментальный вывод о наличии феномена хозяйственной демиургии, а не просто труда, произ-

водства, творчества, тем более потребностей и их удовлетворения» [1, 304].

В качестве демиурга Ю.М. Осипов рассматривает человека, который идет по пути пересотворения мира в соответствии со своим представлением. Человек идет от природы к неприроде, создавая мир искусственного, что приводит к проблеме эсхатологии хозяйства, а точнее, к хозяйственному апокалипсису. В связи с этим становится актуальной идея антихозяйства, т. е. хозяйство без любви и мудрости, которое имеет логические и онтологические основания. Выход может быть найден на пути обращения к хозяйственному богословию. Речь идет о той стороне богословия, которая связана с таинственными и драматическими аспектами жизни человека. То есть хозяйственное богословие призвано придать сакральный характер хозяйству в противовес антихозяйству. Сакральная функция должна выполняться априорно. С точки зрения Ю.М. Осипова, это поможет если и не найти выход из хозяйственного тупика, то хотя бы обозначить объективно существующие проблемы, что тоже немаловажно для их разрешения в будущем.

Философия хозяйства — это направление, зародившееся в России и имеющее специфические особенности, обусловленные проблемами российского хозяйства. По мнению Ю.М. Осипова, в России в настоящее время воцарилось антихозяйство, вследствие преобладания экономической стороны хозяйства. Нет полноценного хозяйства, которое обеспечивало бы не только выживание, но и перспективу жизни. «Стоит громадная задача выхода на национальное хозяйство, ведущееся в интересах нации, страны, самой России» [1, 306]. Философия хозяйства нацелена на решение этой задачи, поскольку это философия действия, связанная с активной жизнью человека, его постоянным выбором и созиданием (или разрушением). Кроме того, философия хозяйства — это сверхцелостное знание, вбирающее в себя науку, философию, религию, обыденное знание, и отражающее даже более того, что есть сама целостность. Поэтому понять философию хозяйства можно через переживание, а не только посредством разума.

Завершая концептуальный каркас философии хозяйства, Ю.М. Осипов, так же как и К. Маркс, считает, что «хозяйство есть не столько производство благ, сколько производство самой

жизни и самого человека» [1, 307]. С этим утверждением нельзя не согласиться.

Давая в целом оценку концепции философии хозяйства, предложенной Ю.М. Осиповым, необходимо подчеркнуть значительный вклад ученого в развитие современной философии хозяйства. На базе возрожденных идей С.Н. Булгакова и других русских философов были предложены новые подходы и решения с учетом современной хозяйственной ситуации и уровня развития научного знания, разработан современный категориальный аппарат, расширены исследовательские рамки философии хозяйства до Универсума — мира человека во всем его многообразии. Предметное поле философии хозяйства открыто для всех, имеющих вкус к глубокой теоретической мысли и желающих сделать мир более совершенным.

В заключение пожелаем юбиляру и школе философии хозяйства доброго здоровья и успехов в поиске оптимального варианта развития российской хозяйственной системы, подготовке инновационно-прорывных стратегий с целью системного обновления нашей страны, продолжения работы по изучению наследия отечественной экономической мысли.

Литература

1. *Осипов Ю.М.* Философия хозяйства: В 2 кн. М., 2001.
2. *Осипов Ю.М.* Философия хозяйства // Философия хозяйства. 1999. № 6.

Н.Б. ШУЛЕВСКИЙ

Софиология и философия в творчестве С.Н. Булгакова

Высоко нес я стяг своей любви.
Но есть другие радости, другие:
Оледенив желания свои,
Я только твой, познание, — София!
И.А. Бунин

В статье о Ф.М. Достоевском С.Н. Булгаков дерзновенно заметил, что уже в конце XIX в. центр и пульс мировой мысли сместились в Россию [1, 38], исполнив тем самым библейский

закон, согласно которому «последние станут первыми», ну, а «первые» пусть идут за своим прогрессом. А центром и пульсом всякого ума-разума, мысли-смысла, правды-истины, рассудка и логики является София Премудрость Божья. С.Н. Булгаков глубоко чувствовал свое софийное родство с преп. Сергием Радонежским, свой софийный долг перед много-страдальной Россией, свою софийную миссию в мире¹. Н.А. Ваганова, автор лучшей книги о софиологии С.Н. Булгакова, неоспоримо доказала, что «Булгаков пока что нами не прочитан, и в этом — но уверена, не только в этом — отношении он является тем великим мыслителем, встреча с которым у нас еще впереди. ...Сама дерзновенная попытка русского мыслителя, стремившегося в своей философско-богословской системе разрешить фундаментальные антиномии бытия и в конечном счете *софио-логически* нерушимо связать мир с Богом — в эпоху мировых катастроф и распада всех и всяческих связей, — представляется духовным подвигом огромного и пока не оцененного исторического значения» [3, 8—9].

Посредством софийной идеологии С.Н. Булгаков свершил сверхисторический прорыв к новым горизонтам мысли. Этот прорыв воочию раскрыл бесплодие всех социально-экономических теорий, сверхточных и точных наук, художественных течений, реформ, войн и революций, которые, несмотря на свою разнонаправленность, все же неотвратимо движутся в бесконечные тупики ничто и тоски, ибо все свои творящие смыслы они уже исчерпали, потеряв главное — сакральный навигатор, без которого люди идут в никуда. И лишь в софийном хозяйствовании виден луч света для современного мира, испытывавшего все возможные теории, учения, проекты, идеи, но так и не нашедшего в них спасения от своего же безумия.

В Софии С.Н. Булгаков увидел христианское спасение жизни от пустоты экономизма и атеизма. В его учении религия,

¹ Это софийное зерно детская душа С.Н. Булгакова восприняла в храме г. Ливны, где он родился. «Здесь, в Софийном храме Успения, — писал он, — я родился и определился как чтитель Софии, Премудрости Божией, как чтитель преп. Сергия в Его простоте и смиренности, соединенной с горением и дерзновением, в его народолюбии и социальном покаянии, и здесь я определился как русский, сын своего народа и своей матери — русской земли, которую научился чувствовать и любить на этой горке преп. Сергия и на этом тихом смиренномудром кладбище» [2, 15].

философия, наука, искусство становятся полноценными субъектами соборной Софии, в которой С.Н. Булгаков узнал Сфинкса человечества, ведущего отчаянную войну со смертью. Да и сам С.Н. Булгаков остается поныне русским апостолом и Сфинксом истины-правды²: Поэтому не нужно отдавать на откуп гностицизму и оккультизму софийные обеты, ибо в них *неведомым нам способом неустанно присутствует в мире воля Божья*. Нужно постичь хотя бы общий смысл загадочного и чарующе влекущего феномена, сокрытого в имени Софии... Ведь София в России выступает и как созидающая, охраняющая, спасительная сила, которая воспринимается народом как таинственная реальность, логически неопределимая, но тем не менее имеющая софийно обоснованную действительность, софийный Град свой³.

Острые софиологические споры о Софии-мудрости в православном богословии начале XX в. остались во многом бесплодными⁴. Ибо тема Софии-мудрости впервые была выдвинута не С.Н. Булаковым и даже не Вл.С. Соловьевым; софиологическая традиция пронизывает всю историю⁵, не случайно став и ядром русской философии. Да и рассудок советует: если ключи к высшим смыслам веры, жизни, человека даны не в Софии — Премудрости Божией, то где же их искать? Не в безумии же и не в математике? Или же в ядерной физике и в клонировании их искать?

Именно в Софии-мудрости Великая Традиция видела выходы из тупиков жизни и власти. Нет проблем, решения кото-

² После кончины С.Н. Булгакова 13 июня 1944 г. митрополит Евлогий (Георгиевский) сказал в надгробном слове: «Ты был истинным христианским мудрецом, учителем жизни, поучавшим не словом только, но и всем житием своим, в котором — дерзаю сказать — ты был апостолом» [2, 179]. А сколько этому апостолу пришлось претерпеть за «свою» софийность! В каких только грехах его ни обвиняют и поныне!

³ Так, Екатерина II осуществляла все государственные проекты, руководствуясь именно софийной идеологией, которой она доверяла вместе с создателями храмов Софии Премудрости Божьей в России.

⁴ И вот, что важно, вот что упускают из виду все критики софиологии. Не человек находит Софию, мыслит софийными идеями, создает софийное видение мира. Вернее, не только человек! Сама София находит своих избранников, посвящая их в таинства целостного понимания сущего. И посвященных Софии никто, никак, никогда и ни в чем не переубедит. Их нужно слушать, а затем в их словах искать недостающие нам звенья понимания. А их ошибки рухнут сами без всякой критики.

⁵ В книге Н.А. Вагановой дан обзор богатейших софийных сокровищ мировой культуры; и эти сокровища ждут своего преображения в осознанные идеи философии, наук, искусства и практики.

рых не ведала бы Василиса Премудрая, знающая языки всех стихий и обитателей универсума. А С.Н. Булгаков, создавший наиболее полный портрет Софии-мудрости, услышал в ней и весть о Втором Пришествии Спасителя. Величайший подвиг и благоразумие русской философии, особенно — С.Н. Булгакова, сказались в том, что они обратились именно к этому первоисточку всех смыслов — человеческих, сакральных, хозяйственных, домостроительных. С.Н. Булгаков создал новую — софийную — философию, живущую постоянным обменом смыслами между религией, искусством, наукой, хозяйствованием⁶, служением России. Мифологемы, теологемы, философемы мысли обогатились еще софиологемами и софиократией мудрости⁷.

Термин «софия», слово-Имя «София» (греч. σοφία — мастерство, знание, мудрость) выступает прямо-таки как неведомый вселенский храм смыслов — небесных, земных, человеческих, inferнальных, открывая перед неподвзятым исследователем новый мир необычных и в то же время близких, укорен-

⁶ Ю.М. Осипов справедливо напоминает, что «философия хозяйства, вслед за Булгаковым, относится к Софии Премудрости Божией и как к феномену хозяйственному — сначала как к замыслу Божию, вполне и хозяйственному, затем как к воплощенной в мире, природе и человеке, его хозяйстве, идеальности Божией, наконец, как дару Божьему, нисходящему постоянно на мир, природу, человека, его хозяйство» [4, 9]. В хозяйстве есть начала софийного познания, а познание — вид софийного хозяйствования.

⁷ В софиологии речь-то идет о том, каким образом, посредством чего Бог, силы ангельские действуют в мире. А поскольку в Творце нет целей и средств, а есть замыслы и их воплощения, то софийность есть проблемное поле, на котором можно вести христианские дискуссии, к которым призывал ап. Павел: «Ибо надлежит быть и разномыслиям между вами, дабы открылись между вами искусные» (1 Кор. 11, 19).

С.С. Хоружий уже сегодня ставит два креста на этой проблеме: «В целом же, сегодня уже можно считать сложившимся определенный consensus, согласно которому для Софии как самостоятельного начала нет места ни в тринитарном, ни в христологическом учении Церкви, но нет и таких проблем, которые для своего разрешения с необходимостью нуждались бы в этом начале» [5, 84]. Есть такая проблема! Как, посредством чего Бог творит, воздействует на мир? Как, посредством чего Христос воздействует на людей?

Следуя подобной логике, можно дойти до точки и сидеть в ней, не рыпаясь, хотя проблема софийности и там не оставит в покое: ведь точка — наименее проблемная штука, которая, не имея ничего, все имеет. Проще сказать, что Христос — это все, и потому вообще больше не о чем размышлять. Да и Христос, если пройти эту логику до конца, тоже окажется не нужным — вот сколько людей в мире обходятся без него.

Но С.Н. Булгаков с галилеевским упрямством все же не отрекся от заветов софийных. Ибо он знал, что все аргументы против Софии целят на деле именно в Христа, а все доводы за Софию служат во славу Спасителя. Если София есть Премудрость Божья, ставшая богочеловеческой силой Спасителя, то что именно в этих сакральных мыслях не соответствует истине? Премудрость неисчерпаема, а все пути ее связывают землю и небо. Что же здесь критиковать? Размышлять нужно, чтобы видеть эти пути.

ненных в глубинах человека смыслов. Софийность пронизывает собой все бытовые и государственные события, весь мир текстов, культуры и религии, искусства и природной жизни деревьев.

Поэтому начинать разговор о любых вещах нужно с Софии, ибо вначале было Слово, и не просто Слово, а Слово Софийное и Премудрое, Слово-Художник Домов и домиков Божьих, Слово-Хозяин миров жизненных, Слово-Мастер дел человеческих, Слово Творимое, Несотворимое и Творящее, Слово-София и Слово с Софией; и если Слово-София стало миром, человеком, то София-Слово стала загадкой, тайной мысли, ума, сознания, души и языка сынов человеческих. И в то же время их разгадкой, ибо при встрече с Софией, даже в одном стремлении к ней все вопросы становятся на путь ответов. Ибо человек не может отвечать на вопросы просто потому, что он сам по себе является безответным вопросом и неразрешимой проблемой земной жизни, что доказал Сократ своей гибелью. А ответы дает только вечность, о чем говорит сам корнеслов *«ответ-ать»*, сам смысл ответа как акции и реакции вечности на боль незакрывшихся ран ее же страдающих сыновей, дочерей. А исцеляет их раны София-мудрость, для которой нет бессознательных бездн, незнания и мрака. Даже вопросы о посмертной участи людей становятся в ней ответами. «Блажен человек, который слушает меня, бодрствуя каждый день у ворот моих и стоя на страже у дверей моих. Потому что, кто нашел меня, тот нашел жизнь, и получит благодать от Господа. А согрешающий против меня наносит вред душе своей. Все ненавидящие меня любят смерть» (Прит. 8, 34—36)⁸. Люди ставят мнимые проблемы, не видя того, что они сами суть проблемы, разрешимые лишь в суетных словесах. Да и не они ставят проблемы, а сами проблемы выставляют на аукцион Преисподней их «обаямные» головы.

София! Странное, таинственное, чарующее, сладкопевное Слово, притягивающее своей благодатной силой! Простой об-

⁸ А.Ф. Лосев так охарактеризовал художественный автопортрет миротворной Софии: «И поскольку эта София объявлена выше, глубже и первичнее всякого бытия, то такая София, очевидно, понимается либо как сам бог, либо как его максимально существенная функция» [6, 283]. А если без «либо»? «Функция» не может быть богом, а Бог — «функцией»? Каков же тогда статус богфункции-Софии?

зор его смыслового универсума ведет к пониманию мира, своего призвания в этот мир.

София-мудрость выражает и оформляет свои смыслы в мифологии, в фольклоре, в языческих мистериях, в иудейской, христианской сакральности, в иконописи, в храмостроительстве, в православной литургии, в искусстве, в литературе, в философии, в софиократии, в хозяйстве, в природных творениях. София-мудрость заявляет о себе в формах субстанции, знания, духа, субъекта, личности, персонажа; она в центре Св. Троицы и в каждой ее ипостаси, представляя Троицу как миротворное бытие, выступая как творящая сила сознания, ума, языка и души. София — начало, проявляющее свои священные художественные дарования в небесных, природных, человеческих, идеальных, символических мирах, охраняя их от тлетворных сил, от всех миазмов inferнальных, от за-над-ного мертвящего дыхания. София-мудрость везде и во всем; поэтому доступное человеку разумение возможно лишь на основе, посредством и в контексте Софии Премудрости Божией. Анаграмма обнаружит в «Софии» даже «Иосиф-а», опекающего Россию как единую общесакральную собственность, упорядоченную единым хозяйственным планом!

София, мудрость извечная, человеческая и Премудрость Божия во всех культурах мира воспринимается как мать умений людей, особенно — как искусство человека сохранять себя именно в качестве человека. Тяга, влечение к Софии-мудрости как неведомому Абсолюту генерирует и поныне огромную и непостижимую смысловую энергию. Тайны софийные нас опекают, духи софийные нас берегут, смыслы софийные нас просят, правду софийную нам отдают. Парадоксальную апофатику Софии-мудрости оглашает русский фольклор: «Пойди туда — не зная куда, принеси то — не зная что». И разгадкой этой тайны является разум; причем не как безличная рациональность, а как некое анонимное существо, выстраивающее храм жизни. А в отрыве от своего Владыки разум идет, не зная куда, открывает, несет в себе, на себя, от себя, не зная что. Разум сам по себе не может определить цели свои и свое назначение. И мудрость без Бога, природы, праведности становится не премудростью, а безумностью. В софии (Софии) представлен феномен всезнания, всепонимания, феномен *сущего ума*, пости-

гающего Первопричину и конечные следствия, угрозы деяний людей, роль человека в планах Провидения.

София-мудрость питает своими энергиями духовные и практические поиски человеком сакрально-мирской меры своего бытия, в котором будет царить единая воля — как на небе, так и на земле. Особо загадочно то, что в Византии и на Руси сложилась богатая традиция иконописи и храмового зодчества, которые прямо-таки посвящены Софии как священному лицу. Митрополит Илларион описывает крещение Руси как приход Софии Премудрости Божьей. В Ярославле, в Новгороде, в Костроме, в Киеве стоят храмы Софии. В росписи Костромского Успенского собора вокруг Св. Троицы размещается еще одна троица, образуемая Софией, церковью и Богородицей. Архитектура и икона по своей природе не приемлют неправды. Что именно сказали наши религиозно образованные, и глубоко религиозно свободные, умелые предки этим видением Софии в качестве отдельного лица, которое не является Ипостасью и ангелом, но и не сливается с Церковью, с Богородицей, хотя и не отделяется от них [6, 390]? О чем говорит нам Киевская Русь именно языком Софии?

Софиология в силу своего вселенского смысла и универсальной мифопоэтической, сакральной и жизненной укорененности выступает как форма вечной метафизики, которая реализуется в религии, в богословии, в иконописи, в храмостроительстве, в искусстве, в интеллектуальной, политической, хозяйственной и экзистенциальной жизни людей.

Мифы были первыми хранителями мудрости⁹. Само корнесловие термина «софия» («мудрость») означало в древнегреческой культуре *мастерство, умение* создавать полезные и красивые вещи обихода, понимать их *устройства*. Эту мудрость древние прямо связывают с «искусством» и «ремеслом». Мудрость — это *умение править* колесницами, судами, войсками, царствами, *умение властвовать* над людьми. Мудрость — это *умение врачевать*, умение пользоваться своим телом в состяза-

⁹ Мы отвлекаемся от очень важной гипотезы Ф. Бэкона о том, что мифы только для нас являются изначальным знанием, а сами по себе они суть останки некоей нам неведомой и недостижимой традиции. Для Ф. Бэкона мифы как будто «стоят вне времени и являются не созданием самих поэтов, а чем-то вроде священных реликвий, дыханием лучших времен, проникшим в поэзию древних греков из преданий еще более древних народов» [7, 231].

ниях и на войне. Далее, мудрость есть умение видеть, созерцать гармонии и целое раньше частей. Особо ценилась мудрость как умение создавать семью и дом. Видом мудрости, «софии», является и умение пользоваться умом — индивидуальным и космическим. Мудрость — это живое единство целетворных, познавательных, духовно-практических, управленческих умений самой жизни. Далее, мудрость рассматривалась как субстанция мира, ибо все природные, искусственные, чувственные, числовые, образные формы создает некая смысловая сила, правящая самим творчеством. София есть миротворная сила, действующая посредством творящего, ремесленного, семейного, правящего хозяйствования в телесно-пластических формах; это — умение внедрять формы в материал, оформлять хаос, упорядочивать множества, разыскивать во всем священную меру, истину и благо.

Откуда в человеке эта универсальность, эти творческие, созидательные силы? Откуда в человеке эта *страшная масса всевозможных умений*? *Он сам не знает, что он умеет и что он может сотворить в мире и с миром, в себе и с собой. Он идет упрямо своим самостоятельным путем, полностью не доверяя ни богам, ни героям, ни демонам, даже — свободе! Куда он идет? Кто руководит всеми его инициативами?*

Но если есть умения, мастерство в различных деяниях людей, то нужно признать, что эти умения и мастерство в более совершенных формах проявляются и в отношении Космоса как целого. Сделав еще шаг, мы приходим к неизбежному выводу, что есть существо, которое уже владеет высшим совершенством в любом умении и мастерстве. И это существо — София. *Без Софии-мудрости не понять самые важные реалии бытия! Ибо лишь она одна соизмерима и с совершенством Творца и с несовершенством творения, выражая их общие связующие смыслы и символы!*

И философия как любовь к мудрости, знанию, тоже была элементом первичного жизнехозяйствования, вырабатывая и совершенствуя умения видеть, созерцать умом невидимые элементы, превращать эти созерцания и умозрения в знания. Мудрость есть знание о знании, всезнание и всепонимание. И если есть люди немудрые, малознающие, если есть люди многознающие, если есть люди умные и сведущие в делах мудрости,

то из этого неизбежно следует, что есть, должно быть существо, которое все знает и понимает, которое обладает полной и совершенной мудростью. И мудрость эта воплощена в Боге. А поскольку в Боге все живое, а неживого в нем нет, то и мудрость в нем тоже олицетворяется, становясь живым существом. Внутренняя эволюция мудрости как высшего человеческого качества постепенно приводит к осознанию ее в качестве божества. Олицетворением мудрости становится Афина Паллада — многодаровитая мать всех умений, художеств, искусств и мастерства людей; особо она опекает и защищает гражданские блага, которыми устроятся дома, города. Носителем мудрости во всех мифах выступает дева, наставляющая умным делам и обрядам мужей многоопытных, но не мудрых. Афина рождается из головы Зевса сразу взрослой, вооруженной и обладающей всей полнотой власти над хаосом, ложью, обманом. Афина — парадоксальное существо даже среди богов, выступающая как *дева, дочь, мать и хозяйка*, как исполнительница воли и замыслов Зевса, создающая орудия обихода, устои семьи, городов, царств и мироздания. Уже изначально слово «софия» (мудрость) выполняло творческую, гармонизирующую, посредническую роль, соединяя в себе смыслы земных и небесных, человеческих и божественных («олимпийских») реалий, деяний. Но в древней культуре мудрость обожествляется, но сама лицом не является.

В полной мере сущность, роль, назначение и деяния феномена Софии-мудрости раскрылись только в христианстве, став его Софией Премудростью Божьей. Мистическая сущность Софии означает как открытость творений Творцу, так и благодатную милость Творца своим созданиям. София говорит, что мы не брошены Богом, но мы не должны быть иждивенцами Его, а должны доказать свою сакральность посредством мудрости. Благодаря Софии, совершенство не мы имеем, не нам присуще, а совершенство нас имеет, мы ему присущи.

София — многоумелая помощница и хозяйка Творца. София представляет пассивное знание-начало, в котором и посредством которого Бог творит небо и землю. Дом — главный символ и принцип библейской Премудрости, через которую идет самораскрытие трансцендентности Бога в Доме природы, в Доме народа, в Доме семьи, в Доме души и ума, в Доме лично-

сти человека, в Доме знания. Символ Дома выражает дух согласия и мира, сплывающий людей в малые и большие общности, в царства. И лик Премудрости не растворяется в Христе, в Св. Троице, сохраняя всегда открытыми ворота между трансцендентным бытием Святого и земными реалиями жизни. Образ и лик Софии Премудрости открыт во всех направлениях, неся просветление, просвещение, осмысленность всему существующему. С.С. Аверинцев видит в Софии и теократический принцип. Поэтому главный храм христианского мира был освящен 12 декабря 537 г. в Византии именем Софии. «Благоверное царство и благочестивая ученость — вот две равновеликие формы проявления Софии в мире людей» [9, 569]. София вновь напоминает нам о союзе власти и мудрости, преодолевая метафизическое сиротство, метафизический изоляционизм людей, делая их полноценными гражданами мира Духа и культуры, давая им понимание низшего и открывая их для благодати небес¹⁰.

София есть ключ к Тайне самих тайн: тайна раскрывается в Слове, Слово — в Боге, Бог — в мире и в человеке, человек — в богочеловеке. София роднит людей и поднимает их на уровень богородства (Павел. Деян. 17, 28). Божественные имена несут в себе софийные смыслы, хранят в себе замыслы провидения, служат ключом ко всем остальным словам и языкам. Все слова — софийные имена Бога. София представляет *особый*, *«третий»*, *мир*, в котором трансцендентное воздействует своими энергиями на земное, идеальное преобразует материю своими ценностями, в котором земное стремится своими смыслами приобщиться к небесному, а материя — стать сакрально значимой реальностью. В Софии субстанциальность знания, идеальных смыслов достигает уровня субъекта, личности, предпочитая во всех культурах женщину, Деву. В иудаизме и в христианстве мудрость становится личностью, говорящей, получающей, вразумляющей — Софией.

¹⁰ «Реальность, которую можно назвать софийной в наиболее точном смысле этого слова, т. е. ни чисто Божественная, ни чисто человеческая, ни Трансцендентность, ни имманентность сами по себе, но, если воспользоваться высказыванием великого английского поэта Уильяма Блейка, “божественный человеческий образ”...» [9, 545]. Тайна предшествует всему, завершает все, раскрывая себя в человеке, который становится основным хранителем тайны.

Этот третий мир софийной мудрости необходим даже для существования веры, являясь ее основанием. Ведь не только человек верует, но и бесы веруют и трепещут. А человеку при-суща софийная вера, пронизанная пониманием того, что сознание, ум и язык суть небесные дары, соединяющие людей с Богом вопреки даже их губительному своеволию. Чем дальше Бог, тем большая нужда в понимании, тем острее потребность в милосердии и спасении. Требуется некая особая реалья, в которой проявляются, действуют имманентные силы Бога, в которой возможны трансцендентные прорывы, выходы человека за пределы своей смертной доли. Сам Бог невидим, а говорит, проявляется действует посредством Славы, Силы Своей, через ангелов. Необходимо некое привилегированное творение, существующее вместе с Богом до создания мира и служащее органом, который и сотворен, и сам творит, и наделяет творческими способностями все свои создания. И творящие силы Бога выражает София, в которой сверхъестественный Бог действует естественным способом, а ум, сознание, душа и язык человека могут действовать по логике спасительной надежды, которая прорывает-ся к нам из трансцендентных миров.

София неотделима от божественной мощи, но она и не сливается с ней; она безлична и в то же время это особая личность, Дева Небесная, Хозяйка, Художница Бога; она открывает во всем существующем промысел Господа и в то же время побуждает все создания стремиться к познанию, «ословесниванию» своего бытия; она как образ не отделима от своего прообраза, но и не сливается с ним, обладая всей полнотой полномочий в отношении творений, будучи зависимой от Творца. София Премудрость Божия — оригинал и образ, тайная встреча Бога и творения еще до создания мира, в созданном мире и в мире, который создают Его творения.

Поэтому «начало Премудрости — страх Господень» (Пс. 111, 10; Притч. 1, 7; 9, 10). Почему именно страх? А потому что контакт неба и земли молнии подобен, это — страшное место и страшное событие, радикально изменяющие жизнь, обретшую опыт встречи с молнией. София преображает страх и опасность встречи с Господом в особое, откровенческое знание, которое становится источником других знаний и умений людей. Это софийное знание предстает как несокрушимый Авторитет, как

тайный Приказ и как внутренний Долг человека. И страх Божий вызывает не данный мир, не трансцендентность, а проникновение высшего мира в низший, Первообраза, оригинала — в мир его копий и образов, мнящих себя единственной реальностью. Этот страх открывает в человеке врата для вхождения в него мудрости, исцеляющей от губительных знаний мира сего.

София-мудрость представляет уникальный тип сакрального рационализма и христианского интеллектуализма (умо-славия), давая развернутое понимание соотношений «ума — разума — рассудка» — важнейших и определяющих категорий философии. В отличие от обыденного ума, софийный ум ограждает людей не только от безумств повседневной жизни и науки, но и указывает пути спасения от греха. София постоянно и везде взыскует града небесного, несет в себе оригиналы всех вещей, слов, мыслей, желаний. Поэтому и гностики не называли свое учение философией, предпочитая многоликую Софию-мудрость.

Согласно преданию, термин «философия» (любовь к мудрости, любомудрие) ввел Пифагор. Но смысл этого термина остается и поныне нераскрытой и неосознанной тайной познания, рефлексии, разума.

Во-первых, Пифагор полагал, что даже самые великие умы могут лишь любить мудрость, дожидаясь ее отклика-откровения в своей жизни; не оглашать ее смыслы, а испытывать, исследовать свою пригодность к пониманию ее. Тем самым Пифагор впустил Эрос в самую суть познания, а познание — в сердце Эроса. Эрос стал силой познания, проникающий в суть истин, недоступных существу без любви, а познание стало внутренним зрением любви, видящей истины, недоступные чистому разуму Канта нечистого. Любовь стала высшим познанием мудрости, а сама мудрость — деянием подлинной любви. И это понимание философии не осталась у Пифагора декларацией или манифестом философской партии мира, а стало особым микрокосмосом реальной и крайне необычной даже для греков духовно-практической жизни, устроенной именно философией.

Пифагор и безмерно преданные ему ученики создали школу-общину, некий орден, живущий по заветам философии. Умеренный спорт рассматривался как философское орудие со-

хранения здорового тела. Вегетарианство культивировалось как философская диета, очищающая душу человека от общения со смертью в виде убитых животных. Утренние и вечерние распевания религиозных гимнов, молитвы и музыка служили философскими средствами очищения души от суеты и возвращения ее к общению с богами (Богом). Математика служила философским средством восстановления ума, загрязненного и притупленного работами на службе у корысти; занимаясь изысканиями практически бесполезных гармоний, теорем и смыслов чисел, фигур, ум восстанавливает свою первоначальную силу и целостность. Человеческое общежитие философия очищает посредством идеи справедливости и устраивает на основе дружбы как высшего блага. Изучение философии готовит людей к семейной жизни, а семья выступает как философская форма возвращения нравственности и благочестия, как защита от полового безумия. Школа служит основным философским инструментом очищения, исправления государства и власти, ибо в школе правители и граждане приучаются повиноваться своему общему властителю — мудрости и ее учителям. Собственность ордена сочетала в себе общие и частные элементы: члены ордена могли отдать в общее пользование всю свою собственность или только часть, или вовсе ничего не вносить в общий котел; никаких привилегий и ограничений прав собственность не давала. Школа Пифагора представляла собой уникальную коммуноу, в которой превыше всего ценился культ целостного развитого человека, свободно живущего по заветам мудрости богов, готового добровольно в любой миг принести себя в жертву во благо отечества и своих друзей. И хотя для приема в школу Пифагора нужно было пройти непростые испытания, такая простая, но насыщенная тайными смыслами жизнь влекла в орден Пифагора массу людей. Власти Кротона косо смотрели на этот новый источник власти, набирающий силу не по дням, а по часам. Терпение отцов города кончилось, когда в школу Пифагора пошли дети олигархов, променяв богатство на праведную жизнь. И мэр Кротона велел ночью тайком сжечь школу вместе с ее учителями и учениками. Но вместе с пеплом по миру разнеслась и метасофия праведного общества. Легенда гласит, что Пифагора спасли, спрятали, орден стал нелегальным и живет поныне в традициях математических сообществ.

Школа-община Пифагора — это не только познание, но и духовно-практический образ праведной жизни, живой организм ее бытия. Почти все древние философы не просто размышляли, но и превращали свои знания в школы-общины. Платон и неоплатоники пытались даже превратить философию в государство! Таковой была первая мудрость, София, действующая в облике Афины Паллады, первых мудрецов Эллады, первых ее философов, первых творцов быта людского. Вход в философию возможен только через коммунистические ячейки жизни, а не через чистые «штудии» философских текстов. В средневековой культуре вход в философию был возможен через Церковь и университеты. А философия в отрыве от своей софийной почвы неизбежно завершится научным атеизмом насилия и секса.

В последующей истории дух отрицания (разложения!) раздробил философский организм на части, превратив философию в чистое познание. Но русская философия помнила: София-мудрость имеет собственные смыслы, права и без философии. Русская мысль искала пути, формы, способы действия Бога в земных реалиях, пыталась оправдать творчество, культивирующее в людях радостное ожидание встречи с тайной промысла, устремлено к его планам, работает над ними. *Русская мысль искала переходы от противоречий inferнальной диалектики к единоречиям сакральной триалектики!* От двуединого богочеловеческого Христа к единой христовой сущности вместе с преображенным человечеством! Христос стал богочеловеком только для спасения человечества; после завершения своей трансцендентной миссии он возвратится в Отчий Дом Троицы. Она искала смысл Царства Божьего как особого рода власти именно в софиократии.

Странно, но из термина «философия» христианство, сознание Византии и Руси приняло только «софию», признав ее высшей священной ценностью, Софией Премудростью Божьей, Девой Небесной, мастерицей и художницей, вечной радостью Его, исполнителем всех его творческих замыслов и миротворных проектов. И хотя София сотворена, но не в мире и с миром, а до мира в покоях Св. Троицы; но и погибающих София не покинула, добровольно разделив с ними их горестную участь.

София — это не только сакральное лицо и божественная сила, не только священная ценность всех религий мира, но в

ней действует и какая-то смысловая прареальность Бога, обрезающего своим умозрением грядущее творение как целое. И вся полнота благодати этой прареальности (отдающей себя миру, ничего не требуя взамен!) не постигается логикой, суетным прозословием; эта полнота выражается священным безмолвием¹¹ икон, храмов, умозрительных символов России, софийной метафизикой¹². Это софийное празнание лежит в основе искусств, наук и религий как их единый творящий дух, названный Традицией «Sophia Perrenis», «Вечной мудростью», ибо в нем *знающий, знаемое и знание* даны в нераздельном и в неслиянном братстве правды бессмертной, воплощая в себе строгость математическую, кротость моральную, и свободу музыкальную.

На Юге гностики почитали Софию в качестве Логоса как внутреннего закона вещей, которые могут спасти себя в качестве знания. На Востоке Софию почитали как невысказываемую мудрость Бога, не имеющего во всем мире достойного выражения. На Западе Софию почитали как разум, рацию, способный создать свой искусственный технологический и финансовый мир. Россия почитала Софию как сокровенное и самоценное Слово мудрости Бога, ставшее софийной метафизикой и Россией.

Софию нельзя определить логически, ибо она сама предопределяет логику и философию. Нам не дано выйти за пределы Софии, мы не можем мыслить вне и без Софии. София по доброй воле искупает грехопадение вместе с тварью, пробуждая в людях смыслы, которые побуждают их к жертвенному служению миру, осуществляя в нем древнейшее арийское богославие Белой Даме. Но София не бессильная любовь к мудрости, а сама творящая мудрость. София не нуждается в философии, а вот философии без нее некого любить и незачем быть.

Софиократия как идея, сущность и форма власти вытекает из христианства, которое выступает не только как вера, но и

¹¹ Но это не пифагорейское молчание, призванное излечить человека от рассеянности и научить слушать учителей; это и не молчание суфиев, полагающих, что слова лишь кощунственно оскорбляют внесловесную суть Бога. Это прамолчание России, создающее и хранящее ее разящие, смысловые, глаголы, ее макросимволы благословенной и благодатной Софии, хранятся в Слове. Но в Слове первозданном, доступном лишь чистым и сильным духом натурам, которые избирает для своего откровения сама София.

¹² «Дух дышит, где хочет» (Иоан. 3, 8). Мудрость — это знания, которые дышат лишь там, где хотят!

как мудрость. Это знание, которое искало и нашло людей, владеет ими. В научных знаниях человек наряду с желаемым получает и нежелаемое, которое отрицает желаемое, загоняя человека в тупики абсурда и суицида. Например, техника — ее последствия — контртехника — контрпоследствия — гибель природы и жизни в горах мусора. А софийное познание завершается чистотой души, помыслов и природы, ибо оно целостное. Софиократия — это власть Троицы, а не диалектики. В софиократии общественная и частная собственность, инициатива и план нераздельны, но и неслиянны.

Софийная метафизика соединяет философию с религией, содействуя апокалипсическим различениям зерна и плевел в глубинах сознания, ума, души и языка. Она возвращает человека в мир оригиналов, прообразов, выявляя и поражая все виды симулякров. Сама Россия родилась из софийной реальности. И русская философия связана не с логосом, это — ее подчиненный аспект, а с Софией. Святая Русь — молчальница, хранящая в имени своем сакральное слово, не подлежащее всеобщему разглашению и утилитарному использованию. И это Неизвестное, Запредельное сказывается, намекает о себе в *софийных измерениях* русского мира.

Булгаков осознал ограниченность логосного, технического разума Европы и ее философии; но он не восполнял эту ограниченность алогизмом в духе Шопенгауэра и Ницше, а нашел исходную цельность и полноту разума именно в Софии Премудрости Божией, признающей и сохраняющей в себе малейшие проявления радио-логосных свойств человека и мира. София представляет «третий путь», путь Троицы («То царь»), выводящий из тупиков диалектики с ее кровавыми единствами борьбы и противоречий на сакральный путь единоречий и триалектики, на путь, сакрально одобряемый и поддерживаемый небесной благодатью.

Изначально, до греховной катастрофы¹³, познание было софийным и софиологическим. Поэтому София представляет единственный путь, единственную альтернативу всем противо-

¹³ Греховная катастрофа напоминает информационную войну, которая ведется электронными наркотиками. Незаметно в сознание закладываются орудия самоотрицания человека, его замены призраком, тенью. Грех — это основная вирусная программа, плодящая вирусы смерти.

борствующим альтернативам мысли — идеализму, материализму, диалектике, скептицизму, релятивизму, агностицизму, модернизму, догматизму, капитализму, социализму, либерализму, тоталитаризму и прочим «-измам»¹⁴, Мироустроительный сакральный проект Софии-мудрости всегда остается открытым для новых смыслов, интеллектуальных дерзаний, инициатив истины, закрывая путь всем спекуляциям и переинтерпретациям очень убедительным способом.

Софийное познание есть *преображение* познающего, познаваемого, самого знания в духовную личность. Чисто научное познание — это внешнее к предмету и человеку деяние, даже если он при этом активно вовлечен в преобразование всего и вся. Человек может познавать, может не познавать, может познавать так или иначе, но у него нет внутренних обязанностей перед предметом и самим собой, кроме внешнего интереса, как лучше использовать предмет в своих целях. А потому преобразование здесь уместней было бы назвать превращением и разрушением.

Познание как преобразование должно стать и внутренним изменением самого познающего субъекта, иначе предмет останется закрытым для человека. В преобразении образы и подобию людей и вещей постоянно возвращаются к своим прообразам и оригиналам, измеряются ими, определяют ими свое бытие. Так происходят софийное постижение и софийное посвящение в знание. Познание софийное не просто прилаживает вещи к человеческим нуждам и порокам, а содействует восстановлению их исходного, *цело-мудренного*, здорового состояния, которое сопротивляется всяческой порче и пагубе. В софийном познании само проклятие проклинает себя, снимает запреты с познания добра и зла, ибо в нем само зло окажется лишь памятью о невероятном событии, примерно так сегодня человек воспринимает рай. В Софии «ничего не будет проклятого» (Отк. 22, 2).

София выражает тайну высшего, динамического, создающего равновесия между идеальным и материально-вещественным; это вовсе не означает равноценности этих полюсов, а подчиненность материального своей мере, представленной идеальным миром сознания, языка и мысли. Смысл этой

¹⁴ Суффиксом «-изм» выражают незрелость мысли.

меры и динамизм ее равновесий находятся за пределами наук, искусства, ибо они связаны с христианской метафизикой воплощения трансцендентного в имманентном, с тайной материнства и всяческого произрастания. София мистически обозначает, выражает благое, созидающее воздействие идеального на материальное, преобразование материального энергиями, целями и смыслами идеального. В то же время София служит творческим медиатором, трансформирующим провиденциальные воздействия вечности в реально земные и предметные формы человеческих призваний и творческих порывов, храня в себе прообразы всех людских умений. София никогда и ни с кем не враждует, примиряя и умеряя диалектически неразрешимые противоречия в составе и по аналогии Св. Троицы, преобразуя диалектические антагонизмы в триалектические согласия любви, жертвуя даже своей таинственной личностью и небесной репутацией. София преодолевает как онтологическую отчужденность творения от Творца, так и антропологическое тождество человека с творением и с Творцом, устанавливая их смысловую слитность и материальную неслиянность. В Софии и посредством Софии Бог воздействует на все и присутствует во всем, а все многообразие творений через Софию имеет возможность приобщаться к своей Первопричине, использовать ее идеальные (информационные?) ресурсы. В Софии непроходимая граница имманентного и трансцендентного, видимого и невидимого открывается благодаря боговоплощению. Реальность, соответствующая своему закону, находится в софийных пределах между физическим и метафизическим, естественным и сверхъестественным. Софийность возвещает об этих пределах, устанавливает их, осуществляет их в сфере творений и человека. С.Н. Булгаков доказал, что возникновение, смысл, содержание, дела и судьбы философии и России обусловлены тайной миссией Софии-мудрости, исполняющей провиденциальную волю Творца.

Литература

1. *Булгаков С.Н.* Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1993.
2. *Булгаков С.Н.* Автобиографические заметки. Париж, 1991.
3. *Ваганова Н.А.* Софиология протоиерея Сергия Булгакова. М., 2010.

4. *Осинов Ю.М.* Философия хозяйства как особое знание-размышление // *Философия хозяйства*. 2009. № 1.
5. *Хоружий С.С.* После перерыва. Пути русской философии. СПб., 1994.
6. *Лосев А.Ф.* История античной эстетики. Т. 2. М., 2000.
7. *Бэкон Ф.* Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1972.
8. *Аверинцев С.С.* София — Логос. Словарь. Киев, 2006.

Н. ЧЕРНОКРАК

Отец Сергей Булгаков — русский мыслитель в Париже

На закате XIX в. в русском богословии и культуре выступает величественная личность о. Сергия Булгакова. Его жизненный путь был непрост. По его же словам, от Бога ему был положен удел «труден».

Вопросы, которые задавал его пытливый ум, как себе, так и другим, были всегда острыми. Еще в духовном училище (1881—1884), а затем в Орловской Духовной семинарии (1884—1886), Серёжу Булгакова, сына священника, стали волновать проблемы, которые окружающей его провинциальной средой — духовной школой и церковным приходом — не могли быть разрешены. Поэтому, поступив в гимназию, а потом в университет, он вскоре становится профессором экономики (Киев, Москва), а по идеологическому убеждению марксистом. Как потом позже он сам признается, в среде интеллигенции он был отравлен ядом революционных устремлений. И хотя его вера во Христа полностью не затухает, она все же довольно сильно затмевается. Но что особенно важно отметить — где-то глубоко в подсознании Сергей Булгаков воспринимал в то время свой атеизм и нигилизм как платье, которое он носил с «чужого» плеча. Это, впрочем, не мешало ему, по свидетельству современников, быть выдающимся мыслителем в своей научной области.

Начало нового столетия знаменуется для Сергея Булгакова постепенным возвратом в лоно Православной церкви.

В 1905 г. он еще участвует в подготовке Революции, но само революционное зрелище ему кажется глубоко отвратительным.

Как это ни странно, но именно Революция 1917 г. открывает ему путь к священству.

Высланный затем советской властью из России в 1923 г., отец Сергей вскоре (1925) оказывается во главе основанного митрополитом Евлогием в Париже Православного Богословского института и уже всецело посвящает себя, до самой своей смерти в 1944 г., служению в храме преподобного Сергия, своего небесного покровителя, преподаванию богословия и написанию богословских трудов.

О. Сергей Булгаков был сильной личностью, внесшей без сомнения, огромный вклад в богословское и культурное наследие своей эпохи. Его прошлое вовсе не похоже на обыкновенное прошлое профессоров богословских академий классического периода русского богословия. Именно истина православия и связанный с ней религиозный опыт, который он пережил в своей нелегкой жизни, перевернули и изменили его жизненный путь, приведя его к священству и служению Святой Трапезе (agia trapeza).

Согласно свидетельству тех, кто лично знал о. Сергия, и особенно профессоров нашего Свято-Сергиевского института — о. Алексея Князева, о. Николая Куломзина, о. Бориса Бобринского, Оливье Клемана, Константина Андронникова, переводчика о. Сергия на французский язык, — о. Сергей был человеком молитвы, прекрасным проповедником и духовником, священником, совершавшим Литургию с искренним и неподдельным воодушевлением.

В области богословской мысли о. Сергей был плодотворным писателем и творческим мыслителем. И лично я бы добавил — человеком, от всего сердца любившим Церковь и богословие.

Несомненно, его труды вызвали оживленную полемику сначала в Париже, потом в России, а затем и во всем мировом православии. Poleмику, не утихшую и по сей день. Наши знаменитые парижские богословы XX в.: о. Георгий Флоровский, Владимир Лосский, о. Александр Шмеман развивались и фор-

мировались в русской эмиграции как богословы, критически перечитывавшие и изучавшие труды о. Сергия Булгакова.

Этот критический подход к богословскому наследию о. Сергия Булгакова остается актуальным и плодотворным в наши дни не только в области богословской мысли. Он приносит свои плоды и в философии, и в экономике, и в социальных науках, чему симпозиум, состоявшийся в июне 2011 г. в Париже, и является ярким и наглядным свидетельством и подтверждением.

В.Т. РЯЗАНОВ

С.Н. Булгаков и современность: философско-хозяйственный метод в политической экономии

Политэконом и философ хозяйства. Жизненный и творческий путь С.Н. Булгакова был непростым («ломанным» и «сложным», по его собственному признанию), отличался упорным и самоотверженным поиском своего видения человека и хозяйственной деятельности, вызывая неоднозначные отклики. Для него было характерно критическое переосмысление философских и экономических учений, которые возникали и получали популярность на рубеже веков, приверженцем которых на время становился и он. С.Н. Булгаков в своих исканиях прошел путь от экономиста-теоретика марксистской школы к разработке философии хозяйства, завершив творческую эволюцию переключением интереса на религиозную метафизику с принятием священства.

Остановимся только на той части его многоликого творчества, которая была связана с отходом от традиционной и узко понимаемой политико-экономической тематики и формированием концепции философии хозяйства. На наш взгляд, именно эта часть творческого наследия русского мыслителя представляет наибольший интерес, поучительна и имеет актуальное значение, во всяком случае, для более глубокого понимания современных процессов в экономике и для развития экономической науки.

С.Н. Булгаков поступил на юридический факультет Московского университета в 1890 г., специализируясь по политической экономии, и по окончании его в 1894 г. по рекомендации профессора А.И. Чупрова был оставлен при кафедре политической экономии и статистики для подготовки к профессорскому званию. С 1895 по 1920 г., хотя с перерывами и с разного рода отвлечениями, продолжалась его научно-педагогическая деятельность, связанная с политической экономией. Им написано немало книг, статей и учебных курсов, посвященных различным вопросам политической экономии и истории экономических учений. Магистерская диссертация («Капитализм и земледелие», 1901 г.) и докторская диссертация («Философия хозяйства», 1912 г.) были выполнены и защищены по политической экономии. Интересен такой факт: последнее место его деятельности до высылки из России была должность профессора Таврического университета в Симферополе по кафедре политической экономии (1919—1920), которую он совмещал с должностью священника. Из университета он изгоняется из-за своего священства, как это уже ранее произошло в Московском университете (1918).

Можно сказать, что значительная часть его сознательной жизни в России была либо прямо, либо косвенно связана с профессиональной деятельностью экономиста-политэконома. Однако такая, казалось бы, успешная творческая деятельность С.Н. Булгакова как экономиста-теоретика должна быть скорректирована его собственной оценкой сделанного жизненного выбора. Уже под конец своей жизни в 1942 г. с высоты зрелого жизненного опыта в автобиографических заметках им был вынесен весьма суровый приговор, названный выбором «чуждой науки», которому поддался в силу «интеллигентской стадности» и «вопреки собственному влечению». Хотя оно было связано с «филологией, философией, литературой». Он же, «как каторжник к тачке, привязал себя к политической экономии» [1, 67].

Такой краткий экскурс в творческую и жизненную биографию С.Н. Булгакова подтверждает ее неоднозначность и противоречивость, как и многоликость самого его творческого наследия. Следует ли на основании такой самокритичной переоценки С.Н. Булгаковым своего политико-экономического

прошлого исключить его из научного наследия как несущественного и им же отвергнутого? Тем более что его последующий жизненный путь подтвердил неслучайность такого отторжения. Уход в область философии и религиозной метафизики закреплен был переключением интереса на богословие и принятием духовного сана.

Все это важные обстоятельства, имеющие значение для изучения творческой биографии русского мыслителя, но они не вычеркивают даже преодоленные и закрытые им исследовательские темы. Во-первых, для ученых высокого ранга даже то, что ими отвергалось в последующих исканиях, все равно имеет значение для понимания творческого пути и эволюции взглядов. Политэкономический период в творчестве Булгакова был первым периодом, с которого он начинал свои исследования.

Во-вторых, экономические темы, разрабатываемые С.Н. Булгаковым, сохраняют свое собственное значение как для понимания истории развития российской экономической науки в прошлом, так и для решения современных хозяйственных задач. Причем его экономические взгляды не оставались неизменными, развивались в соответствии с переменами в экономике России и с творческими поисками самого автора. Такая эволюция экономических воззрений — это всегда дополнительный повод для более внимательного их изучения.

Ключевое место в экономическом наследии занимает работа «Философия хозяйства», которая стала завершающим аккордом его политико-экономических исследований, предваряя вступление С.Н. Булгакова в область собственно философских и религиозно-метафизических поисков. В этой связи нелишне будет напомнить, что само понятие «хозяйство» относится к числу центральных политэкономических категорий.

От политической экономии к философии хозяйства. Разработка концепции философии хозяйства была обусловлена неудовлетворенностью объяснительным и аналитическим потенциалом политической экономии, как она сложилась к началу XX в. Что же конкретно в ней не устраивало С.Н. Булгакова?

Об этом уже немало написано. Тем не менее, принципиальные оценки Булгакова стоит воспроизвести, имея в виду не только их собственное содержание, но и несовпадающие их ин-

терпретации, которые давались в прошлом и представлены сегодня¹⁵.

Главным объектом его критики в первую очередь стала мировоззренческая и философская основа политической экономии как науки о хозяйстве, заложенная экономическим материализмом (или экономизмом), активным проповедником которого он был сам в пору своего увлечения марксизмом. «Между политической экономией и экономизмом как мировоззрением существует, — подчеркивал Булгаков, — тесная, неразрывная связь. Фактически экономический материализм есть господствующая философия политической экономии» [3, 9]. Таков исходный его посыл, из которого следовало, что эта связь нуждается в «философском пересмотре и углублении своих основ, в освежении их философским сомнением».

Осуществление философского пересмотра предполагало, в свою очередь, разработку нового взгляда к определению самого хозяйства и его природы. Предложена была более широкая трактовка, в которой хозяйство понимается как «борьба за жизнь» с враждебными силами природы, овладение ими и превращение в их хозяина. Поэтому главным признаком хозяйства выступает трудовая деятельность, раскрываемая через двойное тождество субъекта и объекта, труда и творчества, дающего место свободе¹⁶.

В подходе Булгакова к определению хозяйства и его природы уже содержится отличие от традиционных взглядов политэкономов. Обычная трактовка труда и хозяйства связана с их односторонним отождествлением с производством материальных благ (товаров) для удовлетворения потребностей людей. Этим ограничивается хозяйство объектной стороной и недооценивается творческая природа самой трудовой деятельности субъектов. Особое внимание к субъектной стороне хозяйственной деятельности помещает в центр исследования антропологические характеристики экономики, связанные с целеполаганием, смыслом, ценностями, мотивами, этикой.

¹⁵ О критических откликах на «Философию хозяйства» и другие работы С.Н. Булгакова, которые появились после их публикации, и о современных оценках см.: [2].

¹⁶ «Хозяйство есть творческая деятельность человека над природой; обладая силами природы, он творит из них, что хочет» [3, 110].

Хотя хозяйство есть творческая деятельность человека над природой, но он может творить не из ничего, а уже из созданного мира. «В нем он может отпечатлеть свои идеи, воплотить свои образы» [3, 112]. Вот это сотворенное ранее воплощено у Булгакова в Софии. «София, принимающая на себя космическое действие Логоса, причастная Его воздействию, передает эти божественные силы нашему миру, просветляя его, поднимая его из хаоса к космосу». Посему: «*Человеческое творчество* — в знании, в хозяйстве, в культуре, в искусстве — *софийно*» [3, 113].

Учение о Софии разрабатывал В.С. Соловьев, а его наиболее последовательными продолжателями были П.А. Флоренский и С.Н. Булгаков. При этом именно Булгакову принадлежит идея «просветления» ею хозяйственной деятельности людей, которая выводит на понимание окончательной цели хозяйства. Она находится за пределами его, ибо хозяйство «есть только путь мира к Софии осуществленной, переход от неистинного состояния мира к истинному, трудовое восстановление мира» [3, 125].

Из определения софийной природы хозяйства следует, что истинным и единственным «трансцендентальным субъектом хозяйства, олицетворением *чистого хозяйства*, или самой функции хозяйствования, является *не человек, но человечество*» [3, 94]. С одной стороны, это означает, что всеобщее в экономике связано с общечеловеческим (общемировым), которое содержит в себе абстрактно-всеобщее и универсальное, проявляемое через особенное в хозяйственном устройстве и в конкретных видах хозяйственной деятельности индивидов, социальных групп, этносов. С другой — следует учитывать, что хозяйство софийно в своем метафизическом основании, а в реальности софийность скрыта, хозяйство же представлено как хаотичная деятельность, что находит свое отражение, в частности, в хаотическом состоянии экономических идей и учений.

Почему скрыта софийность хозяйства? Булгаков это обосновывает следующим образом: «Тяжелый покров хозяйственной нужды ложится на хозяйственную деятельность и закрывает ее софийное предназначение, целью хозяйства становится борьба за жизнь, а его естественной идеологией экономический материализм» [3, 126].

Итак, ограниченность ресурсов как объективная реальность при неограниченно растущих потребностях человека превращает экономический материализм в «естественную идеологию» науки о хозяйстве (т. е. политэкономии). Возникает вопрос: почему в этих условиях, «признав его правду, понимая его мотив», тем не менее экономический материализм должен быть положительно преодолен?

В «Философии хозяйства» так разворачивается система доказательств.

Во-первых, экономический материализм легко критиковать, отмечает С.Н. Булгаков, «обнаруживая всю его невыработанность, незаконченность, уродливую однобокость». Тем не менее следует иметь в виду, что он «есть первая попытка философии хозяйства, в нем впервые сознательно поставлена ее проблема». В этом его историческое значение. И еще: «Экономический материализм как философское учение ориентирует философию на факте хозяйства». И «эта мысль глубока и значительна, и потому она способна к дальнейшему развитию и углублению» [3, 230, 231, 239].

Она, помимо прочего, разворачивает саму философию в сторону хозяйства. Тем самым она перенацеливается на познание мира сквозь призму хозяйствования как сферы деятельности человека, ставшей приоритетной. (Характерно, что первая часть «Философии хозяйства» имела подзаголовок — «Мир как хозяйство».)

Во-вторых, экономический материализм, представляя собой попытку философии истории, характеризуется как всего лишь «наивная или догматическая метафизика». Особенно ярко его недостатки проявляются в объяснении причинности в жизни общества через разграничение базиса и надстройки. Ведь экономический детерминизм, считает Булгаков, «имеет метафизическое, а не эмпирическое значение», поскольку он не абсолютен, что признается даже его сторонниками (марксистами), когда они не исключают обратного влияния надстройки.

Отсюда делается вывод, что экономический материализм, выступая философской основой политической экономии, реализует себя как «мнимая научность» с совершенно непреодолимыми трудностями, носящими методологический характер. Поэтому он не может претендовать на универсальность, кото-

рая возможна лишь при условии опоры на «метафизику истории», а не на эмпирику и не на экономический базис.

Еще одним недостатком экономического материализма является то, что он порождает свои фикции, к числу которых Булгаков относит саму конструкцию «экономического человека», интерес которого становится основным двигателем принятия рациональных решений и экономического поведения. Также критически оценивается Булгаковым концепция К. Маркса о классовой борьбе в объяснении исторического процесса.

Завершающим аккордом в анализе экономического материализма становится критика его гносеологии. По этому поводу Булгаков формулирует вывод, почерпнутый приобретенным научным опытом. *«Вера в авторитет — такова гносеология экономического материализма, ее логическая основа»* [3, 249]. Из этого следует, что процесс развертывания экономического знания приобретает неслучайный характер, представляя собой определенные метаморфозы. Экономический материализм как первая (наивная) форма «метафизики истории», будучи встроенным в политическую экономию, трансформируется в «специальную науку» (научную доктрину) с центральной идеей о базисе и надстройке, которая затем закономерно превращается в «идеологию» с разными проявлениями (марксистским, либеральным, кейнсианским и т. п.), ибо опирается не столько на эмпирическую составляющую хозяйственной жизни (т. е. реальную действительность с множественностью и многообразием причин и взаимодействий), сколько на «авторитет», в одном случае, признанных классиков, в другом — формализованных теоретических моделей, не исключая возможности их сочетания.

Философия хозяйства как философская система и метод (логический стиль). Обосновывая недостатки политической экономии, отражающие дух «воинствующего экономизма», Булгаков выдвигает концепцию философии хозяйства, призванной заложить общие основы хозяйственной деятельности в ее органической целостности и с поиском опоры в «философской антропологии» и «натурфилософии». Иначе говоря, превратиться в философию истории, став «метафизическим учением о всеобщей исторической закономерности» [3, 241, 244].

Важно подчеркнуть, что в трактовке Булгаковым философии хозяйства выделяется два ее «лица» — «одно обращено к философии, другое же — к социальной науке, в частности к политической экономии» [3, 259]. Это означает, что в данной концепции философия хозяйства выступает одновременно как *философская система* (общая философия) и как *метод* (или, в терминологии автора, «логический стиль»), применимый в политической экономии и в других социальных науках.

Что касается значения философской системы, то Булгаковым прежде всего отвергается постулат о всеобщем и универсальном как наиболее абстрактном и отвлеченном от реальной жизни. Вместо него обосновывается идея опоры на общую философию жизни, реализуемой, как уже отмечалось, в процессе хозяйственной деятельности всего человечества. При этом любая философская система, выступая философской рефлексией жизни, всегда призвана отражать ее целостность в отличие от специальных наук, ориентированных на частные жизненные проявления. «Философию можно определить поэтому, — выводит Булгаков, — как учение о жизни в ее целом или в самых общих ее определениях...» [3, 30]. Соответственно «философская система может быть построена и как философия хозяйства». Поэтому политико-экономический и философско-хозяйственный подходы различаются не в их объекте — он один и тот же, — а в способе его познания (раскрытия). «...Философия ищет уразумения жизненного смысла и значения явлений, в отдельности изучаемой наукой» [3, 30].

В этом своем философском значении политическая экономия приобретает черты «софийности», воспринимаемой от философии хозяйства. Она может трактоваться как задача создания науки о «совершенном» человеке (обществе и хозяйстве), и не в абстрактном и идеальном измерении, а в историческом и прогностическом смыслах. В интерпретации Ю.М. Осипова: «София сродни всему предшествующему, тому, чего еще нет, но что либо будет, либо возможно будет, о чем сказать до поры ничего или почти ничего определенного нельзя, хотя кое-что все-таки можно пророчески нежданно-негаданно уловить и даже иносказательно ни с того ни с сего высказать» [4, 16].

Это стремление понять то, каким может быть человек, общество и хозяйство, а потому за ней стоит поиск путей к аль-

тернативному переустройству мира, преодолевающему экономический гегемонизм в жизни современного мира. Но достижимо ли такое совершенство и не есть ли это некое переиздание утопических вариаций о грядущем светлом обществе?

При всем том, что достижение «совершенства» ставится как дальняя цель, совсем не обязательно воплощенная на практике и даже скорее не реализуемая, но она уже в своей постановке все же отличается от многочисленных утопических проектах, которые создавались в прошлом и к которым сам Булгаков не раз обращался. Для него совершенное общество и хозяйство мыслились не посредством только переделки общественно-экономического устройства и создания идеального строя, а через обращение к его религиозно-этической стороне и к «живой творческой энергии человека», направленной в первую очередь на самосовершенствование. Особый упор не столько на среду (внешние факторы), сколько на самосовершенствование и самодисциплину человека, что нашло свое выражение в выдвигании в качестве необходимой предпосылки успеха преобразовательной деятельности осуществление «величайшей духовной революции» [5, 71].

Такая трактовка совершенного устройства общества и хозяйства может считаться условно-реалистичной, если исходить из определения важнейших его предпосылок. Хотя приходится признать, что в реальной жизни оно вряд ли достижимо. И у Булгакова большого оптимизма не возникало по поводу его возможности. История XX в. и современные тенденции оптимизма не прибавляют. Тем не менее, сам Булгаков пытался найти выход через соединение «абсолютных целей» развития общества и экономики, которые даются религией, и средствами для осуществления этих целей, которые должны быть найдены разумом или наукой. В его учении это означает, что руководящей нормой христианской политики в области политических и экономических отношений должен стать идеал свободы личности и уважения человека к человеку. «Эта общая задача разрешается постепенным упразднением насилия, деспотизма, бюрократической опеки и развитием самоуправления и общественного самоопределения, при котором правительство, власть и общество постепенно сливаются друг с другом» [6, 33].

Само понимание хозяйства как творчества, дающее место свободе, подводит к следующему этапу исследования — выявлению его этической стороны¹⁷. Для Булгакова — это мостик, ведущий к разворачиванию проблематики философии хозяйства уже в более практичную сферу, которую он определяет как этику хозяйства и его эсхатологию, имея в виду создание нового типа хозяйства как конечной цели, соединяющего в единое целое материальное и духовное в хозяйстве и обеспечивающее адекватную смену хозяйственного мировоззрения. В таком направлении им предполагалось продолжить исследование своего сочинения, на что есть в тексте непосредственное указание [3, 187].

Рассмотрим теперь философию хозяйства как *метод* («логический стиль»), применимый в политической экономии и в других социальных науках. И в этом случае С.Н. Булгаков обращает внимания на ограниченность политической экономии с точки зрения используемых методов и особенно метода дедукции. «Благодаря этому изолирующему методу только и могут быть установлены те своеобразные “законы”, которые знает политическая экономия. Нельзя возражать принципиально против этого метода абстракции и изоляции как такового. ...Необходимо только одно: помнить удельный вес таких заключений и не переходить их компетенции» [3, 200—201].

Политическая экономия должна оставаться наукой преимущественно практической (эмпирической) и не должна увлекаться чрезмерным теоретизированием, превращаясь, в терминологии Булгакова, в «абстрактную», или «теоретическую», политическую экономию. «Возможность отвлеченного теоретизирования в науке вообще и в политической экономии в частности не имеет границ, и потому, — подчеркивал Булгаков, — оно непременно должно стоять под контролем сознательного, критического прагматизма, спрашиваемого: кому выгодно? Возможны ведь и такие восхождения от фактов к теории, за которыми не может последовать обратного нисхождения. Теория есть продукт отложений научной мысли, кристалл науки, и потому без теории не обходится ни одна наука, однако никогда не должен убираться мост, соединяющий оба берега, и номогра-

¹⁷ В этой связи отметим, что С.Н. Булгаков понимал социальные науки как «социальную этику».

фия (т. е. описание законов. — *V.P.*) все же остается средством для идиографии (т. е. описание исторической реальности. — *V.P.*), или, иначе, теория для практики, которая всегда конкретна, исторична» [3, 226].

Если политическая экономия представляет собой единство теории и практики (экономической политики) и она как специальная наука призвана отображать реальные хозяйственные процессы, то возникает вопрос: какое место занимает в ней философско-хозяйственный метод? Не приведет ли его использование к уходу от хозяйственной практики с возвращением в русло абстрактной политической экономии?

Если философию хозяйства понимать как замещение собой политической экономии, то такая опасность подмены конкретных хозяйственных проблем абстрактным теоретизированием существует. Избежать ее Булгаков предполагает следующим образом. Само обращение к практике не должно приводить к доминированию «ложного эмпиризма», ведущего к безразборчивому нагромождению эмпирического материала. Другими словами, политэкономия не сводится к простому описанию хозяйственной жизни, и даже при ее ориентации на практику она призвана выполнять аналитическую функцию, обобщая хозяйственные явления, выводя тенденции и закономерности развития. В реализации данной функции у философско-хозяйственного метода есть определенные ресурсы, особенно в понимании горизонтов развития экономики.

Еще более существенную роль философско-хозяйственный метод играет в исследовании конкретных хозяйственных проблем с точки зрения важности раскрытия целостности хозяйственной жизни как единства материальных и духовных процессов, а потому и установления взаимосвязи политической экономии с другими социальными науками. Ключом в применении данного метода становится сформулированное Булгаковым принципиальное положение: «Онтологические корни социальной науки, как и всякой науки, во всеобщей связности бытия...» [3, 207].

В итоге получается, что философия хозяйства как философская система и метод, имея свои самостоятельные содержательные характеристики, приобретает в перспективе черты целостного строения. В нем хозяйственная жизнь выстраивается

через соподчиненность не только экономическим факторам, но и нравственным, духовным, человеческим ценностям.

«Философия хозяйства» Булгакова: незавершенное исследование? Можно ли считать, что концепция философии хозяйства Булгакова приобрела законченные очертания? Или она так же, как и его более ранние искания (например, в марксистском духе), себя исчерпала, а интерес сместился в новые области, уйдя в общую философию и религиозную метафизику? Ведь сам автор предполагал подготовить вторую часть своего исследования.

Считается, что этот замысел был реализован в книге «Свет невечерний. Созерцания и умозрения», опубликованной в 1917 г. Казалось бы, такое утверждение подкрепляется прямым указанием самого автора, которое обнаруживается в одном из примечаний этой книги¹⁸. Тем не менее есть достаточные основания усомниться в его правомерности. В этом можно убедиться при обращении к тематике книги «Свет невечерний». В этом объемном произведении содержатся, естественно, множество тем и сюжетов, но главным является вопрос о природе отношений между философией и религией. Дальнейшее осмысление получает также идея о софийности мира, первоначально только намеченная в «Философии хозяйства». Что же касается самой темы хозяйства, то она представлена всего лишь небольшой главой, особенной новизной не отличающейся.

Но даже не это последнее обстоятельство имеет значение. Знакомство с этим произведением показывает, что основной круг вопросов, исследуемый в книге «Свет невечерний», либо дополняет, уточняет и развивает уже ранее поставленные проблемы, либо выводит в новые сферы, которые по существу уходят от тематики, определяемой философией хозяйства. Во всяком случае, даже при большом желании трудно в этой работе найти развитие философско-хозяйственной темы в том направлении, которое сам Булгаков ранее намечал как исследование этики и эсхатологии хозяйства. Это неудивительно, поскольку

¹⁸ «В настоящей работе, писал С.Н. Булгаков, основные идеи этого исследования получают дальнейшее развитие и углубление, а также рассматриваются и те вопросы, которые предназначены были для *второй* части “Философии хозяйства” (именно этика и эсхатология хозяйства). Поэтому хотя формально настоящее сочинение и не является обещанной второю частью, но по существу дела я считаю свое обязательство перед читателем “Философии хозяйства” здесь фактически выполненным» [7, 396—397].

«Свет невечерний» по своему жанру относится к философским произведениям, проникнутым духом богословия¹⁹. Оно имеет весьма отдаленное отношение к той задаче, которая ранее ставилась как раскрытие философских основ хозяйственной деятельности в ее органической целостности. Если и видеть ее близость к философии хозяйства, то прежде всего с точки зрения развития представления о смысле хозяйства как изначального творения Бога и осуществления Божьего замысла о мире, которое уже представлено в «Философии хозяйства».

Более того, по ряду принципиальных положений наблюдается не столько развитие ранее сформулированных идей, сколько их весьма существенная коррекция. В первую очередь это относится к такому важному пункту, который касается определения софийной природы хозяйства. Если ранее Булгаков признавал софийность хозяйства, хотя и указывал на ее скрытую форму, то в книге «Свет невечерний» главными сферами проявления Софии становятся искусство и красота. «София открывается в мире, — выводит он, — как красота, которая есть осязаемая софийность мира. Потому искусство прямее и непосредственнее, нежели философия, знает Софию. Если религия есть прямое самосвидетельство и самодоказательство Бога, то искусство или, шире, красота есть самодоказательство Софии» [7, 221].

Другим примером ухода от темы эсхатологии хозяйства, является по сути дела отрицание конечного торжества софийного хозяйства. «Хозяйство, как связанное с проклятием земли, *не имеет* в себе эсхатологических задач, переходящих за грань смертной жизни этого века, к ней исключительно относится его область. Поэтому оно и не может завершиться в своих собственных пределах, а должно перерваться, подобно человеческой жизни. ...Но в перспективе времени хозяйство есть дурная бесконечность, не знающая завершения» [7, 343]. Отсутствие эсхатологической перспективы хозяйства на своем собственном пути развития объясняется тем, что «нравственность имеет силу

¹⁹ На эту важнейшую черту мировоззрения С.Н. Булгакова обращает внимание В.В. Зеньковский. «Неотделимость философа от богослова в Булгакове, — особо отмечает он, — есть самое яркое свидетельство его умственной зоркости и духовной серьезности...» [8, 224—225].

только для человека в его греховной ограниченности и не имеет абсолютного значения» [7, 47].

Приведенные примеры, да собственно сам текст и его стилистика, подтверждают ранее сделанный вывод о том, что нет существенных оснований рассматривать самостоятельный философско-богословский труд «Свет невечерний» как продолжение философско-хозяйственного исследования Булгакова.

Однако этим не приуменьшается наличие обостренного интереса Булгакова к этической стороне хозяйственной деятельности. Это тем более важно, поскольку экономический материализм, в его определении, «чужд всякой этики», ибо отрицает подлинность и самостоятельность всего неэкономического и противоречит господствующему принципу экономического детерминизма [3, 246]. Собственно сама философско-богословская постановка проблемы философии хозяйства в концепции русского мыслителя в потенции предполагает единственно правильное разрешение — через этическое оправдание хозяйственной деятельности. Отсюда и замысел второй части, сформулированный в соответствующем названии — «Оправдание хозяйства (этика и эсхатология хозяйства)».

Хотя «Философия хозяйства» не имела формального продолжения, но, тем не менее, этика хозяйства и его эсхатология были основательно исследованы в многочисленных статьях, написанных Булгаковым в период 1905—1917 гг., и, в частности, посвященных концепции «христианского социализма». Тем самым данная тема автором разрабатывалась и до написания «Философии хозяйства» и имела продолжение в последующем. Поэтому можно считать, что вторая часть этой книги «вчерне» была подготовлена еще до опубликования первой части и в силу определенных причин, к которым еще обратимся, не была обобщена в завершающем тексте.

В этой связи приведем наиболее характерные оценки, которые делались Булгаковым относительно хозяйственной этики.

Начать следует с того, что нравственность (мораль, этика) и религия им рассматриваются как неразрывное целое, особенно проявляемое в контексте злободневных социальных вопросов, присутствующих в хозяйственной практике утверждающегося в России капитализма. Заместить в этом целостном обра-

зовании религию светскими принципами гуманизма, социальной справедливости, общественного прогресса, свободы и равенства и т. д., значит лишить их Богочеловеческого стержня.

Из такого подхода можно сделать два важных заключения. Первое связано с тем, что должна существовать «христианская политическая экономия», поскольку как социальная наука она есть социальная этика со своими особенными чертами, которые, с одной стороны, отражают общее христианское отношение к базовым хозяйственным явлениям (ярче всего, на примере отношения к богатству и труду), с другой — не могут не учитывать религиозно-этические представления социальных групп (классов), что в тот период прежде всего было характерно для крестьянского мировосприятия самого хозяйства и отношения к собственности на землю.

Второе заключение, вытекающее из этической характеристики хозяйства, объясняет, почему христианское понимание нравственно-этических отношений и капиталистически организованное производство в принципе несовместимы. Булгаков так разъясняет свою позицию: «Современный капитализм исторически может быть, конечно, оправдываем, и могут признаваться его заслуги и преимущества перед предшествующими эпохами, но нельзя все-таки отвергать, что он основан на насилии и неправде, подлежащих устранению». И еще: «Капитализм есть организованный эгоизм, который сознательно и принципиально отрицает подчиненность хозяйства высшим началам нравственности и религии...» [9, 34, 225].

В этической подоплеке состоит совпадение христианской и марксистской критики капитализма, но Булгаковым разрабатывалась собственная версия альтернативы капитализму в варианте «христианского социализма». В соответствии с христианскими заповедями, обосновывал он, нормальным представляется «такой общественный строй, в котором не было бы места для социальной праздности, существовала бы общая обязанность труда, соответственно склонностям и способностям, и в котором не было бы теперешнего различия между богатыми и бедными, имущими много и подвергающимися искушению от своего богатства и не имущими ничего, подавляемыми этой бедностью» [9, 85].

Понятно, что представленный вариант социализма, имея совпадающие социальные цели, тем не менее принципиально отличается от марксистской версии. Если марксистский социализм, будучи атеистическим (богоборческим), опирается на «религию человекобожества» и отражает идею «пересотворения» мира (общества, хозяйства, человека) без участия Бога. Вполне закономерным итогом ее реализации становится утверждение тирании государства и его бюрократии, что подтвердила история. Христианский же социализм призван воплотить в жизнь христианские ценности. Это означает, что «существует, может и должен существовать и христианский социализм, — утверждает Булгаков, — социализм не во имя человекобожества, но во имя Богочеловечества» [10, 43].

Определяющими чертами христианского социализма должны стать всеобщность труда, воплощение начал справедливости, христианское отношение к собственности (богатству), переход земли в распоряжении тем, кто на ней трудится. Это то, что определяет основы «христианской политической экономики», которая по сути своей становится христиански осмысленной социальной этикой, нацеленной на достижение хозяйственной свободы, исключающей абсолютную подчиненность государству. При этом «христианский путь к хозяйственной свободе ведет не через хозяйство, а как бы поверх его, через преобразование человеческой природы, ибо не хлебом единым живет человек, но всяким словом Божиим» [9, 210].

О том, что Булгаков серьезно относился к разрабатываемой им модели социализма свидетельствуют не только соответствующие публикации и выступления, но и идея создать Союз христианской политики с главной задачей на деле послужить «выполнению заветов Христовых», для которого им была разработана политическая платформа. Примечательно и то, что С.Н. Булгаков был избран депутатом II Государственной Думы от Орловской губернии как беспартийный «христианский социалист».

Подводя итог, можно сказать, что вторая часть «Философии хозяйства» — это по существу предложенная концепция христианского социализма, достаточно подробно описанная в статьях и доведенная до выработки политической платформы. Но и в этом случае наступило разочарование. Бесперспектив-

ность этой идеи для Булгакова особенно стало наглядной в ходе революционных событий 1917 г. Стало понятно, что исполнение христианских заповедей в реальной политике — задача в своем строгом понимании неосуществимая. Остается только вариант, который им в год революций был сформулирован следующим образом. «Пусть социалисты становятся христианами, тем самым социализм, как и вся наша жизнь, будет делаться христианским» [9, 229].

В дальнейшем С.Н. Булгаков отошел от философско-хозяйственных исследований, но от идеи христианского социализма не отказался, хотя в ряде случаев отождествлял его с «социальным христианством». Тем не менее, позднее, находясь в эмиграции, он писал, что русский коммунизм является примером «безбожия и воинствующего богоборства». «Однако возможен иной, ...свободный или демократический социализм, и, думается нам, его не миновать истории. И для православия нет никаких причин ему противодействовать, напротив, он является исполнением заповеди любви в социальной жизни» [11, 325].

Уроки С.Н. Булгакова: от философии хозяйства к политической экономии. Насколько С.Н. Булгаков современен и полезен? Что из его творческого наследия может быть востребовано в нынешней России?

Бесспорно, что С.Н. Булгаков — это яркое явление в русской мыслительной традиции. Творческий накал его поисков, самобытность, смелость в исканиях и поступках, способность критически переосмысливать свои взгляды, преодолевая сомнения и разочарования, политическая ангажированность — все это и многое другое определяет достойное место, которое он занимает в истории философской и экономической мысли России. Для современных российских исследователей он ценен не только поучительным и уникальным примером творческой деятельности, но и своими серьезными открытиями, которые достойны возрождения и продолжения²⁰. Ограничимся только той частью его наследия, которое определяется философско-хозяйственным учением.

²⁰ В этой связи отметим следующие издания: [12; 13].

Прежде всего следует выделить критику экономизма как остающейся до настоящего времени философской и мировоззренческой основы мирохозяйственного устройства. Прошедший XX в. обернулся превращением экономизма в глобальный экономизм, подчиняющий себе и те сферы человеческой жизни, о которых трудно было представить в прошлом. Конечно, к началу XXI в. можно найти уже немало критических разборов экономического материализма. Более того, даже присутствует понимание того, что главным и единственным результатом хозяйственной деятельности не может быть наращивание ВВП и других денежных параметров. Оно выразилось в том, что уже более 20 лет назад ООН в качестве основного показателя для межстрановых сопоставлений был предложен Индекс человеческого развития, включающий наряду с ВВП, показатели продолжительности жизни и уровня образования. Тем не менее подчеркнем, что Булгаков был одним из первых политэкономов, который обнаружил последствия доминирования экономизма, в этом случае продолжая российскую философско-экономическую традицию, вскрыл его корни и, что еще более важно, предложил свой вариант ухода от экономического гегемонизма с помощью разработанной им философии хозяйства.

Можно разделять или не разделять взгляды Булгакова, но и сегодня не менее актуальное значение имеет выявление подлинного смысла и предназначения самого хозяйства и хозяйственной деятельности человека. Собственно вопрос по-прежнему остается открытым с точки зрения поиска возможных альтернатив будущего, реальности перестроения и ухода от капиталистической системы хозяйства в его нынешней версии «финансового (глобального) капитализма», еще более прокапиталистической и потому еще сильнее основанной «на насилии и неправде».

Как свидетельствует исторический опыт, в мир и на российские просторы капитализм пришел «всерьез и надолго», в том числе из-за того, что предложенные в прошлом варианты по разным причинам не смогли выдержать конкуренцию. Возможно, в силу того, что социализм, по проницательному наблюдению Булгакова, отрицал капитализм недостаточно радикально, «сам духовно пребывая еще в капитализме» [9, 225].

Все же, рано или поздно, что-то должно произойти в мире. Как известно, «всерьез и надолго» не означает, что «навсегда».

Поможет ли такому выздоровлению более пристальное внимание к этической стороне хозяйства?²¹ Ведь само хозяйство, по Булгакову, находит свое оправдание в этике (морали, нравственности), от повсеместного отсутствия которых в бизнесе, во власти и, к сожалению, уже и в человеческом сообществе, страдает и мучается современная Россия. Та политическая сила, которая найдет в себе способность и волю сломать и устранить аморальность и безнравственность в обществе и экономике, приобретет историческую перспективу.

Еще одна важная проблема, поставленная Булгаковым, касается экономического детерминизма. Как соотносятся в экономике действие объективных факторов и свобода воли, творческая деятельность человека? Критикуя экономический детерминизм, русский мыслитель развивал идею о присутствии недетерминированности в историческом процессе, свободе воли и творческой деятельности, отказавшись от признания господствующей роли в этом процессе «железных законов» экономики, действующих по аналогии с законами природы. Отсюда два начала в историческом процессе: причинность от действия объективных факторов, включая экономические, и самопричинность, идущая от творческой свободы человека, стихийности самой жизни. У Булгакова они выступают как сотрудничество божественной воли и человеческой свободы.

Как свидетельствует исторический опыт, несмотря на все разработки аналитического инструментария, а они весьма масштабны, современная экономическая наука не прибавила в способности предсказывать и прогнозировать экономические изменения и наступление кризисов. Однако в данном случае важно иметь в виду не только непредсказуемость самих хозяйственных процессов, но и то, что саму экономику нельзя понять изнутри, ограничившись узкоэкономическим подходом, даже и перенасыщенными моделями и другими расчетными методами. Экономика — это взаимосвязь и взаимодействия большой совокупности разнородных факторов. Целостность знания об эко-

²¹ О том, что в современной экономической науке к этике хозяйства как научному направлению привлечено повышенное внимание свидетельствуют многочисленные публикации (см., напр.: [14—17]).

номике в немалой степени обеспечивается через взаимосвязь социальных наук. Поэтому полнее и глубже понять хозяйственное устройство и особенности экономического развития, значит, подключить весь арсенал социальных наук, обеспечив экономическую науку прочными связями с ними.

Уроки С.Н. Булгакова — это не только открытия и гипотезы, которые находят и сегодня подтверждение в науке и общественно-хозяйственной практике. Важно учитывать и те неподтвердившиеся выводы, иллюзии и заблуждения, которые также присутствуют в творческом наследии русского мыслителя. Тем более, что ему самому приходилось не раз разочаровываться и сомневаться в ранее высказываемых идеях, развиваемых под влиянием разных теорий. С этим связана незавершенность его начинаний, в том числе и философско-хозяйственной научной системы. Возможно, такой неровный творческий путь через преодоление сомнений объясняется личностной чертой, которую те, кто его знал, определили как стремление к абсолютному знанию, а потому в итоге он и пришел к вере, ибо «вера есть способ знания без доказательств»²².

Если обратиться к содержательной стороне его концепции философии хозяйства, то стоит задуматься о той ее стороне, которую с учетом современных реалий можно определить как «христианская модель глобализации». В этом смысле Булгаков прав в том, что в своих исканиях предвосхитил нарастающие тенденции замещения национального глобальным, которая особенно явственно себя проявила с конца XX в. Понятно, что само христианство по своему изначальному смыслу и предназначению — это глобальный (вселенский) проект. Однако такую вселенскость Булгаков распространил на сферу хозяйства, сделав ее «истинным» субъектом все человечество. Этим он развернул учение В.С. Соловьева о всеединстве («философию единства») из области религиозно-метафизической и трансцендентной в область хозяйственной практики. Поэтому для него права личности составляют «абсолютные сверхклассовые и сверхисторические блага». Все это говорит о том, что Булгаков

²² Еще одна его характерная черта, по собственному признанию, была связана с ощущением «творческого одиночества». Как С.Н. Булгаков писал в автобиографических заметках: «Чужой среди своих, свой среди чужих, а в сущности нигде не свой».

может рассматриваться как своего рода первый «христианский глобалист»²³.

Заметим, что сама по себе эта идея о хозяйстве человечества на христианской основе является утопичной. Христианская церковь даже не смогла сохранить свое конфессиональное единство в рамках сугубо религиозной и богословской жизни. О каком в этом случае единении в хозяйственной жизни может идти речь?

Но еще более сомнительной представляется роль России в этом глобальном христианском проекте. Сошлемся на впечатления Булгакова, которые он вынес после посещения в 1923 г. в Константинополе храма Св. Софии. Вот, некоторые выдержки из его дневника. «София есть Храм, вселенский, абсолютный храм вселенского человечества и Вселенской Церкви...». И далее: «Русские славянофилы всегда относили пророчество о Византии к русскому православному царю, всеславянскому (Тютчев). Но этого мало для Софии. Что для космоса Россия? — провинция. — Славянство? этнографическая группа. Но София всенародна, она не национальная, местная, но Вселенская церковь, все народы призывавшая под свой купол» [18, 128, 130].

Конечно, эти записи сделаны под влиянием трагических событий в России и принудительной высылки из страны, но по своей сути они соответствуют его взглядам, так же как вполне вписываются в его идейную платформу с последующим активным участием в экуменическом движении.

В этой связи следует отметить характерное раздвоение и противоречивость в позиции С.Н. Булгакова, особенно проявляемые в его творческой деятельности. По своим корням, православному воспитанию и мировоззренческим основам — он патриот России, горячо заинтересованный в ее благополучии и остро переживающий беды, обрушившиеся на нее. Но в своих научных исканиях в области политической экономии и философии он прочно оказывался в орбите в одном случае марксизма, в другом — немецкой философии идеализма. Достаточно обратиться к источникам его идей и к наиболее цитируемым

²³ В известном смысле Булгаков впоследствии скорректировал свою «глобалистскую» позицию, когда в более поздней своей работе («Православие») поставил проблему «православного экономического человека», подробно раскрыв отличие этой модели хозяйствующего человека от протестантской модели.

авторам в «Философии хозяйства». Это — Шеллинг, Кант, Гегель, Коген, Маркс и другие в основном немецкие философы²⁴, правда, основательно разбавленные самым цитируемым автором — В.С. Соловьевым.

На эту особенность философско-экономической части творчества Булгакова заостряем внимание по одной существенной причине. Дело в том, что многие его идеи созвучны взглядам предшествующих поколений русских философов и ранних экономистов, особенно славянофиловского направления (И.В. Киреевского, А.С. Хомякова, Ю.Ф. Самарина и др.), имена которых при всем обилии цитируемых авторов практически даже не упоминаются в «Философии хозяйства». Но ведь именно они заложили основы мыслительной традиции, основанной на русской социокультурной матрице. Для нее характерны особое внимание к нравственной составляющей хозяйственной деятельности, акцентирование проблемы «правильного распределения» в интересах приумножения общественного богатства и отвержения «неправедного богатства», приоритетность трудовой деятельности на основе православно-христианских ценностей. Русская философская мысль XIX в. отличалась от западной философии еще и тем, что заострила проблему человека, его познания и самих познавательных возможностей, что воплотилось в оригинальной разработке такого научного направления, как философская антропология — наука об изучении места человека в мире и обществе.

Можно еще приводить массу других примеров, подтверждающих близость экономико-философских взглядов Булгакова своим русским предшественникам. Но для него, как видно, не они авторитет, а идеи немецких философов. Конечно, приведенные имена — это вполне уважаемые и достойные ученые, но почему, обращаясь только к ним, ищется опора в разрабатываемой собственной и достаточно оригинальной теории? Между прочим, что касается славянофилов, то они также прошли «школу Шеллинга», некоторые из них с ним встречались и слушали его лекции, но они ее смогли переосмыслить и в своем творчестве вышли на новые творческие рубежи.

²⁴ Характерно то, что С.Н. Булгаков в своем почтительном отношении к Шеллингу готов его считать «истинным основоположником философии хозяйства» [3, 47].

Надо сказать, что такое «преклонение» перед европейскими (западными) авторитетами, к сожалению, распространенная и не самая лучшая черта русской мыслительной традиции. В настоящее время она сохранилась и даже еще более укрепилась в социальных науках. Это приводит к возникновению разрывов в научных традициях и нарушению преемственной линии в социальных исследованиях.

В заключение остановимся на вопросе о том, какое место сегодня может занимать философия хозяйства относительно политической экономии.

Прежде всего следует подчеркнуть, что дальнейшее развитие философии хозяйства не означает вытеснения и отрицания политической экономии. Собственно, такого подхода придерживался и сам С.Н. Булгаков. Стоит повторить, что, в его представлении, политическая экономия — это специальная и практическая наука, изучающая хозяйственную жизнь в ее эмпирической данности. Философия хозяйства призвана формировать мировоззренческие и методологические основания политической экономии, которые раскрывают философскую сторону экономико-теоретического знания. При этом такая философская сторона экономического знания, учитывая продолжающийся процесс дифференциации социальных, вполне может уже выступать как относительно самостоятельное научное направление. В этом смысле можно говорить о дальнейшем развитии философии хозяйства, имея в виду ее достаточно прочную связь с философией, а для кого-то с богословием.

Поэтому для политэконома как любого представителя социальных наук нет непреодолимой преграды для исследовательской деятельности в области философии хозяйства. Так он может повторить путь Булгакова и даже завершить его переключением на богословие и уходом в священство. Почему нет? И сегодня такие жизненные примеры имеются, когда экономисту по образованию в силу его мировоззренческих или религиозных убеждений становится тесно в рамках политической экономии.

Тем не менее политэконому, который остается таковым, есть, что получить от философии хозяйства. Он нуждается в ней для того, чтобы не раствориться в инструментальных методах калькулирующего разума, не упустить из виду смысла и

последствий от суетливой повседневности, видеть горизонты восходящего и нисходящего вариантов развития.

Вместе с тем политэконому, оснащеному философско-хозяйственным методом, совсем не обязательно отказываться от исследования той части хозяйства и хозяйственной деятельности, которые связаны с ее практической и прикладной сторонами. Более того, самой философии хозяйства полезна и нужна непосредственная связь с политической экономией и с другими социальными науками. Без них, а это значит, без выхода в реальную социально-хозяйственную жизнь она может превратиться всего лишь в «философствование» о смысле (и бессмыслии) жизни и хозяйства. В одной из рецензий на работу Булгакова Л. Шестов дал такое определение философии. «Философия — наука, что в ней дальше “искания” не идут» [2, 597]. Однако из философствования о смысле хозяйства «кашу не сварить» и голодного не накормить.

Если в философии хозяйства знание о хозяйственной деятельности формируется на основе ее философского и мировоззренческого осмысления, то в политической экономии оно происходит и проверяется через непосредственное обращение к эмпирической реальности экономики. Поэтому экономист-теоретик не должен замыкаться на философских поисках, от него как профессионала общества вправе требовать достаточно конкретные объяснения и рекомендации по совершенствованию хозяйственной жизни общества.

В качестве заключительного итога, сформулируем такой вывод. Философия хозяйства и политическая экономия могут быть связаны прочными узами, дополняя и обогащая друг друга. Философия хозяйства для собственно политико-экономических исследований имеет значение по многим направлениям, но особо выделим ее роль как философско-хозяйственного метода, призванного обогатить аналитические возможности самой политической экономии за счет усиления ее философских и мировоззренческих оснований как науки. Использование этого метода дает возможность преодолеть существующие разрывы в познавательном процессе, восстанавливает связность всех сторон в жизни общества и в конечном счете помогает построению интегрального знания о человеке, хозяйстве и обществе.

Литература

1. *Булгаков С.Н.* Автобиографические заметки. Дневники. Статьи. Орел, 1998.
2. *Булгаков С.Н.* Pro et contra. Т. 1. СПб., 2003.
3. *Булгаков С.Н.* Философия хозяйства. М., 1990.
4. *Осипов Ю.М.* Русская софийная философия (к 140-летию С.Н. Булгакова) // Философия хозяйства. 2011. № 3.
5. *Булгаков С.Н.* Религия и политика // Христианский социализм (С.Н. Булгаков): споры о судьбах России. Новосибирск, 1991.
6. *Булгаков С.Н.* Неотложная задача (О Союзе христианской политики) // Христианский социализм (С.Н. Булгаков): споры о судьбах России. Новосибирск, 1991.
7. *Булгаков С.Н.* Свет невечерний. Созерцания и умозрения. М., 1994.
8. *Зеньковский В.В.* История русской философии: В 2 т. Т. 2. Ч. 2. Л., 1991.
9. *Булгаков С.Н.* Христианство и социализм // Христианский социализм (С.Н. Булгаков): споры о судьбах России. Новосибирск, 1991.
10. *Булгаков С.Н.* Неотложная задача (О Союзе христианской политики) // Христианский социализм (С.Н. Булгаков): споры о судьбах России. Новосибирск, 1991.
11. *Булгаков С.Н.* Православие. М., 2003.
12. Преодоление времени (по материалам международной конференции, посвященной творческому наследию С.Н. Булгакова) / Под ред. Ю.М. Осипова, В.М. Кулькова, Е.С. Зотовой. М., 1998;
13. *Булгаков С.Н.* Религиозно-философский путь. Материалы международной научной конференции, посвященные 130-летию со дня рождения / Под ред. А.П. Козырева. М., 2003.
14. *Макашева Н.А.* Этические основы экономической теории. М., 1993.
15. *Сен А.* Об этике и экономике. М., 1996.
16. *Бриттан С.* Капитализм с человеческим лицом. СПб., 1998.
17. *Козловский П.* Принципы этической экономики. СПб., 1999.

18. *Булгаков С.Н.* Константинопольский дневник // Булгаков С.Н. Автобиографические заметки. Дневники. Статьи. Орел, 1998.

Ф.И. ГИРЕНОК

С.Н. Булгаков: между христианством и социализмом

У каждой религии существует своя этика. Согласно Веберу, протестантская этика — этика капитализма. В этой этике главное — деньги. «Время деньги», — говорит Вебер, повторяя слова президента США Б. Франклина. Но для ведения эффективного хозяйства недостаточно хотеть денег. В хозяйстве нужна еще и честность, или, что, согласно Веберу, одно и то же, видимость честности.

А что же православие? Какая у него хозяйственная этика? Православие, по словам Вебера, слишком иррационально. В нем много магии, т. е. икон, свечей и мощей. Православная этика создана скорее для крестьян, а не для городских жителей, которые менее всего зависят от ритмов природы.

Булгаков смотрит и на хозяйство, и на православие иначе.

Свобода от хозяйства

В XIX в. в России укрепилась мысль о том, что православие не способствует экономическому развитию России, что оно тормозит социальный прогресс. А потому, чтобы иметь эффективное хозяйство, России нужно отказаться от православия и принять либо протестантизм, либо католичество. Булгакову совершенно чужда эта мысль.

Христианский идеал — человек, который, как птица, не заботится о завтрашнем дне и цветет, как полевая лилия. Что это означает? Это означает, что христиане хотят свободы человека от хозяйства. Но и социализм также мечтает о свободе человека, о прыжке из царства необходимости в царство свободы. Зачем? Затем, чтобы освободить человека от труда. В чем видит Булгаков отличие социализма от христианской этики? В том, что христианская этика серьезно относится к хозяйственным обязанностям человека. Человек не должен снимать с себя повинности труда, возложенные на него Богом. Свобода от труда

должна быть только духовной. Труд же обязателен для всех. Кто не работает, тот не ест.

Христианская этика не обещает свободы от хозяйства и с недоверием относится к тем, кто камни превращает в хлебы. Не хлебом единым жив человек. Для Булгакова важна мотивация поступков Христа в пустыне, в которой на 40-й день Христос захотел есть. И тут ему явился Сатана и стал искушать его тем, чтобы он занялся хозяйственным превращением камней в хлебы. Потому что это превращение есть чудо, кратчайший путь стать царем мира. Христос отказывается от этого пути. И этот отказ противоречит как принципам капитализма, так и принципам социализма.

Капитализм также жаждет свободы. Но он жаждет иной свободы, свободы в хозяйстве. А это значит, что для капитализма свобода в хозяйстве — это организованный эгоизм, который не может превзойти себя, для того чтобы стать над хозяйством, над материальной жизнью. Повальное раболепство перед капитализмом, перед свободой в хозяйстве не дает возможности увидеть ограниченность хозяйства. Критика организованного эгоизма является задачей, с точки зрения Булгакова, христианского сознания.

Согласно Булгакову, социализм ближе православию, и христианский социализм вполне возможен. Православие и есть наш русский социализм. То есть разрешение социальных вопросов на основе религиозной этики. Этика православия отказывается от принципа социологизма, который требует социальное понимать социальным.

Гуманизм

Социалистический гуманизм — это гуманизм социума. Булгакову не нравится социалистический гуманизм. Почему? Согласно Булгакову, он не видит греховности и порочности человеческой природы. Греховность человеческой природы — это не порок социальной системы. Социалистический гуманизм не приемлет для Булгакова потому, что он антропологию растворяет социологии, а человека в социуме, подменяя вопрос о человеке вопросом о строении общества.

Каждый человек — это, говорит Булгаков, целый мир, а социологизм превращает этот мир в социальную функцию, над которой господствует безликая социальная среда. Социологизм

и личность не совместимы. Там, говорит Булгаков, где доминирует социальная среда, не может быть ни личностей, ни творчества, ни восхождения к высшим идеалам.

М.Р. ЭЛОЯН
Философия хозяйства С.Н. Булгакова:
история и современность

Под философией хозяйства мы понимаем исследование религиозно-метафизических предпосылок хозяйственной жизни народов. К этой идее шли лучшие представители западной науки конца XIX — начала XX в. В их числе были М. Вебер и В. Зомбарт. И все-таки не М. Вебер и В. Зомбарт являются создателями философии хозяйства. И М. Вебер, и В. Зомбарт, во многом под влиянием философии И. Канта, отождествили религию с этикой и по праву являются основоположниками этической экономики, в рамках которой и рассматривалась ими проблема «христианство и капитализм». Поэтому М. Вебер, ставя проблему «протестантизм и капитализм», решал ее на уровне протестантской этики, отсюда и название монографии «Протестантская этика и дух капитализма», а В. Зомбарт — с менее характерным названием «Буржуа» — решал ее на уровне католической этики. Но, как показали исследования, как самого М. Вебера, так и самого В. Зомбарта, этика католицизма и этика протестантизма суть одно и то же — это рационализация и методизация жизни. Поэтому спор между М. Вебером и В. Зомбартом по вопросу о том, католицизм или протестантизм оказал принципиальное влияние на становление западноевропейского капитализма, на уровне этической экономики, в принципе, решен быть не может.

Таково состояние вопроса — во многом бесперспективное — на момент появления «Философии хозяйства» С.Н. Булгакова. Поддержав полемику М. Вебера и В. Зомбарта в рамках постановки проблемы «христианство и капитализм», С.Н. Булгаков включил в нее вопрос «православие и капитализм», но решил его на уровне религиозной метафизики, подарив науке новое исследовательское направление, названное им философи-

ей хозяйства. Показав несовместимость православия и капитализма (если под капитализмом понимать торгово-промышленный тип развития), С.Н. Булгаков доказал, что для России онтологически укоренен аграрный путь развития, не имеющий ничего общего с западным типом цивилизации, идеологиями которой во многом были М. Вебер и В. Зомбарт, попытавшиеся связать генезис капитализма с протестантизмом и католицизмом. Философия хозяйства выступила методологическим приемом в разрешении спора между М. Вебером и В. Зомбартом, в результате которого подтвердилась гипотеза М. Вебера о принципиальном влиянии протестантизма на становление западноевропейского капитализма.

Нет никакого сомнения в том, что именно философия цельного знания В.С. Соловьева позволила новому исследовательскому направлению выйти за рамки этической экономики, увязав экономическую проблематику с проблемами онтологии, космологии, антропологии, сотериологии и философии истории. Философия цельного знания В.С. Соловьева предложила новый инструмент познания сложного мира, новый тип мышления, объединяющий в едином мыслительном пространстве три, ранее разъединенные, области мысли — религию, философию и науку. С.Н. Булгаков практически применил этот новый тип мышления — синтетический метод познания — к исследованиям хозяйственной области, к веку экономики, каким стал XX в. Именно благодаря философии цельного знания В.С. Соловьева философия хозяйства состоялась как научная дисциплина, имеющая свой предмет и синтетический метод исследования. А также перспективы своего развития, первой из которых стало исследование проблемы «иудаизм и капитализм» на уровне философии хозяйства, которое предложил В. Зомбарт в своей монографии «Евреи и экономика».

Проблема «иудаизм и капитализм» впервые была поставлена В. Зомбартом в его работе «Буржуа». Оставаясь в рамках этической экономики, В. Зомбарт пришел к выводу, что этика католицизма и этика иудаизма суть оно и тоже — это все та же рационализация жизни. Но уже в монографии «Евреи и экономика» В. Зомбарт, возвращаясь к проблеме «иудаизм и капитализм», решает ее на другом уровне — на уровне философии хозяйства С.Н. Булгакова, исследуя религиозно-

метафизические предпосылки иудаизма и их влияние на становление западноевропейского капитализма.

Взаимоотношения В. Зомбарта и С.Н. Булгакова — это отдельная тема исследования, но уже сейчас можно сказать, насколько оно было плодотворным для развития мысли и, в конечном итоге, для становления и развития философии хозяйства как новой научной дисциплины. Известно, что именно В. Зомбарт ввел С.Н. Булгакова в современную им экономическую науку, где первым серьезным шагом была ревизия марксизма, в которой С.Н. Булгаков следовал за В. Зомбартом. Затем именно В. Зомбарт был первым, кто высоко оценил и поддержал книгу С.Н. Булгакова «Капитализм и земледелие», в которой было дано решение аграрного вопроса, перед которым остановился сам К. Маркс, не говоря уже о других лидерах социально-демократической партии Германии. В дальнейшем В. Зомбарт и С.Н. Булгаков уже единомышленники в науке, работающие в едином мыслительном пространстве. Их научные интересы сосредоточены на исследовании духовного фактора и его влияния на различные сферы жизни. Так, в 1909 г. С.Н. Булгаков пишет статью «Героизм и подвижничество», противопоставляя немецкому героическому духу русское подвижничество, а В. Зомбарт в 1915 г. — «Торгаши и герои», противопоставляя немецкому героическому духу английское торгашество. После написания С.Н. Булгаковым «Философии хозяйства», его влияние на творчество В. Зомбарта становится преобладающим. И, прежде всего, это касается решения В. Зомбартом проблемы «иудаизм и капитализм» на уровне философии хозяйства в его монографии «Евреи и экономика», и первое в творческом наследии В. Зомбарта использование понятия «философия хозяйства» в булгаковском смысле.

Иудаизм в своих истоках есть религия надприродная и, по большому счету, антиприродная. Из всех религий Древнего мира еврейская религия единственная, которая не знала политеистического прошлого. Все древние религии имели представление о божестве как о силе природы, которая расчленялась на множество сил, воплощением которых и был многочисленный пантеон языческих богов, получивших свое выражение в мифологическом прошлом древних народов. Только еврейская религия не имеет своего мифологического прошлого и является

единственной монотеистической религией Древнего мира, чуждой всякого натурализма, политеизма, пантеизма в своем представлении о божестве. Все народы, по Библии, пили из одной чаши Бэла и Ваала, т. е. Бога природы, только еврейский народ впервые поведал миру о существовании надмирового бога, отрешенного и бесконечного по отношению ко всему конечному и природному. Из этого монотеизма, не знающего натуралистического прошлого, следует представление о Боге как надприродной силе. Только одна еврейская религия среди всех религий Древнего мира была религией духа, а не религией природы. «Религия еврея имела цель возвысить его ум над внешней природой и ее слепыми силами, освободить его чувство от мертвого, бесчувственного бога природы» [1, 8].

Именно поэтому в Библии, в отличие от священных текстов других народов Древнего мира, так мало говорится о космическом составе Вселенной и о различных областях жизни и природы. За исключением истории творения мира в продолжении шести дней в книги Бытия, в ней больше ничего не говорится об устройстве мира, где уже в самой идее творения мира содержится антиприродная направленность еврейской религии. В отличие от всех пантеистических или дуалистических концепций Древнего мира, рассматривающих происхождение мира из Бога или создания мира из вечной материи, еврейская религия впервые высказала идею о создании мира «из ничего», в результате свободного творческого акта Бога, согласно библейскому «Да будет!». Тем самым уже сама идея создания мира «из ничего» содержала в себе идею ничтожества мира: природа возникла в результате повеления, значит, она сама в себе ничтожна. В этом смысл своеобразного библейского акосмизма, принижающего и пренебрегающего сотворенным миром, который воспринимается им как несовершенный. Поэтому библейская космология сообщает не физические знания о мире, а о значении мира по отношению к духовной составляющей человека; поэтому она носит по преимуществу не метафизический, а нравственный характер. В комментариях к Торе четко прослеживается мысль, что изгнанный из рая человек, оставшись наедине с природой, так увлекся борьбой за свое существование и сохранение своей жизни, что забвел Бога, уверовавшись в своих силах, подпитанных физическими инстинктами и, в этом смыс-

ле, падение его продолжалось. Отсюда возникла необходимость в нравственном возрождении человечества, о чем и повествует история Ноя, с которой начинается выстраивание нового мира, во многом антиприродного, ставившего выше природной жизни новый, нравственный порядок жизни.

Таким образом, иудаизм есть религия, поставившая нравственный закон, порядок выше природного мира, а вместе с тем нравственную историю человечества выше создания природного мира; закон выше творения. Поверх природного, естественного, сотворенного мира как бы выстраивается новый, во многом, искусственный, рациональный, технологический, статус которого повышается за счет понижения статуса природного мира. Если мир сам в себе ничтожен, то предназначение его — служить орудием и средством для реализации человеческих целей. Таким образом, сотворенное бытие понижается в своем статусе до материала для использования, а утилитаризм и практицизм, в конечном итоге, вытесняют креационизм. Л. Фейербах был одним из первых, кто из библейской идеи творения вывел утилитаризм и практицизм еврейской религии по отношению к природному, сотворенному миру.

Такого отношения к природе не знал Древний мир, который относился к природе с пиететом и повинением, неважно, чем это было вызвано — страхом или умилением. А у древнего грека восхищение и удивление перед этим миром были настолько продуктивными, что ему мы обязаны появлением древнегреческой философии. Христианство, несмотря на свой монотеистический характер, и родовую связь с еврейской религией, расставило иные акценты на свое отношение к сотворенному бытию, проповедуя благодостное отношение к миру. Из этого отношения вышла западноевропейская наука, которая с первых шагов своего становления носила теологический характер рассматривая природу как высшую форму творения и относясь к ней как к храму Божьему. «Поэтому, чтобы вместе с тургеневским Базаровым заявить, что “природа — не храм, а мастерская, а человек в ней — работник”, надо было предварительно изменить статус природы, принизить ее до мертвой материи и относиться к ней как к средству для использования» [2, 29], что впоследствии и определило чисто инструментальный характер

науки и капитализма, который, в своей сути, имеет ту же стратегию развития — антиприродную и прагматическую.

По убеждению Ю.М. Бородая, в теории и истории капитализма К. Маркса четко прослеживается тенденция «превращения всей Богом данной природы, включая национальные организмы, в материал для использования» [3, 142]. Основы этой стратегии, проникающей в западноевропейское общество, В. Зомбарт находит в иудаизме: «Нет никаких сомнений в том, что иудейская религия носит на себе яркие черты своего самобытного возникновения: во всем она предстает перед нами как нечто, созданное разумом, как некая цель и мысль, ввергнутые в органическую плоть мира, созданные искусно-механически и направленные на то, чтобы разрушить весь мир природы, подчинить его себе и воцариться вместо него. Таков и капитализм, который, как и иудейская религия, является чужим в творческом царстве природы и представляет собой нечто надуманное, неестественное в царстве жизни, проникнутой инстинктом. Рационализм (именно это слово вбирает в себя все названные особенности) является характерной чертой как иудаизма, так и капитализма. Рационализм или интеллектуализм — вот два основных направления, которые одинаково противостоят как иррациональной тайне, так и чувственному художественно-творческому началу» [4, 386].

Антиприродная направленность иудаизма распространяется не только на языческий и христианский миры, противостоящие ему, но и на любые проявления природного в их собственной жизни и религии. Человеческая жизнь превращается в великую борьбу против злых сил природы, в «смягчение нрава человека», инстинктивных порывов, любой мотивации, идущей от природы. В нравственном законе иудаизма отрицание творческого начала мира вылилось в отрицание деятельной, творческой, созидательной природы человека. «Упраздняется всякая деятельность ради нее самой, всякие спонтанные действия, всякий поступок, мотивированный естественным порывом» [4, 415]. Главная задача нравственного богословия иудаизма — воспитать послушного, а не деятельного, расчетливого, а не творческого, думающего, а не действующего человека, т. е. речь идет о рационализации жизни как главной этической программы иудаизма. Но что такое «рационализация жизни» в иу-

даизме? В «Буржуа», на уровне этической экономики, В. Зомбарт отождествил этику иудаизма и этику католицизма именно на этом основании, что им обоим присущ принцип рационализации жизни. Как теперь — на уровне философии хозяйства — Зомбарт будет решать этот вопрос? Или, другими словами, чем «рационализация жизни» иудея отличается от «рационализации жизни» католика? Если в католицизме под рационализацией жизни понимается контроль разума на чувственной природой человека, во имя развития его творческой, созидательной и производительной деятельности, то в иудаизме контроль разума на чувствами — это уничтожение всякой тяги к действию и живой жизни, и всегда подавление творческого, созидательного, производительного начала в человеке. И это отличие принципиальное, имеющее непосредственное отношение к хозяйственной стратегии католицизма и иудаизма.

В. Зомбарт, рассматривая влияния иудейской религии на экономическую мысль, подчеркивает, что ее, по большому счету, не интересуют качество, многообразие, уникальность мира. Если грека Аристотеля интересовала потребительская стоимость товара, его качественная составляющая, удовлетворяющая конкретную потребность, то иудейских мудрецов интересует лишь меновая стоимость товара, его количественная составляющая. Эта иудейская идея лучше всего была воплощена К. Марксом, который только меновую стоимость товара сделал предметом экономической науки, отдав потребительскую стоимость товара на откуп товароведению. Вот почему иудейской экономической мысли абсолютно чуждо понимание богатства как накопление природных материальных благ. И единственной формой богатства для них являются деньги и только деньги. Истину меркантилизма, что богатство есть деньги, а деньги есть богатство, задолго до них высказали иудейские мудрецы. «В нравственном богословии иудеев совершается весьма своеобразное прославление именно денежной наживы как преумножения некоторой ценности, которая не имеет никакого качества, никак не соотносится с целями, сокрытыми в том или другом товаре, определяется чисто количественно и поэтому может использоваться как “абсолютное средство”» [4, 31—32]. Последующее европейское противостояние между меркантилистами и физиократами есть противостояние между природной и анти-

природной стратегиями экономического развития на новом историческом материале, истоки которого в противоположности экономического мышления иудаизма и эллинизма.

Греки поклонялись природе, иудеи — деньгам. В иудейской сотериологии деньги есть спасение от всего, даже от смертной казни за преступления, связанные не только с воровством, но и с повреждением человека. В этом иудейские мудрецы, конечно же, в полемике с противниками, которые находят эти идеи еще в законах Хаммурапи, видят вершину развития законодательства Древнего мира, какого оно достигло именно в еврейской религии, первой отошедшей от языческого «око за око» и предложившей вместо него денежное возмещение для любого повреждения, нанесенного человеку. В противоположность буддийской и христианской милостыне, иудаизм предложил ссуду. Помимо того, что милостыня представляет собой различные формы подаяния и, прежде всего, продуктами, а ссуда — только одну — денежную — форму, милостыня — это всегда бескорыстное действие, не втягивающее человека в зависимость, а ссуда — это всегда корысть, предполагающая извлечение выгоды и выступающая источником наживы, а не благотворительности.

Подобно тому как в космологии закон был поставлен выше природы, а утилитаризм и прагматизм выше креационизма; подобно тому как в сотериологии деньги были поставлены выше веры и дела, а в этике послушание и расчет — выше активности и деятельности, так и в хозяйственной стратегии иудаизма ростовщичество было поставлено выше производства. Отсюда основная экономическая стратегия иудаизма связана с кредитно-ростовщической деятельностью (денежной ссудой) — деньги приносят деньги, где главное — не производить, а получать. Нужно сказать, что греческий и христианский мир относились к ростовщичеству крайне скверно. Христианство, по сути, продолжило неприязненное отношение к ростовщической деятельности, которое проявили Платон и Аристотель. Начиная с IV в. ряд соборов постановил запретить взимание процента на капитал и эта практика продолжалась до XVI в., до самой Реформации. В каноническом праве XVIII, XIV, XV вв. запрет на процент практически принял характер программы по формированию предпринимательского духа и предпринимательской

стратегии католика: «тот, кто только отдает деньги в ссуду или в рост, не действуя сам в качестве предпринимателя, ленив, он и не должен получать награды в виде процента» [5, 191]. Осудив ростовщичество как социальное иждивенчество и паразитизм, католическая церковь потребовала деятельного участия в производстве первого лица. Если раньше сеньор мог находиться в паломнических походах или при королевском дворе, а за него его хозяйственные функции выполняли другие, то теперь, церковь посчитала это недопустимым. Только непосредственное участие в производственном процессе, сопряженное с риском и напряжением, заслуживает денежного вознаграждения и покровительства со стороны церкви. Таким образом, заклеив систему ростовщичества, католическая церковь поставила развитие западноевропейского капитализма не на коммерческие, а на производственные рельсы.

Протестантизм и отменил запрет на процент, который христианская церковь держала на протяжении полутора тысяч лет, и впустил в Европу ростовщический капитализм, изменив отношение христианского мира к кредиту. М. Вебер, в рамках своей концепции «протестантизм и капитализм», дает уже позитивную оценку кредита для становления капиталистического духа, ибо он, по его мнению, воспитывал такие качества, как ответственность, пунктуальность, дисциплинированность и социальную пассивность, так необходимую для стабильности финансового рынка. Союз протестантизма и иудаизма, по мнению Зомбарта, явился решающим моментом в становлении кредитно-финансового капитализма Запада. Если католицизм заложил основы производственного капитализма, то иудаизм, в союзе с протестантизмом, — кредитно-финансового, который, в конечном итоге, подчинил себе производственный капитализм, и, по образному выражению В. Зомбарта, «тонкими нитями денежных займов связал великий феодализм», а мы бы добавили — и весь последующий мир, «как лилипуты связали Гулливера» [4, 594].

Таким образом, характерной особенностью философии хозяйства иудаизма, с ее утилитаризмом и прагматизмом к сотворенному, природному миру, является пренебрежение к сельскохозяйственному и промышленному производству, где главным источником богатства является не земля, и не труд, а день-

ги в их самовозрастающей стоимости, не имеющие национальных границ и пределов. «Они (евреи. — М.Э.) стали властелинами денег, через деньги, которые сумели подчинить себе, стали властителями мира» [4, 592]. Подобно тому, как в иудейской космологии природный мир предстал как материал для использования, точно также в философии хозяйства иудаизма весь мир предстал как неиссякаемый источник наживы.

Следующим направлением развития философии хозяйства в начале XX в. было исследование проблемы «буддизм и капитализм», предпринятое В.А. Кожевниковым в его двухтомнике «Буддизм в сравнении с христианством». Само понятие «буддийская философия хозяйства» принадлежит С.Н. Булгакову. В «Философии хозяйства» содержится сравнительный анализ христианского и буддистского понимания труда, хозяйства и земли с точки зрения сотериологии. Нужно сказать, что этот пласт булгаковского наследия никто из известных нам комментаторов — как дореволюционных, так и современных — не изучал, а потому и не видел существующей связи между «Философией хозяйства» С.Н. Булгакова и «Буддизмом в сравнении с христианством» В.А. Кожевникова. В.А. Кожевников был единственным из известных нам русских ученых, кто продолжил дело С.Н. Булгакова на новом исследовательском материале. В своей монографии В.А. Кожевников, наряду с сотериологическими, исследует религиозно-метафизические предпосылки хозяйственной жизни Индии, которые можно определить как атеизм, антикосмизм, антиатманнизм, аскетизм, и, в конечном итоге, земледельческий абсентеизм.

Согласно пессимистическому мировоззрению буддизма, сама жизнь есть источник зла и страдания, а отсюда и весть Будды для всего живущего о том, что эта жизнь не вечна, что она может быть прекращена, есть благая весть, в которой прозвучала надежда на спасение от этой жизни. Это весть о вечной смерти, о конечной победе ее над жизнью, небытия над бытием. А отсюда призыв Будды — «Не любите ничего земного», в отличие от призыва Христа — «Да любите друг друга». Отсюда цель буддизма — «небытие вечное», тогда как христианства — «жизнь вечная». В буддистской концепции спасения, с ее апологией «вечной смерти», материальное начало в человеке выступает препятствием к спасению, поэтому вместо удовлетво-

рения материальных потребностей с целью сохранения и расширения жизни человек должен проповедовать аскетизм. «Буддистский аскетизм и был следствием и спутником пессимистического мировоззрения, выросшего на этом убеждении. С этой точки зрения отказ от соблазнов земной жизни должен был считаться правильным путем и средством к избавлению от ига бытия вообще, ведь основная проблема буддизма — не спасение, а именно избавление; конечная цель мудреца — не упрочение жизни, не бессмертие, которого нет, а упразднение жизни, “полное освобождение”. Буддийский аскетизм — дело и не богоугодное, и не человекоугодное, как и вообще не жизнеугодное» [6, 256].

В соответствии с сотериологией буддизм дал крайне низкую оценку труда вообще, в котором видели препятствие к спасению, и земледельческого в частности, который был самым греховным из всех видов труда. Это свидетельствовало об осуждении и самого труда и физических средств его выполнения. Если в христианстве жить за счет своего труда считалось достойным, то в буддизме — унижительным и презренным, не подобающим людям благородным. Эти мысли получили свое практическое воплощение в монашеской общине, где единственным достойным источником существования правоверного считался дармовой труд.

Влияние этих идей вышло далеко за пределы монашеской общины и распространилось на все общество. Верность выводов В.А. Кожевникова о влиянии философии хозяйства буддизма на общественную жизнь подтвердилось в середине XX в., быть может, в один из самых ответственных моментов в современной истории Индии. Именно буддизм, а не любая другая религия Индии, менее отрешенная от мирской жизни, сыграл принципиальную и решающую роль в деле сохранения кастовой системы индийского общества. Речь идет об аграрных реформах середины XX в., которые были направлены против традиционных собственников, в господстве которых националисты-конгрессисты увидели причину бедственного положения страны. Принцип, которым руководствовались националисты, поразительным образом совпадает с булгаковским пониманием частной собственности на землю, сформулированным им в «Капитализме и земледелии», — земля должна принадлежать

тем, кто на ней живет и кто ее обрабатывает. Смысл аграрных преобразований как раз-таки и состоял в том, чтобы передать землю в собственность труженникам-кисанам и лишить традиционных собственников-маликов права на получение дохода с земли, если они не будут обрабатывать ее сами. Но, как показала история, все осталось без изменения — труженники так и остались труженниками, не став собственниками, а традиционные собственники так и остались собственниками, не став труженниками, но получили статус земледельца. И этот статус земледельца, спасающий традиционного собственника от экспроприации, они получили во многом благодаря буддистской формуле, разрешающей высшим кастам заниматься земледелием, но без применения физического труда. То есть, не изменяя своей концепции греховности труда, буддизм предложил умную формулу в защиту жизни за чужой счет, разрешив высшим кастам заниматься земледелием как организаторам сельскохозяйственного производства, что было в принципе недопустимо с точки зрения как брахманизма, так и индуизма. Но организаторская деятельность земледельца-малика мало напоминает организаторскую деятельность католика, который принимал личное участие в организации сельскохозяйственного производства. Организатор-малик мог даже не жить в деревне, потому что это могло навредить делу его спасения, ведь труженик не может быть праведником. Другими словами, организаторская деятельность маликов предстала как новейшая форма дармового труда, так почитаемого в праведной жизни буддиста, и он, как и раньше получал доход с земли, не приложив к этому никакого личного труда. Аграрные реформы в Индии потерпели неудачу, причину которых Д. Торнер, который в большей степени был историком экономической мысли, чем чистым экономистом, связал с мощным «религиозным депрессором» [7, 57], который все и оставил на своих местах.

Именно таким образом религиозная метафизика буддизма, с ее пренебрежением к земледельческому труду и к земле, в которой она видела источник зла и страдания, породила земледельческий абсентеизм, с его отрицанием понятия труда и земли в качестве источника богатства и понятием крестьянства как производительной силы сельскохозяйственного производства. По сути, напрочь закрыв эффективность земледелия в аграрном

регионе мира, каким потенциально является Индии, все тот же буддизм открыл ей на пороге XXI в. путь в мир большой экономики. В условиях мировой виртуальной экономики Индия, как никакая другая страна, оказалась подготовленной именно буддийским рационализмом к новому технологическому взлету. Значительная часть населения Индии, не желая заниматься земледелием под действием «религиозного депрессора» (на сегодняшний день сельскохозяйственный сектор Индии дает только 20% от ВВП), села за компьютеры и стала мировым поставщиком компьютерных программ и технологий, превратившись в страну-обслужу. В этом смысл азиатского капитализма, если под ним понимать производство компьютерных и других технологических услуг.

Вследствие того, что из аграрного сектора мира выпадает Индия, Россия, равная ей по территории, но отличная от нее по хозяйственному мировоззрению, способна решать проблему пропитания. Согласно христианской концепции спасения, с ее апологией «вечной жизни», в этом мире «жизнь жительствоует» как смертная жизнь, под угрозой подстерегающего ее небытия. А отсюда, борьба за жизнь с силами смерти есть самое общее определение существования — и не только в смысле онтологическом, но и в биологическом. И в первую очередь борьба за жизнь есть борьба за пищу, за удовлетворение материальных потребностей, и это сближает человека со всем животным миром. Всякому живому существу, а также и человеку приходится отстаивать свое существование, не только защищая жизнь от смерти, но и расширяя территорию жизни различными формами — от примитивных инструментов до новых современных достижений науки и техники. И в этом смысле труд есть средство спасения жизни против сил смерти. А хозяйственная жизнь есть трудовая жизнь во имя жизнеутверждения. Ведь жизнь возникает как «дар божий», т. е. без сознательного приложения труда, дается даром, но поддержание ее уже оплачивается трудом, волевым усилием человека, вырывающем ее из железной хватки смерти. «И в этом смысле хозяйственная жизнь есть трудовая деятельность воспроизведения или завоевания жизненных благ, материальных или духовных, в противоположность даровому их получению» [8, 39].

А это рождает иное отношение к труду и земле, которое мы видели в буддизме. Христианство, в большей степени православие, породило отношение к земле, как святыне, данной Богом в пользование человеку на благо — во имя сохранения жизни, и соответственно уважительное отношение к земледельческому труду. Вот это соучастие Бога, земли, земледельческого труда и стало основой такого явления, как крестьянство. Об этом говорит и этимологический анализ данного понятия, согласно которому древние русичи сами себя никогда не называли русскими, но всегда крестьянами — что одновременно означает и христиан, и крестьян. Неслучайно, что в древнерусском языке и, прежде всего, в русском Христ и Крест фактически совпадают. Крестьянин есть христианин, христианин есть крестьянин. Крестьянство есть наиболее эффективный способ земледелия, выработанный за всю историю существования человечества и не известный другим цивилизациям и народам. Вот это сочетание земельный, природный и крестьянский ресурс — собственно, и составляет основу сельскохозяйственного производства, которое отвечает, прежде всего, за качество, а не количество произведенных товаров. Отсутствие какого либо одного является открытием дверей в сферу индустрии, промышленного производства сельхозпродуктов. Неслучайно, что Индия, вслед за Германией, выступает пионером-производителем генномодифицированных продуктов, одна — риса, другая — картофеля. И хотя причины разные: в Германии — вследствие действия закона убывающего плодородия, в Индии — за счет отсутствия человеческого ресурса — крестьянства — результат один. Легче произвести, чем вырастить!

С.Н. Булгаков обосновал аграрную концепцию развития России в условиях промышленного, а мы бы добавили — и финансового капитализма. Пока человечество не изобретет искусственных продуктов питания, столь же органических для человеческой жизни, какие дает природа, до тех пор страны аграрного сектора мира должны определять мировую экономику, по той простой причине, что промышленность и до сих пор обрабатывает лишь то, что добывает сельское хозяйство, а ростовщичество до сих пор пользуется тем, что создается другими сферами человеческой жизнедеятельности. Таким образом, не промышленное производство продуктов питания и не деньги

решают проблему сохранения жизни на земле, в которой главное пропитание, а возрождение аграрного сектора мира, и прежде всего возрождение сельского хозяйства России.

Литература

1. *Хрисанф, архимандрит*. Религии Древнего мира в их отношении к христианству: В 3 т. Т. 3. СПб., 1878.
2. *Панарин А.С.* Политология. М., 2000.
3. *Бородай Ю.М.* Третий путь (исследование религиозно-этических предпосылок) // Наш современник. 1991. № 9.
4. *Зомбарт В.* Евреи и экономика // Зомбарт В. Собр. соч. Т. 2. СПб., 2005.
5. *Зомбарт В.* Буржуа. М., 1994.
6. *Кожевников В.А.* Буддизм в сравнении с христианством. Т. 1, 2. Пг., 1916.
7. *Торнер Д.* Аграрный строй Индии (Итоги реформ и оценка перспектив). М., 1959.
8. *Булгаков С.Н.* Философия хозяйства. М., 1990.

М.Г. ПОКИДЧЕНКО

С. Булгаков как предшественник неоинституционализма

Чем дальше развивается экономическая и философская мысль, тем больше обнаруживается идей, присутствовавших в философии хозяйства С. Булгакова, которые получили дальнейшее теоретическое развитие в XX в. В частности, речь идет об институционалистском и неоинституционалистском направлениях в современной экономической науке.

Когда в 1912 г. была опубликована работа Булгакова «Философия хозяйства», ситуация в экономической науке была следующей. Классическая политэкономия доживала свои последние дни, а в произошедшем от нее марксизме нарастал раскол между «ортодоксальными» и «критическими» марксистами (последних «ортодоксы» называли «ревизионистами»). На смену классической политэкономии шли маржинализм и институционализм. «Маржиналистская революция» завершилась к началу XX в., но реальное распространение маржинализма только на-

чиналось, а институционализм находился в стадии становления и даже термин «институционализм» еще не существовал. В российской экономической науке новые тенденции проявлялись с некоторым опозданием, и поэтому в своей работе Булгаков критикует пока в основном классическую политэкономия, марксизм и новую историческую школу, противопоставляя им свою новую теорию, которую он назвал «философия хозяйства» и которую я отношу к институционалистскому направлению (до этого Булгаков был «критическим марксистом», но уже в начале XX в. он окончательно с марксизмом распрощался).

В наибольшей степени «философия хозяйства» Булгакова была близка теориям представителей новейшей исторической школы Германии М. Вебера и В. Зомбарта. Здесь следует уточнить, что, хотя термин институционализм зародился в США, формирование институционализма как направления экономической науки происходило в начале XX в. сразу в ряде стран, завершившись на рубеже 1920—1930 гг. Свой вклад сюда внесли экономисты США (Веблен, Коммонс, Митчелл), Германии (новейшая историческая (Зомбарт, Вебер, Шпитхоф) и социально-правовая школа (Штаммлер и др.)), Франции (Симиан, Пиру, Ногаро), Англии (Гобсон и др.) и, наконец, России (Булгаков, Струве и отчасти Туган-Барановский). Одной из теоретических проблем, разрабатывавшихся в рамках этого направления, была проблема экономики как социально-экономической системы. Сюда относятся теория «идеальных типов хозяйства» М. Вебера, теория «экономической системы» В. Зомбарта и в более позднее время теория «хозяйственных порядков» В. Ойкена. (В англосаксонской экономической науке исследование этой проблемы в начале XX в. интереса не вызвало.) Российские институционалисты Струве и Булгаков, как и все российская наука того времени, имели наибольшую близость с Германией. Отсюда и сходность в проблематике исследований. У Струве была теория «идеальных типов хозяйственного строя», во многом предшествовавшая теории «хозяйственных порядков» В. Ойкена, и в «философии хозяйства» Булгакова эта проблема была одной из центральных.

Булгаков исходил из того, что «истинным... субъектом хозяйства... является не человек, но человечество» [1, 94]. «Хозяйство должно уже существовать в своих основах, чтобы бы-

ли... отдельные акты» [1, 91] хозяйствования. В этом он был сходен со всеми институционалистами, в методологии которых первичной считалась социальная экономика, а не отдельные люди или классы, как у представителей классической политэкономии, марксистов и маржиналистов.

Далее Булгаков ставил вопрос о месте и роли человека в социально-экономической системе. Уже до институционалистов в экономической науке была дискуссия о том, на что похожа экономическая система? Предлагались две аналогии — механизм и организм. В механизме движение каждой детали («экономического человека») жестко детерминировано, в организме органы действуют более многообразно, сам организм со временем меняется, но и здесь не существует самостоятельности отдельных органов. В самом начале XX в., в 1900 г., Струве предложил третью аналогию для сравнения с экономикой — «лес» (в более общем виде — биосфера, экосистема). В лесу каждое растение и животное — часть данной лесной экосистемы, другими словами — это именно лесные растения и животные, но в то же время они относительно самостоятельны. Булгаков употреблял для сравнения с экономикой понятие «организм», но фактически речь у него шла о том, что Струве называл «лесом». «Закон организма, — писал Булгаков, — причинность через свободу» [1, 38]. Он имел в виду, что, с одной стороны, «человек не обладает всемогуществом, способностью творить из ничего все, чего захочет» [1, 112]. Среда ограничивает действия «экономического человека» — материально, законодательно, ментально («каждая экономическая эпоха имеет свой тип «экономического человека», порождаемый духом хозяйства» [1, 187]). Но, с другой стороны, «насколько объект (экономика. — *М.П.*) ощущается как граница мощи субъекта (человека. — *М.П.*)... настолько же эта граница постоянно отодвигается» [1, 166]. «Сознание свободы загорается в душе лишь через чувства ее ограниченности» [1, 188]. Здесь Булгаков указывает, во-первых, на то, что рамки ограничений, задаваемые средой, достаточно просторны и человек в них относительно свободен и имеет право выбора своего поведения, и, во-вторых, на то, что сами ограничения действий человека не являются неизменными.

Таким образом, Булгаков выходит на следующую ключевую проблему — проблему движения, развития экономической системы. (Исторический подход к экономике также является одним из отличительных признаков институционализма.) Причину и само проявление развития социально-экономической системы Булгаков видел не в действиях отдельных выдающихся личностей, не в государственном управлении, не в техническом прогрессе, а во взаимодействии каждого отдельного человека и общества (экономики). Он писал, что происходит постоянное «...воздействие хозяйства... на человека и, в свою очередь, человека на хозяйство» [1, 63], что «субъект дан нам лишь во взаимодействии с объектом... Это изменяющееся отношение между субъектом и объектом... есть жизнь, т. е. рост, движение» [1, 81].

Данная концепция развития социально-экономической системы, созданная Булгаковым в начале XX в., не привлекла тогда широкого внимания научной общественности, и сам Булгаков ею больше не занимался, удаляясь все больше в философию и богословие. В рамках формирующегося институционалистского направления выдвигалось много разных концепций социально-экономического развития, причем, несмотря на общий для институционализма постулат о том, что в социуме все его элементы взаимосвязаны и все они влияют друг на друга, многие видные институционалисты искали все-таки какую-нибудь главную причину общественного развития. Это могли быть инстинкты (Веблен), юридические отношения (Коммонс, Штаммлер), религия (Вебер) и т. д. Не избежал этого отчасти и Булгаков, но об этом далее. Различные теории развития выдвигались институционалистами в течение всего XX в. К сожалению, все они грешили некоторой расплывчатостью аргументации, многословностью и недостаточной четкостью и однозначностью, что в целом отличает гуманитарные науки от естественных. В рамках экономической науки XX в. это противопоставление относится к институционализму и маржинализму. Последний подвергался и подвергается в течение всего своего существования критике за то, что он чрезмерно формализовал и математизировал экономическую науку, что он применяет в общественной науке методологию наук естественных. Долгое время, несмотря на взаимные обвинения, маржинализм и ин-

ституционализм делили сферы влияния. Маржиналисты занимались так называемой «чистой» экономикой, институционалисты — ее социальной сферой. Но во второй половине XX в. стал развиваться и в 1970-е гг. окончательно вышел на передний край экономической науки так называемый «неоинституционализм» (или «новый институционализм» — о терминологии еще идет дискуссия). Корнями своими он уходит в методологию и теорию маржинализма, но применяет их для анализа социальной экономики. Неоинституционалисты трактуют социально-экономические отношения более четко, что позволяет им применять количественный анализ. Для оценки социальных отношений («институтов») они используют чисто экономические понятия — издержки, цена, спрос и предложение и т. д. В основном неоинституционалисты, как и все маржиналисты, исследовали экономику только в состоянии статики и динамики, игнорируя исторический подход и соответственно проблему экономического развития. Но в конце XX в. и среди неоинституционалистов появились люди, которых заинтересовала эта проблема. Одним из них был Д. Норт, который в 1993 г. получил Нобелевскую премию за теоретическую разработку «новой экономической истории». На мой взгляд, теория Норта во многом перекликается с теорией Булгакова.

Согласно Норту, институты — это набор правил (формальных и неформальных), ограничивающих действия людей в экономике. «Институты — это “правила игры” в обществе, или, выражаясь более формально, созданные человеком ограничительные рамки, которые организуют взаимоотношения между людьми. Следовательно, они задают структуру побудительных мотивов человеческого взаимодействия — будь-то в политике, социальной сфере или экономике» [2, 17]. Институты взаимосвязаны, т. е. представляют собой систему. Они, с одной стороны, уменьшают неопределенность, упорядочивая деятельность людей, но, с другой стороны, ограничивают набор альтернатив при выборе человеком окончательного решения. Далее Норт, так же как и Булгаков, указывает, что не только институты («правила игры») оказывают влияния на «хозяйствующих игроков», но и «игроки» влияют на изменение институтов, а, следовательно, меняется вся система институтов, идет развитие социума. «Эти небольшие изменения формальных правил и не-

формальных ограничений постепенно меняют институциональную систему таким образом, что в ней складывается совсем другой набор альтернатив, нежели тот, который был вначале» [2, 93]. Таким образом, Норт выходит на проблему социально-экономического развития.

Как и все неоинституционалисты, Норт дает количественную оценку социальных отношений, используя понятие эффективности институтов. Эффективность, как известно, является показателем соотношения расходов и доходов, издержек и прибыли. Неэффективные институты повышают как общественные издержки, так и издержки отдельных хозяйствующих игроков. Неэффективными же институты становятся в результате изменения цен. В свою очередь, отмечает Норт, «...большинство изменений в соотношениях цен носят эндогенный характер» [2, 109]. Далее Норт ставит вопрос — почему же в обществе не происходит постоянной смены плохих институтов на лучшие? Потому что смена институтов также несет с собой большие общественные и человеческие издержки (примером этому может служить «перестройка»). Следовательно, перед обществом стоит выбор — платить завышенные издержки за неэффективные институты или платить за изменение институтов. Для истории человечества весьма типична ситуация институционального равновесия — никто не хочет тратить силы и деньги на изменения институтов при том, что в обществе недовольны существующими институтами.

Решение о смене институтов осложняется также тем, что, во-первых, у людей нет всей полноты информации о негативных последствиях существующих институтов и, во-вторых, на решения людей влияют «ментальные стереотипы» (традиции, идеи, теории, идеология и т. п.). Кроме того, изменение институтов встречает противодействие, так как за ними стоят определенные социальные группы со своими интересами. Еще одной проблемой, на которую указывает Норт, является несоответствие формальных институтов (законов) и неформальных институтов (традиций, менталитета). Например, после революции «формальные правила меняются, а неформальные ограничения — нет... Неформальные ограничения постепенно складываются в предыдущий период как продолжение прежних формальных правил» [2, 118]. Замена формальных правил «иг-

норирует глубоко укоренившееся культурное наследие, которое служит основой для многих неформальных ограничений... Результатом, скорее всего, станет, с течением времени, реструктуризация всех ограничений — в обоих направлениях, — что приведет к возникновению нового, гораздо менее революционного равновесия» [2, 118]. (Подобная ситуация, на мой взгляд, возникла в настоящее время в нашей стране.) В результате, делает вывод Норт, история человечества развивается весьма неровно, а различие комбинаций факторов, влияющих на это развитие, приводит к многовариантности истории в разных странах.

Таким образом, на мой взгляд, в концепциях социально-экономических систем Булгакова и Норта много общего. Правда, в определении главной причины развития экономики и общества они расходятся. У Норта такой причиной является желание людей сократить издержки своей хозяйственной деятельности, у Булгакова же — это стремление людей к идеальному обществу. «...Окончательная цель хозяйства, — писал он, — за пределами его, оно есть путь мира к Софии осуществленной, переход от неистинного состояния мира к истинному...» [1, 125]. Но не вспоминается ли при этом вопрос Понтия Пилата: «Что есть истина»?

Литература

1. *Булгаков С.Н.* Философия хозяйства. М., 1990.
2. *Норт Д.* Институты, институциональные изменения и функционирование экономики. М., 1997.

А.И. СУБЕТТО

**Космоноосферная парадигма философии хозяйства
в контексте «метафизического коммунизма мироздания»
С.Н. Булгакова**

Сергей Николаевич Булгаков, 140-летие со дня рождения которого русский народ и все народы России отмечают в этом, 2011, году, — несомненно, гениальный православный философ, в котором удивительным образом соединились глубоко православное мировоззрение, православная духовность с идеалами

социализма, жестким неприятием капитализма. В статье «Церковь и социальный вопрос» он писал: «...современный капитализм, основанный на эксплуатации труда, классовых антагонизмах, контрастах богатства и бедности, есть явный грех и человеконенавистничество. *Христианство не допускает примирения с каким бы то ни было общественным строем, основанным на насилии и ненависти*, оно может благословить только строй, воплощающий начала любви, свободы и равенства, и, пока остается социальная неправда, оно всегда зовет вперед, к социальному прогрессу, к очищению общества от этих пороков, проповедует не только личное, но и общественное покаяние» (курсив мой. — А.С.) [1, 85].

Концепция христианского социализма С.Н. Булгакова была продолжением ценностного социализма православия, наиболее последовательно сохраняемого русским православным христианством, восходящим к «коммунизму Христа» [2], который был изложен в заветах Христа, в «Нагорной проповеди» (в которой есть такие слова: «Блаженны алчущие и жаждущие правды... Блаженны изгнанные за правду...» [2, 48]).

Эта христианско-социалистическая линия получает у С.Н. Булгакова развитие в его «Философии хозяйства», опубликованной в 1912 г.

Значение этой книги спустя почти 100 лет не только не потускнело, не износилось под воздействием энтропии памяти и исторических перемен, но, наоборот, возросло, поскольку космическое измерение хозяйства человека на Земле, которое красной нитью проходит через мыслительную рефлексию С.Н. Булгакова над смыслами категории «хозяйство», возросло под воздействием *императивов* переживаемой человечеством и Россией *Эпохи великого эволюционного перелома*, которую определили *первая фаза Глобальной экологической катастрофы и обозначенные ею пределы цивилизационного развития, ценностей рыночно-капиталистической цивилизации*.

Первая фаза Глобальной экологической катастрофы, которая в рыночно-капиталистической парадигме продолжает углубляться, грозит перейти в 2025±5 году, в оценке А.П. Федотова, в двойной коллапс — социобиосферный (экологический конфликт между рыночно-капиталистическим человечеством и природой) и социально-глобальный (конфликт ме-

жду сверхбогатым меньшинством человечества и бедным его большинством) [3, 114—117]. Возникла реальная угроза появления «точки невозврата» в социоприродной эволюции человечества к 2030 г., когда оно, человечество, будет окончательно обречено на экологическую смерть.

Эпоху, в которой начала действовать «диктатура лимитов природы» (в определении В.П. Казначеева), А.П. Федотов назвал *эпохой антропогенно перегруженной Земли* [3, 119].

Фактически Природой — суперорганизмами биосферы и планеты Земля — поставлен перед человечеством императив перехода к космоноосферной парадигме *философии хозяйства*, в рамках которой хозяйственное природопользование со стороны человечества на Земле осуществляется в логике управляемой социоприродной эволюции, соблюдающей законы «метафизического коммунизма мироздания» в понимании С.Н. Булгакова, т. е. законы гомеостатических механизмов биосферы, планеты Земля, Солнечной системы, Галактики, Вселенной [4].

Один из идейных истоков *космоноосферной парадигмы философии хозяйства* представляет собой космическая философия хозяйства С.Н. Булгакова, которая еще не осмыслена современниками XXI в., как того требует переживаемая эпоха.

Одним из центральных понятий этой философии служит *«метафизический коммунизм мироздания»*, или *«физический коммунизм бытия»*.

В разделе «Потребление», осмысливая «хозяйственную жизнь» как «обмен веществ», своеобразный «круговорот», или «чередование вдохов и выдохов» [5, 64], он пишет: «Есть некоторая *космологическая карма сущего*. Единство мироздания, физический коммунизм бытия, делает то, что физически все находит себя или есть во всем, каждый атом мироздания связан со всей вселенной, или, если приравнять вселенную организму, то можно сказать, что он входит в состав мирового тела» (курсив мой. — А.С.) [5, 64].

В этом же разделе Сергей Николаевич замечает, что «возможность потребления принципиально основана на метафизическом коммунизме мироздания, на изначальном тождестве всего сущего, благодаря которому возможен обмен веществ и их круговорот, и прежде всего, предполагает единство живого

и неживого, универсальность жизни. Только потому, что *вся вселенная есть живое тело, возможно возникновение жизни, ее питание и размножение*» (курсив мой. — А.С.) [5, 73].

И.Ф. Малов, В.А. Фролов в статье «Космический меморандум организованности живого вещества», указывая на наличие такого — оставленного нам в наследство творчеством В.И. Вернадского и А.Л. Чижевского — меморандума, подчеркнули наличие космической организованности живого вещества, более того, на его основе предложили эвристическую модель целостного мироздания в виде вложенных друг в друга «октав» [6, 66—75]. К гипотезе «октавной» модели «живого космоса» приходит и Н.В. Петров в монографии «Живой Космос» [7, 87].

Здесь важно подчеркнуть, что «Меморандум В.И. Вернадского — А.Л. Чижевского» — второе название «Космического меморандума живого вещества» (предложен И.Ф. Маловым и В.А. Фроловым) — имеет своего предшественника в виде меморандума метафизического коммунизма мироздания С.Н. Булгакова, представляющего в его изложении в качестве важнейшего основания космической философии хозяйства. Поэтому нами в ряде работ, в частности в монографии «Ноосферный прорыв России в будущее в XXI веке» (2011), предложено расширенное название данного меморандума: «Меморандум С.Н. Булгакова — В.И. Вернадского — А.Л. Чижевского» [4, 505—516].

Космическая организованность живого вещества, или целостность Живого Космоса, которая утверждается в этом Меморандуме и которая развивает идею всеоживленности Космоса А. Гумбольдта (в 1997 г. мы сформулировали свой взгляд на *гипотезу живого космоса* в виде «Принципа презумпции всеоживленности Космоса сущего» [8, 300—339]), и есть тот «метафизический коммунизм мироздания», или «физический коммунизм бытия», о котором писал Сергей Николаевич Булгаков в начале XX в.

«Материя, организованная жизнью, есть уже тело... Через тело, благодаря связности универса, жизнь в разных ее проявлениях внедряется в целый космос. Космос есть в этом смысле потенциальное тело живого существа, организм in

potentia...» [5, 67], — подчеркивал русский православный мыслитель.

Именно поэтому хозяйство предстает не просто как деятельность человека на Земле, использующая ресурсы якобы пассивной природы для своего потребления и развития, а как форма бытия человека в живом космосе, которая требует от человека, хозяйствующего на Земле, особой гармоничной функции, вхождения человека как разумного существа через свое хозяйство в живое тело Космоса таким образом, чтобы на основе разумного обмена веществ обеспечивалась прогрессивная эволюция и человечества на Земле, и всего разнообразия жизни, т. е. биосферы, потому что человек — часть биосферы — планеты Земля, живого космоса, и его прогрессивная эволюция невозможна без прогрессивной эволюции природы на Земле.

Именно такой тип эволюции человечества на Земле и в космосе и востребует космоноосферную парадигму хозяйствования человека на Земле, а значит — и соответствующую космоноосферную парадигму философии хозяйства, истоки которой находятся в булгаковской философии хозяйства, в учении о ноосфере В.И. Вернадского, в гелиобиологии А.Л. Чижевского, в его концепции солнечно-земных связей.

Здесь возникает расширительное, булгаковское, толкование хозяйства, в смысловом поле которого, «наука есть хозяйство разума в природе, трудовое восстановление идеального космоса как организма идей или идеальных закономерностей, гармонично сочетающих космические силы или формирующих первоматерию и первоэнергию, “праматерь” бытия» [5, 165]. И далее он продолжает: «В трудовом, хозяйственном процессе наука проникает чрез кору и толщу хаос-космоса к идеальному космосу, космосу — Софии. Мир предстает тогда, действительно, как единство, но не в канто-лапласовском смысле. Единство это выразит не абстрактная формула мирового детерминизма, но организм идей, механическое же единство его лишь отражает в опрокинутом и искаженном образе. Таков идеальный предел научного знания» [5, 165]. Добавим только, что булгаковский «организм идей» отражает организм — космос или живой космос.

Ноосферизм как научно-мировоззренческая система, ноосферно-ориентированный синтез наук и учение о желаемом необходимом Будущем человечества — *ноосферном духовном экологическом социализме* и одновременно управляемой социо-природной эволюции на базе общественного интеллекта и образовательного общества [4; 9; 10] имплицитно включает в себя *космоноосферную парадигму философии хозяйства* и развивает ее.

Что означает космоноосферная парадигма философии хозяйства?

Она означает, что:

- хозяйство человека на Земле рассматривается как момент ноосферной и космической гармонии в ее эволюционно-динамическом прочтении, с учетом ограничений, которые накладывают на свободу воли хозяйствующего субъекта на Земле гомеостатические механизмы (их законы) биосферы, Земли и космоса;

- хозяйствующий человек на Земле исповедует систему космоноосферной духовности и нравственности, востребующую его космическую ответственность перед всем живущим на Земле и в космосе, которая опирается на «космоноосферное пространство сознания» и глубинное чувство единства человека с живым космосом, на ценности соборности, общинности, коллективизма, альтруизма, любви, добротоделания, примата духовных потребностей над материальными, примата творчества, созидания над потреблением, правды (как единства истины, добра и красоты, сущего и должного), всечеловечности;

- хозяйство экологично, ноосферно по своим технологиям, по своему предназначению и опирается на принцип эколого-антропного дополнения, в соответствии с которым без решения проблем человека, установления строя справедливости, ноосферного социализма, с приматом функционала качества жизни над функционалом прибыли, экологические проблемы не могут быть решены принципиально;

- хозяйство опирается на жизнеобеспечивающий труд человека.

Исходя из положения о «*софийности природы*», С.Н. Булгаков утверждал потенциальную софийность хозяйства на Земле.

В другом выражении это положение приобретает такой смысл: «метафизический коммунизм мироздания» востребует «метафизический коммунизм» хозяйства человека на Земле, а по мере выхода его в космос (полеты на Марс и Луну в ближайший период) — хозяйства человека в космосе, а это в свою очередь ставит вопрос о ноосферном социализме, переходящем в будущем в ноосферный коммунизм.

Данный вывод близок к выводу Ю.М. Осипова, который в своей первой монографии по философии хозяйства в 1990 г., выдвинул три важных положения в контексте затронутой темы:

- «стратегическая цель человечества, которую мы можем сегодня предвидеть, — ноосфера. Это как раз есть главное и самое масштабное общее дело всего человечества...»;

- «...к какому общему качеству будет тяготеть эволюция обеих систем (мое замечание: капитализм и социализм. — А.С.)? Окончательный ответ даст сама жизнь, но наиболее вероятный ответ... — это социалистическое *качество*, но, разумеется, то — *ноосферное* — социалистическое качество»;

- «...социалистическая интеграция и всеобщая мировизация должны идти и, надо полагать, пойдут вместе, служа друг другу залогом» (курсив мой. — А.С.).

Ю.М. Осипов открыл «закон превращения хозяйственного хаоса в хозяйственный порядок» [11, 169]. Этот закон в глобальном масштабе и ведет к космоноосферному социалистическому хозяйству человечества на Земле.

Литература

1. Булгаков С.Н. Христианский социализм: Споры о судьбах России. Новосибирск, 1991.
2. Клуцс К. Коммунизм Христа: анализ Нового Завтра. М., 2002.
3. Федотов А.П. Глобалистика. Начала науки о современном мире. Курс лекций. М., 2002.
4. Субетто А.И. Ноосферный прорыв России в будущее в XXI веке. СПб., 2010.
5. Булгаков С.Н. Философия хозяйства. М., 1990.
6. Малов И.Ф., Фролов В.А. Космический меморандум организованности живого мироздания // Дельфис. 2006. № 4 (48).
7. Петров Н.В. Живой Космос. СПб., 2011.

8. *Субетто А.И.* Человековедческие основания российского образования и императива его гуманизации, или Неоклассическое человековедение // Казначеев В.П. Проблемы человековедения / Под ред. А.И. Субетто. М.; Новосибирск, 1997.

9. *Субетто А.И.* Ноосферизм. Т. 1. Введение в ноосферизм. СПб., 2001.

10. *Субетто А.И.* Манифест ноосферного социализма. СПб., 2011.

11. *Осинов Ю.М.* Опыт философии хозяйства. М., 1990.

А.А. ПОГРЕБНЯК

Актуальность Булгакова: критика экономизма как мотив первой философии

Статья Н.А. Макашевой, посвященная реконструкции экономических взглядов С.Н. Булгакова, начинается с анализа его позиции по отношению к маржинализму и связанному с ним математическому направлению. «Даже не касаясь вопроса о том, насколько Булгаков был прав в оценке познавательных возможностей этих исследовательских подходов и в какой мере в его экономическом мировоззрении могло бы найтись место для так называемой теоретической экономии (в современной терминологии — экономической теории), приходится признать, что для большинства современных экономистов встать на точку зрения Булгакова означало бы отказаться от сложившегося представления о предмете экономической науки и о ее инструментарии. Хотя трудно говорить о полном единстве мнений относительно последнего, тем не менее сегодня область экономического анализа определяется спецификой не только изучаемого явления, но и метода исследования, основу которого составляет принцип оптимального использования ограниченных ресурсов». Далее автор делает сноску, где указывает на симптоматичное явление «экономического империализма», и добавляет, что «подобная экспансия формального подхода, вероятно, огорчила бы Булгакова, и не трудно представить, как бы он охарактеризовал применение принципа оптимальной аллокации ресурсов при исследовании, например, семейно-брачных

отношений или поведения человека в сфере образования» [1, 82].

Конечно, специфика как предмета, так и метода исследования, особенно в той мере, в какой они определяют целую парадигму науки, является не просто результатом произвола исследователя, как если бы последний был неким «свободнопарящим субъектом» (выражение М. Хайдеггера), но отражает нечто эпохальное в «истории бытия». Именно это, как представляется, Булгаков и обозначил термином «экономизм»: превращение дефицита («ограниченности ресурсов») из эмпирической характеристики сущего в трансцендентальную (охватывающую сущее в его сущности как таковое, без остатка). Экономика, стало быть, теперь не просто одна из региональных «физик» этого мира, но его *общая метафизика* — современные же нам экономический империализм и неолиберализм яркие тому подтверждения²⁵. В этом смысле, булгаковская «Философия хозяйства» есть проект критики (т. е. выявления условий возможности данной формы опыта с целью усмотрения необходимых границ ее истинностных притязаний) экономизма как метафизической установки, в рамках которой все сущее изначально представлено в форме «дефицитного ресурса». Но, с другой стороны, движение от «ограниченной экономии» дефицита к «всеобщей экономии» изобилия (термины Ж. Батая) есть одна из наиболее важных, если не важнейшая тенденция мировой философии XX в. (к сожалению, экономическая мысль внимает ей только в своих маргинальных течениях). Тем не менее и в XXI в. актуальность критики экономизма не вызывает сомнений: ведь данная идеология господствует не столько в сознании профессиональных теоретиков, сколько определяет характер экономико-политической практики — дефицит не теоретически усматривается в некоторых областях, но практически вменяется повсеместно: различие, проведенное К. Менгером между хозяйственной и нехозяйственной сферами,

²⁵ П. Ульрих в этой связи говорит о «метафизическом раздувании значения» рыночных принципов [2, 30]; М. Фуко — о «логике рынка по ту сторону монетарных обменов», когда она функционирует как «принцип интеллигибельности, принцип дешифровки социальных отношений и индивидуального поведения» [3, 305].

из реального превращается в чисто формальное, а то и номинальное²⁶.

* * *

В 1914 г. в «Северных записках» выходит статья Б.В. Яковенко «Философский экономизм», посвященная критике вышедшей двумя годами ранее булгаковской «Философии хозяйства». Статья симптоматичная: придерживаясь неокантианских взглядов, согласно которым философия оправдана исключительно как «наукоучение», Яковенко приходит к выводу, что, несмотря на верно поставленную задачу — подвергнуть критике экономизм как господствующее мировоззрение эпохи, — Булгаков такого отнюдь не преодолел, но, напротив, на месте «экономического материализма» выстроил «экономический спирито-материализм, т. е. на первом этаже философских догматов марксизма возвел второй этаж религиозных догматов, заимствованных им главным образом у Владимира Соловьева» [7, 698].

Чем же должна быть, с точки зрения Яковенко, истинная философия хозяйства? Не более чем одной из «дифференциаций общей философии культуры» [7, 683] — Булгаков, конечно, прав в своем диагнозе экономизации всех сторон жизни, но он не умеет вскрыть подлинную причину этого процесса, а она состоит как раз в неуспехе культуры уроку кантовской философии, вследствие чего сфера всеобщего (мир идеальной значимости, доступный в трансцендентальной рефлексии) оказался редуцирован к частной сфере хозяйственного опыта. Мысль Булгакова же, полагает Яковенко, как раз непрерывно дублирует это движение, вместо того чтобы действовать ему вопреки.

²⁶ Несколько примеров — А. Горц о главной тенденции современной «постфордистской» экономики: «Капитализм может устоять как капитализм знаний только в том случае, если он использует имеющийся в изобилии ресурс — человеческий интеллект, для того чтобы превратить это потенциальное изобилие в дефицит (выделено мной. — А.П.). Дефицит создается распылением знаний, помехами их распространению, обобществлению и закабальющему принуждению к рыночному сбыту, которому подвергаются обладатели знаний» [4, 82]; М. Хардт и А. Негри о новых формах «огораживания» и искусственном производстве частного характера собственности [5, 222—234]; К. Лаваль о трансформации сознания в условиях рыночного общества, благодаря чему индивид должен «перед угрозой возможных рисков превратиться в центр принятия решений, то есть в “само-предприятие”», в существо, «которое хочет видеть свою “окружающую среду” только как некую “переменную”, для которой общественные институты и другие индивидуумы являются либо помехой, либо козырем, то есть тормозят или благоприятствуют его деятельности» [6, 16—17].

Так, вместо того чтобы рассматривать жизнь лишь как «некоторый наличный материал» [7, 688], Булгаков предпосылает ее самой философской рефлексии. Вместо того, чтобы теоретический опыт науки и философии рассматривать как имеющий надэмпирическую значимость, он трактует его как прагматически ориентированную деятельность — философия же (равная, по Яковенко, гносеологии, которая только и заслуживает звания подлинной онтологии), обращаясь к познанию, должна брать его «не как процесс или бытие, а как содержание или смысл» [7, 690]. Результатом такого рода неправомочных, с позиции Яковенко, процедур, является искажающая действительную суть вещей схематизация всего опыта по образцу хозяйственного — что выражается, прежде всего, в подмене истинного (т. е. гносеологического) смысла понятий субъекта, объекта, бытия, познания и т. п. неистинными в их отношении значениями экономической сферы; более того, таких схематизаций, отмечает Яковенко, может быть столько же, сколько особенных сфер опыта (экономизация бытия не менее, но и не более убедительна, чем его, к примеру, сексуализация).

Очевидно, что с «надмирной» точки зрения «трансцендентального субъекта» экономизм *всегда уже* преодолен, так как является лишь следствием отсутствия должного рефлексивного усилия со стороны субъектов «внутримирных», эмпирических. Однако в чем тогда истинная причина упорной воли к заблуждению этих последних? Конечно, с позиций «научного философствования» любые попытки рассмотреть динамику или диалектику субъект-объектного отношения в терминах падения в мир, объективации как грехопадения, а также ввести в оборот эсхатологическую перспективу (к чему будет постоянно склоняться Булгаков), могут быть оценены исключительно как мифологизаторство. Но не меньший ли миф сама сфера «чистых значений» — в той мере, в какой не прояснена ее мотивация (не в психологическом смысле, конечно, а в онтологическом) в нашем повседневном, а не только экстраординарном («кабинетно-профессорском») опыте? (Яковенко для прояснения разницы между философией «докритической», т. е. наивно-непосредственной, и «критической», т. е. подлинно-научной, использует в качестве аналогии — вполне марксистской! — различие между рабочим, трудящимся механически, и рабочим,

который трудится свободно, ясно осознавая цели, значение, предпосылки и последствия своей работы [7, 673]; однако объективно ли историческое событие «освобождения» рассмотрением субъективации как исключительно акта теоретической рефлексии?)²⁷.

Но разве не в том заключается идея Булгакова, что между экономизмом и идеей «чисто научной» истинности налицо принципиальная и неразрывная связь? В «Философии хозяйства» специально оговаривается, что именно на основе экономизма (и связанного с ним всестороннего рационализма) родилась «идея “научной философии”, т. е. разрешения наукой сверхнаучных и вненаучных вопросов» [9, 205]. Другими словами, «научная философия» едва ли обладает прямым доступом к истине бытия, поскольку абстрагируется от собственных бытийных истоков. Критика экономизма есть исходный мотив построения первой философии, адекватной истине бытия, а для этого следует прежде всего переосмыслить способ бытия человеческого субъекта, и сделано это должно быть не столько на примере абстракции научного познания, сколько ввиду конкретной действительности бытия в мире — прежде всего, хозяйственной и речевой деятельности (в этом смысле, «Философия хозяйства» и «Философия имени» неразрывно связаны). Актуальность булгаковского замысла в контексте дальнейшего развития мировой философии может быть доказана тем, что главное, как его иногда называют, философское сочинение XX в. — вышедшее в

²⁷ Здесь, в свою очередь, уместна аналогия с тем, как В. Беньямин оценивает разницу между концепцией памяти А. Бергсона и ее переработкой в творчестве М. Пруста: если в первом случае мы имеем дело с «чистой» памятью, как если бы обращение к созерцанию потока жизни, всплывающего перед внутренним взором, было делом свободного выбора, то во втором — с памятью сугубо *произвольной* (*involontaire*), чья эффективность зависит от удачной случайности, в которой фрагменты нашего прошлого оказались связаны в некую непрерывность. Беньямин подчеркивает, что эта «приватность внутренней жизни» вовсе не является неким природным фактом (тогда релятивизм и только!), но исторически конституированной ситуацией: «Восьмитомное сочинение Пруста дает представление о том, каких усилий стоит восстановление фигуры рассказчика в современности» [8, 178], — речь идет о тенденции к фрагментации целостного опыта на отдельные сегменты в эпоху капитализма. Бергсон же «отвергает какую бы то ни было историческую обусловленность опыта. Тем самым он прежде всего — и по сути — проходит мимо того опыта, из которого берет начало его собственная философия или, вернее, которому она была адресована. Это неуютный, слепящий опыт существования в индустриальную эпоху. Глазу, не желающему воспринимать этот опыт, представляется опыт другого типа, опыт *комплементарного характера в виде спонтанного остаточного образа* (курсив мой. — А.П.). Философия Бергсона — попытка детально разобрать и сохранить это остаточное изображение» [8, 174—175].

1927 г. «Бытие и время» М. Хайдеггера, содержание которого, прямо или косвенно, определило проблемный горизонт целого ряда последующих изысканий в самых разных областях философии (от теорий бытия до политики и эстетики) — преследует, по сути, те же задачи (включая, кстати, выяснение отношений с кантианством). «Разум научный, — пишет Булгаков — по бесплодию своему не может родить науку, наука, как и все живое и творческое, зарождается и творится вненаучным, сверхнаучным путем, и научный гений, как и всякий другой, есть способность ясновидения поверх разумной данности или глубже ее» [9, 210]. «Чтобы тематизация наличного, научный набросок природы стали возможны, — говорит Хайдеггер, — *присутствие должно трансцендировать* тематизированное сущее. Трансценденция не состоит в объективации, но последняя предполагает осуществление первой» [10, 363].

Как же соотносятся между собой философия хозяйства и философия языка? У Булгакова, как и у Хайдеггера, — не как две региональных дисциплины, но как, если угодно, две ступени исполнения общей теории бытия; у обоих мыслителей именно аналитика погруженности субъекта в стихию хозяйственного радения и речи должно подготовить почву для «высветления» истинного смысла его существования, а через него — и бытия как такового.

Критическое отношение Булгакова к кантианству может быть понято на основе следующего тезиса: трансцендентальный субъект речи предшествует трансцендентальному субъекту познания. Идея в том, чтобы «посмотреть на грамматику как на конкретную гносеологию» [11, 136] — и онтологию, можно добавить, т. е. тот способ, каким человек изначально понимает свое бытие в мире, как сказал бы Хайдеггер. Объединяет Булгакова и Хайдеггера то, что от субъекта «чистой мысли» они переходят к субъекту «экзистирующему», при этом язык и речь становятся уже не инструментом познания, но самим способом существования. Можно сказать, что именно в верно понятой речи хозяйственная деятельность обнаруживает свою энтелехию, т. е. сущностное исполнение (тем самым, преодолевается экономизм как дурная бесконечность хозяйствования) — само ее устройство есть тот горизонт, в котором всякое, вплоть до

современного, с его формальной рациональностью и прагматизмом, хозяйствование всегда уже обрело свой смысл.

Именно в этом контексте становится ясна критика ориентации языка по понятиям (категориям) — Булгаков будет трактовать категории как превращенные формы идей, и, можно сказать, что редукция идеи к понятию и есть процесс вменения дефицита на онтологическом уровне. Критика экономизма — это критика сциентизма в познании и инструментализма в понимании речевой деятельности. Вот как Булгаков подытоживает смысл господствующей тенденции в понимании языка — следует обратить внимание на экономические метафоры: «Функция слова репрезентативна, оно не содержит в себе смысл, но только его обозначает, оно представляет собой *как бы бумажные деньги в металлической валюте, есть необходимый и полезный суррогат, условная аббревиатура психологического комплекса. Она является результатом психологической техники, направленной к экономии сил, есть порождение своего рода хозяйственной души*» [11, 24]. Против этого: «Словам учит человека не антропоморфизированный Бог, но Богом созданный мир, онтологическим центром коего является человек, к нему протянуты и в нем звучат струны всего мироздания» [11, 49]. Другими словами, необходимо преодолеть субъект-объектную схему мышления, понять онтологическую невозможность, т. е. неразрывность мысли и слова: мысль до слова — сродни фантазму увидеть, что происходит в комнате, когда нас там нет [11, 27]. «Наш дух — арена самоидеации вселенной» [11, 34]; т. е. слово не просто «пакует» ту или иную *данную* мысль, но трансцендирует ее имманентное содержание, формулируя некую задачу мышлению.

Конечно, Булгаков исходит из идеи принципиального несовершенства *актуального использования* речи человеком, поскольку «грех нарушил равновесие в нем и во всей природе и повредил органы космической речи, и слух и язык. Голоса вещей стали доноситься глухо и неверно, звук их преломлялся чрез разные призмы человеческой субъективности, в речь ворвался психологизм со всеми его опустошительными действиями» [11, 191—192]. Тем не менее никогда полностью не упраздняется истина речи, свидетельствующая об исходной «софийности» мирового устройства. Так, в реальности нет никакой

альтернативы между собственным и нарицательным именем: «*Все имена* суть ни собственные, ни нарицательные, но уж, если пустить это выражение, собственно-нарицательные (ср. Маркс о “чувственно-сверхчувственной” природе товара. — *А.П.*), конкретно всеобщие: собственными их делает связка, нарицательными — имя-смысл» [11, 93]. Далее, связка «есть», благодаря которой во всяком суждении актуализируется сила именованного, тем не менее, никогда не обладает абсолютной прочностью и исключительностью — поэтому возможны «несобственные значения», да и вообще кризис значения (кстати, проблематика исследований позднего Гуссерля): «...Всякое именование, которое дается, заведомо не исчерпывает сущности, но нечто в ней выражает. Если именование происходит на наших глазах или делается нами, тогда мысль именованного ясна и не требует объяснения. Но если оно произошло в незапамятные времена и смысл его утерян, внутренняя форма позабыта и стала непонятна, слово окостеневает и приобретает характер клички; даже более того, как ничего уже не говорящее о предмете, кроме общего указания на него, оно сливается с местоименным жестом, становится тем крючком, на который навешиваются потом всякие предикаты» [11, 101].

Подлинной онтологической основой человеческого субъекта, или Я, Булгаков полагает «местоименный жест», который и есть «подлежащее имени», оно «всегда глубже всякого сказуемого, ибо корнями уходит в бытие, и, в силу вселенской его связи, может быть сказано на бесчисленное число ладов» [11, 100]. Я, именно в роли местоимения, поэтому «в известном смысле есть корень языка, настоящее заумное слово, в котором нет никакой идеи, никакого слова кроме простого свидетельства бытия, его онтологический паспорт»; «Я есть одновременно феноменальность и ноуменальность, трансцендентно-имманентное» [11, 81—82].

Подобно тому как у Булгакова самость человека, Я, есть некое *место*, где сказывается бытие самих вещей, у Хайдеггера человеческое *Dasein*, присутствие (согласно переводу В.В. Бибихина) также в своей экзистенции имеет характер «заботы о бытии». Аналитика бытия в мире как раз начинается с тезиса о том, что предметность вещей (которую только и знает как истинный их вид наука) базируется на их *подручности*, со-

ответственно, рефлексивному отношению субъекта и объекта предшествует дорефлексивное «умение быть»²⁸ (своего рода *хозяйствование*, артикулирующее себя в языке). Речь же, как «артикуляция понятности», равноисходна с пониманием как человеческим способом бытия [10, 161].

Самое важное здесь то, что и у Булгакова, и у Хайдеггера бытие в итоге предстает как нечто принципиально амбивалентное, что, в частности объясняет как *неизбежный* характер возникновения экономизма («несобственного экзистирования», «забвения бытия»), так и необходимость его преодоления. Показателен в философско-хозяйственном контексте заголовок заключительного раздела хайдеггеровского «Европейского нигилизма» — «Бытие как пустота и богатство»; перечисление целого ряда противоположных смыслов, равно присущих бытию, открывается следующей констатацией: «Бытие — пустейшее и одновременно оно сокровище, из которого все сущее, известное и испытанное, неведомое и лишь испытываемое одаривается каждый раз сущностным способом *своего* бытия» [13, 173]. Это свойственно и онтологии языка: в самом деле, та же сила, которая отчуждает абстрактное значение слова от его конкретного онтологического смысла, является залогом *существенности* такового. Можно сказать, что всякое именование имеет *собственно-несобственный* характер, и это принципиально.

Например, Булгаков описывает, как можно попытаться достичь предельной точности так, как это стремятся делать математика и всякая математизирующая наука — «ценою устранения всякой красочности речи, словесной символики, конкретных смыслов и сведения к отношению символов, знаков

²⁸ Впрочем, можно понять рефлексивность более изначально: «Способ, которым самость выявлена для самой себя в фактическом вот-бытии, тем не менее, может быть вполне точно назван рефлексией, только это выражение нельзя понимать так, как мы его обычно понимаем — Я, склонившись к самому себе, изогнувшись назад, на себя уставилось — но [в нем нужно видеть указание на] некую взаимосвязь вещей, на которую намекает оптическое значение слова “рефлексия”. Рефлектировать означает здесь: преломляться, отражаться от чего-то, т. е. показывать себя в отблеске, отраженном от чего-то по направлению к нам. <...> День за днем мы понимаем нашу экзистенцию, исходя из того, о чем мы хлопчем и о чем печемся. Мы понимаем ее так, поскольку Dasein ближайшим образом находит себя в вещах. Оно не нуждается в каком-то специальном наблюдении или шпионстве за Я, чтобы обладать самостью, но в непосредственной страстной отданности Dasein миру собственная самость Dasein от-свечивает, отражаясь от вещей» [12, 210—211].

смысла, но не смыслов»; «но не следует забывать, — продолжает Булгаков, — что простота и точность математики покупается ценою определенной стилизации или сужения круга ее поля: она знает только отношения *in abstracto*. Но самое любопытное здесь то, что с точки зрения языка символика математики есть сплошные тропы, основанные на сознательной и заведомой замене слов отвлеченными знаками. И обычное начало всякого математизирующего рассуждения — назовем данную величину “а” и т. д. — есть начало длинной цепи тропов определенного стиля. (Подобная же операция производится и в так называемой логистике и всякой вообще схематизации)» [11, 98—99]. Известна позиция Булгакова в отношении математического подхода в экономической науке, высказанная им в «Философии хозяйства»: «При всей стройности, логической последовательности, может быть, даже и остроумии этих построений они бесполезны, ибо не имеют ориентирующей ценности, а потому должны быть признаны научными заблуждениями» [9, 189]. Но уже в «Философии имени» Булгаков констатирует: «Конечно, и термины суть тоже слова, хотя и тепличные, немощные и больные. Язык беднеет и слабеет по мере того, как он становится преимущественно терминологическим (вопреки вкусу иных лингвистов), но сила языка оживляет даже и самые неуклюжие словесные поделки, как трава пробивается чрез городскую мостовую, и они все-таки остаются словами» [11, 197]. В конце концов, полагает Булгаков, «можно спросить себя: возможна ли наука как поэзия или поэтическая наука? Иначе говоря, может ли быть установлено отношение между поэзией и познанием более интимное, чем существующее? Иначе говоря, может ли поэзия стать рапсодией мира, освободиться от своей мечтательности, а наука — отрешиться от своего прозаизма?» [11, 218]. — Риторический вопрос? Утопия? Но разве духовные искания XX в. шли не этим путем? Следует подытожить: отчуждающий характер научной формализации слова («научная терминология есть бессознательное противление онтологии слова» [11, 199]) является негативным условием философской реактуализации его смысловой событийности — подобно тому как у Хайдеггера забвение бытия есть негативное условие обретения его истины (исходный смысл которой Хайдеггер интерпретировал как игру раскрытия и сокрытия — гре-

ческая «алетейя» до того, как она «попала в упряжку идеи» [14, 357]).

Но нужно сказать и о существеннейшем различии философских проектов Булгакова и Хайдеггера. В своей «первой философии» Булгаков сохраняет верность христианско-платонической традиции — как в хозяйственной, так и языковой деятельности человек должен трансцендировать к абсолюту, бесконечному Творцу; несмотря на онтологичность местоимения, идеи, тем не менее, предшествуют Бытию (как фактичности здесь-и-теперь) [11, 90]. Только в мире идей, трансцендентном «том» мире «коммунизм бытия» непосредственно дан, в мире же «этом» он лишь задан (поэтому хозяйство эсхатологично). Классичность булгаковской мысли наиболее четко выражается в его критике категории отрицания у Канта: «Чисто отрицательное суждение было бы уже потому невозможно, что оно разрывало бы связку, разрушало бы именование, уничтожало бы сущность суждения, вело бы к его отсутствию. В этом смысле всякое отрицание есть ограничение, отграничение, квалификация суждения, вообще реализуемо только в положительном контексте, в связи и на фоне положительных суждений» [11, 153].

У Хайдеггера же идеи — это, скорее, «общие места» собственного экзистирования, которые хотя и предшествуют собственному, но как то, что необходимо трансцендировать к «наиболее своей возможности». «Чтобы могло быть познание как созерцательное определение наличного, — сказано в “Бытии и времени”, — требуется предшествующий *дефицит* (выделено Хайдеггером! — *А.П.*) озаботившейся необходимости иметь-дело с миром»; только так вещи встречаются в “чистом выглядении”, т. е. *эйдосе*» [10, 61]. Точно также в отрицании Хайдеггер усматривает не столько чисто мыслительную операцию определения, но видит стоящее за ним *Ничто*, а точнее — бытие как ни-что (из) сущего. Только перед лицом этой «ничтожности», т. е. безосновности бытия мира человек начинает экзистировать собственным, т. е. *конечным* образом. Трансцендирование идет не от конечного к бесконечному, а как раз наоборот: «Будучи выбрана, конечность экзистенции рывком возвращает из бесконечной многосложности подвертывающихся ближайших возможностей удобства, легкомыслия, увиливания

и вводит присутствие в простоту его *судьбы*. Этим словом мы обозначаем заключенное в собственной решимости исходное событие присутствия, в котором оно, свободное для смерти, *передает* себя себе самому в наследованной, но все равно избранной возможности» [10, 384].

Булгаков говорит об «измышленном» характере категории реальности у Канта, полагая, что на деле здесь имеет место просто связка, сказуемость [11, 152]; а также критикует схематизацию по времени модальных категорий (возможность, действительность, необходимость) [11, 155]; наконец, не признает идею подчинения познания форме времени, прямо заявляя о «сверхвременном» характере Я [11, 144]. Хайдеггер же в термине «реальность» у Канта вычитывает указание на *res*, т. е. «вещность», «предметность», но оговаривает, что для того чтобы «помыслить “бытие” и “есть”, требуется какой-то другой взгляд, не направляемый исключительно рассмотрением вещей и расчетами с ними» [15, 366]. Поэтому иначе трактуется и смысл категорий модальности: «Бытие, а значит, и виды бытия — возможность, действительность, необходимость — говорят не о том, *что* есть предмет, объект, но лишь о том, *как* предмет относится к субъекту» [15, 373]; эти категории являются не реальными (онтическими), но трансцендентальными (онтологическими) предикатами, выражающими способ бытия конечного человеческого субъекта. Кроме того, трактуя Канта, Хайдеггер указывает на совпадение сущностных предикатов «я» и времени, но не ограничивается выводом, что это лишь знак того, что «я», как и время, есть не «во времени»; он задается вопросом: «Следует ли из этого, что “я” вневременно, или же из этого следует, что “я” настолько “временно”, что есть само время, и лишь как таковое становится возможным сообразно своей собственной сущности?» [16, 111] — и отвечает на него утвердительно... Разбирая три знаменитых кантовских вопроса, подытоженных в четвертом «что такое человек?», Хайдеггер находит подтверждение своей концепции *положительно понятой* конечности человеческого бытия: «Однако человеческий разум не просто выдает свою конечность в этих вопросах: выказывается, что сам его сокровенный интерес заключается в этой конечности. Дело идет не столько о том, чтобы устранить “можеествование”, “долженствование” и “право”, т. е. свести на

нет конечность, но, наоборот, о том, чтобы как раз сделать эту конечность достоверной, чтобы в ней удерживаться. Таким образом, конечность не выступает лишь дополнительной характеристикой чистого разума, но является необходимой как способность к конечности (*Verendlichkeit*), т. е. как «забота» о можествовании-быть-конечным» [16, 126]. И, кстати, именно потому, что человеческое существование в своей сущности есть время, метафизика с самого своего (греческого) начала сущность «сущего как такового» трактовала через атрибуты вечности, постоянства, устойчивости и т. п. (кроме того, Хайдеггер указывает еще и на «хозяйственное» значение древнегреческого слова «усия», традиционно переводимое термином «сущность» — «имение», непосредственное и всегда действительное состояние, «имуущество» [16, 139], т. е. метафизика изначально имеет тенденцию понимать бытие как имение, стало быть — уже вводит в него дефицитарность, «несобственность») ²⁹.

* * *

Итак, наиболее актуальным в мысли Булгакова представляется отчетливое указание на тот факт, что критика экономизма как господствующей идеологии с необходимостью должна мотивировать к переосмыслению теории бытия, т. е. к изысканиям в плане «первой философии» (обобщения и рефлексии другого уровня, сколь угодно «метаэкономические» и «междисциплинарные», едва ли достаточны); и наоборот, адекватная «духу времени» первая философия должна с необходимостью вырастать из имманентной критики той исторической формы «фактичности», которая и обозначается термином «экономизм». Очевидно, что решение этой задачи осуществлено Бул-

²⁹ С. Жижек, указывая на то, что хайдеггеровская идея конечности как горизонта Бытия восходит к Канту, поясняет, что в основе ее лежит различие между негативным и неопределенным суждением — например, душа не смертна (отрицание предиката) и душа не-смертна (утверждение не-предиката); именно начиная с Канта сущностью человеческой субъективности становится этот «ужасающий избыток не-человеческого», только на основании которого и возможна свобода, т. е. несводимость Я ни к феноменальному, ни к ноуменальному механизмам [17, 25—42]. Кроме того, следовало бы продумать совместимость булгаковского «коммунизма бытия» (как идеала хозяйствования) с параметрами хайдеггеровской экзистенциальной аналитики присутствия. В связи с темой сообщества у Хайдеггера можно отослать к работам Ж.-Л. Нанси «Непроизводимое сообщество» (1986) и «Бытие единичное множественное» (1996). По Жижеку, хайдеггеровское бытие, являясь горизонтом конечности, принципиально «не позволяет нам постичь сущее в его Целостности» [17, 34] — последнее не есть идеал собственного, но фантазм несобственного экзистирования.

гаковым на путях противопоставления имманентной логики Капитала и принципа Богатства, понятого *теологически* — как трансцендентное Высшее Сущее³⁰.

Сопоставление с Хайдеггером (подвергнувшим деструкции классическую метафизику, выявив ее «онто-теологическое строение»), тем не менее, выявляет по меньшей мере небесспорный характер булгаковского решения той проблемы, результатом осмысления которой явился хайдеггеровский проект «фундаментальной онтологии». Можно сказать, что булгаковской идее *трансцендентного сущего* как истинного Богатства Хайдеггер противопоставляет понимание *бытия как трансценденции* — соответственно, «классика» Богатства (по Хайдеггеру, уже чреватая «несобственностью», т. е. дефицитарностью³¹) преодолевается «архаикой» Изобилия. Данные термины, конечно, требуют пояснения. Если в русском языке «богатство» имеет однозначную корневую связь со словом «бог», то «изобилие» восходит к слову «вить» (отсюда, например, «ветвь»; древнерусское значение слова «обилье» — «хлеб на корню») — первое явно теологично, второе скорее «физично». Что касается архаики, то речь идет не столько об эмпирической «первобытности», сколько об онтологической *изначальности*; вот как об этом говорит во «Введении в метафизику» Хайдеггер (в комментарии к первому хору «Антигоны» Софокла): «Начало есть самое неуютное и самое властное. Что наступает затем, есть не развитие, а выравнивание как простое расширение, есть невозможность начала удержаться в самом себе, есть выхолащивание и раздувание начала до извращенного образа величия в смысле обычной величины, обширности, связанных с числом и множественностью (что и есть экономизм. — *А.П.*)» [20, 231]. Что касается

³⁰ Взаимосвязь понятий Слова (Логоса) и домостроительства (ойкономии) отражена уже в раннехристианском богословии — см., напр., у Дионисия Ареопагита, «О божественных именах», 2, 6 (и примечания Максима Исповедника) [18, 63].

³¹ В знаменитом докладе «Что такое метафизика?» (1929) Хайдеггер специально оговаривает, что хотя в христианской теологии бытие Бога напрямую связано с актом творения *ex nihilo*, «вопросы о бытии и о Ничто как таковых одинаково упускаются. При этом никого не смущает даже то затруднение, что если Бог творит из ничего, то как раз он должен находиться в определенном отношении к Ничто. Вместе с тем если Бог есть Бог, то знать Ничто он не может — постольку, поскольку “абсолют” исключает из себя всякое “ничтожество”» [19, 25]. Имеет смысл сравнить это с прямо противоположной интерпретацией христианства у С. Жижека — где Бог как раз есть *разрыв в самом себе*, т. е. та самая «конечность», которая, однако, не есть дефицитарность, ибо производит желание, а не испытывает потребности.

изобилия, то здесь следует указать на концепцию Ж. Бодрийяра, в которой можно усмотреть, как философская теория Хайдеггера становится путеводной линией для истолкования смысла тех данных о первобытности, которые были получены в рамках культурной антропологии (Б. Малиновский, М. Мосс, М. Салинз): различие между символическим обменом, имеющим обратимый характер «дара-вызова», и современной рыночной формой обмена, где обратимость процесса нарушается с целью возможности накопления [21, 98], есть социально-историческое «исполнение» хайдеггеровского различия собственной и несобственной экзистенции.

Конечно, различие взглядов Булгакова и Хайдеггера принципиальное. И все же, не менее важен контекст, в котором они оба стремятся внутри имманентного плана Капитала не только обнаружить тот *остаток*, которые еще им не присвоен (общим местом давно уже стало отмечать, как Капитал «обволакивает» все якобы не утилизируемое, как он усиливает свою мощь именно за счет сил, ему сопротивляющихся), но выстроить теорию, которая была бы способна конституировать в этом поле нечто принципиально *избыточное*, обнаружить способ бытия субъекта действительной (а не симулятивной) трансценденции. Конечно, эта линия восходит к Марксу; как известно, Булгаков критиковал последнего с религиозно-философских позиций, хотя и признавал глубинную «жизненную правду» «экономического материализма», как о том свидетельствует финал «Философии хозяйства». Впрочем, нельзя не отметить, что чисто философская оценка концепции Маркса, данная Булгаковым в ранней статье «К. Маркс как религиозный тип» (1906) по духу очень близка той критике, которой подвергает концепцию самого Булгакова Б.В. Яковенко, о чем шла речь выше. «...Маркс, — говорит Булгаков, — остался совершенно чужд каким бы то ни было гносеологическим сомнениям и критической осмотрительности, совсем не был затронут гносеологическим скепсисом и критикой познания у Канта, но является докритическим догматиком...» [22, 253] — и далее о том, что марксизм ни в чем не наследует немецкой классике. Но разве «Капитал» не есть критика, причем и в кантовском смысле, т. е. выявление априори (впрочем, исторических, а не чисто логических), делающих возможной капиталистическую идеологию,

т. е. экономизм? Следует отметить, что иудео-христианский эсхатологический мотив, хотя и в своеобразной форме, присутствует в марксизме, о чем свидетельствуют, в частности, его позднейшие интерпретации — например, у В. Беньямина («О понятии истории»), Ж. Деррида («Призраки Маркса»), С. Жижека («Хрупкий абсолют, или Почему стоит бороться за христианское наследие?»). Однако булгаковская критика присущего классическому марксизму стремления придавать своим выводам форму естественно-научной закономерности вполне актуальна в контексте современных усилий переосмысления этой доктрины³².

Литература

1. Макашева Н.А. Попытка реконструкции экономической системы С.Н.Булгакова // Два Булгакова. Разные судьбы: В 2 кн. / Под ред. Ю.М. Осипова, Е.С. Зотовой. Кн. 1. Сергей Николаевич. М.; Елец, 2002.
2. Ульрих П. Критика экономизма. М., 2004.

³² В качестве примера можно указать на концепции, в которых делаются попытки иначе, нежели в классическом марксизме, представить способ бытия революционного субъекта. Наиболее радикален в этом плане Ж. Батай, который «высказывает то, от чего Маркс по малодушию воздержался: стоит только пролетариату организовать себя, как он сразу становится однородным, обуржуазивается (или его к тому призывают)»; напротив, «именно гордясь низостью “ценностей”, которую она ставит ему в вину, пролетариат и способен в свою очередь принизить буржуазию и сделать ее беспомощной. Иначе говоря, чернь, сволочь — это тот шанс, который не следует упускать всякому обществу, чтобы не подвергнуть себя риску стать однородным» [23, 186—187]. Другой пример — современная «философия множества», основы которой заложены в знаменитом двухтомнике Ж. Делеза и Ф. Гваттари «Капитализм и шизофрения», где также переосмысливается статус субъекта сопротивления: «Но пока рабочий класс определяется благодаря приобретенному статусу или даже благодаря теоретически завоеванному Государству, могущество появляется только как “капитал”, часть капитала (переменный капитал) и не покидает *план капитала*. В лучшем случае план становится бюрократическим» [24, 802]. В качестве альтернативы предлагается «меньшинство», но не в количественном, а качественном смысле — как специфический тип множественности: «Меньшинство может быть многочисленным или даже бесконечным; так же как и большинство. Их различает то, что в случае большинства внутреннее для числа отношение конституирует некое множество, будь то конечное или бесконечное, но всегда исчислимое, тогда как меньшинство определяется как неисчислимое множество, каким бы ни было число его элементов. Неисчислимое не характеризуется ни множеством, ни элементами; скорее, оно является *коннекцией*, “и”, производимой между элементами, между множествами — коннекцией, которая не принадлежит ни одному из обоих, убегает от них и конституирует линию ускользания. Ибо аксиоматика (капиталистическая. — А.П.) манипулирует только счетными, даже бесконечными множествами, тогда как меньшинства конституируют такие неисчислимые, неаксиоматизируемые “нечеткие” множества — короче, “массы”, множества ускользания или потока» [24, 799]. — Как здесь не вспомнить «народ Джан», описанный еще одним великим отечественным философом хозяйства — Андреем Платоновым?

3. Фуко М. Рождение биополитики. СПб., 2010.
4. Горц А. Нематериальное. Знание, стоимость и капитал. М., 2010.
5. Хардт М., Негри А. Множество: война и демократия в эпоху империи. М., 2006.
6. Лаваль К. Человек экономического. Эссе о происхождении неолиберализма. М., 2010.
7. Яковенко Б.В. Философия экономизма // Яковенко Б.В. Мошь философии. СПб., 2000.
8. Беньямин В. Шарль Бодлер. Поэт в эпоху зрелого капитализма // Беньямин В. Маски времени. Эссе о культуре и литературе. СПб., 2004.
9. Булгаков С.Н. Философия хозяйства // Булгаков С.Н. Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1993.
10. Хайдеггер М. Бытие и время. М., 1997.
11. Булгаков С.Н. Философия имени. СПб., 1998.
12. Хайдеггер М. Основные проблемы феноменологии. СПб., 2001.
13. Хайдеггер М. Европейский нигилизм // Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления. М., 1993.
14. Хайдеггер М. Учение Платона об истине // Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления. М., 1993.
15. Хайдеггер М. Тезис Канта о бытии // Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления. М., 1993.
16. Хайдеггер М. Кант и проблема метафизики. М., 1997.
17. Жижек С. Устройство разрыва. Параллаксное видение. М., 2008.
18. Дионисий Ареопагит. О божественных именах. О мистическом богословии. СПб., 1994.
19. Хайдеггер М. Что такое метафизика? // Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления. М., 1993.
20. Хайдеггер М. Введение в метафизику. СПб., 1997.
21. Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть. М., 2000.
22. Булгаков С.Н. К. Маркс как религиозный тип // Булгаков С.Н. Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1993.
23. Сюрис М. Фигуры человеческого отребья // Мир в войне: победители/побежденные. 11 сентября 2001 глазами французских интеллектуалов. М., 2003.

24. Делез Ж., Гваттари Ф. Тысяча плато: Капитализм и шизофрения. Екатеринбург; М., 2010.

И.В. НАЗАРОВ, Н.Г. ФИЛИППЕНКО

**Проблемы отношения Церкви и культуры в творчестве
Сергия Булгакова и Василия Зеньковского**

Время Сергия Булгакова и Василия Зеньковского — эпоха стремительной секуляризации всех сторон общественной жизни России, заострившей до предела вопрос об отношении Церкви и культуры, поставленный еще ранними славянофилами — Алексеем Хомяковым, Иваном Киреевским и их единомышленниками. Путь, пройденный каждым — и Булгаковым, и Зеньковским, — вначале совпавший с «мейнстримом» эпохи, затем был медленным изживанием секуляризма как основной болезни современной им культуры, закончившейся революционным коллапсом 1917 г. в России. Этот печальный исторический итог обрек на долгие годы изгнания и самих мыслителей, и трудные проблемы взаимоотношения веры и знания, Церкви и культуры, Церкви и государства. Если Сергей Булгаков после вынужденного исхода из России завершает философский период своего творчества, включавший и анализ указанных вопросов, посвящая себя чисто богословским исследованиям, то Василий Зеньковский не оставляет эту тему до конца своей жизни, развивая, уточняя, нюансируя те интуиции, которые были высказаны обоими мыслителями еще до 1917 г.

Первым к вопросу отношения Церкви и культуры обратился Сергей Николаевич Булгаков, опубликовавший в 1906 г. в журнале «Вопросы религии» статью «Церковь и культура», вошедшую затем в переработанном виде в сборник «Два града. Исследования о природе общественных идеалов» (1911). Следует упомянуть также и другие работы автора, так или иначе связанные с этим вопросом. Это, прежде всего, «Героизм и подвижничество» из имевшего широкий резонанс сборника «Вехи» (1909), где сравниваются христианские подвижники и отпавшая от Церкви интеллигенция, и это сравнение оказывается не в пользу последней. Затем статьи, написанные в годы

Первой мировой войны, — «Война и русское самосознание», «Русские думы», в которых Булгаков не только рисует грандиозную картину кризиса новоевропейской цивилизации, в качестве основной его причины называя отпадение от Бога, что сделало Европу эпицентром мировых и локальных конфликтов, но и защищает концепцию самобытного культурного пути России, обусловленного ее причастностью к православию. Остановимся на основных идеях статьи «Церковь и культура», являющихся квинтэссенцией взглядов мыслителя по обсуждаемой проблеме. Они могут быть сведены к нескольким ключевым тезисам.

- С конца Средневековья происходит раскол жизни человека на светскую и церковную жизнь. В результате культура становится внецерковной, а Церковь оказывается вне культуры. Светскость культуры означает внерелигиозную, а часто и антирелигиозную направленность всех ее сфер — как материальной (хозяйство), так и духовной (философия, наука, искусство). Со временем это приводит к измельчанию культуры, уходу ее от смысложизненных вопросов, а также к кризису человеческой личности, проявляющемуся в индивидуализме и изолированности.

- Церковь, оказавшись за пределами культуры как поля деятельности человека, суживается до храма и богослужения, что не позволяет ей выполнить в полной мере свое предназначение — ввести историческое человечество в сферу Царствия Божия. Церковь как богочеловеческий организм должна освящать все сферы человеческого бытия. Будучи церковью-храмом, она не может не быть церковью-человечеством, церковью-культурой, церковью-общественностью. Сужение сферы жизни Церкви — причина и признак ее исторической слабости сегодня.

- Всеобъемлющее воцерковление культуры должно произойти не на основе инквизиционного режима, как было в Средневековой Европе, а на почве соборного общения и творчества. Воцерковлению культуры мешает дух отрешенности, который прочно утвердился в современном церковном сознании и «питается самодовольным, но безосновательным мнением, что в «культуре» всецело царит темное сатанинское начало. Между тем там ключом бьет жизнь, которой не нашлось места в церковной ограде, накапливается всемирно-исторический и

общечеловеческий опыт, который необходим и для церковного сознания» [1, 169].

• Расширение церковного самосознания, проверка им культуры необходимы и для окончательного выявления сил добра и зла и грани, их разделяющей: «Лишь при внесении света в неосвещенные доселе области обнаружатся светопроницаемые точки». Чтобы усилить эту мысль, автор ссылается на почитаемого им Ф. Шеллинга: «Ничто в мироздании не должно остаться двусмысленным» [1, 169].

Картину, нарисованную С.Н. Булгаковым, В.В. Зеньковский уже в первой статье, посвященной этой проблематике, — «Россия и Православие» — дополняет анализом духовной жизни Западной Европы и России. В ней, как в фокусе, сошлись проблемы, будоражившие русскую историософскую мысль на протяжении всего XIX в.: здесь и идея православной культуры, выдвинутая славянофилами и сопровождающаяся выявлением католических корней гуманистической западной культуры, отрицанием ее религиозной нейтральности, а следовательно, пониманием невозможности усвоения ее без остатка Православной Россией; и скрытая полемика с Данилевским, автором «России и Европы», обнаружившаяся в названии «Россия и Православие», которое является опровержением идеи Данилевского о естественно-эволюционном характере своеобразия тех или иных культурно-исторических типов.

Следует остановиться на нескольких наиболее важных идеях В.В. Зеньковского.

Первая из них такова: «История Западной Европы, если отвлечься от поверхностного трактования ее, представляет величавую и грандиозную картину религиозного содержания» [2, 108]. По Зеньковскому, даже в период секуляризации общественной жизни в Западной Европе возникает не религиозная пустота, но религиозное одичание — место христианства занимают суррогаты подлинной религии: индивидуализм (обожествление отдельной человеческой личности), стремление к безграничной свободе, граничащей с произволом, культ материальных благ. Это сопряжено с отступлениями от христианства в католицизме — отвержением начала соборности, его подавленностью иерархическим строем Церкви, искажением заветов о христианской свободе [2, 111] и, как следствие, с попыткой

найти свободу или вне Христа, или вне Его Церкви. Этими τυпиковыми путями поиска свободы западноевропейским человеком оказались секулярный гуманистический индивидуализм, радикализировавший политическую жизнь Запада и отравивший гносеологическим и нравственным релятивизмом западную науку и культуру, и протестантизм с его религиозным индивидуализмом, по видимости восстанавливающим свободу личности, но фактически сводящим ее к субъективным движениям индивидуальной души, релятивность которых не проходит проверку религиозным опытом соборной Церкви. Описание секуляризированной Западной Европы сопровождается глубокая мысль Зеньковского о неустранимости католического «следа» в ее духовной жизни: «Культ свободы, доходящий до крайностей анархизма, является односторонним проявлением реакции подлинно христианского духа против католичества — но связь его с католичеством ярко видна в непонимании сущности свободы. Как католичество приносило свободу в жертву мнимым интересам Церкви, так в современной духовной жизни все приносится в жертву безграничной свободе — и свобода становится бессодержательной и пустой. Как в католичестве личность была подавлена и разбита, так в современном индивидуализме уничтожается всякое наиндивидуальное начало, ограничивающее личность» [2, 112]. Нам следует заострить внимание на этой мысли о специфичности католического «следа» в секуляризированной Западной Европе, позволяющей определить сущность гуманистической науки и культуры как односторонний ответ на искажение духа христианства в католицизме, ответ, в котором совершилась чудовищная подмена свободы произволом, открывшая дорогу легитимизации греха, превратив его из аномалии в «норму» бытия.

Вторая идея Зеньковского характеризует усвоение западной секулярной науки и культуры русской интеллигенцией как духовный плен у Запада. Игнорирование этой мысли породило не только то ощущение чужестранства русской интеллигенции, живущей проблемами западной культуры, которому сопутствовала «рабская боязнь перед мнением Европы, детское стремление к тому, чтобы нас считали вполне взрослыми, культурными людьми» [3, 103], но и, что более значимо, почти полностью лишило православие голоса в культуре, создав трагиче-

скую ситуацию, когда в ней смогли артикулироваться смыслы, чуждые православию, подготовившие его скитальчество. Православие оказалось оторванным от жизни: социально-политические, социально-этические и научные движения развивались вне сферы его влияния. Трагизм ситуации в России состоял в том, что, с одной стороны, церковная жизнь не способствовала раскрытию полноты православия, образуя диссонанс между подлинным и официальным православием, а с другой — культура, заимствованная с Запада, предлагала готовое решение: «идеал свободы, “окончательно” утвержденной в сознании и сердце человека благодаря секуляризации культуры от католичества» [3, 103].

Здесь — исток *третьей* идеи Зеньковского, согласно которой неразвитость самобытной культуры, вырастающей из православия, заимствование западной гуманистической культуры, возникшей как реакция на проблемы, порожденные католичеством, искривили историческое движение России — поскольку в общественном сознании в качестве важнейших приоритетов в социально-политической, социально-этической и научной сферах утвердились чужие ответы на чужие вопросы: «В попытке подражать Западу в освобождении культуры от влияния религиозной сферы, не замечая, что наши религиозные обиды иные, чем на Западе, интеллигенция все больше уходила в западную жизнь, жила ее задачами» [3, 103]. Именно интеллигенция «впустила» в русскую жизнь политический радикализм, анархизм и утопический социализм — печальный итог западного секулярного гуманизма, выразившийся, с одной стороны, в стремлении к безграничной свободе личности (на самом деле оказавшейся произволом), а с другой — в поглощении личного общественным, в подмене единения через единство во Христе общностью хозяйственной деятельности, создающей иллюзию внешнего равенства.

Мысли о судьбах России В.В. Зеньковский додумает и договорит в своих статьях: «Идея православной культуры» (1923) и «Православие и русская культура» (1923) — уже в эмиграции. Итог этих размышлений выражен в последней из них: «Отрыв от Православия имеет самое разрушительное действие для народной души; доведенный до конца, он означал бы

решительный распад русского духа, превращение русского народа в этнографический материал» [4, 110].

В более поздних работах — «Система культурного дуализма» (1929), «Наша эпоха» (1952), «Основы христианской философии» (1961—1964) и др. — Василий Зеньковский продолжает обсуждение вопросов о причинах и следствиях секуляризации культуры, все больше уходя от обсуждения чисто русской проблематики. Теперь предметы его исследований — выяснение истоков отпадения культуры от Церкви и поиск возможных путей ее воцерковления в современных условиях, т. е. продолжение той линии, которая была обозначена С.Н. Булгаковым в статье «Церковь и культура». В целом его концепция может быть выражена в следующих тезисах.

• В истории человечества им особо выделяется история Нового времени, основным мотивом которой была борьба за свободу. Теневой стороной этой борьбы (обусловленной нелегитимностью темы свободы в католицизме) явилось стремление обрести свободу от Церкви. В результате произошли отход культуры от Церкви, ее обмирщение, лаизация. Зеньковский замечает, что, как ни странно, «старт» этому процессу был дан в самой католической церкви идеей о самодостаточности «естественного разума», выдвинутой Фомой Аквинским, который провел границу между верой и знанием, «уступил знанию (философии) всю территорию того, что может быть познаваемо “естественным разумом”» [5, 12]. С этого момента философское творчество стало обходиться без религиозного обоснования и постепенно перешло на путь полной автономии. Началось отделение от Церкви, от ее духовных установок различных сфер культуры — сначала права, где были возрождены правовые идеи языческого Рима, затем процесс дехристианизации распространился на антропологию, философию, науку, культуру в целом. В протестантской трактовке культуры как абсолютно нейтрального фона человеческой жизни, не имеющего никакой религиозной ценности и религиозного смысла, произошел окончательный разрыв между творчеством человека и христианством. По словам В. Зеньковского, активное безбожничество коммунизма в XX в. лишь договорило до конца тенденции, давно накапливавшиеся в европейском мире, и, можем добавить, продолжающие активно накапливаться и сейчас.

• Возможные стратегии дальнейшего развития европейской культуры, с точки зрения Зеньковского, обусловлены различным пониманием ее отношения к христианской вере. Согласно первой, надо признать, что нет и не будет религиозного освящения культуры, т. е. строить историю без укрепления ее на религиозной основе (в таком случае жизнь христианина оказывается разорванной на две несовместимые части — индивидуальная религиозность и общественная внерелигиозность, нередко имеющая антихристианский характер). В соответствии со второй, надо вернуться к теме об освящении культуры, о преодолении наивного и беззаботного натурализма, о движении к церковной культуре (что возвратит целостность жизни верующего человека, который сможет быть христианином и в общественной жизни). Основание такого пути развития культуры следует, по мысли Василия Зеньковского, искать в православии, которое отвергает схоластическое рассечение веры и разума. Он настаивает: «Для христианина разум не есть “нижний этаж” его духовной целостности, а живая сфера его духа, куда проникают благодатные лучи Церкви» [5, 14].

• При этом путь к церковной культуре не может строиться мимо и вне современности. Вопрос состоит в том, как среди современности обозначить и осуществить путь церковной культуры. В.В. Зеньковский особо отмечает, что мы не можем уйти из современности, а если бы ушли, то не наметили бы этим пути для Церкви. Основной лейтмотив воцерковления культуры состоит в том, чтобы творить свое дело внутри современности, не уходя от нее, но и не растворяясь в ней, т. е. не создавая в своем воображении мифические исторические обстоятельства, в которых якобы «лучше будет спасаться».

• Василий Зеньковский называет наше время временем явления Церкви в мире, действием Церкви в системе современной культуры. По его словам, это та точка, в которой сфокусировалась существеннейшая борьба христианства и враждебных ему сил, ибо именно здесь совершается спасение мира, возвращение его к духовному здоровью.

• Путь к церковной культуре должен осуществляться не через внешнее упорядочивание (подавление) натурального хаоса, а через преображение людей изнутри. «Путь Церкви через историю может быть только путем через сердца — иного пути

христианству не дано по самой его сущности: иное есть подмена, обеднение, маловерие» [6, 211]. Ошибкой называет В.В. Зеньковский (как это было в средневековом католицизме и не только в нем) стремление принудительно вводить те или иные формы церковной культуры, используя государственную власть. Внутри самого христианского общества, церковных общин должны звучать проповедь сближения Церкви и жизни, произойти поиск новых путей и форм оцерковления культуры. В этом состоят суть и своеобразие миссионерства в нашу эпоху.

- По мнению мыслителя, внехристианские (так называемые нейтральные) явления в культуре более опасны, чем прямые антихристианские выпады, так как они исподволь опустошают современность, разрывая связь между Церковью и жизнью в той или иной точке. Восстанавливать эту связь надо, не борясь с прежними формами жизни, а создавая рядом с безрелигиозной культурой «оазисы» религиозной культуры. Такое сосуществование двух разнонаправленных культурных миров он называет системой культурного дуализма.

- Создание оцерковленной культуры требует новой постановки проблемы свободы. «Если действительно должна быть обеспечена свобода для неверующих, для поклонников “нейтральности культуры”, то почему же отказывать в свободе и верующим, стремящимся к оцерковлению культуры? Свобода нужна одним, но нужна и другим... Если исторически тема свободы срослась в европейском человеке с правом на безверие, то приходит новая эпоха в осуществлении и явлении свободы, защищающей право на веру» [6, 216]. Зеньковский считает, что необходимо официальное признание двух систем культуры — религиозной и светской («нейтральной»). Такая система культурного дуализма предполагает отказ как от принудительной нейтральности культуры, отвергающей право церковных сил строить жизнь, школу, культуру по заветам Церкви, так и от принудительного оцерковления современности. Зеньковский делает важное заключение: свобода является предусловием подлинной христианизации души и жизни, но чтобы быть христианином, жить по-христиански, нужна и положительная свобода творить церковную науку, христианское искусство, религиозно преобразенную социальность [6, 225—226].

Прекращение гонений на Православную Церковь, длившихся почти 75 лет в условиях коммунистического режима, которые исключали малейшую возможность присутствия Церкви в общественной жизни, совпало с экспансией антихристианской, разрушающей человека культуры Постмодерна. Поэтому современная эпоха характеризуется, с одной стороны, расширением возможностей для церковной миссии, а с другой — крайне неблагоприятной культурной средой для ее осуществления. Отсюда становится понятной актуальность размышлений Сергея Булгакова и Василия Зеньковского, сумевших не только дать трезвую оценку секуляризму и его последствиям, но и предложившим стратегию миссионерства Церкви изнутри современной культуры через выявление и создание в ней тех пластов, которые могут стать проводниками евангельской Истины.

Литература

1. Булгаков С.Н. Церковь и культура // Христианская мысль. 2005. № 2.
2. Зеньковский В.В. Россия и Православие // Христианская мысль. 1916. № 1.
3. Зеньковский В.В. Россия и Православие // Христианская мысль. 1916. № 2.
4. Зеньковский В.В. Православие и русская культура // Зеньковский В.В. Собр. соч. Т. 2: О православии и религиозной культуре: Статьи и очерки (1916—1957). М., 2008.
5. Зеньковский В.В. Основы христианской философии. М., 1997.
6. Зеньковский В.В. Система культурного дуализма // Зеньковский В.В. Собр. соч. Т. 2: О православии и религиозной культуре: Статьи и очерки (1916—1957). М., 2008.

С.Г. КОВАЛЕВ

Эволюция С.Н.Булгакова: от экономического романтизма к нравственному самопознанию

Отмечая 140-летие С.Н. Булгакова (1871 — 1944), выдающегося экономиста и религиозного философа, можно кон-

статировать, что многие проблемы, которые привлекали его внимание как ученого, актуальны и для сегодняшней России. Это и его ранние работы по экономическому развитию страны, теории рынков, по расширенному воспроизводству, а затем работы, связанные с философией хозяйства и нравственным совершенствованием человека.

Целесообразно остановиться на двух вопросах: а) эволюция взглядов С.Н. Булгакова как мыслителя; б) нравственность и самосовершенствование человека как основа хозяйствования в обществе, которую поднимал Булгаков в своих более поздних работах и которая актуальна для современного этапа развития страны, ставшей на путь трансформации и модернизации общества.

Ранние экономические взгляды С.Н. Булгакова неразделимы от развития и формирования российского капитализма в конце XIX — начале XX в. Данному вопросу посвящены несколько его работ, и, прежде всего, «О рынках при капиталистическом производстве. Теоретический этюд» (1897), «Капитализм и земледелие» (1900)

В этот ранний творческий период Булгаков стоит на позициях ортодоксального материалистического марксизма и пытается популяризировать и отчасти дополнить некоторые положения теории капиталистического воспроизводства, развитые Марксом, доказывает, что капитализм может существовать и без внешнего рынка на основе развития внутреннего рынка и прежде всего сельскохозяйственного производства. В этот же период он указывает на два фактора своего постепенного отхода от марксизма: а) отдельные положения марксизма подрываются изнутри на основе научных исследований, в том числе и личных³³; б) другой фактор — занятия философией привело к разочарованию в гносеологических основаниях марксизма, кратко выраженной формулой: от марксизма к идеализму.

В дальнейшем Булгаков пытается сформировать свое понимание теории общественного хозяйства сквозь призму философского осмысления человеческого бытия, постепенно переходя от философии материализма к философии идеализма. Бул-

³³ Он писал: «Аграрная эволюция совершенно не имеет предлагаемого мною и желаемого характера... От здания, которое еще недавно казалось мне столь стройным и целым, остались одни стены» [1, XII].

гаков уходит от догматического марксизма и выпускает три крупных работы: «Два града» (1911), «Философия хозяйства» (1912) и «Свет Невечерний» (1917), в которых развивает свою оригинальную философию как философию Бога и Мира, в основе которой лежит мифологема Софии Премудрости Божией. Первым камнем в основание его софиологии является новое осмысление экономической проблематики, нашедшая свое отражение в работе «Философия хозяйства», в которой отражены проблемы экономической тематики, ее философского осмысления и православной религиозности. Он пытается дать религиозное осмысление экономической сферы, хозяйственной деятельности человека, основных категорий: труд, производство, потребление и выходит на вопрос о материи, о сущем, о мире и связи всех явлений с Богом, о единстве всех явлений и их божественном происхождении, т. е. Булгаков хочет понять высший смысл наличия человечества и двигающий им творческой активности, что приводит его к критическому отношению к философии, воплотившейся в работе «Трагедия философии» (русское издание — 1993 г.).

После отъезда из России С.Н. Булгаков окончательно уходит от философии, от ее монического подхода к основанию философских картин мира и строит свою самостоятельную богословскую систему, значительное место в которой отводится Софии.

Объясняя смысл слов «философия хозяйства», Булгаков писал, что характерной чертой современной ему эпохи является экономизм, а именно «что ни одна еще историческая эпоха не создала с большей ясностью хозяйственной природы жизни и не склонна была в большей степени ощущать мир как хозяйство»³⁴ и указывал, что капитализм с его железной поступью и неотразимой мощью влечет человечество вперед по неведомому пути — то ли к последнему торжеству, то ли к гибельной бездне. Хозяйствующий человек покоряет природу и вместе с тем побеждается этой победой и все больше чувствует себя невольником хозяйства. А сложившееся экономическое самосознание, базирующееся на экономическом материализме, философском догмате о примате хозяйства в историческом бытии и

³⁴ Философия хозяйства. Речь на докторском диспуте 21 сентября 1912 г.

сознании, ищет хозяйственную подоснову для самых высших и, казалось бы, самых духовных проявлений жизни. В итоге он пишет, что экономический материализм не может быть просто отвергнут, он должен быть превзойден.

Он ставит вопросы, что такое хозяйство, является ли хозяйство функцией человека или человек есть функция хозяйства, или кто такой хозяин. Булгаков отстаивает точку зрения всеобщего (трансцендентального) субъекта хозяйства, которым может быть только человечество как таковое, не коллектив или собирательное целое, но живое единство духовных сил, к которому причастны все люди, умопостижимый человек, который обнаруживается эмпирически в отдельных личностях, рассматривает человека как микрокосм, распространяющий своего влияние в макрокосме, а соответственно хозяйство в широком смысле есть творческая деятельность разумных существ, необходимо осуществляющих свое индивидуальное начало. Индивидуальности присуща свобода, и если свобода есть творчество, то индивидуальность есть творческое в нас начало, которое неугасимо и неустранимо и в хозяйстве.

Опираясь на идеи Булгакова о понимании хозяйства, роли человека и его нравственного совершенствования в процессе творческой деятельности, можно пытаться подойти к осмыслению современного этапа развития страны. В принципе любая модернизация призвана создать альтернативу существующей системы. Альтернативность необходима во многих областях жизнедеятельности общества и человека, например, в стадиях экономического производственного цикла: производстве, обмене, распределении, потреблении. Но прежде всего для эффективного воспроизводства российского общества необходимо создать более комфортабельную среду для жизнедеятельности человека. В условиях глобализации человек необходимо становится не только гражданином страны, но и членом мирового сообщества. Уже во второй четверти XIX в. Ф. Лист выделял два возможные формы ассоциации людей: современное государство, объединенное человечество. Соответственно для России актуальны проблемы воспроизводства населения, миграции населения, особенно выезд из страны молодежи и соответственно необходимость установления более нравственной экономики, дающей шанс любому человеку. Уже Аристотель указы-

вал, что важнейшими атрибутами общества являются правосудность и справедливость, и соответственно многие основоположники общественных и экономических наук верили в возможность экономики счастья.

Философское осмысление сложившегося положения в сфере жизнедеятельности страны предполагает выработку альтернативной модели развития.

Российскую модернизацию следует рассматривать не только в экономическом аспекте, но и в более широком плане в контексте внешнеполитических, социально-политических, институциональных, культурных изменений, а также в аспекте глобальных интеграционных процессов: глобальной регионализации и региональной глобализации, отвергающей самостоятельные интересы современных государств, и объективно ведущей к преобразованию гражданина суверенного государства в гражданина мира; повышению научно-образовательной емкости системы коллективного труда; к трансформации государства в хранителя национальных ресурсов; к необходимости ускоренной институциональной и экономической модернизации российского общества, его цивилизационного сохранения и прорывного развития в приоритетных научно-технических направлениях.

У России присутствует желание, имеются возможности и историческая необходимость «встроиться» в формирующуюся глобальную социальную и финансово-экономическую систему в качестве ведущего игрока, а это требует построения новой экономики, альтернативной по отношению к существующей в аспектах: 1) взаимодействия с окружающей природной средой и использования ресурсов, 2) производства (новые применяемые технологии и выпускаемая продукция), 3) распределения (социальная справедливость и мотивация к труду), 4) обмена (оптимизация товаропосредников и товаропотоков), 5) воспроизводства населения (население как главное богатство), 6) взаимодействия с окружающим миром (новый мировой социальный порядок).

Исторический опыт показывает, что можно выделить три типа развития: догоняющее, устойчивое, прорывно-инновационное³⁵.

Составными моментами перехода к прорывно-инновационному развитию являются: 1) обоснование необходимости построения многомерной экономики как сочетания: а) экономики новых технологий, экономики по производству индустриальных товаров, экономики по производству новых фундаментальных и прикладных знаний, б) наукоемких и ресурсодобывающих отраслей, в) предприятий государственной собственности с предприятиями других форм собственности; г) крупных ПФГ со средними и мелкими предприятиями; д) рыночной организации с элементами мобилизационной экономики, стратегического планирования и государственного патернализма; 2) разработка стратегии энергетической безопасности, обеспечивающей экономию ресурсов как в производстве, так и в потреблении, выступающей как источником валютных поступлений, так и фактором сохранения и развития научно-технического потенциала.

В настоящее время прямой переход к вышеназванному типу развития невозможен, в том числе и по причине отсутствия отечественного платежеспособного спроса и рынков сбыта высокотехнологической продукции. Более реален путь построения — на первом этапе модернизации — цикла (прежде всего для добывающих и энергетических отраслей): добыча сырья — переработка — транспортировка — экспорт готовых продуктов, который реализуется на основе собственного национального машиностроения, что потребует развития многих наукоемких и высокотехнологичных отраслей, подготовки высококвалифицированных кадров, развития фундаментальных и прикладных исследований. Данный путь позволяет также сохранять и отечественную науку, обеспечивать спрос на ее про-

³⁵ Прорывное развитие — это движение, нацеленное на будущее, адекватное сущностным особенностям и традициям населения, в условиях исторической необходимости снятия противоречий между кризисным состоянием общества и наличным потенциалом его преодоления, в направлении преобладания духовных ценностей, разумного ограничения материального потребления, воплощения идеи российской государственности, объединения социума не по этническому, а по духовному и нравственному принципу, занятия новых и принципиально новых наукоемких, информационных ниш в мировом разделении труда.

дукцию как за счет государственной поддержки фундаментальных исследований, так и за счет спроса на ее научную продукцию со стороны бизнеса. Прежде всего, важны сохранение и развитие нефтегазодобывающего и оборонного (работающего как на внешний, так и на внутренний рынок) секторов и секторов, работающих на воспроизводство населения (сельское хозяйство, здравоохранение, образование, пищевая и легкая промышленность, ЖКХ). Только такой путь позволит с наибольшей выгодой для себя использовать естественные преимущества страны, провести модернизацию производственного потенциала в направлении создания экономики будущего.

Вышеназванный подход позволит с наибольшей выгодой для страны использовать ее преимущества и богатый природный потенциал, а в перспективе использовать инвестиционное прорывное развития.

Литература

1. Булгаков С.Н. От марксизма к идеализму. СПб., 1903.

Н. ОЗОЛИН

Учение протоиерея Сергия Булгакова об «описуемости Бога» в свете православной иконологии

Несомненной заслугой прот. Сергия Булгакова в области осмысления церковного искусства является то, что он почувствовал *богословскую* значительность христианского образа и признал иконописную традицию одним из важнейших видов церковного Предания. Через шесть лет после открытия Свято-Сергиевского богословского института он посвятил этому вопросу специальный «догматический очерк», озаглавленный «Икона и иконопочитание», опубликованный в Париже в том же, 1931 г., т. е. в ту пору, когда никто еще не поговаривал о «богословии икон»³⁶.

В XX в. о. Сергей действительно первый задумал именно чисто *догматическое* исследование об иконе, и в основе этого

³⁶ Если только не считать превосходные работы Г.А. Острогорского об иконоборческой смуте (см.: [1—4]).

замысла лежит, по-видимому, сама по себе замечательная интуиция о все возрастающем значении образа в христианской мысли нашего времени. Однако, к сожалению, приходится признать, что в обширном корпусе богословских трудов о. Сергия, очерк об иконе является, без сомнения, одним из самых спорных сочинений, где он с поразительной настойчивостью противопоставляет себя консенсусу святоотеческой мысли.

Книга начинается с неожиданного утверждения, что отцы VII Вселенского собора фактически ничего не поняли в данном вопросе, поскольку не дали никакого догматического обоснования ни иконе, ни ее почитанию. Церковь установила, пишет он, «только канон об иконопочитании, но не догмат о том, что же такое собственно представляет собою икона как факт догматического значения» [5, 6]. О. Сергию представляется, что защитники икон VIII и IX вв. и даже отцы VII Собора всего лишь выражали «богословские мнения». «*И эти мнения мы вовсе не обязаны принимать*, — настаивает он, выделяя текст, — ибо они несостоятельны сами по себе и, хуже того, последовательно развиваемые, *приводят к иконоборчеству* (курсив мой. — Н.О.)». «До сих пор, — продолжает он, — догмат иконопочитания рассматривался всецело на почве христологии... Однако в пределах христологии он оказался в сущности неразрешим, ибо ведет к безысходным апориям. Он должен быть перенесен на почву общей теологии и антропологии в их взаимном соотношении, причем связь эту дает софиология... Надлежит поэтому прежде всего показать, что по существу своему догмат иконопочитания есть проблема софиологическая» [5, 40].

Я позволил себе привести эти цитаты, с тем чтобы показать по меньшей мере «оригинальный» подход автора и впечатление какого-то крупного недоразумения... Теперь мы должны спросить себя, в чем корень такого демонстративного расхождения с церковным Преданием. Мне думается, что корнем всех недопониманий и заблуждений о. Сергия по отношению к православной иконе является *учение об описуемости Бога*, излагаемое им на протяжении всей его книги.

Как известно, иконопочитатели и иконоборцы сходились в одном — в признании абсолютной неопишуемости Бога и божественной природы. Это утверждение является одним из основоположений библейского откровения, евангелий и всего

патристического и литургического богословия. Для о. Сергия же, напротив, неизобразимость Бога есть не что иное, «как ложная посылка», которую православные заимствовали у иконоборцев «по неосторожности и по недоразумению» [5, 83]. Сам он исходит в своем учении об иконе — я цитирую — «не из апофатического тезиса о невидимости и безобразности Бога, но из софиологического учения об Его образности и сообразности мира этому образу» [5, 82]. Ссылаясь на шестой день творения, он говорит: «мысль, что человек носит образ Божий, содержит в себе, как свое основание, и обратную мысль, именно что человечность свойственна образу Божию» [5, 83]. И этот образ Божий (которому свойственна человечность), по о. Сергию, находится в Боге, ибо он говорит: «образ Божий в Боге есть небесное Человечество... Божественная София или предвечная Божественная Человечность» [5, 83].

Согласно о. Сергию, божество от века является богочеловеческим, а образ Божий начертан в человеке именно благодаря тому, что образ человеческий присущ Самому Богу. Следовательно, с точки зрения *видимого* образа не только имеется некая взаимность между Богом и человеком, что уже было бы достаточно проблематичным, но о. Сергий, не колеблясь, говорит к тому же и о «сообразности Бога человеку» и даже доходит до того, что «Слово Божие могло вочеловечиться только по силе этой сообразности Бога человеку» [5, 83]. Мы здесь не будем настаивать на очевидной сомнительности этой мысли с точки зрения православного богословия. В данный момент нас в этом высказывании интересует то, что человеку приписывается, так сказать, двойное познание образа Творца. Он может знать этот образ не только потому, что несет его в себе, но он открывается ему прежде всего благодаря сообразности Бога твари как некая «естественная» данность, известная уже язычникам.

Это объясняет, отчего икона лишается здесь всякого христологического обоснования и отчего о. Сергий может утверждать: «Мы стоим прежде всего перед тем основным фактом, что икона впервые появляется в язычестве. Весь языческий мир полон икон и иконопочитания» [5, 7].

«Языческий, а более всего эллинский мир *явил* богоподобие человеческое, запечатлев его в идеальных образах природного человека как совершенной формы телесности. И эти явле-

ния красоты были настолько неотразимы (?) в убедительности своей, что после них не нужно было сызнавать или доказывать возможность иконы» [5, 10]. Значит, с точки зрения о. Сергия, то, что исторически предшествует христианскому образу (основанному на боговоплощении) и что является необходимой предпосылкой этого образа, вовсе не есть ветхозаветный запрет изображений (как у всех апологетов святых икон), но — я цитирую — «языческая иконография, которая является, так сказать, естественным Ветхим Заветом для христианской» [5, 10—11]. Итак, пресловутая «со-образность Бога человеку» становится здесь основанием искусства как такового, которое очевидно мыслится по сути «софийным», ибо выражает эту сообразность. «Мостом, соединяющим языческое иконотворчество с христианским, являлось искусство» [5, 10], — поясняет о. Сергей. «Религиозное искусство восполняло богословие языческому миру, и поэтому иконографическое богословие в зарождении своем принадлежит уже язычеству» [5, 10.]

Все это ничуть не мешает о. Сергию принять аксиому, введенную в современную науку либеральными протестантскими историками XIX в., которая гласит, что первые христиане не допускали искусства в Церкви, поскольку Ветхий Завет и отцы Церкви осуждают идолослужение. О конфессиональной тенденциозности и принципиальной несостоятельности этих взглядов см.: [6, 303—345]. Здесь лишний раз мы имеем дело со смешением языческого идола и христианского образа. Но оспаривание основ православной иконологии на этом не заканчивается. Широко известно, что православная Церковь не допускает антропоморфических изображений Бога, кроме иконы Спасителя. Исходя из того, что икона основана на факте воплощения Бога-Слова, второй ипостаси Пресвятой Троицы, Бог Отец (являющийся абсолютно трансцендентным) или Дух Святой (изобразимый в своих проявлениях — голубе в Богоявлении, огненных языках в Пятидесятнице, облаке славы в Преображении) — в рамках православной иконологии не могут быть представлены в «подобии человеческом». Напротив, о. Сергей, как мы это уже указали, хочет вывести обоснование иконы «за пределы христологии» и показать, что проблема иконы может быть разрешена, лишь исходя из проблематики софиологии [5, 55]. Я цитирую: «Это отношение между триипостасным Богом и Его

Образом, Премудростью Божьей, которая есть Первообраз мира в самом Божестве», с одной стороны, «и отношение Первообраза мира к миру как к своему тварному образу», с другой, «есть вообще основание всякой иконности» [5, 82]. Бог открывается миру в Софии, которая и есть образ Бога в творении. Поэтому о. Сергей считает себя вправе перефразировать молитву евхаристического канона св. Иоанна Златоуста, обращенную к Богу-Отцу: «Ты еси Бог неизглаголаный, непостижимый, невидимый», и смело утверждает, что «Бог, соотносительный творению, не есть Бог безобразный, невидимый, неведомый и потому неизобразимый» [5, 82].

Отсюда для о. Сергия возникает возможность антропоморфного изображения Божества как такового. Я цитирую: «Если иногда Бог изображается в виде старца, то здесь мы имеем человекообразный образ *единого*, личного, триипостасного Бога» (невозможно не спросить себя, кто эта “трехличная личность”, неизвестная Церкви?! — *Н.О.*), и он продолжает: «эта человекообразность изображения Творца-Бога, *притом вне прямого отношения к боговоплощению* (курсив мой. — *Н.О.*), сама по себе явно свидетельствует о том... что Богу присущ образ человеческий. Человечность образа Творца есть свидетельство о предвечном Человечестве, или о Софии, Премудрости Божией, вечной Иконе Божией в Самом Боге» [5, 137—138].

Значит, надо допустить, что, помимо типологического образа трех ангелов гостеприимства Авраама (об этом см.: [7, 375—384]), для о. Сергия существует еще и другой образ Троицы, изображающий именно эту загадочную «триипостасную личность», представленную в виде белобородого старца и возможную благодаря предвечной человечности в Боге. Здесь мы касаемся подлинного корня и основного изъяна всей булгаковской мысли: *смешение личности и природы, ипостаси и усии*. «Бог, — повторяет он в *Агнце Божиим*, — есть триипостасная ипостась»; и в *Утешителе* — «Святая Троица едина не только в усии, или природе, но и в триипостасном субъекте».

Фатальная ошибка этого смешения с неизбежностью проявляется и в булгаковском понимании иконы самого Спасителя. О. Сергей пишет: «Теперь обратимся непосредственно к иконе Христа. В некоторых отношениях она не отличается от человеческой иконы вообще... В частности, отдельные иконы Христа

изображают или отдельные события Его земной жизни... или Его образ, соответствующий портретному изображению вообще. Но, конечно, те общие границы, которые имеют силу в отношении ко всякой иконе, здесь получают особенную силу. И это относится, прежде всего, к изображению самого тела, человеческого естества Спасителя. Он явил собой совершенного человека, показал истинный образ человечности. Можно сказать, что Его тело есть *абсолютное* (в смысле совершенства) человеческое тело» [5, 103].

Остановимся здесь на мгновение. Как известно, до нас не дошло ни одного описания физической внешности Спасителя, и никто из апологетов святых икон никогда не называл тело Христа откровением идеального тела, и никто из них не говорил о каком-либо ином физическом или эстетическом его совершенстве. Для них тело Спасителя не было отображением идеи, но личным и конкретным, если угодно, индивидуальным телом Господа Иисуса. Именно эту индивидуальность, в смысле личных физических черт, изображенных посредством богатого портрета, о. Сергий не признает.

Объяснив, что «тело Христа есть абсолютно совершенное тело», он продолжает: «Но всякое совершенство трудно изобразимо для человеческого искусства, которое располагает лишь относительными средствами, так сказать, светотени и для передачи индивидуальной формы пользуется деформацией. Ибо индивидуальность в нашем грешном мире непременно есть и деформация, относительность, некоторое уродство... Но тело Спасителя в этом смысле *не* индивидуально, потому что оно *все*-индивидуально, или *сверх*-индивидуально, или абсолютно-индивидуально... Как все-индивидуальность лик Христов, хотя и не равняется никакой отдельной индивидуальности (надо ли понимать — никакой определенной личности? — *Н.О.*), однако все их в Себе содержит... Почему и можно сказать, что в сущности весь человеческий род в человечности своей имеет один лик, все-лик Христов... Ища истинный образ *человека*, художник невольно находит в этой человечности Христа. Потому и античное религиозное искусство, поскольку оно являло прекрасную человечность, бессознательно творило икону Христову до Христа...» [5, 103—105].

Чтобы лучше понять, как, по о. Сергию, тело и лик Спасителя *изображаются на иконах*, изложим его позицию в четырех пунктах: а) человеческое тело Христа есть абсолютное человеческое тело в смысле его совершенства; б) это тело не является индивидуальным, но оно пан-индивидуально, или сверх-индивидуально; в) лик Христов пан-индивидуален и не соотносится ни с какой определенной личностью (значит, даже не с личностью Спасителя); г) этот лик Спасителя есть «все-лик» всего человеческого рода.

Собственно говоря, лик Спасителя есть, по о. Сергию, лик того, что является общим всем людям, т. е. лик *их природы*. Мы наблюдаем здесь снова смешение личности и природы, только на сей раз в понимании иконы Спасителя. Но поскольку в православной христологии и иконологии ипостась (личность) является единственной формой существования природы и природа не может быть познана вне ипостаси (об этом см.: [8, 242]), постольку и лик Христа, мыслимый как «все-лик», не может соответствовать его конкретному и историческому бытию, но оказывается ничем иным, как аллегорией, образом идеи, «мысле-образом», как говорит о. Сергий, или, если употребить термин немецкого идеализма, он есть *ein Ideenbild*. Не ипостасный лик с индивидуальными чертами Того, кто при Понтийском Пилате умер на кресте и воскрес в третий день, но «все-лик» человеческого рода, не соотносимый ни с какой определенной исторической личностью.

Интересно заметить, что византийские иконоборцы были более последовательны в этом вопросе, называя Спасителя «кафолическим» (в смысле универсальным) человеком, или «человеком вообще» (καθόλου ἀνθρώπος), видя в этом аргумент в пользу Его неописуемости.

Наше заключение о том, что для о. Сергия лик Христов есть в конце концов лишь *ein Ideenbild*, или идеальный образ человеческой природы, подтверждается тем фактом, что по его логике для изображения этого лика не требуется никакой особой близости к нему или личностного его знания — он может быть написан «как верующими, так и неверующими живописцами» [5, 105].

Более того, нет никакой необходимости ждать пришествия Слова во плоти для познания его образа, ибо икона Спаси-

теля была создана задолго до его воплощения «прекрасной человечностью», открывшейся в языческом искусстве [5, 105].

Однако все тот же о. Сергей пишет следующие, скорее обнадеживающие, слова: «Образ принадлежит не *природе* Христа в ее двойстве, но самой ипостаси Его в ее единстве. Христос, имея *единую ипостась*, хотя и в двух природах, имеет и *единый образ*».

Здесь он повторяет как будто классическое утверждение в защиту икон, высказанное преп. Феодором Студитом: «всякий образ есть образ ипостаси, а не природы». Но на самом деле речь вовсе не идет о возвращении к аксиоме Студита, потому что в отношении образа булгаковская мысль остается чуждой евангельскому реализму и его конкретному приложению к иконе Спасителя. Как мы уже видели, о. Сергей то ли не воспринимает, то ли не обращает внимание на личный и в этом смысле индивидуальный образ Христа в его историческом бытии (об этом см.: [9, 79]). Он говорит здесь о единой ипостаси, к которой относится образ, вовсе не потому, что он будто бы внезапно отказался от понятия «пан-индивидуального все-лика» Христа. Он говорит о ней просто потому, что она представляется ему здесь не более чем частным христологическим аспектом «гораздо более широкого» феномена, а именно всего лишь как один из случаев всеобщей «софийности», которая якобы определяет всю совокупность взаимоотношений Бога и мира. О. Сергей пользуется схемой кантовских антиномий, чтобы подытожить свое понимание этих отношений. Тезис и антитезис представляются как два противоположных утверждения, которые ведут не к гегелевскому синтезу, но к апории рассудочной логике. Чтобы разрешить эту апорию, которая на самом деле оказывается мнимой, ибо проистекает из ограниченности, свойственной всякому эмпирическому рационализму, о. Сергей предлагает выход в *coincidentia oppositorum*, заимствованной у *docta ignorantia* Николая Кузанского. «В этом смысле, — пишет он, — сама антиномия есть логический скачок над бездной, но тем самым она становится подобием моста над ней. Она выражает связь Бога и мира в их различии, но и в их единстве» [5, 51]. Именно эта, как он ее называет, «софиологическая антиномия» особенно дорога ему и, как мне кажется, является ключевой в его системе. Он сам говорит о том, что христологические

и иконологические антиномии являются лишь ее частными случаями. И наконец, благодаря *coincidentia oppositorum* той же самой антиномии он считает себя вправе настаивать на описуемости божественной природы. Постараемся кратко рассмотреть, в чем заключается эта антиномия.

О. Сергий представляет софиологическую антиномию в главе «Антиномия иконы». Сформулировав сначала «богословскую антиномию» (Бог в Себе), а затем «космологическую антиномию» (Бог в Себе и в творении), он переходит к «софиологической антиномии» (Премудрость Божия в Боге и в мире).

Вот ее тезис: «Бог, во святой Троице единосущный, самооткрывается в Премудрости Своей, которая есть Его Божественная жизнь и Божественный мир в вечности, полноте и совершенстве. (София Нетварная — Божество в Боге)».

И антитезис: «Бог творит мир Премудростию Своею, и эта Премудрость, составляющая Божественную основу мира, пребывает во временно-пространственном становлении, погруженная в небытие. (София Тварная — Божество вне Бога, в мире)».

Через несколько страниц о. Сергий излагает ту же мысль таким образом: «эта взаимовходность их, это их транспендентно-имманентное соотношение есть антиномическая формула софийности мира» [5, 60]. Христологическая антиномия составляет особый аспект софиологической антиномии. Я цитирую: «во Христе .. Творец и творение, вечное и временное, София нетварная, божественная, и София тварная соединяются в одном существе и в одной жизни... Христологическая антиномия выражает здесь с предельной ясностью общую софиологическую антиномию, — единство и *онтологическое тождество* различных и противоположных начал Божественного и тварного»³⁷.

³⁷ По поводу этого «онтологического тождества» двух природ во Христе см. также [10, 58], где мы читаем: «Объективное основание соединения двух природ во Христе заключается в их соотносимости в качестве двух аспектов Премудрости: София божественная и София тварная. Это соединение можно понять лишь благодаря тому, что человеческая сущность является тварной формой Софии Божественной, которая в свою очередь является самоопределяющейся божественной природой. Таким образом, между двумя природами Христа есть не только различие, но также и аналогия или *онтологическое тождество*» [5, 53].

И здесь мы снова возвращаемся к иконе. О. Сергей действительно говорит о том, что «частное проявление общей софиологической антиномии представляет собой *антиномия иконы*». В ней, по его словам, «соединяется неизобразимость и изобразимость Бога и, в частности, Господа Иисуса Христа» [5, 55].

В качестве отправной точки в толковании иконы Христа о. Сергей выбирает образ Божий, по которому человек был сотворен. Цитирую: «Человек в полноте своего духовно-телесного существа, следовательно, во плоти своей, есть икона Божества по самому сотворению своему». И «Христос как истинный человек в человечности Своей есть икона Божества... Восприняв тварное человеческое естество ветхого Адама, новый Адам принял... Свой собственный образ, который Он, как Бог, имеет в человеке...», или еще: «Его человечество есть вместе и образ Его Божества». Как бы с обезоруживающей простотой о. Сергей заявляет: «Человек во Христе есть прямой образ Его Божества, ибо само Оно (т. е. Божество. — *Н.О.*) имеет человеческий образ» [5, 92, 93].

Но это означает не только то, что «божественный образ совершенно прозрачен в человечестве Спасителя», но также, по словам о. Сергия, и то, что «икона человечества Христова не есть *только* икона Его тела, безотносительная к Божеству, но есть *вообще* Его икона, именно как образ Его Божества в тварном естестве» [5, 94].

Живописная икона Спасителя возможна по Его человеческому образу не потому что на ней изображается описуемая Его человеческая плоть (как у защитников святых икон), но поскольку этот видимый человеческий образ Спасителя «*тождественен с Его же образом невидимым, Божественным*». Антиномия иконы опять разрешается через *coincidentia oppositorum*.

«Потому неверна, — заключает о. Сергей, — исходная посылка иконоборцев, которую вполне разделяли с ними и иконопочитатели, что Божество Христово неопишимо в смысле безобразности Своей: оно имеет образ в человеке, следовательно, *оно описуемо*» [5, 93].

И наконец, о. Сергей Булгаков, по-видимому, не случайно пренебрегает основополагающим различием, ясно уста-

новленным преп. Феодором Студитом и св. Никифором, между едиnorodным Сыном, *единосущным образом Отца прежде всех век* (см. ниже), и тварными образами, или образами в творении, которые *par définition* всегда остаются «иносущны». Св. Григорий Богослов пишет: «Сын назван образом как единосущный, ибо Он исходит от Отца, а не Отец от Него. Ведь образу свойственно быть подражанием образцу и быть обязанным ему своим именем. Но в Боге есть больше, чем в мире сем. Здесь — неподвижный образ подвижных образцов, у Бога — живой образ живого образца». Троической тайной открывается новый тип образа, свойственный одному только Богу. «Сын, Образ Божий, есть Бог», — говорит св. Афанасий, и в другом месте: «если Слово есть образ Бога невидимого, то этот образ невидим», и еще: «Сыном Отца является Слово, Премудрость, Сила, то есть его образ и его сияние; отсюда вечность, то, что из Отца (то *ἐκ τοῦ πατρὸς*), подобие, вечное рождение из сущности: и ничего из всего этого не примысливается к твари или к чему-либо произведенному».

Булгаковское же учение — совершенно иное: «*Один и тот же Образ*, сущий в лоне св. Троицы, пронизывает видимый мир и запечатлевает его Собою, являясь в человеческом образе» [5, 94], но принадлежа также и ангелам.

Иначе говоря, по о. Сергию, существует непрерывная цепь образов, которые спускаются из недр Пресвятой Троицы, от Бога в Боге, Премудрости Божией, до человека и его живописного образа. В этой длинной цепи икона Спасителя, конечно, не имеет того значения, которое придается ей православной иконологией. Икона Христова оказывается лишь одним звеном среди множества других в этой длинной цепи, ибо она основана не на единой, неповторимой личности исторического Христа, но одновременно на «том, что единит человеческий род», т. е. на человеческой природе и на *принципиальной описуемости* божественной природы в этой человеческой природе и через нее³⁸.

³⁸ Ответ православной иконологии на столь решительно поставленный о. Сергием вопрос, «что описуемо в Христе?», я попытался дать в заключении своей статьи «Богословие иконы» [11, 13]. Для тех, кому это издание недоступно, позволю себе воспроизвести его здесь подстрочно с небольшим дополнением:

* * *

В заключение приходится признать, что трагедия о. Сергия как богослова в том и заключается, что софиология — как в целом, так и в частных приложениях (например, в христологии и иконологии) — с учением Церкви *несовместима*.

Если отец Василий Зеньковский писал, что «даже в своих собственно богословских работах Булгаков оставался филосо-

В *тринитарном плане* Сын как единосущный образ Отца свидетельствует о Божестве Отца. Это Божество, конечно, *всегда* остается невидимым именно в силу своей божественности.

В *воплощенном Слове* божественная природа, единосущная Отцу, несомненно, также остается невидимой.

- Но Его человеческая природа, полученная от Его Матери и единосущная нам, не имея своей собственной ипостаси и будучи воипостазированной Словом, сохраняет свое природное свойство описуемости по плоти, точно так же, как она сохраняет, например, присущую ей человеческую волю.

- Образ Божий в человеческой природе Спасителя полностью восстановлен, и как образ отражает непостижимость невидимого, — а значит, и неопишуемого — образца.

- *Богopodobие* преображенного человечества во Христе *совершенно* — не по благодати, но, так сказать, «в силу Его Божественной Личности».

Поразительно, что мы нигде в книге о. Сергия не находим динамического и личностного понятия *подобия как задачи*, которое, следуя отцам Церкви, отличается от *образа как данности*. Это характерное отсутствие объясняется, как было отмечено, его идеалистической концепцией образа, которая настаивает на ограниченности и даже апории всякого портрета и, рассматривая индивидуальность лишь как искажение и уродство, стремится к высшей красоте «мысле-образа».

В самом деле, Святому Духу во Христе нет нужды «совершенствовать» личность, поскольку личность, которая восприняла человеческую природу Нового Адама, является божественной ипостасью Самого Логоса.

Преображенное, но тем не менее описуемое, человеческое тело Спасителя, единосущное нам, является, таким образом, *совершенным подобием*, поскольку «воипостазировано» в цельную и абсолютно святую личность Слова, для которого это тело является и орудием и местом теофании.

Плоть Христа, описуемая, хотя и обоженная, являет нам личность Слова, поскольку *совершенное подобие может быть только совершенно личным!*

Икона показывает единую личность Христа, воплощенного Слова, по Его обоженной плоти, потому что эта Его «личная» плоть, свидетельствуя, при помощи присущих ей стилистических средств, что Он полностью реализовал богopodobие в человеке, приняв как Новый Адам в свою божественную ипостась человеческую природу первого Адама, цельную и описуемую по плоти.

Будучи воспринятым в божественную ипостась, человечество Спасителя, став лично Его, стало совершенно богopodobным, т. е. подобным Ему Самому — оно, так сказать, до конца «самоподобно».

По-видимому, именно это имеет в виду преп. Максим Исповедник, говоря, что воплощенный Логос в своей преображенной плоти «из Самого Себя показал Себя же, сделав Себя Видимым». Другими словами, именно потому, что Он сделал неопишуемый прежде природный Образ Отца (т. е. свою божественную ипостась) описуемым, лично став этим «самоподобным Образом», Господь и сказал Филиппу: «Кто меня увидел, увидел Отца» (Ио. 14, 9).

Подводя итоги этим наблюдениям, мы, вдохновляясь определением V Вселенского Собора: «Бог пострадал во плоти, и Он умер на кресте», можем сказать: «Един сый Святыя Троицы, прославляемый Отцу и Святому Духу, стал описуем по плоти, и мы пишем образ Его Божественной Личности».

фом» [12, 435], то Владимир Лосский и протопресвитер Иоанн Мейендорф считали, что о. Сергей был «ослеплен своей *системой*» [13, 65], той системой, о которой так метко сказал митрополит Сергей (будущий Патриарх) в своем указе от 7 сентября 1935 г., что она «может или заменить учение Церкви, или уступить ему, но слиться с ним не может».

Литература

1. Соединение вопроса о святых иконах с христологической догматикой в сочинениях православных апологетов раннего периода иконоборчества // *Seminarium Kondakovianum I*. Прага, 1927.
2. *Studien zur Geschichte des byzantinischen Bilderstreites*. Breslau, 1929.
3. *Les débuts de la querelle des images*. Mélanges Ch. Diehl. P., 1930.
4. *Rom und Byzanz im Kampfe um die Bilderverehrung* // *Seminarium Kondakovianum VI*. Прага, 1933.
5. *Булгаков С.* Икона и иконопочитание. Париж, 1931.
6. *Murray Ch.* Art and the Early Church // *Journal of Theological Studies*. 1977. No. 8.
7. *Озолин Н.* Троица или Пятидесятница? // *Философия русского религиозного искусства XVI—XX вв.* / Под ред. Н.К. Гаврюшина. М., 1993.
8. *Озолин Н.* К вопросу об истоках византийского иконоборчества // *Вестник Русского Западно-Европейского Патриаршего Экзархата*. 1966. № 56.
9. *Озолин Н.* Два аспекта иконологии Л.А. Успенского // *Вестник Р.Х.Д.* 1989. № 155.
10. *Boulgakov S.* La Sagesse de Dieu — Résumé de Sophiologie, traduit du russe par С. Andronikof. Lausanne. L'Age d'Homme. 1983.
11. *Озолин Н.* Богословие иконы // *Искусство христианского мира*. М., 2002. Вып. 6.
12. *История русской философии*. Т. 2. Париж, 1990.
13. *Лосский В.* Спор о Софии. Париж, 1936.

С.В. СИНЯКОВ**Эпоха С.Н. Булгакова: метафизика истории**

В первые десятилетия XX в. в России старый мир постепенно умирал, а вместе с ним уходили традиционные русские ценности — идеи соборности, общинности, коллективизма. Наступало время частной собственности, частной инициативы, частной жизни — эпоха капитализма. С большим запозданием формировалась идея индивидуализма — моральная основа капитализма, утвердившаяся, прежде всего, в протестантских странах Европы, граждане которых как высшие добродетели ценили и почитали успех личной трудовой деятельности, персональную ответственность за свои деяния. В среде творческой интеллигенции распространялось убеждение, что лишь на обломках тотальной религиозной идеологии (католицизм, православие), при условии, что отношения человека с Богом будут строиться индивидуально, без посредничества церкви, будет развиваться свободная экономика частного предпринимательства.

Н. Бердяев, С. Булгаков, С. Франк, П. Струве и другие представители молодой интеллектуальной элиты пришли к необходимости религиозной реформации в России. Не стоит забывать, что в это же время продолжала существовать и другая духовная традиция. Убогая атеистическая мысль Н.Г. Чернышевского, Н.А. Добролюбова и их идейных последователей, представителей радикального крыла русского общественного движения, опиралась на совокупность представлений об особом типе русской ментальности, социальный утопизм, романтизм и мечтательный иррационализм. Они призывали русскую революционную интеллигенцию руководствоваться идеями «служения народу», «растворения в народе». Не случайно С. Франк считал отличительными чертами этого направления общественной мысли антиинтеллектуализм, ненависть к культуре, барству, абсолютность морального сознания. На основе принципа сведения сложного к простому они искали быстрые и простые решения социально-экономических проблем. Сторонники неохристианского направления полагали, что человечество, особенно русское общество, в начале века вступило в полосу глубокого духовного кризиса. Кризис этот проявился в

конечном счете в деградации личности. Причины духовного кризиса личности и общества в целом они видели в утрате веры в живого Бога и в замене этой веры различными идеалами, среди которых едва ли не на первое место они ставили материальные потребности людей. Поэтому главной задачей, стоящей перед современной гуманитарной мыслью, они считали возрождение веры в живого Бога, ибо, когда Бог мертв, закон спит, а мораль общества бездействует.

Предполагаемый выход из состояния глубочайшего духовного кризиса замечательные мыслители Н.А. Бердяев и С.Н. Булгаков связывали с возрождением эпохи Духа. По их мнению, христианство — это религия эпохи Духа, которая будет творческой эпохой. Дух, духовное в человеке, не есть часть природного, не сверхъестественное, не часть социального целого. Дух — высшая качественная ценность, имеющая эсхатологический характер. Дух есть свобода и смысл. Смысл мира духовен. Отсюда вытекают и задачи религиозной философии — вырвать человека из мира материальных ценностей, вернуть ему утраченную свободу, духовность, восстановить его творческий энтузиазм.

Замечательный образец метафизики истории был продемонстрирован в трудах Н. Бердяева, который решительно отказался от натуралистических методов исторического анализа и выдвинул эсхатологическую концепцию мировой истории. «Возможно только идеалистическое понимание истории», — подчеркивал философ [1, 116]. Им справедливо отвергался способ объяснения человеческой жизни из материальных условий человеческого существования, а экономика рассматривалась исключительно как материальное средство для идеальных целей человеческого бытия. Решительно критикуя современные теории прогресса в прекраснотушии и бестрагичности, Н. Бердяев противопоставляет им концепцию трагической истории, где сбываются апокалипсические пророчества. «Религиозное сознание, — писал он, — видит в истории трагедию, которая должна закончиться катастрофой» [2, 460]. Ход истории обостряет внутреннюю отчужденность, трагичность человеческого существования, а нынешнее состояние общества делает возможными пессимистические прогнозы будущего. «Все противоречия обострились до последнего предела, и ожидание миро-

вой социальной катастрофы на один лишь волосок отделимо от ожидания катастрофы религиозной» [2, 469]. Делая такие мрачные пророчества, Н. Бердяев, осознавая близость и неотвратимость надвигающихся социальных потрясений, предчувствовал их. Возглавив вместе с С. Булгаковым в начале 1890-х гг. религиозно-этическое направление в идеалистической философии, Н. Бердяев писал: «Религия есть жизненная основа философии, религия питает философию реальным бытием» [3, 107].

Определяя свои задачи в области осмысления истории человечества, Бердяев прямо говорил об «опознании исторического» как главной цели [4, 20]. Концепция историзма Бердяева предполагала исторический подход не только к эволюции общественной жизни, но и к познающему субъекту в сфере общественных наук, и была связана прежде всего с обращением к внутреннему миру последнего. Познающий субъект, с его точки зрения, историчен в том смысле, что в себе самом находит «историческое». Бердяев настойчиво призывал, чтобы познающий субъект в области общественных дисциплин «был историчен, чтобы субъект исторического познания в себе ощущал и в себе раскрывал «историческое» [4, 30]. Само «опознание исторического» осуществляется познающим субъектом прежде всего как углубление в свое собственное, личное сознание. Бердяев прямо писал, что «идти в глубь времен, значит идти в глубь себя. Только в глубине самого себя человек может найти настоящим образом глубину времен, потому что глубина времен есть не что-то внешнее, чуждое человеку, извне ему данное, извне ему навязанное, глубина времен есть глубочайшие сокровенные пласты самого человека, пласты лишь прикрытые, лишь отнесенные узостью сознания на второй или третий план» [4, 32]. Излишне было бы пояснять субъективистский характер этой позиции, но, думается, было бы упрощением понимать эти рассуждения Бердяева в буквальном смысле слова и утверждать, что он подменил познание объективного мира самопознанием человека.

Концепция религиозного историзма Бердяева предполагала не только самопознание человека, но и осмысление реального хода всемирной истории, а изложенные выше рассуждения означали исходный метод — логический принцип подхода к осознанию реального исторического процесса, который он при-

зывает изучать с точки зрения личной судьбы, как бы сближая ход истории со своим личным духовным развитием. «Только по мере раскрытия в себе “исторического” начинает он постигать все великие периоды истории», — писал Бердяев о познающем субъекте [4, 20]. Однако понимание реального хода истории осуществляется как понимание познающим субъектом своей собственной судьбы. «Для того, чтобы постигнуть эту тайну “исторического”, я должен прежде всего постигнуть это историческое и историю, как до глубины *мое*, как до глубины *мою* историю, как до глубины *мою* судьбу» [4, 24].

Общефилософское положение Бердяева, как и всего неохристианства, об органическом, внутреннем слиянии личности с окружающим миром через посредство религиозной веры породило, с одной стороны, критику кантианской гносеологии, противопоставлявшей познающего субъекта познаваемому объекту, с другой — идеалистическое представление об объективности познания. Причем идеалистический характер понимания Бердяевым объективности познания проявился именно в том, что само это понимание было проникнуто духом субъективного идеализма. Бердяев выступил с утверждениями о слиянии субъекта с познаваемым объектом в процессе познания. «Мы, — утверждал он, — не можем понять исключительно объектной истории. Нам нужна внутренняя, глубинная, таинственная связь с историческим объектом» [4, 30]. Характерно, что внутреннее понимание истории представлялось Бердяеву даже не просто как органическое слияние познающего субъекта и познаваемого объекта, а как перенесение своей личной духовной судьбы на прошлое: «Вы должны переносить свою духовную судьбу во все великие эпохи для того, чтобы настичуть их. Когда вы берете их извне, — они для вас внутренне мертвы» [4, 26].

Религиозная позиция Бердяева не позволяла ему высказываться исключительно в духе субъективного идеализма. Полагая, что лучшей формой осознания истории является «метафизика истории», он писал, что последняя «есть вхождение в глубину истории, во внутреннее ее существо, раскрытие истории, сама она, ее внутренняя жизнь, ее внутренняя драма, ее внутреннее движение и свершение» [4, 53]. Однако и оценке метафизики истории он придавал, в конечном счете, субъективистский характер. Называя метафизику истории «небесной исто-

рией», Бердяев утверждал, что небо есть «наше внутреннее духовное небо», «самая глубочайшая глубина нашей духовной жизни» [4, 55].

Таким образом метафизика истории да и сам Бог превращались в категории, характеризующие прежде всего мышление познающего субъекта. Не случайно деятели официальной русской церкви выступили против неохристиан, которые, с их точки зрения, подрывали основы религии. Томский протоирей профессор И. Галахов, имея в виду отождествление некоторыми неохристианскими теоретиками Бога с мыслью человека о Боге, писал: «Их богоискательство и богостроительство по самому существу своему есть типичное интеллигентское самобожание. Церковь никогда не будет согласна на реформу своих метафизических основ, как требуют представители нового религиозного сознания. Это значило бы выкинуть камень, на котором она утверждена» [5, 42—43].

Гносеологическая позиция Бердяева была внутренне противоречива: в ней проявились, с одной стороны, стремление обосновать единство человека и окружающей действительности при посредстве религии, с другой — откровенные субъективистские тенденции. И то и другое, как нам представляется, вытекало из общих основ неохристианской философии. Представители этого направления в условиях кризиса русского общества стремились, во-первых, осовременить религию, сделать ее более жизненной, наполнить ее новым жизненным содержанием. Говоря о возрождении религии, С.Н. Булгаков отмечал: «Создать подлинно христианскую, церковную культуру и возродить жизнь в церковной ограде, внутренне победить эту противоположность церковного и светского, такова историческая задача для духовного творчества современной церкви и современного человечества» [6, 308]. Отсюда их критика средневекового аскетизма, призыв к органическому слиянию личности с окружающей действительностью. Во-вторых, превратить религию из внешнего, казенного отправления обрядов во внутреннее, интимное дело человека, что породило их пристальное внимание к индивиду, личности.

Метафизика истории Бердяева представляла собой, по сути дела, краткий очерк всемирной истории. Самому изложению хода всемирной истории он предпослал некоторые общие мето-

дологические положения, представляющие собой дальнейшее обоснование его понимания историзма.

Обоснование своего понимания историзма Бердяев теснейшим образом связывал с выяснением отношения «исторического» и индивидуального. «В истории, — писал он, — нет ничего абстрактного, отвлеченного. Все абстрактное по существу противоположно историческому» [4, 21]. Характерно, что при обосновании именно такого понимания историзма, Бердяев прямо ссылаясь на одного из основателей неокантианства — Г. Риккерта. отождествление исторического с индивидуальным было направлено против признания законов общественного развития. Нельзя, — настаивал Бердяев, — установить законы истории, так как нельзя построить науку истории по образцу естествознания, которое имеет дело с повторяющимися явлениями и устраняет все индивидуальное.

Обоснование Бердяевым идеографического подхода к истории, однако, несколько отличалось от неокантианского, так как для этих целей он привлекал религию. По его мнению, «религиозный смысл истории исходит из индивидуального, неповторимого факта — Христа» [3, 194]. Важно отметить, что Бердяев выступал не только против марксистского положения об объективном характере законов общественного развития, но и вообще против какого бы то ни было признания законов истории.

Другим основополагающим методологическим принципом историзма Бердяева была мысль о религии как основе исторического процесса. «Историческое, — разъяснял он, — имеет религиозную основу. Это является основной предпосылкой того, что основа исторического лежит в той или другой форме религиозного сознания» [4, 107]. Бердяев специально пояснял, что «не религия зависит от экономических отношений, а экономические отношения от религии» [7, 70]. Естественно, и церковь признавалась «исторически направляющей силой» [4, 131].

Изложению хода всемирной истории Бердяев стремился придать по возможности реалистический характер, избрав для этого вполне определенный аспект отношения человека или общества и природы сквозь призму сменяющихся форм религиозного сознания, что было связано, на наш взгляд, с влиянием на него С.Н. Булгакова [8]. Именно такой подход к обществен-

ной жизни и был развит Булгаковым. «Основной темой всемирной истории, — писал Бердяев, — я считаю тему о судьбе человека, которая ставится во взаимодействии человеческого духа и природы. Это взаимодействие, это действие свободного человеческого духа в природе — в космосе — и есть первичное основание, первичное начало исторического» [4, 133—134].

Всемирную историю Бердяев излагал как реальный и конкретный процесс завоевания или утраты человеком свободы в процессе изменения его отношения к природе. Классификация же хода всемирной истории была связана с тем, что сущность эпох всемирной истории, как и переход от одной из них к другой, он стремился объяснить эволюцией форм религиозного сознания.

Всемирную историю Бердяев делил на пять эпох: 1) дохристианскую; 2) христианскую; 3) гуманизм; 4) переходную; 5) кризис гуманизма. По времени это деление соответствовало приблизительно следующим периодам: 1) рабовладение; 2) Средневековье; 3) Возрождение; 4) приблизительно XVI—XVIII вв.; 5) XIX — начало XX в. В концепции Бердяева можно выделить и еще одну эпоху, к которой, по его мнению, движется история, — «новое средневековье».

В полном соответствии со своими исходными методологическими принципами сущность первой эпохи всемирной истории Бердяев видел в драме отделения от Бога, «драме грехопадения», проявившейся в тесной связи с природой, в погружении человека в стихию природы и — как следствие этого — утрате свободы, покорности судьбе. Все это якобы присуще древнегреческой истории. Однако древнегреческой истории, по Бердяеву, были присущи и положительные черты, проявившиеся в том, что природа выступала по отношению к человеку как живой, родственной ему организм [4, 134—135].

Уже первую эпоху всемирной истории, как мы видим, Бердяев стремился рассматривать с точки зрения ее противоречивой природы. Причем противоречия человеческой жизни рассматривались им как движущая сила исторической эволюции. Эта особенность его историзма проявилась и в интерпретации всех остальных эпох всемирной истории.

Особое внимание по вполне понятным причинам Бердяев уделял христианской эпохе, которая, по его собственным сло-

вам, начинается с «явления в мир Христа», знаменуя собой возвращение человека к свободе. Исторически «явление в мир Христа» означало вполне реальный процесс зарождения и распространения христианства, что Бердяев и имел в виду. Зарождение христианства он рассматривал как один из крупнейших переломных моментов всемирной истории. «Только христианство, — писал он, — возвращает человеку ту духовную свободу, которой человек был лишен, когда находился во власти демонов, духов природы и стихийных сил, как-то было в мире дохристианском» [4, 136]. Однако христианство в его конкретной исторической форме эпохи Средневековья страдало, по Бердяеву, ограниченностью, проявившейся в аскетизме: «Христианство закрывает наглухо внутреннюю жизнь природы и не допускает человека к этой жизни. Оно как бы умертвляет природу. Это — обратная сторона совершенного христианством великого дела освобождения человеческого духа. Так продолжалось почти все средние века». Отрицательным результатом аскетического отношения христианства к природе явилась «механизация природы, в то время как для всего языческого мира, природа была живым организмом» [4, 138—139].

Следующий этап всемирной истории связан, согласно Бердяеву, с Ренессансом. В эпоху Средневековья «силы человеческие были как бы внутренне духовно сосредоточены, но не были достаточно внешне проявлены» [4, 153]. В этом вина аскетизма. «Опыт новой истории, — писал он, — есть не что иное, как опыт свободного раскрытия человеческих сил» [4, 155]. Одновременно переход от Средневековья к новой истории Бердяев рассматривал как «некоторый поворот от Божьего к человеческому, от Божьей глубины, от сосредоточенности внутри, от ядра духовного во вне, во внешнее культурное выявление» [4, 156]. Сущность Ренессанса он видел в «обращении человека к природе и обращении его к античности» [4, 157]. Ренессанс, по его мнению, с одной стороны, как бы раскрепостил силы человека, направил их на внешнее жизненное проявление, с другой — лишил человека связи с Богом как внутренней основой жизни. Порочность гуманизма Бердяев видел в том, что «он оторвал природного человека от Духовного, он дал свободу творческого развития природному человеку, удалившись от внутреннего смысла жизни, оторвавшись от божест-

венного центра жизни, от глубочайших основ самой природы человека». Все это имело своим итогом то, что, по мнению Бердяева, «гуманизм понизил ранг человека» [4, 166—167]. Диалектически противоречивый процесс развития гуманизма состоял в том, что «самоутверждение человека ведет к самоистреблению человека, не связанного с высшей целью, ведет к иссяканию творческих сил» [4, 168].

Кризис Ренессанса Бердяев считал основной темой своей работы. По времени он относил его к современности. «Я ошущаю эпоху, в которую мы вступаем, — писал он, — как конец ренессансного периода истории» [4, 178]. XVI—XVIII вв. — «переходный период, когда человек считает себя свободным от организма, и еще неподчиненным механизму» [4, 180].

В XIX — начале XX в., по мнению Бердяева, «произошла величайшая революция, какую только знала история — кризис рода человеческого». Сущность этого кризиса состояла в коренной ломке отношений между человеком и природой, в окончательной утрате человеком связи с внутренней основой жизни. Вот как Бердяев описывал причину этого кризиса: «Я говорю о перевороте, связанном с вхождением машины в жизнь человеческих обществ. Мы еще недостаточно оценили этот факт. Переворот во всех сферах жизни начинается с машины. Машина радикально меняет это отношение между человеком и природой. Она становится между человеком и природой, она не только по видимости покоряет человеку природные стихии, но она покоряет и самого человека; она не только в чем-то освобождает, но и по-новому поработывает его. Какая-то таинственная сила, как бы чуждая человеку и самой природе, входит в человеческую жизнь, какой-то третий элемент, не природный и не человеческий, получает страшную власть и над человеком и над природой. Эта сила более всего сделала для окончания Ренессанса» [4, 181—182]. Поставленную здесь проблему отчуждения Бердяев разрабатывал и в последующих своих работах, например, в «Опыте эсхатологической метафизики» [9].

Бердяев, как мы видим, ставил новую для русской общественной мысли начала XX в. проблему отчуждения личности в связи с появлением машинного производства. В этом случае ему нельзя отказать в прозорливости. Однако, хотя Бердяев и ставил проблему отчуждения личности применительно к капи-

талистическому обществу, он понимал общественную природу самого факта отчуждения. Не случайно поэтому он не видел реальных путей выхода общества из сложившихся условий, пессимистически изображая жизнь современного ему человека.

Современную ему эпоху Бердяев определял как эпоху субъективизма или психологическую эпоху. «Культурный человек конца XIX века возжелал освобождения от натуральной необходимости, от власти социальной среды, от ложного объективизма. Индивидуум вновь обратился к себе к своему субъективному миру, вошел внутрь; обнажился мир внутреннего человека, придавленный ложным объективизмом природы и общества. В самом утонченном и культурном слое началась эпоха психологическая, субъективная; все объективное сделалось пресным, все закономерное невыносимым» [3, 134]. Этой эпохе вполне соответствует, по Бердяеву, философия солипсизма и субъективного идеализма, в такой же мере «эпохе ложного объективизма соответствовала философия натурализма и материализма» [3, 135].

По вполне понятным причинам Бердяев критически относился к распространению субъективизма как отражению чувства одиночества, покинутости, т. е. основного настроения человека к концу новой истории, кризиса гуманизма. Кризис современного ему общества Бердяев связывал именно с «трудностью выхода из психологической эпохи, эпохи субъективизма, замкнутого индивидуализма, эпохи настроений и переживаний, не связанных ни с каким объективным и абсолютным центром» [3, 131]. В этом общем процессе кризис переживает и философия, осознав невозможность решения поставленных перед ней задач на путях субъективизма. Отсюда ее «внутреннее бессилие», ее «искание религиозных основ» [4, 213]. Стремясь преодолеть кризис, освободиться от настроений «психологической эпохи», человек, по Бердяеву, «вновь должен связать себя, чтобы собрать себя, вновь должен подчинить себя высшему, чтобы не окончательно погубить себя» [4, 216].

Этот предполагаемый выход из состояния кризиса Бердяев связал с возрождением Средневековья, но, разумеется, не в его исторически конкретной форме, а с учетом современности. Христианство в его реформированном виде, т. е. освобожденное от аскетизма, дуализма духа и материи, включающее в себя

все жизненное содержание, — вот идеал не только Бердяева, но и неохристианского направления в русской философии в целом. «Философия будущего, — считал Бердяев, — больше будет иметь общего с философией средневековой, чем с новейшей, новая общественность — с теократией, новая религиозная жизнь — как бы с восстановлением средневековья, но освобожденного от дуализма, переведшего томление в реальность». Стремление Бердяева возродить Средневековье явилось несомненно одним из наиболее существенных показателей креативного характера его философских и общественно-политических взглядов.

Следует прежде всего отметить, что Бердяев написал целый цикл статей, направленных против марксизма («Sub specie aeternitatis. Опыты философские, социальные и литературные (1990—1906)», «Новое религиозное сознание и общественность» (1907), «Духовный кризис интеллигенции» (1907)), усиленно пропагандируя в них идею кризиса последнего. «Ни для кого не тайна, — убеждал он своих читателей, — что марксизм переживает серьезный кризис» [1, 5].

В марксизме Бердяева не удовлетворял, прежде всего, материалистический подход к пониманию общественной жизни. Он обвинял Энгельса в том, что тот отрицает «самоценность прав личности» [1, 245]. Марксизм, по его мнению, принципиально не в состоянии понять историю, поскольку подходит к ней с внешней, а не внутренней стороны. Марксизм как якобы вообще всякая другая социология «имеет дело не с внутренним, а только с внешним человеком, поскольку он вступает во внешние социальные взаимодействия с другими людьми». «Социология, — утверждал он, — бессильна вывести внутреннего человека с его идеальным содержанием из человека внешнего с его взаимодействием с социальными группами, подобная попытка есть основная ложь марксистского философского миропонимания» [1, 119].

Подводя итоги, можно сказать, что Н. Бердяев был одним из ведущих представителей неохристианского направления в русской идеалистической философии начала XX в. Как и многие другие неохристиане, он считал, что человечество, и особенно общество на рубеже XIX и XX столетий, вступило в полосу глубокого духовного кризиса. Кризис этот, с его точки

зрения, проявился в конечном счете в деградации личности, в «потере ощущения реальности, разобщении с глубинами бытия» [1, 2]. Причины духовного кризиса личности и общества в целом Бердяев видел в утрате веры в «живого Бога» [10, 1] и в замене этой веры различными идеалами, среди которых едва ли не на первое место он ставил материальные потребности людей [1, 412]. «Бог умер в душе — вот основа нового быта», — писал он. Естественно, что главную задачу, стоящую перед современной общественной жизнью, Бердяев видел в «возрождении веры в живого Бога». Н.А. Бердяев, думается, всецело соглашался с оценкой современного человека, данной С.Н. Булгаковым: «В современном человечестве не только у нас, но и на Западе произошел какой-то выход из себя во вне, упразднение внутреннего человека, преобладание в жизни личности внешних впечатлений и внешних событий, главным образом политических и социальных» [6, 132]. В сознании путей этого «возрождения» немаловажную роль было призвано сыграть обращение к истории человечества, которое и послужило отправной точкой создания Бердяевым религиозной концепции историзма.

Какое же мировоззренческое и познавательное значение имеют для нас сегодня философские идеи С.Н. Булгакова и других русских неохристиан, высказанные ими в другое время? Дело в том, что сейчас в России формируется новый, атеистический, капитализм, и поэтому наш индивидуализм может оказаться совершенно иным, со знаком минус. Относительная религиозность капиталистического общества имеет огромный смысл, ибо без религиозных ценностей капитализм стал бы безнравственным чудовищем, обществом, где все ведут постоянную войну против всех. Легко представить, что может произойти с сотнями тысяч российских индивидуалистов-бизнесменов, душа которых пуста и отвергает веру и духовные ценности. Если западный, протестантский индивидуализм строился на диалоге человека с Богом, ответе человека Богу, то смысл русского индивидуализма заключается в негативном, скептическом отношении ко всем духовным ценностям. Следовательно, русский предприниматель становится индивидуалистом в совершенно другом, непротестантском смысле: не в плане понимания своей индивидуальной ценности в глазах Бога, а в плане отрицания элементарных норм нравственности, духов-

ных идеалов. Свободный от Бога и неотягощенный совестью наш современный индивидуализм может обернуться эгоизмом, жестокостью, алчностью, себялюбием, чему есть уже много примеров. Без духовных ценностей и веры свобода, которую мы получили, может принести зло и произвол. Все эти опасности в другую историческую эпоху прозорливо предвидел Н.А. Бердяев, пожалуй, самый антибуржуазный мыслитель в России XX в. Всю свою жизнь он оставался сторонником социализма, но даже его симпатии к социализму, которые он не стремился скрывать, омрачались мнением, что в нем заложены буржуазность, прагматизм, технократизм и бездуховность.

Российские неохристиане в начале XX в. пытались разъяснить природу человеческой души и выработать систему философского миропонимания, в особенности религиозно окрашенную и основанную на Абсолютном и Всеедином бытии. Они внесли существенный вклад в мировую философию, предлагая свои поправки и идеи в существующие учения. Общество, согласно их взглядам, есть первичная целостность, единое существо. Опираясь на христианскую антропологию, учение о душе человека, они показали, что сознание различных индивидов не обособлены, а всегда до некоторой степени слитны. Индивидуальное сознание не первично, оно лишь постепенно дифференцируется из сознания вообще, никогда не отрываясь от целого, так что индивид в подлинном и самом глубоком смысле слова произведен от общества как целого. Мировоззрение С.Н. Булгакова, Н.А. Бердяева и других мыслителей в данном вопросе полностью соответствует традиционному православию. Вместе с тем, как справедливо подчеркивает В.К. Королев, «у современников было и иное суждение по этому вопросу» [5, 154].

Таким образом, первая четверть XX в. была важным этапом в развитии русской философской мысли. В эти годы осуществлялись глубокие социальные, экономические и политические изменения в жизни общества, означавшие крутой поворот в исторической судьбе народа, которые не могли не отразиться в сознании интеллигенции. Смысл исканий представителей русского религиозного Ренессанса в этот период был в движении к протестантизму через реформирование христианской ортодоксии православия. Перед Россией тогда, как и сейчас, стоя-

ла важная задача — создание типа человека, способного жить и творить в экзистенциальном одиночестве. Человека, умеющего быть свободным и самому отвечать за себя, рассчитывать только на себя и не искать защиты и помощи у государства. Разрушительные революции, распространение марксизма, террор и ужасы Гражданской войны затем коренным образом поменяли интеллектуальную атмосферу в стране, подорвали основы традиционного мироощущения, веру в незыблемые человеческие ценности, культуру, прогресс, моральные принципы. Настроения тревоги, неуверенности и пессимизма, характерные для общественного сознания русской интеллигенции в начале XX столетия, сменились после победы большевиков состоянием душевного надлома, духовной обреченности, утратой исторических перспектив.

Литература

1. *Бердяев Н.А.* Опыты философские, социальные и литературные (1900—1906). СПб., 1907.
2. *Бердяев Н.А.* Происхождение зла и смысл истории // Вопросы философии и психологии. 1908. Кн. 95.
3. *Бердяев Н.А.* Философия свободы. М., 1911.
4. *Бердяев Н.А.* Смысл истории. Опыт философии человеческой судьбы. Берлин, 1923.
5. *Королев В.К.* Феноменология в «Философии хозяйства» С.Н. Булгакова // Философия хозяйства. 2011. № 1.
6. *Булгаков С.Н.* Два града. Исследование о природе общественных идеалов. СПб., 1997.
7. *Бердяев Н.А.* Новое религиозное сознание и общественность. СПб., 1907.
8. *Галахов И.* Печальная страница в истории русского религиозного самосознания. Томск, 1910.
9. *Бердяев Н.А.* Опыт эсхатологической метафизики. Париж, 1947.
10. *Бердяев Н.А.* Духовный кризис интеллигенции. Статьи по общественной и религиозной психологии (1907—1909). СПб., 1910.

Н.А. ШАПИРО

**Философско-хозяйственная концепция С. Булгакова
и современная экономическая теория**

Один из современных западных историков, изучавший в конце 1990-х гг. русскую экономическую мысль периода 1805—1905 гг., Й. Цвайнерт, завершил свою работу очерком о творчестве С.Н. Булгакова [1, 10, 347—355]. Он отметил, что тезис Булгакова о том, что российским интеллектуалам свойственно после первоначального восхищения Западом разочарование в нем и почти неизбежное возвращение к типично русским традициям, получает в последние годы впечатляющее подтверждение. Разочаровавшись в политике реформ начала 1990-гг., многие российские экономисты отрекаются от западных идеалов и все чаще принимают за поиски «отечественной экономической доктрины», и Булгакову здесь отводится ключевая роль. Как и сто лет назад перед Булгаковым, отмечает немецкий историк, со всей настоятельностью встает вопрос: «Чем же заменить прежнее мировоззрение и заполнить образовавшуюся пустоту?» [2, XIV].

Примечательным является тот факт, что процитированы были не какие-либо содержательные тезисы из наследия С. Булгакова, например, что есть «хозяйство» или «русская традиция», а слова, констатирующие факт мировоззренческой пустоты и проблемы ее заполнения. Безусловно, что творчество С.Н. Булгакова — это интеллектуальный поиск, по его же словам, «жизненно необходимого решения очередных вопросов мировоззрения» [3, 325—326], поэтому интеллектуалы, ищущие решения проблем заполнения мировоззренческой пустоты, обращаются по адресу.

Однако, каким образом нынешнее обращение к творчеству С. Булгакова может помочь найти ответы на поставленные вопросы?

Другой наш современник, один из авторитетнейших представителей постмодернизма — С. Жижек, вслед за Ф. Адарно, отмечает, что когда мы имеем дело с действительно великим философом, нас должно интересовать не то, что этот философ все еще может сказать нам или что он значит для нас,

«а вопрос о том, как выгядим *мы*, наша современная ситуация в его глазах, какой наша эпоха предстает в его мысли» [4, 8—9].

Для представления нашей современной ситуации в его глазах, кратко воспроизведем его мысли [3, 315—327].

С.Н. Булгаков видел цель своих мировоззренческих поисков в том, чтобы философски воспроизвести *ощущение* мира как хозяйства и в этом ощущении показать реальность материи как выражение мистических и религиозных смыслов. Он считал, что философия хозяйства, таким образом, не отказывается от реалистичности материи, а представляет ее иначе чем материалистическая философия. Это — реализм мистический, или же, по выражению Вл. Соловьева, религиозный материализм (см.: [3, 325—326]).

Будучи русским интеллектуалом, С.Н. Булгаков не нарушил им же отмеченную традицию: после первоначального восхищения Западом (К. Маркс, К. Каутский, А. Бебель М. Адлер и др.) разочаровался в нем и возвратился к русским корням, к Вл. Соловьеву («...философия Соловьева есть, в моих глазах, пока последнее слово мировой философской мысли, ее высший синтез») [5, 58].

В чем же состоят разочарования С.Н. Булгакова применительно к западной экономической науке, которую он называет «экономизмом» и апеллирует, прежде всего, к марксизму, или экономическому материализму.

Коротко интеллектуальные «разочарования» С.Н. Булгакова можно сформулировать следующим образом:

- экономическая наука (духовный экономизм) строит большинство своих определений через понятие «хозяйство», тогда как само это понятие не подвергается философскому анализу и критической обработке; определение же неизвестного неизвестным является непродуктивным шагом в научном смысле. Если «экономическое» определяется через «хозяйство», а «хозяйству» не дано научного определения, то, следовательно, научного определения нет и у «экономического» и всего того, что от него производно;

- в качестве основы научно-философского догмата, утверждающего примат хозяйства в историческом бытии и сознании, используется понимание «экономического», взятого на уровне непосредственного опыта, как нечто и сугубо материа-

листическое. («Будто экономизм есть вместе с тем непременно *eo ipso* материализм... Это есть не только произвольное, но и совершенно неверное допущение» [3, 320].)

Такое допущение делает экономический материализм воинствующим, т. е. прагматическим, порождает философию действия и отвергает важность всех других сфер жизни человека.

Каким образом С.Н. Булгаков пытается преодолеть отмеченные «разочарования»? Или каким образом он стремится «положительно превзойти» воинствующий экономизм — экономический материализм?

Прежде всего, он стремится критически рассмотреть понятие «хозяйство» как взаимосвязь человека и природы. Ведь в этой взаимосвязи человек побеждает и покоряет природу, но вместе с тем побеждается этой победой и все больше чувствует себя невольником хозяйства, С.Н. Булгаков назвал это «экономическим гамлетизмом» [3, 316].

Основной вопрос, который он ставит: является ли хозяйство функцией человека или же человек есть функция хозяйства?

С.Н. Булгаков дает объяснение тому факту, почему ответ на поставленный вопрос до сих пор отсутствует. Он считает, что это происходит из-за недоверия и отчужденности между философией и наукой, особенно экономической, но в то же время выражает надежду на то, что идейному застою в этой области приходит конец.

«В той всеобщей научной, философской и религиозной тревоге, которая все сильнее охватывает современное человечество, ломаются старые перегородки, прежде герметически разгораживавшие разные области мысли, и изменяются границы их территорий. В этой смене отношений и границ, совершающейся в наши дни, находит свое оправдание и отстаивает права на “академическое” существование и настоящая работа (“Философия хозяйства”. — *Н.Ш.*), которая относится по своему плану одновременно и к чистой философии, и к семейству социально-экономических наук» [3, 320].

Решение задачи по преодолению недоверия и отчужденности между философией и наукой он видит в идее человека как трансцендентального субъекта хозяйства, однако допускает, что вариантов данного решения может быть много. Все зависит

от некой внутренней интуиции философа, создающего философскую систему, «особым образом окачествованного мироощущения». «...Я наперед должен признать, что и системы философии хозяйства могут правомерно различествовать, если различаются исходные их аксиомы. Здесь заложена возможность неистребимых, по крайней мере средствами теории, разногласий, единство мыслей достигается только жизненным единением. И потому для меня ясно, что наряду с данной философией хозяйства может быть построена совершенно иная» [3, 327].

Ответ же С.Н. Булгакова на вопрос: является ли хозяйство функцией человека или же человек есть функция хозяйства — состоял в следующем. Хозяйство следует рассматривать как деятельность всеобщего (трансцендентального) субъекта или человечества, а не «не коллектива или собираемого целого». В центре философии хозяйства стоит антропология — учение о человеке в природе [3, 323]. Хозяйство, по Булгакову, освобождение человека от оков природы. Оно нацелено на достижение утраченного в результате грехопадения единения с Богом. Поэтому хозяйство — это не только материализм, но и трансцендентальность, метафизика, и, наконец, софийность, а объяснение освобождения Человека от оков природы — философия хозяйства.

«Хозяйство есть творческая деятельность разумных существ, необходимо осуществляющих в ней свои индивидуальные начала, индивидуальности же присуща свобода, ...она и есть эта самая свобода, и если свобода есть творчество, то индивидуальность есть подлинное творческое в нас начало, которое неугасимо и неустранимо и в хозяйстве» [3, 322].

Теперь о том, «какой наша эпоха предстает в его мысли».

Решением проблемы взаимодействия человека и природы занимается специальная наука — «экология», выделившаяся из экономической науки, что свидетельствует об осознании практической и научно-теоретической важности осмысления проблемы. Выделившаяся в самостоятельную сферу науки экология имеет разные решения поставленной проблемы, включая алармизм, но наиболее оптимистической является разработка концепции коэволюции человека и природы.

Логические «разочарования» Булгакова по поводу определений «экономики» и «хозяйства» продолжают сохраняться в современном экономическом дискурсе. Ни то ни другое понятие не имеет однозначных и общепринятых, логически строгих определений, хотя употребление их чаще всего синонимично. Понятие «хозяйство», предельно ясное на бытовом уровне, так и не поддавалось определению в теоретико-методологическом смысле. В начале 1980-х гг. Н.А. Цаголов, который в свое время и в своем поколении был одним из наиболее известных и влиятельных экономистов-теоретиков и методологов, не раз подчеркивал, что понятие «хозяйство» не получило адекватного, признанного экономической теорией определения [5, 11]. Доказательством может служить отсутствие его в таком фундаментальном издании, как «Экономическая энциклопедия. Политическая экономия» (1980). В Энциклопедии используются прилагательные «хозяйственный(ая/ое)», но нет определения самого понятия «хозяйство». Такое «упущение», безусловно, нарушает принципы и правила составления словарей и энциклопедий, поскольку не определяется термин, который лежит в основе ряда производных от него более сложных понятий. Однако отсутствие термина «хозяйство» в таком авторитетном издании следует рассматривать как неявное признание проблемы в объяснении хозяйства. К сожалению, процесс познания далеко не всегда идет по правилам формальной логики, ограниченные возможности человеческого интеллекта заставляют процесс познания отступать от правил логики, но не являются причиной замораживания его развития в целом. В экономической теории есть такие «черные ящики», и ситуация с понятием «хозяйство» не исключение. Например, деньги до сих пор выступает интеллектуальным придатком теоретических схем, и вообще имеют слабое аналитическое объяснение (см.: [6]). Поэтому интеллектуальный поиск в направлении, что есть хозяйство — актуален и сегодня.

Далее, удалось ли «положительно превзойти» воинствующий экономизм — экономический материализм. Можно сказать, что удалось, в том смысле, что он утратил статус важнейшей обобщающей доктрины, но не потому, что его удалось заменить другой, как предполагал С.Н. Булгаков. Просто множественность «образов окачественного мироощущения», а

также практических и научных потребностей привело к разнообразию равноправных научных систем и подходов. (Многими современными теоретиками утрата статуса обобщающей доктрины воспринимается как кризис экономической теории.)

Ощущение Булгакова о том, что ломаются старые перегородки, разгораживающие разные области мысли, и меняются границы их территорий, воспринималась им как предчувствие глобального единения научной, философской и религиозной мысли, но в действительности обернулось ростом числа границ, перегородок и территорий, что привело не только к еще большему размежеванию между наукой, философией и религией, но и к внутренней дифференциации в каждой из этих сфер.

Можно сказать, что большинство «нематериалистических» пожеланий Булгакова к философии хозяйства оказалось реализованным разными течениями, направлениями и школами экономической науки. Так, элементы субъективизма были включены в парадигму неоклассической доктрины теорией субъективной полезности. Элементы психологии привнесены Дж.М. Кейнсом в теорию накопления, есть они в теории адаптивных ожиданий, концепции рациональных ожиданий. Тезис об индивидуальности и свободе получил наиболее яркое выражение в австрийской школе и ее концепции предпринимательства и т. д. Появились такие субэкономические дисциплины, как менеджмент, теория организации, в которых элементы культуры и даже веры играют важные роли.

Но принципиальным моментом является то, что реализация «нематериалистических» пожеланий Булгакова произошла в рамках науки, а не веры. Экономизм, пополнившись «нематериалистическими» элементами, не соединился с мистическим и религиозным мировоззрением.

Известно, что в работах «Два града» (1911) и «Философия хозяйства» (1912) С.Н. Булгаков решительно заявил о своем возврате к вере. «Философия хозяйства», формально представлявшая собой докторскую диссертацию по политической экономии, по сути предстала как работа по теологии. Возникает дилемма: следует ли для решения концептуальных проблем современного мировоззрения еще раз идти в векторе «булгаковской» парадигмы — соединять «экономизм» с идеей о человеке

как трансцендентальном субъекте хозяйства или быть благодарным С.Н. Булгакову, что он этот путь уже прошел?

В автобиографических заметках в Париже, в 1946 г., Булгаков, в определенном смысле подводя итоги своего творческого пути, написал: «...Чужой среди своих, свой среди чужих, а в сущности нигде не свой» [7, 31—32].

Из чего можно заключить, что мы должны быть ему благодарны и постараться искать другое решение для развития философии хозяйства.

Завершая свои размышления по поводу исторического значения философско-хозяйственной концепции С. Булгакова для современной экономической теории, процитируем его еще раз: «Но на одном можно... и должно мне настаивать как на непререкаемом — на самой проблеме, другими словами, на правомерности построения философской системы, рассматривающей мир как хозяйство» [3, 327].

Литература

1. Цвайнерт Й. История экономической мысли в России. 1805—1905. М., 2008.
2. Булгаков С.Н. От марксизма к идеализму: Сборник статей. Предисловие. СПб., 1903.
3. Булгаков С.Н. Философия хозяйства (речь на докторском диспуте) // Булгаков С.Н. Философия хозяйства. М., 2008.
4. Славой Жижек: размышления в красном цвете: коммунистический взгляд на кризис и сопутствующие предметы. М., 2011.
5. Булгаков С.Н. Основные проблемы теории прогресса // Манифесты русского идеализма. М., 2009.
6. Проблемы развития политической экономии и совершенствование ее преподавания: Научно-метод. пособие для преподавателей политической экономии / Под ред. Н.А. Цаголова. М., 1985.
7. Эггертсон Т. Экономическое поведение и институты. М., 2001.
8. Булгаков С.Н. Автобиографические заметки. Париж, 1946.

И.Г. ШЕВЧЕНКО
Одинокий всадник

Теплое марево укутало землю. Тощие коровы неспешно жевали иссохшую траву, равнодушно поглядывая на стремительно несущегося вдаль всадника. Еще мгновение — и всадник, и его горячий скакун бесследно растворились в безбрежных волнах ковыля и полыни.

«Куда это он, дедушка Едигей?» — спросил чумазы мальчишка. «На службу, к князю урусов — устало и равнодушно ответил старик — и, чуть промедлив, добавил — беспокойное сердце, булга».

Прошли столетия, и в ученом мире империи появился крайне беспокойный субъект: сначала увлекся преопаснейшими идеями марксизма (марксистов послушать — так и царя не надо!!!), а потом вдруг стал писать о христианской политэкономии и ругать прогресс, дескать, не всякий экономический прогресс является добрым с христианской точки зрения. Со всеми перессорившись, уехал в Париж, там впал в ересь и умер. Звали этого беспокойного человека Сергей Николаевич Булгаков.

Человек-символ, гениальный ученый не страны, планеты (!), был не понят и не принят современниками. Такова судьба пророков, в минуты отчаяния и скорби люди просят их указать путь. Открытое пророкам будущее пугающе высоко и противно сытому желудку, и в более благополучные времена пророков предпочитают убивать или, если повезет, изгонять в заморские страны...

Западной экономической науке Булгаков был не интересен, рассматривая богатство не как самоцель, а как средство освобождения духа, да еще толкуя в голодной послевоенной Европе о необходимости аскетического корректива потребностей.

В большевистской России Булгаков не был принят из-за открытой и искренней приверженности православию, и, о ужас! посягательству на учение Маркса, языческого идола коммунистической эпохи.

Сергей Николаевич интуитивно ощущал, что многие важные идеи приходят к человеку как бы извне, что не он их истинный творец и хозяин, а скорее их передаточное звено,

«говорящий телефон». Было предчувствие, что некая живая и заботливая мудрость наставляет и направляет людей. Человек решительный и аналитичный, Булгаков формулирует учение о четвертой ипостаси Духа — Софии, чем навлекает на себя гнев духовенства и обвинение в ереси.

В начале XX в. православная церковь находилось в глубочайшем кризисе. Разрушенные храмы, расстрелянные священники, публичное осмеяние и надругательство над святынями. Стояла задача сохранить, сберечь остатки веры, и в этих условиях попытка Булгакова изменить один из главных религиозных догматов была обречена на провал.

Церковь как хранитель общечеловеческих ценностей обязана быть консервативной. Православная церковь обязана быть консервативной вдвойне, на нее, волею судеб, было возложено бремя сбережения христианской веры.

Открытость изменениям иных направлений христианства обернулось чудовищной метаморфозой: в Швеции, после лекции о современной экономике, проведенной для священников, в аудитории была гнетущая тишина, люди были подавлены осознанием проблем, но один священник с робкой надеждой сказал: «Но у нас же есть рынок»... Вместо того чтобы апеллировать к Богу, священник обратился к рынку, где люди обманывают и обманываются!

В неприятии Булгакова церковью, возможно, был и конструктивный момент: церковь — это пропагандист вечных истин, а ученый должен искать земные пути их достижения. Цель движения уже сформулирована, попытки ее уточнения смещают внимание ученого от поиска возможностей ее осуществления.

Широта взглядов Булгакова, его попытка создать новое мировоззрение, а значит, и новые основы цивилизации были отчаянным броском в будущее. Он осознавал одиночество, ограниченность времени, боялся не успеть...

Он ушел из этого мира, чтобы снова вернуться. Попытка создать новое общество, используя худшие стороны человеческой природы, принесла России горькие плоды. Казалось, время воров и предателей навсегда уничтожит великую страну. И тут Булгаков вернулся, вернулась его философия хозяйства. Великий ученый обрел своего духовного наследника, а его наука последователей. Произошло незаметно, исподволь, чтобы не

пугать измученных и обездоленных людей, великое чудо, предтеча возрождения страны и русского духа.

Ученые разных городов и стран, диаметрально противоположных взглядов стали объединяться вокруг великой цели и великой идеи. Истина одна, и вызванный философией хозяйства скачок осознания сделал единомышленниками организованное Ю.М. Осиповым научное сообщество. Мы начинали свой путь на разных дорогах, но пришли к одному. В добрый путь господа, да умножится число наше!

В.А. ГОРДЕЕВ

**С С.Н. Булгаковым в запостмодерн через
обращение к истокам**

Время С.Н. Булгакова и время сегодняшнее... Про первое порой говорят: «Серебряный век», а про второе: «Демократия, свобода, суверенитет России...». Но ведь есть и другие оценки: «Бойня мукденская, треск Цусимы»; расстрел стариков, женщин и детей в «Кровавое воскресенье», идущих к батюшке-царю за помощью с иконами в руках и молитвой на устах; Революция 1905 г. как репетиция 1917-го. И лишь немногие интеллигенты осознавали, как, например, В.Я. Брюсов, объективную неизбежность приближающейся революционной развязки и приветствовали ее:

«...Вас, кто меня уничтожит,
встречаю приветственным гимном».

Да, впрочем, и Серебряным-то веком то время названо в том смысле, что Золотой уже безвозвратно ушел в ретроспективу. Это о времени С.Н. Булгакова. Ну, а сегодняшнее у нас на виду, в непосредственной близости. Развал огромной страны вопреки мнению всенародному, на референдуме высказанному; небывалый спад производства, ограбление населения через приватизацию национального богатства узкой кучкой назначенных в олигархи, демографическая катастрофа. А уж от Золотого века в литературе и искусстве мы сегодня куда дальше, чем современники С.Н. Булгакова.

Словом, напрашивается возможность искать и находить аналогии, черты сходства у времени С.Н. Булгакова и времени сегодняшнего. И прежде всего, наверное, оба периода требуют от мыслящего человека особенно широкого, философского осмысления и переосмысления цели и смысла деятельности человека и социума. Здесь особенно важно: *«и переосмысления»*. Разумеется, речь не о мировоззренческом предательстве, не о механистическом отказе от идей себя вчерашнего, а о постоянном труде-подвиге движения процесса осмысления-переосмысления. Таким трудом-подвигом представляется сейчас собрание сочинений С.Н. Булгакова, совершенных столетие назад. Попытку совершить что-то подобное, но уже применительно к реалиям и вызовам сегодняшнего времени, предпринимает сейчас Академия философии хозяйства во главе с Юрием Михайловичем Осиповым.

Сегодняшнее господство античеловечного постмодерна представляет человечеству очень простую альтернативу: или погибнуть именно как человечеству, или перейти в совершенно иное состояние организации социума и его хозяйства. И здесь очень нужен и остроактуален С.Н. Булгаков. Нужен, повторяю, прежде всего примером широкого, философского осмысления и переосмысления цели и смысла деятельности человека и социума. Ведь уроки перестройки-реформ, когда результаты оказались неадекватны ожиданиям, предупреждают о пагубности бездумности, экспериментирования над огромным народом и его хозяйством «без царя в голове».

Конечно, процесс осмысления-переосмысления, имманентно присущий мыслящему человеку, как и потребность, например, дышать воздухом, не является в конечном итоге самоцелью, а выступает средством поиска истины, а значит, определения правильного выбора пути для человека и человечества. Пути прорыва в запостмодерн, в состояние относительной гармоничности человека, его хозяйства и природной среды.

Далее, считаю важным и актуальным увидеть у С.Н. Булгакова органическую последовательность его осмыслительно-переосмыслительного процесса, когда крутые, казалось бы, на 180 градусов мировоззренческие повороты от этапа к этапу выступают лишь отдельными моментами непрерывного и единого, целостного движения к постижению общей философско-

хозяйственной картины мира. Ведь так легко и удобно увидеть и абсолютизировать в С.Н. Булгакове кому религиозность, кому экономический материализм. И хоть это легко и удобно, но такое вырывание из контекста неизбежно искажает главное, красную нить движения мыслителя. Движения к совершенству, к идеально-оптимальному в жизнеустроении.

Вот молодой учащийся духовного заведения, причем выходец из семьи потомственных священнослужителей, С.Н. Булгаков резко порывает с церковью, увидев в ней черты и признаки обычной бюрократической организации, особенно нетерпимые в институте, претендующем на посредничество паствы с самим Богом. Тем самым совершает похожее на поступок Л.Н. Толстого: в Бога верую, а церковь презираю, рассматривая ее служителей, по-сегодняшнему выражаясь, как один из «офисных планктонов» чиновничества. Но в этом отрицании нельзя не видеть чрезвычайно высокие требования Булгакова к институту православной церкви, стремление видеть практическое осуществление этих требований. Нельзя не усматривать здесь провозвестие будущего религиозно-философского осмысления им жизневедения в целом, мира-хозяйства, органически включающего в себя духовную деятельность наряду с материальной.

А вот С.Н. Булгаков обращается к марксистской политэкономии, и целый относительно длительный период она становится его убеждением, научной доктриной, методологией и философией. А потом от этого экономического материализма уходит к созданию философии хозяйства. Но важно заметить, как сам С.Н. Булгаков, оглядываясь на эту доктрину, характеризует суть ее и необходимость не ограничиваться ею. Ведь не случайно первая глава «Философии хозяйства» начинается с принципиального заявления автора: «В жизни и мироощущении современного человечества к числу наиболее выдающихся черт принадлежит то, что можно назвать *экономизмом* нашей эпохи. Так называемый экономический материализм дает только наиболее резкое выражение этой ее черты, и, сколь бы спорной ни казалась нам его доктрина, сколь бы шаткими ни представлялись его философские и научные, метафизические и эмпирические основы, благодаря такому своему значению он есть нечто большее, чем просто научная доктрина, которая рушится вме-

сте с обнаружением своей несостоятельности. В известном смысле экономический материализм даже и неуничтожим, насколько в нем находит выражение некоторая непосредственная данность переживаний или историческое самочувствие, ищущее для себя теоретического выражения в научной или философской доктрине. Эта последняя может быть крайне неудачна по своему выполнению, но настроение, ее создавшее, этим не устраняется. Та особая и неотразимая жизненная правда, что приоткрылась и интимно почувствовалась с такой серьезной и горькой искренностью нашей современностью, делает экономический материализм в известном смысле неопровержимым. Он не может быть просто отвергнут, как любая научная теория. Он должен быть понят и истолкован — не только в своих явных заблуждениях и слабых сторонах, но и в том вещем содержании, которое чрез него просвечивает. Он должен быть не отвергнут, но *внутренне превзойден*, разъяснен в своей ограниченности как философское «отвлеченное начало», в котором одна сторона истины выдается за всю истину» [1, 53].

Вообще-то, всматриваясь в суть этого принципиального высказывания С.Н. Булгакова, резонно предположить, что ему не довелось ознакомиться с ответами, например, Ф. Энгельса в письмах последнего времени, на нападки критиков на К. Маркса за одностороннюю абсолютизацию экономизма в ущерб духовному влиянию. Учитывая засилье в первой половине и середине XIX в. идеалистических воззрений, Энгельс признает: «...главный упор мы делали, и *должны были делать*, сначала на *выведении* политических, правовых и прочих идеологических представлений и обусловленных ими действий из экономических фактов, лежащих в их основе. При этом из-за содержания мы тогда пренебрегали вопросом о форме: какими путями идет образование этих представлений и т. п.» [2, 82]. «...Историческое явление, коль скоро оно вызвано к жизни причинами другого порядка, в конечном итоге экономическими, тут же в свою очередь становится активным фактором, может оказывать обратное воздействие на окружающую среду и даже на породившие его причины» [2, 84]. Думаю, что если бы С.Н. Булгакову были известны отмеченные рассуждения Ф. Энгельса, материалистический экономизм был бы и дальше спутником мыслителя.

Однако главное не в высказанной сослагательности, а в том, что С.Н. Булгаков продолжил неустанный путь-труд переосмысления, нацеленный на постижение мира в его целостности, преодоление односторонности, создание философии хозяйства, — и в этом нам явлен пример-образец сегодняшнего переосмысления на пути к прорыву в запостмодерн. А еще, считаю, здесь важно отметить значимость для сегодняшнего подхода С.Н. Булгакова к экономизму на пути переосмысления. Не отвергнуть, а внутренне превзойти, по Булгакову, мне представляется, как *вобрать в себя*. Разумеется, не эклектически смешивая разнородное и разнокачественное, создавая целостное и гармоническое. В одной из монографий, изданных моим университетом совместно с Центром общественных наук и Философско-экономическим ученым собранием (см.: [3]), на примере анализа экономической категории конкуренции я попытался показать, что сущностно-содержательный аспект этого анализа под силу именно классической политэкономии. А вот рассмотрение формы проявления категории позволяет сделать неоклассическая и институциональная методология. Разнесение их по ареалам применения помогает избежать эклектики и в то же время приблизиться к целостному раскрытию исследуемой категории в единстве содержания и формы. Думаю, что в указанном смысле это было сделано вполне «по-булгаковски».

И, наконец, для сегодняшнего осмысления-переосмысления остро актуален и необходим С.Н. Булгаков в его обращенности к истокам глубинно-исторического хозяйства человечества как целостного жизнеустройства в гармонии человека, природной среды и непосредственно хозяйствования. Попыткой следовать этой обращенности выступила, на мой взгляд, концепция, которую мы отстаиваем в учрежденном моим университетом электронном научно-экономическом журнале «Теоретическая экономика».

Уже в первом номере мы начали с изложения своей принципиально новой методологической концепции теоретической экономики. Наиболее полно это было отражено в статьях членов редакционной коллегии профессоров У.Ж. Алиева «Что такое и почему именно теоретическая экономика?» (см.: [4]) и П.С. Лемещенко «Теоретическая экономика: истоки, предмет, методология» (см.: [5]). Показана упрощенность бытующего

сейчас наименования научной специальности и учебной дисциплины «Экономическая теория», его непригодность в этом качестве как базовой теоретической составляющей всей системы экономических наук.

Во втором номере в рубрике «Модернизация: теоретико-экономический аспект» — мы предложили вниманию читателей работу профессора У.Ж. Алиева «К общей теории типологии, истории модернизации» (см.: [6]). Ее содержание мы считаем логическим продолжением и развитием нашей концепции теоретической экономики применительно к «модернизационной» теме. Вопреки широко распространенным стереотипам навязываемого нам представления о модернизации только по западному образцу, обрекающему Россию и ближнее зарубежье на догоняющий тип развития, профессор Алиев обстоятельно и достаточно аргументированно показывает, что исторически человечество знало разные виды модернизаций: как совершаемых в гармонии хозяйства, самого человека и окружающей его природы, так и противоречащих природе, человеку и хозяйству. Что уже с неолита человечество «сбилось» с правильного пути, ошиблось в выборе, соблазнившись тем вариантом, который и обернулся в конце концов сегодняшним безумием постмодерна. Почему сегодня, говоря о смыслах начала третьего тысячелетия, мы и вынуждены обращаться к проблеме исправления имен.

Уже в первых двух номерах в главной рубрике «Актуальные проблемы теоретической экономики» мы начали знакомить читателей с работой В.И. Корнякова «Экономика и разум» (см.: [7]). В плане «исправления имен» профессор Корняков убедительно показывает, что только в нормативно-желательном смысле экономика и разум соединяются союзом «и», а в позитивно-реальном смысле такого соединения, к сожалению, нет и быть не может — не случайно научное направление, к которому мы принадлежим, называется принципиально «философия хозяйства», а не философия экономики. Разумно было у наших далеких предков в их ведении хозяйства, а сегодняшняя экономика Постмодерна по сути своей безумна, наполнена симулякрами, копиями без подлинников, отчего смыслы начала третьего тысячелетия и невозможны без исправления имен. И исправлять их, обращаясь к своим истокам, мы не можем без

примера С.Н. Булгакова, без его философского и человеческого труда-подвига осмысления-переосмысления.

Литература

1. *Булгаков С.Н.* Соч.: В 2 т. Т. 1. Философия хозяйства. Трагедия философии. М., 1993.
2. *Энгельс Ф.* Письмо Францу Мерингу 14 июля 1993 года // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 39.
3. *Гордеев В.А.* Конкуренция и ее развитие. Ярославль, 2008.
4. *Алиев У.Ж.* Что такое и почему именно теоретическая экономика? // Теоретическая экономика. Ярославль, 2011. № 1. Янв. // <http://www.theoreticaleconomy.info>.
5. *Лемещенко П.С.* Теоретическая экономика: истоки, предмет, методология // Теоретическая экономика. Ярославль, 2011. № 1. Янв. // <http://www.theoreticaleconomy.info>.
6. *Алиев У.Ж.* К общей теории типологии, истории модернизации // Теоретическая экономика. Ярославль, 2011. № 2. Март // <http://www.theoreticaleconomy.info>.
7. *Корняков В.И.* Экономика и разум // Теоретическая экономика. Ярославль, 2011. № 1, 2. Янв., март // <http://www.theoretical economy.info>.

А.А. СОБОЛЕВСКАЯ, А.К. ПОПОВ

Идеи С.Н. Булгакова в философии хозяйства сегодня

В постсоветской России к идеям С.Н. Булгакова научная общественность обратилась в 1994 г., когда в октябре прошла международная конференция, организованная РАН при участии представителей Свято-Сергиевского Православного богословского института в Париже, ученых и богословов Швейцарии. Л.И. Абалкин, пытавшийся в то время вместе со своим Институтом экономики РАН обратиться к истокам русской экономической школы, в своем вступительном слове подчеркнул, что «такие концепции, как “философия хозяйства”, не возникают на пустом месте и не являются продуктом внезапного озарения».

Он назвал ее составной частью сложившейся на рубеже XIX—XX вв. русской школы экономической мысли [1, 7].

Обращаясь к участникам конференции, митрополит Питирим, предложил «пройти по тем тропам, которые наметил в своем философском, богословском мышлении Сергей Николаевич Булгаков». Он говорил о том, что необходимо освободить от всего накопленного груза недопонимания саму систему взглядов Сергея Николаевича, проанализировать тот сложный исторический контекст, в котором появился такой выдающийся мыслитель. О том, что неприятие отдельных формулировок или концепции в целом священноначалием Русской православной церкви не может затрагивать личность о. Сергия. О том, что важно понять силу духа, который, как известно, дышит, где хочет, пусть она выражается не всегда в совершенных формулировках этого мыслителя [1, 10].

Через полтора года уже в стенах Московского университета продолжилось, а можно сказать, — началось, на все расширяющейся основе, следование по «тропам» идей Булгакова. В июне 1996 г. прошла конференция, приуроченная к его 125-летию, «Творческое наследие С.Н. Булгакова и современное социально-экономическое знание». Пионером и бессменным руководителем этого следования стал страстный пропагандист его творчества Ю.М. Осипов. В процессе изучения творческого наследия Булгакова наметилось основное поле исследования, связанное с его экономическими взглядами, наиболее емко выраженными в диссертации и книге «Философия хозяйства». И само направление исследований, возглавляемых Ю.М. Осиповым, естественно получило такое название.

В то время, когда мы начинали свои исследования, все мы были «детьми Маркса», немногие были крещены в Православие, и еще меньше было воцерковлено. За прошедшие 15 лет и с нами, и со страной произошло много чего. И отдавая дань и уважение такому русскому уму, каким был Булгаков, мы не можем воспринимать все его идеи как непреложную истину. В том числе и в сложных богословских вопросах, которые якобы были неправильно поняты РПЦ, относительно Софии. Во-первых, потому, что эти вопросы неотделимы от существа вытекающих из его концепции практических проблем, вытекающих из идей философии хозяйства. Во-вторых, потому, что

догматическое новаторство не является личным делом отдельного мыслителя: оно всегда выражается в попытке церковного реформирования, чаще всего, если не сказать всегда, ведущего к смуте и расколу. И, в-третьих, из-за *практических, политических* последствий, которые вытекали и вытекают из *либеральных*, по существу, идей, обернувшихся совсем не тем, чего хотели Булгаков и его коллеги. И все же идеи Булгакова, навеянные искренней любовью к России, не могут не найти отзвука в наших умах и душах. Они будоражат мысль, требуют познать весь обширный арсенал знаний, который был присущ нашему выдающемуся соотечественнику-мыслителю.

Ключевым моментом, важным для перехода в нашем отечестве к новой парадигме философии хозяйства, основанной на традициях русской экономической школы, можно назвать преодоление марксизма — дело, в которое Булгаков внес значительный вклад еще сто лет назад. В последней, девятой, главе своей книги «Философия хозяйства» он называет марксизм экономическим материализмом наряду со всей манчестерской школой политэкономии. Он пишет, что экономический материализм недостаточно просто отвергнуть, от него отвернувшись в бессилии или же по отсутствию к нему интереса, он должен быть *«внутренне превзойден»*, его надо *преодолеть*, а преодолеть можно только положительным путем, признав его правду, понимая его мотив, но отклоняя при этом его ограниченность и извращения [2, 7].

Он называет экономический материализм *первой попыткой философии хозяйства*, в нем впервые сознательно поставлена ее проблема, в истории мысли прозвучал новый мотив, навеянный жизненными впечатлениями действительности. Экономический материализм как философское учение акцентирует философию на факте хозяйства. Притом для него философия хозяйства есть сущая истина, философская система, постигающая тайну бытия и раскрывающая ее в научной доктрине.

Экономический материализм, т. е. марксизм, по Булгакову, представляет собой философию истории метафизического или, уж во всяком случае, метаэмпирического характера, так сказать, *историческую онтологию*. Этому не мешает то, что творцы экономического материализма объявляли войну всякой метафизике и видели в нем ее ниспровержение. Они полагали,

что в нем вскрываются материальные корни всякой метафизики и тем изобличается ее иллюзорно-идеологический характер. В действительности, настаивает Булгаков, экономический материализм представляет собой, как и вообще материализм, лишь наивную или догматическую метафизику, не сознавая, однако, своей собственной природы. Булгаков писал и о субъективном носителе такой догматической метафизике — Карле Марксе — как особом религиозном типе, говоря, что он «борется с Богом религии и своей наукой, и своим социализмом» [2, 310—342].

Экономический материализм ставит себе проблему, несомненно, метафизического характера, точь-в-точь ту же самую, которую разрешает в своей сознательно метафизической философии истории Гегель. Знаменитое «поставление вверх ногами» Гегеля, которое приписывает себе Маркс, касается лишь *содержания* учения, где роль всемирного духа приписывается *экономическому базису*. Но *его проблема* остается совершенно тою же самой. Марксизм, резюмирует Булгаков, в этом отношении действительно есть заново перелицованное гегельянство. Так, Гегель говорит, что «всемирная история есть прогресс в сознании свободы». Маркс и Энгельс говорят о «прыжке из царства необходимости в царство свободы», причем последнее отождествляется у них с социалистическим «государством будущего».

Гегелевская идея о том, что люди, сами того не сознавая, осуществляют стремления истории (в этом и состоит «хитрость разума»), также преобразуется следующим образом. Марксизм утверждает, что история есть игра страстей и интересов, которая в совокупности своей образует борьбу экономических классов. В истории действует закономерность, идущая далее частных целей отдельных лиц или групп, и эта закономерность определяется развитием *производительных сил*, которое проходит свои ступени, аналогичные фазисам гегелевского самосознания всемирного духа. И здесь действует «хитрость», только не разума, но экономического базиса. Маркс, подчеркивает Булгаков, сосредоточил все свое внимание на отличии своего учения от гегелевского по содержанию. Но незаметно для себя принял из него без критики то, что гораздо важнее содержания, *метафизическую постановку* проблемы, совершенно в духе гегелевского онтологизма, и в этом он опять-таки не отличается от все-

го после-гегелевского материализма, который тоже «поставил на голову» гегелевский идеализм и на его же проблемы дал лишь новый ответ. Как философия истории экономический материализм не есть эмпирическая, научно-позитивная теория исторического развития, но есть онтология, это — самая важная его философская особенность [2, 230—239].

Преодолевая последовательно марксизм, Булгаков выстраивает свою концепцию философии хозяйства. Он не уповает на объективную закономерность экономического прогресса, развитие производительных сил: Булгаков ищет и находит трансцендентный субъект хозяйства: «целокупное человечество», или Душу мира, Божественную Софию.

Однако человек в этой целокупности — лишь безвольный ее член, действующий невольно, не зная и не хотая, но подчиняясь. Именно здесь наглядно виден пантеистический изъян философии хозяйства С.Н. Булгакова, когда человек действует, не зная до конца, что творит. По существу эта все та же марксистская осознанная необходимость

Все предопределено в софийной модели хозяйства, все технические и организационные открытия. «София, — пишет Булгаков, — правит историей как Провидение, как объективная ее закономерность, как закон прогресса... Только в софийности истории лежит гарантия, что из нее что-нибудь выйдет и она даст какой-нибудь общий результат» [2, 126]. Фактически здесь С.Н. Булгаков невольно соглашался с детерминацией эпохи ее общим духом, например, духом капитализма, который и порождает благополучно своего «экономического человека». Гарантия истории для верующего христианина лежит в Божественном Промысле и подвиге людей, а не в тупом законе прогресса, отрицающем свободу воли человека. Удивительно, но и тут Булгаков, который столько писал о лживости идеи прогресса, впадает сам в тот же метафизический замкнутый круг.

На этот важный аспект булгаковской философии хозяйства обращал внимание Н.А. Бердяев, писавший, что автор хотел открыть софийность хозяйства, «но в действительности открыл нетворческую, трудовую, послушную, ветхозаветную природу хозяйства», а его онтологическая позиция — «христианский платонизм, превращающий мировой процесс в комедию» [3, 555].

В «Философии хозяйства», изданной и одновременно защищенной как докторская диссертация в 1912 г., сочетаются религиозность, политэкономическая тематика и философский арсенал немецких классиков. Идеи Шеллинга вместе с учением В.С. Соловьева явились обоснованием его философии хозяйства, которая была замыслена именно как антитеза марксистскому «экономизму».

Потребление С. Булгаков представляет себе как причащение-приобщение «плоти мира» [2, 71], т. е. рассматривает мир как живое существо. Эта, по существу, метафора ему нужна для того, чтобы обосновать тезис об обожении всего мира, превращения его в высшую бессмертную потенцию. Такое понимание противоречит учению св. Церкви о том, что мир как лежал во зле, так в нем и остался лежать. Поэтому он и будет сожжен во Втором Пришествии Иисуса Христа. Если бы он был обожен, то этого не случилось бы. Здесь можно видеть соловьевские идеи почти в нетрансформированном виде.

Производство для С.Н. Булгакова есть «теоретически-практическое, проективно-деятельное, идеально-реальное, субъект-объектное» отношение человека к миру. Природа есть «пассивное, рецептивное, женственное начало, а человек — активное, мужественное сознательное». В процессе производства и потребления природа очеловечивается, становясь периферическим телом человека. В человеке осознает себя «логос мира», а производстве восстанавливается утраченное человеком мировладение. Природа достигает новой стадии сознания и овладения самой собой. «Хозяйственный труд есть уже как бы новая сила природы, новый мирообразующий, космогонический фактор, принципиально отличный притом от всех остальных сил природы» [2, 89].

Субъектом мирового хозяйства С.Н. Булгаков считает человеческий род, хотя эмпирически хозяйствуют отдельные индивиды. Этим он ставит человека в ряд с пчелой, а хозяйство — с ульем и медосбором. Здесь он разделяет все предрассудки языческой философии, выключая из хозяйства собственно человеческую свободную и разумную его природу. Но зато он находит трансцендентальный субъект хозяйства «целокупное человечество», или Душу мира, Божественную Софию и т. д. т. п. Человек в этой целокупности — лишь безвольный ее член,

действующий невольно, не зная и не хотя, но подчиняясь. Все тот же Бердяев, alter ego Булгакова, дает такую оценку книге «Философии хозяйства»: «В книге религиозно осмысливается хозяйство. Но сама религия получает слишком хозяйственный характер. Булгаков признает хозяйство софийным. Этим он хочет связать его с душою мира. Книга Булгакова — симптом углубления проблемы хозяйства, осознание его космического характера. *Но есть опасность в таком хозяйствовании Софии — Премудрой Девы, не рождающей и неустраивающей*» [4, 211—212].

В книге Булгаков не рассматривает конкретно-содержательно такие важнейшие моменты хозяйства, как собственность, мотивация хозяйственного субъекта, т. е. хозяина. Лишь бегло он останавливается на вопросе о социальной политике, которую считает механикой, приводимой в движение разными мотивами. Правда, в работе 1909 г. «Народное хозяйство и религиозная личность» он рассматривает эти проблемы, но исключительно в зависимости от религиозно-этических воззрений. Здесь он следовал за идеями М. Вебера и В. Зомбарта, показывая возможность существования наряду экономическим человеком протестантского типа также и православного типа, правда, старообрядческого образца. Тем самым ставился вопрос о возможности «православного капитализма», развития без эксцессов революции, кровавую суть которой он почувствовал в 1905 г.

Наиболее «русским», в смысле основания русской экономической школы, нам представляется двухтомный труд Булгакова «Капитализм и земледелие», изданный на родине в 1900 г., который положил конец его марксистскому периоду. В нем он доказывал ошибочным распространение на земледелие декларированного в «Коммунистическом манифесте» положения о концентрации производства, ведущей к замене частной собственности общественной. Экономических условий, настаивал Булгаков, способствующих гибели мелких хозяйств не существовало. Скорее преобладала обратная тенденция уменьшения размеров хозяйств, ведущая к постепенному отмиранию самых тяжелых форм эксплуатации. Он говорит и о поэзии деревенского труда лицом к природе, о благоприятности религиозного отношения к нему и природе. Отсюда, во многом, проистекают

его любимые мотивы о «матери-сырой земле», навеянные, как он говорил, крестьянской религией. В этих мотивах действительно много теплоты и поэзии, и читать их очень интересно.

Еще одной темой Булгакова, которая вытекает не только из его концептуальных постулатов, но просто из прожитой жизни, в том числе времен марксизма, является идея христианского социализма. В своем возвращении к идеям социализма Булгаков, оставаясь прежде всего христианином, пытается обосновать его православным преданием и творениями учителями Церкви — св. Василия Великого, Иоанна Златоуста и др. Он, разумеется, за свободный, демократический социализм, а не тот, который в большевистской России [5, 361—365].

Еще раньше он так же писал о царизме, царе — что в России они «не правильные», а потому должны быть разрушены. И вот разрушили, и что? Так же разрушили «тоталитарный» СССР, и что? Доколе же мы будем разрушать, следуя очередным либеральным призывам? Конечно, Булгаков был большой мыслитель, с непростой, даже трагической судьбой. За него надо молиться. И замечательно, что наше ученое сообщество поставило ему в Польше крест. В то же время, надо не повторять ошибок наших предшественников, вытекавших, может быть, из их страстного желания улучшить нашу жизнь, поделившись своими размышлениями.

Помяни, Господи, раба твоего Сергия, прости ему все согрешения вольные и невольные и даруй ему Царство Небесное!

Литература

1. *Булгаков С.Н.* Экономика и культура // Материалы международной научной конференции (Москва, 11—13 октября 1994 г.). М., 1995.
2. *Булгаков С.Н.* Философия хозяйства. М., 1990.
3. *Булгаков С.Н.* Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1993.
4. *Бердяев Н.* Философия неравенства. Письма к недругам по социальной философии. Париж, 1971.
5. *Прот. Сергей Булгаков.* Православие. Очерки учения Православной Церкви. М., 1991.

М.С. СУШЕНЦОВА
Христианский и гуманистический подходы
к образу хозяйствующего субъекта в работах
С.Н. Булгакова и Э. Фромма

В современном гуманитарном познании проблема человека как таковая привлекает все больший интерес исследователей из самых разных областей. Между тем в спектре проблем собственно экономической науки образ хозяйствующего субъекта фактически отсутствует. С одной стороны, это связано с тем, что на уровне методологии развитие экономической науки в позитивном русле сопровождалось исключением нормативных элементов из анализа. В частности, статистика присуждения нобелевских премий по экономике свидетельствует о том, что при исследовании модели человека разработке подлежат именно средства достижения заданного результата, обозначенного в целом как обогащение (будь то стоимостной или потребительный эквивалент)³⁹, тогда как процесс формирования самих целей под влиянием определенного мировоззрения остается за рамками «чистого» анализа. С другой стороны, онтологическое «ядро» формализованной модели homo economicus, содержащее ряд «естественных» и аксиоматически закрепленных черт, со временем становилось лишь «тверже», несмотря на то, что по своему происхождению оно носит исторический и далеко не универсальный характер.

Все это вызывает к жизни философскую рефлексию, которая могла бы, во-первых, прояснить сущность и «идеологические» истоки «рафинированной» модели «экономического человека», во-вторых, предложить целостный взгляд на субъекта хозяйства исходя из общих целей его существования. Примеры альтернативных «экономическому» образов человека можно почерпнуть в таких, на первый взгляд, далеких друг от друга направлениях, как русская религиозная философия конца XIX—начала XX в. и гуманистическая социальная психология. В данной статье речь пойдет об идеях видных представителей

³⁹ Речь идет о проблеме рациональности экономических агентов, разработка которой привела сначала к ее ограничению в работах Г. Саймона, а затем было эмпирически выявлено замещение сознательного рационального выбора интуитивным в большинстве ситуаций выбора (Д. Канеман, А. Тверски).

соответствующих течений мысли — С.Н. Булгакова и Э. Фромма, поскольку им удалось наиболее близко подойти к экономической проблематике.

Методологические особенности и критика экономизма

Русская общественная мысль, в недрах которой рождались экономические идеи, всегда отличалась стремлением к универсализму и нравственно-религиозной направленностью [1, 107 — 109]. Подход Булгакова, творческий и духовный путь которого пролегал от марксистской политической экономии до философии и богословия, отличался предельно широким, метафизическим взглядом на человека, который формировался под воздействием неоплатонизма, немецкого идеализма и христианского учения восточных отцов Церкви. Квинтэссенцию данного целостного подхода мы находим, прежде всего, в фундаментальном труде Булгакова «Философия хозяйства» (1912), который направлен на то, чтобы осветить кризис смысла в экономическом мышлении в рамках общего кризиса науки, и попытаться разрешить его, создав цельное философско-хозяйственное мировоззрение.

Пик творчества Фромма приходится на период после Второй мировой войны, когда настроения общественности формировались под знаком всеобщего разочарования в идее материального прогресса, благополучия для всех и, наконец, положительных изменений самого человека. Поскольку профессиональной областью Фромма был психоанализ, его философские рассуждения строятся во многом на психологических эмпирических данных, наблюдении, опыте, что предопределило своего рода «врачебный» подход к человеку [2, 7]⁴⁰. В таких работах, как «Человек для себя» (1947), «Иметь или быть» (1976), Фромм дает психологическое обоснование этики гуманизма и экзистенциальных ценностей, предлагая таким образом утвердительный гуманистический ответ на вызовы времени.

Итак, основные «пункты обвинения» представлений о человеке, сложившихся в экономической науке, с точки зрения религиозной философии Булгакова и гуманистической психологии Фромма, прослеживаются на двух уровнях: теоретиче-

⁴⁰ Это выражается, например, в том, что вопросы этики, ценностей рассматриваются им в координатах здоровья и дефектности.

ском и мировоззренческом. На первом оба мыслителя отчетливо указывают на кризис всей гуманитарной науки, а именно кризис рационализма, связанный с ее стремлением отвечать критериям позитивного познания. Как отмечает Фромм, в психологии эта попытка привела к появлению этического релятивизма в рамках таких школ, как фрейдизм и бихевиоризм [2, 6—11]. Поскольку ценности являются неотъемлемой частью человеческой психики, негативным результатом такого релятивизма стал уход от рассмотрения человека в его целостности.

Динамика развития политической экономии как науки о хозяйстве, по мнению Булгакова, выражает острый дисбаланс между «чистым» теоретизированием и философской рефлексией с явным перевесом в пользу первой. Это означает, что общий взгляд на хозяйство начал отставать от стремительного размножения частных истин, выводимых экономистами. На уровне мировоззрения следствием такого разрыва стало формирование экономизма как доминирующей философии политической экономии, придающей хозяйственной стороне жизни определяющую роль и не признающей «...над собой никакого внехозяйственного или сверххозяйственного суда» [3, 484]. Булгаков оценивает экономизм как черту эпохи, осознающую весь мир как хозяйство. С этим связано два различных процесса. Во-первых, усложнение и расширение масштаба хозяйственной системы создают практическую необходимость более пристального ее изучения. Во-вторых, распространяется духовный экономизм, т. е. происходит отождествление экономизма с экономическим материализмом, что означает превращение условного акцента на хозяйстве в «...примат хозяйства в историческом бытии и сознании» [4, 365]. Особенностью и, в то же время, «недоразумением» такого подхода, по Булгакову, является то, что экономический материализм по форме стремится соответствовать философии истории Гегеля (в части движения истории к общей цели), однако вместо разума, свершающего «волю мирового духа», «подставляет» экономический базис [4, 343 — 346]. Вместе с проникновением в политэкономии бентамовского духа экономический базис «вселяется» внутрь человека, придавая его действиям мотивацию эгоизма и наживы.

Фромм развивает эти рассуждения, проведенные Булгаковым в начале XX в., новыми выводами из социальных потря-

сений мирового масштаба. Он предваряет свою работу «Иметь или быть» своего рода декларацией обманутых ожиданий [5, 10 — 11], в которой он указывает на:

- развенчание концепции счастья как бесконечного удовлетворения потребностей;
- увеличение разрыва в благосостоянии бедных и богатых стран;
- возникновение новых угроз военного и экологического характера;

Обобщая сказанное, он выделяет два психологических принципа экономической системы, по содержанию близких к выводам Булгакова относительно экономического материализма и утилитаризма Бентама [5, 11]: 1) радикальный гедонизм: целью жизни является счастье, понимаемое как удовлетворение потребностей; 2) индивидуальный принцип эгоизма ведет к гармонии всю систему.

Фромм поясняет, что на протяжении веков капиталистического развития «...экономический аспект поведения был вытеснен за рамки этических и других ценностных систем», что привело к пониманию экономической необходимости как естественного закона природы [2, 15 — 17]. Важно, что такой «маневр» привел к мнению, что индивидуальный эгоизм и стремление к обогащению не противоречат, а, напротив, ведут к гармонии всей системы.

Таким образом, обособление и универсализация экономических принципов на уровне системы вкупе с гедонистической мотивацией на индивидуальном уровне критически оцениваются обоими мыслителями. Они с горечью констатируют, что при возрастающей власти над материей человек чувствует духовное бессилие, потерю смысла [2, 15 — 17]. С точки зрения христианской философии человеческое «проклятие зависимости от природы» не преодолевается в рамках экономического материализма высшим духовным смыслом человеческой жизни, не имеет перспективы разрешения, а потому повисает мертвым грузом над «обреченным» человеком [4, 357].

Нравственное измерение хозяйства и его субъекта

Как Булгаков, так и Фромм указывают на то, что подлинную альтернативу образу «экономического человека» следует искать в нравственной плоскости. Для понимания этического

измерения образа человека в христианстве и гуманизме ключевую роль играет вопрос о том, добр человек по своей природе или зол. Недаром этим вопросом проникнута добрая часть философской полемики на протяжении, как минимум, двух тысячелетий. Истоки этого спора в дохристианскую эпоху можно найти в учениях Платона и Аристотеля. Напомним, что платоновская философия строится на основе первичности божественного мира идей над земным тварным миром. Таким образом, вещи представляют собой лишь материальную проекцию идей о них, «живущих» на умопостигаемом Небе, точно так же, как и люди существуют как воплощенные души, имеющие божественное происхождение [6, 254]. Поэтому подлинное развитие земного мира и человека есть уподобление миру идеальному, в противном случае они обречены на регресс. Можно представить, насколько революционным была идея Аристотеля, оперирующего логическим методом, о том, что мера и источник этики не являются чем-то трансцендентным по отношению к человеку, а находятся в нем самом: добродетельно то, что сообразно человеческой природе [7, 72 — 73]. Ясно, что такой подход предполагает изначальное нравственное «здоровье» человеческой души, и потому акцент смещается на способность человека правильно ею распорядиться.

В учениях святых отцов эта фундаментальная полемика фактически получила продолжение, но в ином ракурсе — по отношению к первородному греху. Вопрос о том, испорчена ли природа человека грехом Адама, и в связи с этим, каков смысл его жизни, разделил христианскую мысль на два основных течения. На том, что первородный грех имеет всеобщую для человечества природу, настаивали Аврелий Августин (неоплатонизм в христианстве) и его последователи в этом вопросе, к числу которых Фромм относит Лютера и Кальвина, а также идеологов тоталитарных систем XX в.⁴¹ Именно падением человека обусловлено центральное в системе Августина противостояние двух миров — Града Божьего и Града Земного, при абсолютном господстве первого над вторым. В связи с этим, хозяйственная деятельность может рассматриваться лишь как часть реализации Божественного Промысла и не имеет само-

⁴¹ Напомним, что прообраз тоталитаризма на основе соответствия земного идеальному миру имеется в работе Платона «Государство».

стоятельных задач на земле. Определенная «реабилитация» человека, в том числе в хозяйственном поведении, появляется в более поздний период, а именно в XIII в., в трудах Фомы Аквинского. Несовместимость божественного и человеческого миров у него преодолевается выдвижением того тезиса, что через тварный мир, являющийся проявлением высшего начала, можно познать вечные закономерности [8, 35 — 42]. Таким образом, поднимается роль реальности, а сфера разума расширяется, становясь инструментом, промежуточным звеном в движении к Богу. Можно сказать, что теологический авторитет Фомы Аквинского укрепил позиции естественного человека, «отвоеванные» еще Аристотелем, которых придерживались в дальнейшем мыслители Возрождения, затем французское Просвещение, либерализм XIX в. и, наконец, Ницше [2, 264 — 267].

Булгаков и Фромм по этому нравственно-религиозному вопросу открыто занимают полярные позиции своих теоретических предшественников.

Последовательно выражая гуманистический взгляд, Фромм утверждает, что «зло не обладает независимым существованием, оно есть отсутствие добра, результат неудачи в реализации жизни» [2, 274—275]. По его мнению, «реальная нравственная альтернатива» пролегает между модусом «бытия», который выражает вершину человеческого развития, плодотворности, раскрытия им своих способностей, и ущербной жизненной ориентацией, ставящей человека в зависимость от внешних факторов через необходимость обладать ими (модус «обладания»). Если в первом случае «цель человека — быть самим собой, а условие достижения этой цели — быть человеком для себя», то в рамках власти авторитета целью становится — «...подавить свою индивидуальность, а не полнее ее раскрыть» [2, 17, 24]. Поскольку в человеке заложена возможность быть плодотворным, а значит добродетельным, источником правильного этического выбора служит его разум⁴², а задача общества в таком случае сводится к обеспечению необходимых для раскрытия личности условий.

У Булгакова прослеживается противостояние скорее материального и духовного начал, получающее троичное раскры-

⁴² В этом утверждении прослеживается прямая аналогия с главным тезисом томизма о том, что божественный закон дан человеку в его разуме.

тие, — через борьбу жизни и смерти, организма и механизма, и, наконец, свободы и необходимости. Он трактует эту основную философскую антиномию в духе христианского учения, для которого первородный грех имеет исключительное значение. Продолжая традицию неоплатонизма и восточных отцов Церкви, он подходит ко всем категориям анализа, прежде всего, к субъекту хозяйства как к первоначально отдельным индивидов. Поэтому первородный грех Адама как воплощенного в одном лице человечества становится всеобщим. Именно падение человека «раздваивает» мир, превращая жизнь в непрерывную борьбу добродетели и греха, духовного и плотского, изменяя при этом качество хозяйственной деятельности [9, 118]. Последняя приобретает характер необходимости и предстает как вынужденная борьба со смертью: «в поте лица твоего снеси хлеб свой» [4, 83]. В связи этим Булгаков определяет хозяйство как «борьбу за жизнь с враждебными силами природы в целях защиты, утверждения и расширения, в стремлении ими овладеть, приручить их, сделаться их хозяином» [4, 79].

В то же время грех с христианской точки зрения также не является изначальной данностью, он — результат свободного выбора, пусть и совершенного праотцом человечества [9, 117]. Он также считается противоестественным, но не относительно природы человека, как в гуманизме, а по отношению к его духовной сущности. В этом смысле борьба двух сторон в человеке и его деятельности может рассматриваться как возможность торжества свободы воли и выбора добродетели, в котором реализуется божественное призвание человека. Таким образом, в хозяйственном воздействии на природу состоит не просто искупление человека, но и реализация Замысла о нем — творческого преобразования мира, как подчеркивает Булгаков. В его определении хозяйства, наряду с элементами необходимости, звучит призыв к упорядочиванию природного хаоса, придания ему божественной целесообразности за счет разумного использования вверенных ему свыше земных благ. В связи с этим, хозяйственный субъект мыслится им как «...трансцендентальный носитель хозяйственной функции, вносящий единство и связность в разрозненные акты хозяйства, их организующий» [4, 151].

На основе проведенных рассуждений можно сделать некоторые выводы о смысле хозяйства. Если для Фромма хозяйственная деятельность человека, как и любая другая, в пределе должна как можно полнее раскрывать человеческую индивидуальность, то, по Булгакову, хозяйство есть скорее искупление греха и воплощение Замысла, слитые воедино. Несмотря на то, что источник деятельности и конечная цель разнятся, нельзя не заметить важных сходств, касающихся самой сути и процесса труда.

Булгаков считает классическое понимание труда как «затрат энергии» лишь его внешним выражением, тогда как внутреннюю суть труда видит в «действенной воле», «активном выходе из себя» [4, 84]. Действительно, если первое определение предполагает отделенность затрат труда от их носителя (объекта от субъекта), то второе, напротив, подчеркивает продолжение самого субъекта, его воли и замысла, в объекте труда. Таким образом, труд выступает как единство субъекта и объекта, их «живая связь». В этом смысле производство как основная хозяйственная функция есть объективация субъективной цели. Пользуясь философией трансцендентального идеализма Шеллинга, Булгаков выражает этот принцип как выход из «Я» в «не-Я» и делает вывод, что «мир возникает для нас лишь как объект нашего действия». При таком подходе возникает еще один аспект проблемы — понятие хозяйства как творчества, которое расширяет границы узко материалистического понимания производительного труда, выражающегося в его материальных продуктах (классическая школа) до явления духовной жизни в той же мере, как все другие стороны человеческой деятельности. Трудом создается вся культура, и, поскольку человек есть одухотворенная плоть, в хозяйственном процессе невозможно отделить духовный аспект от материального. Это единство важно для понимания хозяйства как проводника к духовной жизни в соответствии с религиозным идеалом, что противоречит философии экономизма, отводящей хозяйству самодовлеющую роль.

Выделение двух видов труда у Булгакова связано опять же с первородным грехом и потому имеет историческое измерение. В Ветхом Завете упоминается изначальная имманентность человеку целенаправленной деятельности, которая до па-

дения носила характер сотворчества Богу [9, 150]. Первородный грех, главным образом, изменяет качество труда, превращая его из внутреннего свойства во внешний атрибут, делая акцент на необходимости результата, а не значимости процесса.

Фромм, рассуждая о плодотворном мышлении и активности, также неоднократно подчеркивает в качестве их системного свойства единство субъекта и его деятельности [2, 142]. Более того, он считает «продуктивную активность» внутренним состоянием, даже свойством характера, поэтому для ее наличия не обязательна фиксация материального результата. Таким образом, подлинная активность (или творчество) соответствует модусу «бытия», поскольку максимально задействует внутренний потенциал человека, соединяя его таким образом с окружающим миром, и сводит на нет потребность во внешних отчужденных от него благах (ориентацию на «обладание»).

Возможен ли синтез гуманизма и христианства как общей альтернативы экономизму?

Христианский и гуманистический подходы объединяет попытка «очеловечить» жесткие экономические принципы, равно как и критически осмыслить концепции экономического материализма и гедонизма с точки зрения духовно-материальной природы человека. Как Булгаков, так и Фромм, несмотря на разность эпох, констатируют пагубность влияния на психику и сознание человека экономического императива, который приводит к нивелированию человеческой личности. Наиболее полное согласие мыслители выражают по вопросу нормативного видения (а значит, и необходимого преобразования) хозяйственной деятельности, которое можно выразить в следующих тезисах:

- труд как внутренняя активность (активный выход из себя), а не внешнее принуждение;
- доминанта процесса, а не результата;
- творческий характер деятельности;
- субъект-субъектные отношения в процессе деятельности.

В этом отношении они составляют общую онтологическую альтернативу неоклассическому мейнстриму, противопос-

тавляя целостный, надэкономический подход к хозяйству экономическому детерминизму.

Однако важно указать и на фундаментальные отличия, истоком которых служит разница методов, а в конечном итоге мировоззрений мыслителей. Если Булгаков использует общий метафизический подход, то Фромм исходит из психологического эмпиризма — частного и индивидуального, и далее делает философские выводы. В этом смысле они дополняют друг друга, заполняя методологические «пустоты» друг друга.

Между тем главный водораздел кроется в различии ценностей и глубинной мотивации личности. В гуманистической системе координат центральное место занимает человек, поэтому сам он и его развитие являются отправной точкой и главным этическим критерием. Христианское учение отдает неоспоримый приоритет высшему божественному началу, Абсолюту и Творцу, поэтому собственное развитие уступает место идее служения. Это обусловлено тем, что добродетельное и творческое начало в человеке предстает как отражение высшего Замысла, т. е. ценности изначально укоренены в трансцендентном плане бытия. Можно сказать, что водоразделом во взглядах Булгакова и Фромма как выразителей идей христианства и гуманизма, служит, соответственно, их тео- и антропоцентризм, т. е. постановка в центр системы Бога или человека.

В связи с этим возникает довольно дискуссионный вопрос о том, есть ли фундаментальные противоречия в двух рассмотренных системах ценностей и где проходит граница их возможного синтеза. Анализ философской подоплеки концепции «экономического человека» и ее исторического становления показал, что если ценности не имеют своего источника в сверхличностном трансцендентном плане, они становятся частью искусственно созданных условий, приобретают подчиненный (в первую очередь, интересам) характер. Наглядным примером тому служат рассуждения Т. Гоббса, согласно которым без внешних этических ограничений, человеком по сути управляют инстинкты, вызывая к жизни состояние «войны всех против всех» [10, 95]. В таком случае отличие человека от животного мира проявляется лишь в способности разумно организовать управление «враждебными» инстинктами, т. е. создать эффективные правила игры (общественный договор). Филосо-

фия Гоббса важна для нас постольку, поскольку она является предтечей утилитаризма как мировоззренческой константы современного экономического мейнстрима — от ранней радикальной трактовки Дж. Бентама до умеренной «позитивистской» версии Дж.С. Милля и дальнейших, по преимуществу инструментальных, модификаций [11].

Возвращаясь к анализу гуманистической этики, важно отметить, что Фромм, описывая перспективы нового человека и нового общества, прямо заявляет о необходимости «нетеистической религиозности», т. е. достижения ориентации на «бытие» без высшего трансцендентного авторитета через самостоятельную социальную активность и солидарность [5, 247 — 248]. В связи с этим, возникает аналогичный вопрос: в чем состоит источник внутренних ценностей, позволяющих человеку придерживаться психологической ориентации на «бытие» и тем самым служить опорой сообществу творцов? Для Фромма психологическое здоровье, являющееся залогом «правильных» ценностей, в конечном счете определяется здоровьем социального организма. Однако создать условия, к примеру, творческой ассоциации извне, явно недостаточно для ее функционирования в соответствии с заявленной целью. К примеру, опыт построения социализма в нашей стране в XX в. наглядно показал это.

Если таковым источником ценностей является совесть, то при отрицании ее божественного характера и укоренении ее источников в естестве человека гуманизм косвенно сводит ее к определенному инстинкту, выработанному в результате жизни в социуме на протяжении эволюции. Таким образом, проявляются материалистические корни гуманистического мировоззрения, согласно которым человек в конечном итоге предстает как развитое животное. При этом, гуманизм, в интерпретации Фромма, противостоит экономическому материализму и всякого рода детерминизму, ограничивающему свободу личности. В этом, на наш взгляд, состоит главное внутреннее противоречие гуманистической (нетеистической) этики: она «оправдывает» и освобождает человека от верховных авторитетов его природой, но ею же детерминирует его благополучие, приписывая ценностям материалистическую природу. В этом отношении христианская этическая альтернатива «экономизму» предстает менее

противоречивой, но предполагает признание абсолютных ценностей (реализм сознания). Поэтому указанные концепции могут быть совмещены лишь на уровне общей политической или иной практической программы, оставаясь глубоко различными в мировоззренческом контексте.

Литература

1. *Макашева Н.А.* Этические основы экономической теории. Очерки истории. М., 1993.
2. *Фромм Э.* Человек для себя. М., 2006.
3. *Булгаков С.Н.* Свет Невечерний. Созерцания и умозрения. СПб., 2008.
4. *Булгаков С.Н.* Философия хозяйства. М., 2009.
5. *Фромм Э.* Иметь или быть. М., 2007.
6. *Платон.* Государство // Платон. Избранное. М., 2004.
7. *Аристотель.* Никомахова этика // Аристотель. Этика. М., 2006.
8. *Калмычкова Е.Н., Чаплыгина И.Г.* Экономическое мышление: философские предпосылки. М., 2005.
9. *Симонов В.В. (игумен Филипп).* Церковь — общество — хозяйство. М., 2005.
10. *Гоббс Т.* Левиафан: В 2 т. Т. 2. М., 1989.
11. *Автономов В.С.* Человек в зеркале экономической теории. М., 1993.

С.А. РЕБИНДЕР

Сегодняшняя судьба Экзархата русских православных церквей в Западной Европе

Отец Сергей Булгаков, живя в Париже, принадлежал к так называемому «Экзархату русских православных церквей в Западной Европе», находившемуся под юрисдикцией Вселенского патриарха⁴³. Этот экзархат был создан митрополитом Евлогием, когда в самом начале первой волны русской эмиграции он, со своей паствой, убедился в том, что гонимая московская

⁴³ Автор — сын покойного протоиерея Александра Ребиндера, встречавшегося с о. Сергием Булгаковым в Париже

патриархия не может свободно общаться с архиереями, находящимися за рубежом, и часто вынуждена исполнять задания советской боготорческой власти.

История этого экзархата довольно сложна. Сам митрополит Евлогий после Второй мировой войны понадеялся на то, что гонения на церковь прекратятся, и решил вернуться в московский патриархат. Но его преемник осознал, что эти надежды тщетны и не довел решение митрополита Евлогия до конца. Экзархат остался в юрисдикции Константинополя. В 1967 г. Константинополь отозвал свое покровительство и предложил экзархату вернуться в московский патриархат. Однако в то время правящий епископ и паства сочли этот возврат еще невозможным. Это было время хрущевских гонений. После трех лет Константинополь принял опять странствующий экзархат в качестве «архиепископии».

В начале 1990-х гг. падение советской власти опять поставило на повестку дня вопрос о возврате экзархата в Русскую православную церковь. Правящий епископ — в то время владыка Сергей (Коновалов) — поставил вопрос о будущем архиепископии на обсуждение внутри епархии и начал развивать отношения с Русской церковью. Но он в 2003 г. скончался. Тогда некоторые члены архиепископии предложили разъяснить вопрос о ее будущем и рассмотреть пришедшее в те дни письмо патриарха Алексея II, предлагавшего устройство Митрополичьего округа, собирающего в лоно Русской церкви всех ее наследников в Западной Европе. Но это предложение не было принято, и сам кандидат на правление заявил, что лучше сначала провести выборы, а потом уже назначить комиссию по изучению будущего архиепископии. Так и было сделано. Но после его выбора комиссия не была учреждена, и возобладал курс на резкое отторжение экзархата от Московской патриархии.

Вопрос о будущем так и не был обсужден и решен. В архиепископии возникли разлады, в частности, в приходах, и не только. Одна часть ее членов склоняется к воссоединению с Русской церковью, другая же — наоборот, этому противится. Но на вопрос, почему они противятся возврату в московский патриархат — ясного ответа не дают. Иногда говорят, что это в целях избежания филетизма (устройство церкви по признаку национальностей), а иногда — потому что «мы больше не рус-

ские». Говорится, что Русская церковь близка к государству и все еще слишком советская, или, что мы, мол, хотим быть независимы и т. д. Еще совсем недавно совет архиепископии писал об итогах заседания, которое состоялось 23 июня 2011 г: «Была подчеркнута важность выстраивания общего видения будущего архиепископии на чисто экклезиологической основе». Это свидетельствует о том, что такое видение еще не выстроено, при этом надо заметить, что никто из сторонников возврата в Русскую церковь на это заседание приглашен не был. В общем итоге, можно сказать, что дальнейшая судьба архиепископии еще не определена.

Замечу, что под управлением и с активной помощью правящего епископа те члены архиепископии, которые всячески противятся московской патриархии, захватили все должности в архиепископии и считают, что те, кто с ними не согласен, являются изменниками или русскими националистами или полными невеждами в церковных делах. Их мнения вообще не принимаются во внимание. И поэтому вражда к Москве никем не может быть умерена.

Это все привело к тому, что архиепископия, считая себя объектом агрессии со стороны Московской патриархии, ведет войну, которая доходит до крайностей. Это было бы смешно, если бы не касалось церкви.

Это чувство агрессии зиждется у членов совета архиепископии на том, что они считают, что представляют единственных наследников дореволюционной России. Наследием этим Русская церковь была не в состоянии заниматься в советской период. В это наследие входят храмы, построенные русскими до Революции, и то богословское возрождение, которое началось в России в начале прошлого века и продолжалось в первый период эмиграции.

Конечно жизнь врозь в течение 80 лет, да к тому же в совершенно разных условиях, сказывается. После столь долгого периода некоторым членам эмиграции, наверное, стало труднее понимать их соотечественников, живущих в России. Но все же жаль, что в церковной жизни столь мелкие проблемы не позволяют ощутить себя членами единой поместной Церкви.

Жаль, что, например, в Ницце, в защиту своих спорных прав на русский собор, не признанных французским судом, не-

которые члены архиепископии пытаются привлечь внимание общественного мнения местных жителей, публично обвиняя Русскую церковь и Россию во всяких злодеяниях (по их мнению). Порой бывает стыдно, когда читаешь, например, на первой странице местной французской газеты оглавление: «Война между русскими священниками».

Сегодня эта война затрагивает всех потомков первой эмиграции и выражается во многих приходах, так что даже самому Патриарху Константинопольскому пришлось отметить в своем послании по поводу 150-летия освящения собора Александра Невского в Париже (на Рю Дарю): «...оставив позади всякий полемический дух, мы должны способствовать заживанию исторических ран и отказываться от воинственных поступков...»

Да будет сие желание исполнено!

П.В. Кухта

Полемичность марксистской концепции прогресса через призму идей С. Булгакова

На современном этапе исторического развития вследствие трансформационных процессов в нашем обществе осуществляется поиск возможных путей преодоления накопленных негативных явлений в социальной и хозяйственной жизни. В то же время все большую актуальность приобретает переоценка социально-экономических концепций развития в условиях, когда все существующие теории подвергаются критике.

Экономическая наука начала XX столетия была пронизана уверенностью в возможностях найти единые принципы общественного развития и рациональные формы для всего человеческого. В то время марксизм стал источником вдохновения и деятельного оптимизма для большинства молодежи. Он усвоил и с напористой энергией пропагандировал определенный, освященный вековым опытом Запада практический способ действий, а вместе с тем оживил веру в близость национального возрождения, указывая в экономической европеизации России

верный путь к этому возрождению. Впрочем, как показала практика, теория Маркса, вызвавшая освободительные движения всемирного пролетариата и ставшая на длительное время единым идеалом, оказалась неспособной решить поставленные задания. И сегодня в своем первоначальном виде не может быть применима к существующим реалиям развития нашего общества, поэтому современные марксисты осуществляют переоценку всех своих ценностей.

Тема, которую исследовал С.Н. Булгаков, чрезвычайно интересна, но одновременно широка и мало разработана. Впервые, достаточно глубоко обосновывая свои выводы и аргументируя позицию, вступил в полемику с С. Булгаковым по поводу защиты марксистской концепции прогресса известный политический деятель и ученый А. Луначарский [1; 2, 492—553]. Критикуя теоретические построения С. Булгакова, он пытался выяснить и причины появления эксмарксистов. Другой известный российский экономист, М. Ратнер, критиковал попытки обосновать теорию прогресса через метафизические конструкции [2, 419—452; 3]. К сожалению, в своих первых — программных — статьях эти ученые достаточно поверхностно рассмотрели проблематику прогресса марксистской концепции. В свою очередь А. Волжский встал на защиту построений С.Н. Булгакова, прогнозируя их дальнейшее развитие и показав ценность последовательного внедрения основных принципов его теории [2, 453—454; 4]. Интересные мысли по поводу методологии исследований указанной проблемы высказали А. Богданов (Малиновский) [2, 468—491; 5].

Среди работ последних лет следует выделить целый ряд ценных теоретико-практических разработок Ю.М. Осипова (тут укажем лишь на одну из подобных, например, [6]), В.Д. Базилевича [7], а также статью И. Роднянской [2, 885—901; 8],

Не подлежит сомнению, что научные работы отца Сергия Булгакова — одни из лучших в отечественной экономико-философской науке. Вместе с тем они являются интереснейшими и наиболее показательными явлениями современной экономической мысли. Об этом свидетельствуют и новизна его замыслов, и серьезная продуманность научно обоснованных идей, а также четкая логика изложения материала.

Каждый, кто знакомился с исследованиями С. Булгакова, наверняка удивлялся титанизму его интеллектуальных и творческих возможностей. «Нельзя не восхищаться и внутренней мощью его испытующей мысли, и страстной жаждой истины, и силой его духа», — справедливо писал о нем известный историк В. Зеньковский [9, 457].

С. Булгаков — бывший марксист, переживший кризис, им самим охарактеризованный в заглавии сборника «От марксизма к идеализму» (1903). Увлечение Булгакова марксизмом можно условно разделить на три этапа. Первый — с 1896 г. до первой русской революции. Выпускник Московского университета, специализировавшийся на политической экономии, член РСДРП, корреспондент Плеханова, знакомый выдающихся немецких социал-демократов, автор фундаментальной магистерской диссертации «Капитализм и земледелие» — он покидает ряды социал-демократии и стан марксистов, поскольку начинает видеть, что этические цели социализма — не следствие материалистического понимания прогресса. На пути от Маркса он стремится подвести под программу социальных преобразований (которую можно определить как «частичный» социализм в условиях политической свободы) новый, «идеалистический», фундамент и, опережая свое время, приходит к идеям христианской демократии, близким современному европейскому их пониманию [2, 886]. Для С. Булгакова это разочарование скорее в инструментарии, чем в этике марксизма. В этот период был создан сборник статей «От марксизма к идеализму».

Второй этап — с 1906 по 1912 г. Poleмика с марксизмом достигает кульминации. И это уже критика не интеллектуальных результатов учения, не его внутренней логики, движущих его замыслов, идей и исторических обещаний [2, 886]. Марксизм осознается им как учение о победе атеизма со своей эсхатологией — созданием глобального государства будущего. Такими мыслями наполнены публицистические работы С. Булгакова, объединенные двухтомным сборником «Два града» (1911).

Попытка С. Булгакова исследовать личность К. Маркса особенно интересна, он использовал доступные биографические материалы для его характеристики. Так, по отзывам современников, Маркс был неприятным человеком, в нем было

что-то абсолютно недоброе — это подтверждается всеми данными его биографии и чувствуется в его трудах. Властное самоутверждение — вот основная черта Маркса; пренебрежение к человеческой индивидуальности — другая его черта, что добавила особенной окраски всему марксизму. Сердце Маркса было исполнено ненависти и злобы. Марксизм из недобрых чувств хочет создать счастливое будущее. По мнению С. Булгакова, Маркс принадлежит к числу людей, внутренне далеких от трагедии, индивидуальной судьбы. Он — самодовольный атеист, который стремится «вылечить людей... от духовного рабства». Эта борьба за постхристианское общество была, по мнению С. Булгакова, основным содержанием его деятельности, вдохновляла всю его теорию.

Докторская диссертация «Философия хозяйства» (1912) завершает этап максимально напряженного противостояния К. Марксу и приводит мыслителя к последнему этапу.

Говоря о своем опыте благосклонности к марксизму, вспоминая его, С. Булгаков со знаменательной частотой использует слово «очарование» и такие выражения, как «первоначальное обаяние русского марксизма, источник бодрости и деятельного оптимизма» [10, VI—VII], «особенная обаятельность марксизма» [10, XI], «обаяние, которое оказывал и на многих еще оказывает» [10, 159], «гипноз этого влияния» [11, т. 1, 70], «притягательная сила» [11, т. 2, 39], «своеобразное обаяние экономического материализма» [12, 3], «вовсе не испытать на себе этого обаяния, не ощутить его гипноза — это значит иметь какой-то дефект исторического самочувствия...» [12, 3]. Вот далеко не полный перечень высказываний С. Булгакова в разные годы [2, 886—887].

Сейчас принято иронизировать над словами В. Ленина: «Учение Маркса всесильно, потому что верно. Оно полно и стройно...» и т. д. Однако тут Ленин выразил настроение, общее для всех начинающих марксистов, при этом зафиксировав в себе и содержание идеологического оружия. С. Булгаков же — как вольный мыслитель — его в себе не удержал: «От здания, которое еще недавно казалось столь стройным и цельным, остались одни стены» [10, XIII], — отмечает он в 1903 г., почти дословно повторяя ленинскую характеристику «здания». Но в чем заключается эта «полнота», «стройность», «цель-

ность», обуславливающие привлекательность марксизма, по свидетельству тех, кто впервые столкнулся с ним? Суть, конечно, в том, что марксистское учение есть доктрина экзистенциальная, впечатление же последовательности и полноты — в однозначности и уверенности ответов на вопросы, которые принято называть «вечными»: откуда в мире неправда? как ей противостоять? принесет ли надежду завтрашний день?

Как писал С. Булгаков, «материалистическая философия истории... стремится объяснить весь ход нашей жизни, смену мировоззрений, чувств, интересов, словом, ставит себе задачи такой захватывающей широты, что в этом смысле она есть универсальное учение» [10, 154]. С. Булгаков под универсальностью понимает окончательность ответа на вопрос исторического человечества: марксизм, констатирует он, «воодушевлял своих сторонников верой в близкий и закономерный приход иного, совершенного общественного строя» [10, 154], — вот откуда убежденность всемогущей стройности и полноты [2, 888]. «Бьет час капиталистической частной собственности. Экспроприаторов экспроприируют. Кто из марксистов не знал наизусть эти лапидарные строки и не повторял их с бьющимся сердцем!» [11, т. 1, 181]. Чтобы иметь право повторять эти зажигательные строки, но и с чистой научной сознательностью, в молодые годы С. Булгаков, по известному его выражению, «привязал себя к политической экономии» [13, 36].

Стоит задуматься над тем, с какой инстинктивной уверенностью молодой С. Булгаков нащупал в марксизме наиглавнейшее для себя — исторический материализм с его претензией на прогнозирование будущего, гарантированное будущее...

Отечественная экономическая мысль начала прошлого столетия оформилась и самоопределилась именно как альтернатива марксизму, преимущественно с христианско-социалистическими и демократическими проекциями в программах общественной жизни [2, 889]. Ссылаясь на весьма точное название книги Дж. Патнэма — «Русские альтернативы марксизму» [14]... С. Булгаков всякий раз припоминает, что именно это поколебало его марксистскую историческую убежденность.

Так, в момент трансформации, смены взглядов, среди решающих аргументов С. Булгакова против марксизма был тот, что в нем, как в любой позитивистской теории прогресса, в новом «царстве свободы» к счастью будущих поколений оказываются непричастны множество людей, в том числе исчезнувших с поверхности земли до наступления этого самого царства, что, по-существу — «каннибальская», этически неприемлемая цель! (По словам Патнэма, здесь использовано доказательство немецкого идеалиста Р. Лотце: только личное бессмертие делает человека сопричастным всем плодам общечеловеческого прогресса...)

Молодой Булгаков-марксист пылко защищает от сомнений, высказанных Р. Штаммлером в Германии, П. Струве в России, идею объективной причинности и закономерности, действующих, по Марксу, в исторических процессах так же, как причинно-следственные связи управляют... процессами природными. «...В марксизме, — скажет С. Булгаков позже, — есть живое ощущение органического роста, исторического становления, могучего сверхиндивидуального процесса, который в его теории обозначается как рост производительных сил с его железной логикой» [11, т. 2, 39]. Это «ощущение» сначала для С. Булгакова было более драгоценным, нежели другое непосредственно данное ощущение — свободы воли, недетерминированности извне личных решений и деяний, — и последнее он, не колеблясь, объявляет психологической иллюзией [2, 890].

Позднее, когда С. Булгаков видит в марксизме натуралистический извод доктрины предопределения, он объясняет его мобилизирующую силу. Тут, по Булгакову, типологическое сходство и генеалогическое родство марксистского чувства прогресса с ожиданиями иудаизма с древнейших времен... [2, 891]. В марксизме как теории прогресса «...при общей секуляризации жизни секуляризовался и старый иудейский хилиазм и превратился в социализм» [11, т. 2, 114—115]. В глазах Булгакова — он давнее подобие социологии, очень сомнительной, по его теперешним взглядам, научной дисциплины, оперирующей в надежде спрогнозировать конкретные события будущими предельными абстракциями.

Невозможность спрогнозировать будущее на основе спекуляций теоретической политэкономии и крайне абстрактной материалистической социологии — таково одно из главных направлений критики марксизма в годы между двух революций...

«Научный социализм» переносит на будущее безличные тенденции прошлого и настоящего, т. е. пытается объяснить динамически новое, творимое в истории свободой, из статистического среза общественной жизни. Поэтому предсказания недостоверны [2, 892]. «Экономический материализм остается беспомощен перед антиномией свободы и необходимости», — резюмирует Булгаков в «Философии хозяйства» [12, 315].

Булгаковская теория исторического прогресса основывалась на сознательном отторжении марксизма. В сущности, у Булгакова не одна концепция прогресса, а две: эсхатологическая и хилиастическая... Первая сложилась в оппозиции к прогрессизму О. Канта и К. Маркса — она трактует прогресс как созревание, самообнаружение и концентрацию исторически деструктивных и конструктивных сил с их финальным столкновением в перспективе. С. Булгаков стал видеть в марксизме не ошибку позитивистски ограниченной мысли, а целенаправленное создание постхристианской цивилизации (отметим, что взгляд этот оформился у него в период около 1906 г.), предельным выражением этих деструктивных сил стало для него учение Маркса.

Совокупность статей этого периода получила название «Два града». Вокруг первого града конструктивно мыслящих людей С. Булгаков надеется собрать новую общественность, предотвращая опасность ухода христианства из истории (и в противопоставление созданию постхристианского общества цифровой цивилизации). Против и вопреки — строится другой град: вавилонская башня цивилизации, лишенной общечеловеческих ценностей («новоевропейской цивилизации» — уточнял обычно С. Булгаков).

Но именно такой анализ позволил С. Булгакову сделать ряд прогнозов относительно возможных последствий марксизма.

Пролетариату поручается историческая миссия создания постхристианского общества; именно отсюда в связи с этой

миссией — «отрицание общечеловеческих ценностей и общеобязательных норм за пределами классового интереса» [11, т. 1, 103]; если бы не грандиозная цель, классовая этика у Маркса лишилась бы своего пафоса.

С. Булгаков безошибочно прогнозирует следствие такой полной социализации постхристианского, нового человечества — становление всемирной, тотальной государственности — «государства-зверя» — вопреки обещаниям социалистов относительно отмирания государства и наступления бесклассового царства свободы. Единое Всемирное глобальное государство является высшей и окончательная формой человеческого общества в представлениях социализма, — подытоживает С. Булгаков.

Впрочем А. Луначарский, полемизируя с С. Булгаковым еще в 1904 г., определил результат Всемирного прогресса: «Как бы ни раздувался капитализм сам по себе, но приобретя исполнинский рост, он в конце концов должен бросить на рынок исполнинское количество товаров для потребления. Отсюда погоня за потребителями, поиски за ними по всему земному шару. ...Рынок, хотя и возрастает также, однако не безграничен, и капитал не в силах создать себе безграничное число потребителей... Англия постепенно вытесняется с рынков... Она хватается за протекционизм и империализм. Заатлантический колосс (США. — П.К.) грозит и быстро надвигается.

Скоро дешевенькие товарцы капитализма, грозящие всему прекрасному на земле, заполонят все рынки... и капитализм начнет задыхаться. ...Синдикаты капитала быстро приберут к рукам средние классы, постепенно поставив их в полную зависимость от себя; начнутся неслыханные крахи... исступленная реклама, сокрушительная гигантомахия капиталистических громад, в которые сольются капиталы перед издыханием... И среди треска рушащихся предприятий, среди ужасов всевозможных бедствий, порождаемых учащающимися кризисами, среди грома и молний приведенной наконец в действие адской машины милитаризма, среди бешенства интернациональной потасовки... перед изумленными глазами... начнется величественный... (конец всего. — П.К.)» [2, 515—516].

Еще один прогноз С. Булгакова — о «культе личности» как побочном продукте марксистской доктрины. Усматривая в научном социализме единственное учение, не являющееся «идеологией» — «ложным сознанием», простым рефлексом экономических отношений, сторонники Маркса вынуждены негласно обосновывать также исключение из всеобщей закономерности верой в гений «не всех людей; но определенных... избранных» [12, 319]. «Вера в авторитет — такова гносеология экономического материализма»; «таким радикальным культом героев, в котором они, в сущности, наделяются атрибутом божества и способностью к высшему сверхприродному ведению, неожиданно заканчивается эта теория» [12, 319—320].

Отмеченность «зверем» — во всей неопределенности этого подобия — означает духовное падение, притом не по убеждениям, если можно про такое говорить в случаях этого духовного озверения, а по принуждению, под страхом или вследствие корысти. «Далее следует еще черта того же порабощения личности государству, которая еще не находила для себя полного осуществления в древности, но получает поистине пророчесственное подтверждение теперь. Это есть порабощение экономического характера, через карточную и тикетную систему распределения хозяйственных благ для удовлетворения насущнейших потребностей... Всем, сохраняющим и утверждающим свободу от деспотии зверя, объявляется хозяйственный бойкот, лишение «продовольственных карт» со всеми его страшными последствиями — угроза голода» [15, 113—116]. Отмеченность, «начертание» в данном случае выражает знак подданства и верноподданнических чувств в отношении к супергосударству будущего — всемирному тирану.

У С. Булгакова на этом этапе заостренная критика марксизма знаменательно совпадает с пониманием прогресса как трагедии, в которой действует человеческая свобода, — трагедии, неразрешимой в собственных пределах, — и координируется с четким противопоставлением эсхатологии и хилиазма [2, 897].

Человечество никогда не перестанет думать про завтрашний день и в свои представления о нем вводить то понимание действительности нынешнего и вчерашнего дня, которое дает

современная социально-экономическая наука. И так, «там, где была идеология, ныне зияет черная дыра. И оттуда веет тревожным космическим холодком». Сейчас мы снова находимся на решающем переломе развития человеческой цивилизации, когда безапелляционно внедряется новая деструктивная идеология «Нового мирового порядка», и ввиду этого снова и снова все более актуальным становится изучение исследований нашего великого соотечественника Сергея Николаевича Булгакова.

Литература

1. *Луначарский А.В.* Метаморфоза одного мыслителя // Правда (журнал). 1904. № 3, 5, 6.
2. С.Н. Булгаков: pro et contra. Т. 1. СПб., 2003.
3. *Ратнер М.Б.* Проблемы идеализма в русской литературе // Русское богатство. 1903. № 9.
4. *Волжский А.С.* Литературные отголоски. По поводу книги г. Булгакова // Журнал для всех. 1903. № 12.
5. *Богданов А.А.* Отзвуки минувшего. («От марксизма к идеализму». Сборник статей г. С. Булгакова. СПб., 1904) // Образование. 1904. № 1. Январь.
6. *Осипов Ю.М.* Философия хозяйства: В 2 кн. М., 2001.
7. *Базилевич В.Д.* Вплив творчості С.М. Булгакова на формування нової парадигми політекономії // С. Булгаков. Розмісли. Творча спадщина у контексті ХХІ століття / За ред. В.Д. Базилевича. К., 2006.
8. *Роднянская И.Б.* С.Н. Булгаков в споре с марксистской философией истории: отталкивания и притяжения // Немецко-русский диалог. М., 1993.
9. *Зеньковский В.В.* История русской философии. Т. 2. Париж, 1989.
10. *Булгаков С.* От марксизма к идеализму. СПб., 1903.
11. *Булгаков С.Н.* Два града: В 2 т. М., 1911.
12. *Булгаков С.Н.* Философия хозяйства. М., 1912.
13. *Булгаков С.Н.* Автобиографические заметки. Париж, 1946.
14. *Putnem G.H.* Russian Alternatives to Marxism: Christian Socialism a. Idealistic Liberalism in Twentieth-century Russia. Knoxville, 1977.
15. *Булгаков Сергей, прот.* Апокалипсис Иоанна (опыт догматического истолкования). Париж, 1948.

И.К. БЫСТРЯКОВ
Идеи хозяйствования С.Н. Булгакова
в контексте современных проблем развития

Идеи хозяйствования С.Н. Булгакова в настоящее время становятся актуальными по ряду причин. Определяющим же является факт, или процесс, виртуализации экономических отношений в обществе. При этом имеется в виду появление в этих отношениях оттенка трансцендентности, т. е. вперед выдвигаются духовные основания взаимодействия хозяйствующих субъектов. А в этом вопросе С.Н. Булгаков является безусловным авторитетом. Поэтому и необходимо осваивать его научно-духовное наследие, сопоставляя его идеи и понимание сущности метасмыслов хозяйственной деятельности с современной действительностью.

Темпы и характер происходящих сегодня трансформаций мирохозяйственной системы вызывают определенное беспокойство у научной общественности, заставляя постоянно переосмысливать происходящие изменения, с позиций практически всех областей знания. Конечно же, это касается, и, возможно, в первую очередь, представителей экономической науки.

Для Украины, по понятным причинам, исследование мировых процессов является интересным в связи с изменением поведения обществ постсоветского периода. Стремительное открытие экономик или, шире, хозяйственных систем постсоветских государств навстречу мировому хозяйству показало, к сожалению, достаточно явно в целом ментальную неподготовленность к восприятию новой реальности. И во многом такая ситуация определяется тем, что еще не сформировалась соответствующая теоретико-методологическая база обоснования системы управления процессами развития в новых условиях хозяйствования, предполагающего формирование активной позиции в мировой хозяйственной системе.

В этой связи одним из ключевых теоретико-методологических аспектов, который требует первоочередной разработки, является поиск *новой категориальной парадигмы оценки развития*. В данном случае имеются в виду подходы, позволяющие рассматривать национальные хозяйственные системы как целостные образования, способные к активному само-

развитию. Внимательный читатель заметит, что речь идет о синергетических подходах, и это верно. Здесь следует подчеркнуть одну деталь — синергетический подход дает возможность анализировать целостные саморазвивающиеся системы по отдельным ее элементам, при этом суждения на их основании являются верными относительно всей системы. Однако для того, чтобы получить искомый результат исследования, следует производить и оценивать с метасистемных позиций.

Общие направления корректирования мыслительной деятельности лежат в плоскости выяснения причинно-следственных связей между изменениями общественного сознания и реальными социальными конструкторами, определяющими поведение общества и индивида. При ближайшем рассмотрении становится очевидным, что складывающиеся взаимоотношения не определяются спонтанно, а активно моделируются. Эта уже ставшая хорошо известной истина, воспринимаемая и на бытовом уровне, тем не менее требует своего дальнейшего исследования. Более того, ее необходимо довести до уровня восприятия соответствующими управляющими системами и не только государственными, но и общественными.

Надо сказать, что толчком к активизации процесса осмысления происходящих событий на общенациональном уровне следует считать усугубляющуюся неравнозначность положения отдельных народов на общепланитарном пространстве, что определяет, в первую очередь, значительный разрыв в уровнях доступности их к интегральным природным и человеческим ресурсам.

В силу определенных исторических условий ведущим в настоящее время стал ресурс интеллектуальный. Иначе этот ресурс называется *интеллектуальным капиталом*. Интересным в этой связи становится анализ условий, которые вызвали к жизни саму категорию — интеллектуальный капитал. Остановившись кратко на этом вопросе, отметим, что в целом, в мировом сообществе наблюдается активизация капитальных отношений. Подчеркнем, именно капитальных, а не капиталистических, имея в виду сущностный аспект проблемы, а не формационный, присущий историко-диалектическому взгляду. Капитальные отношения отражают по сути отношения ресурсного противостояния и борьбы за преимущественное их облада-

ние — именно противостояния, а не гармоничного взаимодействия, что обусловлено, к сожалению, сущностью сложившихся общественных отношений. В таком случае с управленческих позиций сам капитал может быть рассмотрен как некоторый потенциал, гарантирующий определенный уровень возможностей и широты действий. В своей основе капитал — это энергия овеществленного труда, идентификация которой может производиться многообразными средствами и в самых различных формах — от материальных объектов и денежных знаков до электронных символов и мыслей.

Выход интеллектуального капитала на передовые позиции связан с определенными тенденциями, складывающимися внутри самой экономической деятельности. Экономика как система отношений между людьми по поводу использования ресурсов сама определяет ценностные ориентиры и приоритеты. Причиной же, или первоосновой, изменений и подвижек в определении системы ценностных ориентиров является человек, и здесь присутствует некая тайна, которая выходит за пределы научных форм познания. Однако периферийные процессы духовного порядка все же отслеживаются научной мыслью и, конечно же, анализируются с проведением последующей оценки событий.

Так, сегодня мы констатируем процесс дематериализации экономики. Во-первых, это связано с тем, что наблюдается существенное снижение роли материальных факторов производства в экономике, а, следовательно, размывание самой реальности на фоне качественного возрастания роли идей и представлений в развитии человечества как таковых. Во-вторых, мир движется к особой форме существования, в которой доминируют высокие информационные технологии, предполагающие активное управление сознанием человека и общества. Известно, что принципиально важным становится процесс формирования рынка ожиданий, определяемого современными информационными технологиями. Демаркационная линия противостояния и борьбы субъектов хозяйствования проходит сегодня в пространстве конкуренции принципов организации хозяйственных систем — как раз там, где доминирует именно интеллектуальный капитал.

Сделаем, однако, в этом месте ремарку насчет значимости интеллектуального капитала. В складывающемся информационном мире интеллектуальный капитал признан в качестве безраздельно главенствующей силы. Однако кроме информационной силы есть еще и сила духа. Об этой силе говорят мало, но, по нашему мнению, она является главной. И во многом история подтверждает правоту этой позиции. Из этого можно сделать логическую посылку о том, что в каждый исторический момент времени, в зависимости от накопления, развертывания и проявления духовной силы тех или иных субъектов хозяйствования, может быть реализована практически любая метапространственная модель развития, причем в достаточно короткие исторические сроки.

Замечено, что интеллектуальный капитал, а также иные составляющие дематериализованной экономики, называемой еще *виртуальной*, вращаются в одном пространстве, называемом по своим всеобъемлющим свойствам еще и метапространством, ибо оно объединяет и затрагивает процессы высокого, зачастую трансцендентального уровня. Именно на уровне метапространства производится манипуляция сознания человека и общества в результате размывания объективизированного критерия истины сложными и многообразными информационными технологиями. Современные коммуникации стимулируют рост не столько первичной информации, сколько информации вторичной, основанной на восприятии не самого физического мира, а уже созданной другими людьми информации о нем. По сути, именно накопленные человечеством восприятия формируют *информационное облако*, или виртуальный мир. Информационный мир влияет на поведение человека более значимо, чем собственно физический.

Интеллектуальный капитал в настоящее время выступает в качестве ротора, активизирующего движение других видов капиталов. Следует отметить, что тип взаимодействия интеллектуального капитала с другими видами капиталов носит нелинейный характер. При этом имеется в виду дифференциация в интенсивности воздействия интеллектуального капитала на поведение дифференцированных капиталов. В свою очередь, дифференцированные капиталы активизируют собственно экономическую деятельность.

Необходимо подчеркнуть, что интеллектуальное метапространство само по себе весьма неоднородно. В самом его центре сосредоточены процессы, ориентированные на формирование системы ожиданий общества. На периферийной части метапространства сосредоточены процессы, ориентированные на формирование информационных технологических принципов. Именно информационные технологические принципы переносят ожидания в плоскость реализации через инициацию системы дифференцированных капиталов к производственным технологиям и товарам.

В конечном итоге, когда становится понятным механизм функционирования метапространства хозяйственной системы, представляется возможным применить к ней и особую адаптивную систему управления. Для того чтобы в реалиях сформировать целостную хозяйственную систему, ориентированную на достижение национально интересов (или интересов некоторого этно-территориального сообщества), необходимо в первую очередь создать систему соответствующего адаптивного управления. Такой тип управления должен схватывать сразу несколько метапространственных уровней, скрепляя их в особую искомую иерархизированную целостность, но это особый разговор.

Таким образом, в современных условиях функционирования глобальных процессов становится практически бессмысленным выстраивать политику национального развития в концепциях традиционной классической и даже неоклассической экономтеоретической парадигмы развития. Необходимы нестандартные решения, которые можно найти в метафизической и метапространственной исследовательской методологии.

Думается, что снять сложившееся в этой связи напряжение в достаточно короткие сроки, опираясь в основном на неадаптированный опыт других сообществ, не представляется возможным, хотя бы потому, что психология человека инерционна к восприятию нововведений.

В современных условиях с духовной точки зрения целесообразен поворот к развитию региональных форм жизнедеятельности. В целом он отражает естественный процесс восстановления разнообразных традиционных форм взаимодействия человека с природой. Человек и природа — это то, на чем должно сосредотачиваться внимание ученых и специалистов,

стремящихся выработать новую идеологию их взаимодействия. Однако эта проблема оказалась достаточно сложной, чтобы решить ее в плоскости доминирующих техносферных подходов. Поэтому-то и актуальным становится обращение сегодня к С.Н. Булгакову — идеологу духовно-ориентированного развития.

Как же можно отдифференцировать регион с духовных позиций? На этот вопрос представляется возможным ответить, опираясь на категории понимания трансцендентального в концепции хозяйствования. Как отмечал С.Н. Булгаков, «хозяйство есть творческая деятельность человека над природой; обладая силами природы, он творит из них, что хочет. Он создает как бы свой новый мир, новые блага, новые знания, новые чувства, новую красоту, — он творит культуру, как гласит распространенная формула наших дней. Рядом с миром “естественным” создается мир искусственный, творение человека, и этот мир новых ценностей увеличивается от поколения к поколению, так что у нашего поколения, особенно сильно захваченного этим творческим порывом, теряются уже всякие границы при определении возможного» [1, 110]. Ключевым понятием, выделенным великим мыслителем, является творение культуры. Оно рассматривается им в контексте субъект-субъектного взаимодействия человека и природы. Цитируя Ф.И. Тютчева, С.Н. Булгаков отмечал: «На природе лежит мертвая маска вещности, чуждости, непроницаемости для человека, и лишь избранные тайновидцы знают, что в действительности

Не то, что мните вы, природа,
Не слепок, не бездушный лик,
В ней есть душа, в ней есть свобода,
В ней есть любовь, в ней есть язык [1, 38].

Однако «человеческое творчество в знании, хозяйстве, культуре, искусстве софийно. Оно метафизически обосновывается реальной причастностью человека к Божественной Софии, проводящей в мир божественные силы Логоса, и по отношению к природе как продукту, имеющему значение *natura naturans*. Человек может познавать природу и на нее воздействовать, “покорять” ее, быть ее “царем” только потому, что он носит в себе, хотя и в не развернутом еще виде, потенциально, компендиум всей природы, весь ее метафизический инвентарь, и в ме-

ру его развертывания, актуализирования он и овладевает природой. Знание есть припоминание, как учил еще Платон, не в теософическом смысле: не припоминание того, что происходило в предшествующих жизнях, в ряду перевоплощений, но в смысле метафизическом. Оно есть выявление того, что метафизически дано, оно в этом смысле не есть творчество из ничего, но лишь воссоздание, воспроизведение данного, сделавшегося заданным, и это воссоздание становится творчеством лишь постольку, поскольку оно есть свободное и трудовое воспроизведение» [1, 113—114].

Предельно значимым (для современного времени) в хозяйственных взглядах философа-богослова С.Н. Булгакова является то, что между человеком и природой ставится Бог. Для Бога нет ничего невозможного. Он в состоянии преобразовать преобразованное человеком, восстановить гармонию, но в таком случае, каково будет самому человеку, который составляет с природой единое целое. «Демииург в хозяйственном процессе, — отмечал С.Н. Булгаков, — организует природу, превращая ее механизм снова в организм, разрешая омертвевшие ее продукты в живые силы, их породившие, он делает природу, ставшую только объектом, снова субъект-объектом, восстанавливает в сознании утерянное и позабытое единство *natura naturans* и *natura naturata* и тем превращает мир в художественное произведение, в котором из каждого продукта светит идея, и весь мир в совокупности становится космосом, как побежденный, усмиренный и изнутри просветленный хаос. Поэтому победа хозяйства выражается в космической победе красоты. Отсюда пророчесственное значение искусства как прообраза: «Красота спасет мир»» [1, 110—102].

Из приведенных высказываний следует, что процесс творения культуры представляет собой сложное взаимодействие человека и природы. Именно здесь уместно подчеркнуть, что разнообразие природы и разнообразие ее восприятия человеком составляют основной предмет регионалистики, поскольку формируют культурную мозаику пространства человеческой жизнедеятельности. В своем предельном духовном состоянии культура есть не что иное, как способ познания Бога в конкретных проявлениях взаимодействия человека с богосозданной природой. В этой связи следует сделать особый акцент на важности сохранения разнообразия «региональных онтологий» как усло-

вия познания и познаваемости единого божественного через многообразие конкретного природного. В таком случае совершенно ясно воспринимается терминологическое определение культуры как системы всеобщих принципов смыслообразования и самих феноменологических продуктов этого смыслообразования, в совокупности определяющих иноприродный характер человеческого бытия (см.: [2, 10]). Как видим, культура в свою очередь познается через систему смыслов. «Смысл — такое специфическое состояние переживающего я-сознания, которое способно быть выделено этим сознанием как дискретное посредством выражения его в тех или иных семиотических кодах культуры» [2, 19].

Для наших целей существенно появление в определении культуры категории пространства. Культура, понимаемая как пространство формирования смыслов, смыкается в конечном счете с пространством природы на всю ее иерархически соподчиненную глубину. Тут-то и становится очевидной динамическая сущность культуры как системы, объединяющей в единстве общее и особенное в реальном пространстве человеческой жизнедеятельности. И тогда мы можем подтвердить феноменологический тезис культурологов и вслед за ними сказать, что «говоря об иноприродности культуры, мы понимаем под этим не онтологическую оторванность культуры от природы и даже не противопоставленность одного другому, а особую форму инобытийственности, форму снятия опыта природной самоорганизации и его претворения в универсуме культуры» [2, 11].

Но поскольку изоморфизм природных и культурных структур очевиден, то становятся понятными их взаимодействие и взаимовлияние. Более того, в координатах природно-культурных воззрений представляется возможным раскрыть сущность духовных ориентаций человека. Именно такой подход позволяет правильно оценить экологические воззрения, которые определяют в настоящее время общечеловеческую идеологию развития. А именно, экологическая проблема, это в первую очередь проблема человека. Вот почему так важен религиозный упор на оценку событий, который находится вне сферы политической и экономической эмпирики.

С религиозных позиций непонимание и ограниченность в первую очередь мировоззренческой науки в методах познания мира, в широком смысле, привели человека на разрушительный путь. Эта далекая от реалий идеология пронизала

все наше существование духом антагонизма, крайностей и непримиримости. Превалирование материальных ценностей над истинно духовными утопило в человеке даже попытки воззреть на мир с позиций примирения своих амбиций с законами природы, или, как считается, с позиции «идеалистической утопии». Однако не результаты ли материалистической утопии мы сейчас пожинаем?

И здесь возникает фундаментальнейший вопрос о существовании экологических противоречий: каковы они? На наш взгляд, только христологический подход к познанию мира позволяет определить не разрушительные, а созидательные пути выхода из критической ситуации. Православие как доминирующая религиозная система Украины позволяет понять, что между научным и христологическим методами познания и освоения пространства не существует диалектически тупиковых, безжизненных противоречий, основанных на разрушении и насилии. Все зависит от самого человека.

Так, в области современных экологических исследований стало очевидным, что причины экологических катастроф и бедствий коренятся в сущности упрямого человека, которая характеризуется его неправдивым отношением к оценке своих же действий или даже самообманом. Мы повсеместно наблюдаем, как декларируются одни экологические ценности, а на самом деле происходит достижение скрытых целей, не имеющих никакого отношения к провозглашенным. Можно видеть также, что делаются попытки оправдать неудачи какими-то мифически важными причинами. После этого успокаивается экологическая совесть, а затем схема процесса вновь повторяется. Оправдательные маневры происходят зачастую на высоком научном уровне и выглядят весьма убедительно. Так, наука становится карманным инструментом в игре темных сил, а при отсутствии у ее представителей жестких морально-этических критериев изменяет курс — от созидания к разрушению. Однако следует повториться, виновата в этом не сама наука, поскольку является одним из многочисленных инструментов в познании божественного творения, а человек, вносящий дисгармонию в отношения между своими свободными действиями и условиями, законами Божественного построения мира. Несмотря на то, что человек по самому своему призванию должен богоподобно проявлять свою волю, от него требуется соблюдение одного обязательного условия — постоянного соотношения своих действий

с Божественной волей.

Существенным негативным аспектом, заводящим экологические проблемы в тупик, является тот факт, что мы в своих конструированиях, как правило, исходим из посылки хаотического развития природы. Более того, можно говорить о сознательном нежелании видеть всепроникающий порядок в природных системах, поскольку это знание усложняет нашу жизнь, требует постоянного осмысления взаимодействия методов хозяйствования с природными условиями. Таким образом, хаос исходит от человека, вернее, от его невежества. По мере познания хаос исчезает, поскольку исчезает неведение глубины причинно-следственных связей мироздания, а следовательно, и природы. В своей же экологической деятельности, осознанно укорачивая интервал прослеживания ее негативных последствий, мы как бы отдаем все на откуп природе, т. е. «на авось», или уповаем на Господа Бога, при этом в него не веря.

Все вышеизложенное наталкивает на мысль о том, что истинная экологизация человеческой деятельности требует новых оценочных критериев, основанных на реально существующем единстве результатов материальных проявлений антропогенной деятельности и условий формирования их идей. Только в таком сочетании представляется возможным говорить об истинно комплексном, интегральном методе исследования объекта или явления в практике экологического конструирования.

Другой аспект проблемы состоит в анализе процесса формирования системы ценностных ориентиров. Причем экологические ориентиры могут и должны рассматриваться только в контексте общих духовных и вытекающих из них социально-экономических целей, которые ставит перед собой общество. В этом случае со всей очевидностью следует признать приоритет религиозного, прежде всего православного, метода и опыта познания мира.

Почему православного? Да, потому, что оно в наименьшей степени претерпело преобразования в оценке богоданных откровений. Оно отличается также своим оптимистическим настроением и эволюционно открытым (не циклически замкнутым) видением развития человека. Именно православие призывает нас постоянно приближать свою сущность к Божественным идеалам. Ортодоксальное христианство наиболее полно и завершено дает картину функционирования мироздания в свободном, но иерархическом соподчинении составных его эле-

ментов, в которых главные роли играют два творца — Бог и человек, и где Бог как иницирующая сила призывает человека расширить свое мышление от механически-прагматического до истинно творческого раскрытия одухотворенной живой природы, не имеющей пределов.

С христологической точки зрения «свободное» развитие человеческой цивилизации нельзя назвать прогрессом. Ибо прогресс предполагает перманентное приближение к абсолютным (божественным) истинам и идеалам. В реалиях же мы наблюдаем процесс неупорядоченного поиска некоторой модели общественного устройства, сопровождающегося нескончаемой чередой проб и ошибок, отражающихся на ухудшении экологического состояния окружающей среды. Экологические проблемы предопределены, в частности, самим историческим отношением общества к личности, которое на протяжении веков характеризуется воспитанием подчиненности индивидуума не объективным богоопределенным законам бытия, а искусственно созданным требованиям, построенным на социально детерминированных интересах.

В православном понимании экология как вселенская проблема выкристаллизовывается в некую особую движущую силу, структурно раскрываясь в трехчастном виде.

- Экология как форма Божественного предупреждения о порочности выбранного человеком механистического пути развития цивилизации.

- Экология как иницирующий фактор в упорядочении взаимоотношений свободы воли человека с законами Божественной сущности.

- Экология как трансцендентный стержень, объединяющий идеи конструирования справедливого общества с идеей Божественной предопределенности всего сущего.

Объединение этих трех сущностных черт экологии может быть произведено только онтологически, вне зависимости от пространственно-временных уровней исследования явлений, процессов и объектов. В настоящее время в силу ограниченности методологии решения экологических проблем в рамках традиционного гносеологизма причины возникновения конфликтов связываются только с негативными последствиями антропогенной деятельности. К сожалению, такое ограниченное видение приводит к тому, что в основу эколого-ориентированной деятельности закладываются меры заведомо узконаправленные,

не затрагивающие коренных вопросов. Становится необходимым всю эколого-направленную деятельность строго иерархизировать в соответствии с человеком, опирающимся на духовные ценности, с теми принципами и законами, которые он исходя из них устанавливает. Тогда и экономика, на законы которой мы ссылаемся в настоящее время как на непреложные, перестает обладать прерогативой самоценности и превращается в инструмент упорядочения взаимодействия между составными элементами системы ценностей, в первую очередь между ценностями Богом созданной природы и ценностями среды обитания, создаваемой человеком.

Панацея от экологических бед находится даже не в умелом использовании и манипулировании экономическими законами, а в выборе и формировании способа мышления. И если в основу мышления будут реально положены принципы гармонизации свободы воли человека с Божественной волей, заложенной в основе идей Творца, то все остальные проблемы, в том числе и экологические, разрешаются самопроизвольно. Трансцендентный смысл экологии заключается в том, что ни в одной из областей человеческой деятельности с такой широтой и глубиной проникновения не встретились в материализованном виде идеи Творца и идеи человека. Придание экологическим проблемам надотраслевой значимости, инициирующей глубокие общественные преобразования, требует от человека соответствующих усилий духовного порядка.

Таким образом, творчество С.Н. Булгакова можно рассматривать как своеобразный кладезь, в котором хранятся нетленные сокровища методологии познания истинности в современной хозяйственной деятельности.

Литература

1. Булгаков С.Н. *Философия хозяйства*. М., 1990.
2. Пелипенко А.А., Яковенко И.Г. *Культура как система*. М., 1998.

Раздел II

Философия хозяйства XXI века

М.А. РУМЯНЦЕВ

Смыслы в философии хозяйства

Уток, вышитых на ковре,
можно показать другим.

Но игла, которой их вышивали,
бесследно ушла из вышивки.

Китайская мудрость

1. Незнаковые смыслы. Поле актуализации философии хозяйства представляет собой пространство всех жизненных смыслов человека, от сакральных до рационально-экономических, от рафинированных культурных изысков и научных озарений — до смыслов рутинных и повседневных, обыденных, практических. В основе всего многообразия смыслов лежит духовно-хозяйственный опыт взаимодействия человека и бытия, который является условием познания мира и раскрытия, самоутверждения личности. Один из модусов этого опыта — знаковый, чувственно-вербальный, проговоренный и осмысленный в слове нам хорошо известен. Если язык, знак и текст онтологически первичны, тогда человеческий опыт мыслится исключительно в знаковой форме, а сфера сказанного, записанного, артикулированного расширяется до границ всего человеческого и оказывается безальтернативным чувственно постижимым бытием.

А если нет? Каждому из нас знакомо состояние, когда мы представляем то, о чем хотим сказать, а слово ускользает от нас, когда смысл перед нами, а его знаковой формы нет. Знакомо нам порой и чудо понимания, когда ошеломляюще неожиданно из разрозненных фактов, научно-экономических катего-

рий и собственных безуспешных размышлений рождается стройное и ясное видение хозяйственной реальности. Причем в самих по себе фактах и научных категориях возможности познания или синтетического мышления просто нет. Стремление к преодолению эмпирии самотождественного существования — устремленность к сверх- и надэмпирическому — образует качественный, сущностный признак человека. Человек отличается от животных как раз стремлением к преодолению частичного, натурального, самотождественного в своих духовных и трудовых практиках. Преодоление тождества объекта деятельности самому себе ($A=A$) и составляет существо любой человеческой деятельности. Даже простое соединение материальных и духовных ресурсов в хозяйстве есть чудо, так как в итоге мы получаем результат, который никак не содержался в этих ресурсах самих по себе ($A>A$). В хозяйстве мы преодолеваем как собственную ограниченность, так и ограниченность мира вещей.

И именно в таких ситуациях мы ощущаем незнакомые смыслы реальности. Стало быть, помимо знакового, словоцентричного смысла существует смысл незнакомый, внеположенный миру знаков, сказанных слов и написанных текстов.

Незнакомые смыслы онтологически предшествуют образованию вербальных форм, позволяют воспринимать мир во всей его полноте и истинности. Истина не может быть доказана, вербализована, «предъявлена» публике. Истина не тиражируема, не квантифицируема, не имеет границ — она ничем не ограничена. Смысл не удостоверяется нашими словами и не маркируется текстом, он находится *за границей слов*. Постигая смысл, человек вступает в разговор с Богом: «бездна бездну призывает» (Пс. 41, 8). Но этот порыв к иному, к незнакомому трансцендентному смыслу наталкивается на неизбывный предел — ограниченную и конечную природу человека. Трансцендентные смыслы за пределами только для нас, сами же смыслы не ограничены никакими пределами, они везде, здесь и там, в прошлом, будущем и настоящем. В свете сказанного, в незнакомом смысле можно увидеть эманацию ничем не ограниченного трансцендентного, пульсирующую в ограниченных пределах человеческого опыта. Человек крайне редко может прорваться к незнакомой стихии смыслов и преобразовать, переосмыслить свой ограниченный практический опыт. Эта метаморфоза все-

гда трагична и всегда страдательна. Но, как однажды выразился А.Ф. Лосев, «Возьми опыт в чистом виде — это же будет ад» [1, 202].

Философия хозяйства открывает способы незнакового или предзнакового отношения к смыслам, преднаходимыми в себе, в хозяйстве и в Боге. Особенность такого способа познания можно назвать отрешенностью. В широкой панораме незнаковых смыслов практический хозяйственный опыт не существует. Философско-хозяйственное знание не рождается на почве конкретных исследований хозяйственных проблем, наши умозаключения не должны здесь исходить из реальной жизни. В дальнейшем, получив знание о незнаковой демиургии смыслов, мы задаемся целью совмещения знакового и незнакового, явного и скрытого в познании хозяйства.

2. Знаковые смыслы. Явленные или данные в вербальном мышлении смыслы обладают отчужденным от непосредственной жизни идеальным значением в качестве безусловных и необсуждаемых целей для агентов хозяйствования, иначе они не смогли бы длительное время совместно существовать и сотрудничать. Эта идеальная стихия необсуждаемых хозяйственных смыслов фиксируется и утверждается религией, философией и идеологией. Религия определяет смысловую стихию в области трансцендентного — в области сверхэмпирических, индивидуальных, абсолютных смыслов. Сверхразумное содержание религии фиксируется и утверждается в догматическом богословии, в котором истины веры приобретают мыслимые формы. Философское знание организует смысловую стихию опыта в качестве системы теоретического разума, утверждающей логическую необходимость или смысловую линию развития стихийных, мифологических форм идеального. Идеология организует смыслы в сфере политического, подчиняя смысловую стихию отношениям власти — подчинения и встраивая ее в Большие проекты общественного развития.

Именно религия, философия и идеология формируют смыслы — отвечают на вопрос, «ради чего» происходит развитие хозяйства, смыслы рождают внутреннюю идею хозяйственных систем, определяя в итоге их мета-цели и основное русло развития. Знаковые смыслы это сквозные (всеобщие, всеохватывающие) идеи, разрешающие основные противоречия чело-

веческого существования [2, 7] — между жизнью и смертью, добром и злом, временем и вечностью, духовным и материальным, человеком и природой, прошлым и будущим, солидарностью и индивидуальностью. Смыслы соотносят личность человека с наиболее фундаментальными аспектами его бытия, организуя социальную стихию в систему, в исторический тип общественно-хозяйственного устройства. Смыслы — всеобщее основание для всех форм идеального в обществе, все формы и структуры идеального имеют свое основание в доминантных смыслах, в то время как смысл имеет свое основание только в себе самом. Смыслы есть нечто неизменное в многообразных идеальных формах хозяйствования, изменяющихся в ходе исторической эволюции, они образуют идеальное первооснование хозяйства в качестве источника его движения. «Всякое вообще движение, всякое событие во времени имеет свой неподвижный смысл — истину, которая его выражает» [3, 19].

Смыслы есть, прежде всего, абстрактно-всеобщие, неконкретные нормативные модели или образцы желаемого будущего, с которым соотносятся конкретные эпифеномены идеального: ценности (значимости) социально-экономических явлений для субъекта и его цели (образы желаемого результата).

Смысловые доминанты действуют во всех резонирующих друг с другом сферах деятельности человека — в экономике, политике, культуре, идеологии и обеспечивают их единство по ценностному критерию. По-особенному преломленные смыслы порождают особенные формы ценностей в каждой из сфер общества и создают типологическое единство общественно-хозяйственных структур и институтов по целевому критерию. Они утверждают отличие этого смысла и этого хозяйственного опыта от любого другого исторического смысла и хозяйственного опыта.

Экономика, следовательно, не создает свою ценностную систему — но своеобразно видоизменяет и утверждает смыслы общественного субъекта. При этом хозяйственно-экономическая инстанция является решающей в легитимизации смыслов: чтобы стать доминантой развития, они должны быть восприняты и реализованы экономикой. Перед тем как реализоваться в экономике смыслы определяют ее социальный контекст — ценности статусов и власти, преобладающий «код»

значений материальных и духовных благ для потребителей, идеологию и структуру общества. По утверждению Ж. Бодрийяра, «смысл никогда не берет начало в отношении, которое является собственно экономическим отношением, то есть отношением, рационализированным в терминах выбора и подсчета, отношением между данным а priori автономным сознательным субъектом и предметом, произведенным с рациональными целями — он начинается с различия, систематизируемого в терминах кода, а не подсчета, с различительной структуры, в которой находит основание социальное отношение» [4, 87].

Религиозно-философские и идеологические смыслы есть предценности хозяйства: всеобщие ценностные ориентиры или направления развития хозяйственных субъектов. Смыслы не столько отражают общественно-хозяйственный опыт, сколько творят его. Смыслы есть такое обобщение прошлого опыта, при котором формируется миф об этом прошлом; определяется место человека в масштабных исторических процессах и вырабатываются цели и задачи в отношении окружающей действительности. Смысловая демиургия хозяйства превращает неконкретные, всеобщие смысловые интуиции субъекта в конкретную систему экономических целей, ценностей и институтов. Назовем смысловую доминанту или определяющую смысловую линию развития хозяйства смысловой парадигмой.

«Парадигма» — это не только термин науковедения, введенный Т. Куном и означающий модель научного мышления, принятую в качестве образца решения научной задачи. Обратимся к первоначальному смыслу этого понятия. Парадигма (от греч. — пример, образец) — это понятие, которое использовалось в античной и средневековой философии для характеристики взаимовлияния духовного и реального миров. В учении об идеях Платона парадигма — это реально существующие прообразы вещей, их идеальные образы, обладающие подлинным существованием. Понимание парадигмы как духовного, идеального принципа целостной организации мироздания, взятого в единстве взаимоперехода идеи и материи, содержится в сочинениях христианских мыслителей православного Востока и католического Запада.

Смысловая парадигма придает конкретную всеобщность абстрактным идеальным смыслам, определяя характер и способ

их соединения с «материей» — с общественно-хозяйственной стихией исторического процесса. Смысловая парадигма хозяйственного развития есть: а) конкретно-исторический первопринцип взаимодействия идеального и материального в хозяйстве; б) при этом определяется основная идея хозяйственного развития или нормативная модель желаемого будущего; в) которая образует целостность хозяйственных систем — смысловое единство агентов и институтов экономики; г) устанавливает превалирующее направление и институциональные рамки для волевых, сознательных действий в экономике.

3. Совмещение знаковой реальности и незнаковой демиурги: энергийность смыслов. Смысловая парадигма как диалектическое отношение духовного мира смыслов и хозяйственной практики, как связь между смыслом хозяйства и фактом хозяйства выражает энергийное воздействие смысловых программ человеческой деятельности на область материальных экономических объектов. Своим трудом и творчеством человек оживляет неживую природу: «Мир мертвой и косной материи разрешается в мир энергий, за которым скрываются живые силы» [5, 125]. Здесь уместно вспомнить формы-идеи Платона, Аристотеля и Фомы Аквинского, которые одухотворяли и организовывали бытие в качестве носителей трансцендентных энергий. В этом контексте вся история хозяйства есть история обмена между двумя мирами: миром духовных (смысловых) энергий и миром производства материальных благ. Речь идет об актуализации (опредмечивании в социально-экономических практиках) особых «тонких» видов энергии, источниками которых служат системы ценностей и жизненных смыслов.

На человека влияют биохимическая, солнечная, космическая, нервно-физиологическая, радиационная и другие виды энергии. Благодаря энергии осуществляется полезная деятельность, в том числе по созданию хозяйственных ценностей — продуктов труда. Для исследования хозяйства важно обнаружить его энергетический источник развития — особый вид духовной энергии, воздействующей на хозяйственную деятельность человека. Колебания уровня духовной энергии хозяйственного субъекта выражаются в изменениях напряженности труда и направленности трудовых усилий личности, в истори-

ческой динамике трудовой самоотдачи и хозяйственного творчества человека.

Знание смыслов — религиозно-мифологическое знание — и есть энергичное выражение смысла и цели человеческой деятельности, но данное лишь потенциально, в возможности. При метаморфозе знаний об абсолютном в конкретные мотивы хозяйственной практики происходит «распредмечивание» религиозно-мифологических и идеологических смыслов и «овладение» их духовной энергией.

При таком подходе история хозяйства предстает как процесс периодических «взбросов» в экономику духовной энергии, которая конвертируется в массовую энергию общественно-хозяйственных мобилизаций, в новое качество институциональной экономики — в социально-экономические сдвиги, на века определяющие развитие хозяйственных систем. Смысловая энергия формирует исторический тип хозяйственного субъекта с его ценностями и мотивациями, нормативами и стереотипами, уровнем потребительской аскезы и трудовой мобилизованности. Смысловая энергия — это мера развития и мобилизованности всех агентов данного хозяйственного типа.

Разнообразные формы идеального в экономике (от институтов до ценностных ориентаций) имеют два аспекта: информационный и энергичный. Идеальное как информация — это сведения о фактах и хозяйственном опыте, идеальное как энергия — это мобилизационная сила, которая превращает информацию в систему приоритетов и ценностей, обеспечивающих высокий уровень продуктивной хозяйственной мотивации и степень трудовой самоотдачи хозяйствующего субъекта.

Напряженность разноиерархийных смыслов и типов идеального генерирует своего рода «идеальное энергетическое поле» и дает нам путь к познанию природы энергии хозяйства — духовных энергичных движущих сил хозяйственного развития⁴⁴.

⁴⁴ Природа влияния духовных энергий на материальные практики была исследована философом С.С. Хоружим на примере православной традиции исихазма. Исихазм (XIV в., Византия) это учение о преобразовании личности посредством божественных энергий, возникающих на основе сотрудничества, «сотрудничества» человека с Богом — духовного созерцания и молитвенной практики. Но исихасты не только ощущали пронизанность мира божественными энергиями, они «перерабатывали» эти креативные духовные субстанции в действие, в принципы практического руководства по «обождению» человека. Исихазм, согласно С.С. Хоружему, представляет собой «духовный

Выход личности за грань исторического времени — стремление к сверхэмпирическому, трансцендентному знанию приобщает ее к духовным энергиям Абсолюта. Со временем духовная энергия трансформируется в хозяйственную «энергию идеального», побуждающую человека к увеличению напряженности трудовых усилий ради достижения присущих эпохе хозяйственных идеалов. Да, но что же представляет собой идеальное как таковое — в экономике и хозяйстве?

4. Проблема идеального — ключ к познанию движущих сил хозяйственного развития. Эта проблема связана с наличием разрыва между означающим — смыслами субъекта и означаемым — смыслами экономических благ, ресурсов и их функций, данными в их собственном изолированном от социального контекста исторической эпохи содержании. Конкретное экономическое определение блага или ресурса зависит не только от его функциональных характеристик, но и от логики значений, вмененной ему идеальным контекстом экономической эпохи. Например, в рамках логики рыночного обмена все блага оказываются универсально заменяемыми посредством цен и денег. Тогда в их значении «нет никакого отношения ни к субъекту, ни к миру, есть лишь отношение к рынку» [4, 77]. В рамках логики статусов экономические блага определяют себя посредством символических ценностей или знаков власти, социальных различий, престижного потребления, моды и т. п. Хозяйственная практика всегда отлична от непосредственного смысла вещей и их функций: она осуществляется как практика образов, целей и смыслов, наделенных самостоятельным значением. Экономические блага в своем экономическом обороте воплощают определенные исторические модели мышления, меняющиеся в ходе общественно-хозяйственной эволюции.

В условиях капиталистической формации основные факторы производства — труд, земля и деньги — обращаются в виде товаров, вовлеченных в оборот рыночных сделок. Однако

процесс на антропологической границе, носящий холистический характер (т. е. задействующий все уровни организации человека, физические, психические, интеллектуальные), осуществляемый сознательно и активно, и ставящий онтологически значимую цель». Ислам открывает для человека доступ к неформализуемым, трансцендентным источникам духовной энергии: «речь идет о вхождении энергии человека в соприкосновение с такими энергиями, источник которых он не может идентифицировать, локализовать не только в себе самом, как таковом эмпирическом существе, но нигде в пределах своего существования» [6].

в действительности эти «принципиальные» определения труда, земли и денег, как показал К. Поланьи, оказываются «полнейшими фикциями». Согласно Поланьи, «совершенно очевидно, что труд, земля и деньги — это отнюдь не товары, и применительно к ним постулат, гласящий, что все продаваемое и покупаемое производится для продажи, явным образом ложен». Труд — «это лишь другое название для определенной человеческой деятельности, теснейшим образом связанной с самим процессом жизни, которая в свою очередь «производится» не для продажи». Земля — «это другое название для природы, которая создается вовсе не человеком». Деньги — «просто символ покупательной стоимости, которая, как правило, вообще не производится для продажи» [7, 86—87]. Тем не менее на этих идеальных «фикциях» построены реальные рынки факторов производства. Для возникновения капиталистической институциональной модели экономики, основанной на безусловной вере в реальность фиктивных товаров, потребовался фундаментальный переворот мышления. Должен был родиться позитивистский образ мышления, санкционирующий манипуляцию естественными непродаемыми качествами природы и человека.

В процессе хозяйствования происходит идеализация реальности: рождение объективно идеальных форм мышления и сознания, действие которых по степени своей детерминации сопоставимо с действием природных закономерностей и ограничений. Идеальны цены, деньги, институты, склонности к инвестициям и потреблению, доверие к финансовым организациям — как и все прочие феномены хозяйства и экономики. Объективно идеальные или общественно значимые представления о хозяйственной реальности принудительно вменяют массам людей образ мышления и действий, формируют доминанту хозяйственного поведения, определяют ценность благ и ресурсов. Идеальное в качестве превалирующей мировоззренческой парадигмы хозяйственного развития организует экономическую реальность в «Большие» формационные и цивилизационные системы. Невидимые сдвиги в пространстве идеального оказываются глубинными причинами движения всего хозяйственного космоса. Или, если использовать выражение Ю.М. Осипова, «вот оно первичное и наиважнейшее производство, вот оно изначальное и первостепенное хозяйство — идеальное!» [8, 13].

В ракурсе познания идеальных движущих сил хозяйственной эволюции нас волнует и всегда будет волновать творчество Сергея Николаевича Булгакова. В его творчестве много полемичного и непризнанного (например, софиология). Но это не главное в его наследии. Главное — его вера, его бескомпромиссность в поиске выхода из тупика экономизма. Булгаков учит о том, что современное научное знание должно быть как можно дальше от «современности» в убого-восторженном понимании «современных “экономистов”».

Литература

1. *Бибихин В.В.* Язык философии. М., 1993.
2. *Раишковский Е.Б.* Смыслы в истории: Исследования по истории веры, познания, культуры. М., 2008.
3. *Трубецкой Е.Н.* Смысл жизни. М., 2000.
4. *Бодрийяр Ж.* К критике политической экономии знака. М., 2007.
5. *Булгаков С.Н.* Философия хозяйства. М., 1990.
6. *Хоружий С.С.* Очерки синергической антропологии. М., 2005.
7. *Поланьи К.* Великая трансформация. Политические и экономические истоки нашего времени. СПб., 2002.
8. *Осипов Ю.М.* Сознание и хозяйство, и философия хозяйства тоже // Философия хозяйства. 2009. № 2.

В.К. КОРОЛЕВ

Социально-экономический кризис и модернизационный «ренессанс» философии хозяйства

Успешно преодоленный (но почему-то не менее успешно продолжающийся) экономический кризис объективно актуализирует необходимость обсуждения не просто антикризисных, но фундаментальных, концептуальных, парадигмальных проблем экономического развития не только России, но и доминирующей во всем мире экономической рыночной системы, ибо (как будет показано далее) затрагивает ее сущность.

Отсутствие адекватной концептуальной активности среди экономистов в поиске путей выхода из кризиса, на мой взгляд, можно объяснить широко известной в ленинской трактовке мыслью — нельзя решить частные вопросы, не разобравшись в общем. А «в общем» вопрос у нас решен лет двадцать назад и к обсуждению не рекомендуется — «иного не дано!». Жизнь показала, что желанное рыночное «иное» оказалось совсем «иным» для народа в целом, страны, перспектив ее развития в глобализирующемся мире. Но...

После разрушения советской системы потеряла смысл и серьезно претендовавшая в свое время на другое «иное» идея конвергенции. Очевидно, Россия остро нуждается именно в *философском* (в смысле — метафизическом, стоящем над экономикой и наполняющем эту деятельность смыслом) обосновании пути своего социально-экономического развития, своего *качества* выхода из кризиса.

Можно выделить два основных подхода к нему. Согласно первому, кризис — это закономерное, временное и даже полезное явление («переболеем — здоровее будем»). Второй подход оценивает кризис как процесс системный, катастрофически регрессивный, в частности, для нашей страны, ибо болезни бывают и смертельные. (Природа и типология социально-экономических кризисов в историческом ракурсе хорошо показаны А. Фурсовым [1].)

Оставляя рассмотрение собственно экономических факторов кризиса экономистам, можем предложить им *философско-культурологический* контекст для профессиональных размышлений. В философском плане современный экономический кризис представляет собой выход за классическую (бреттонвудская финансово-экономическая модель) меру баланса реальной, «производственной» и обслуживающей, денежной сфер экономики, когда финансовая жизнь становится *симулякром*, обладающим не только большим значением, но и большей реальностью, нежели производство материальных благ, причем, что особенно важно, становится не только для рядовых обывателей, но и для теоретиков и практиков экономической деятельности (либерально-монетаристская модель). Можно говорить о тенденции утраты экономикой ее «материальности», виртуализации экономической деятельности, когда ее финансо-

вые символы, знаки, значения начинают доминировать над собственно производством материальных благ. Это приводит к смене мотивации «хозяйствующих» субъектов — для них отношения труда и богатства теряют причинно-следственный характер, финансовая жизнь отрывается от материальной и приобретает самостоятельное значение, надстраивая одну виртуальную «реальность» над другой; при этом нижележащая виртуальность приобретает для вышестоящей статус реальности «реальной» (деривативы, например). Такая экономика уже не нуждается в реальной, она не просто отрывается от нее, а заменяет, в частности, ценными бумагами разной степени абстрактности, выражающими «образы образов» реальных экономических процессов, становится «экономикой Зазеркалья» (С. Кургинян), враждебной экономике реальной. Очевидно, эту войну и выражает нынешний мировой экономический кризис.

Идет воистину мистификация экономики, ее финансовая сторона достигает астрономических значений, многократно превосходящих стоимость реального производства, мирового валового продукта. Так виртуальность «пожирает» реальность, которая уже не может сдерживать свое выходящее из-под контроля детище. Экономика машин сменилась экономикой ценных бумаг — «финансомикой» (Ю. Осипов), и никакие высокие технологии сути дела не меняют, более того, в значительной мере способствуют процессам виртуализации (например, проектируемый отказ от «реальных» и переход на электронные деньги и т. п.)

Действительная реальность кризиса — в кризисе самой реальности (Г. Джемаль). Философской идеологией этого является мировоззрение Постмодерна с его ликвидацией объективности, разрушением всех базовых нарративов, в том числе и в экономической деятельности. Поэтому *чисто экономический дискурс проблем кризиса перспективы не имеет, ибо в его основе лежит классически философская проблема — соотношение материального и идеального, спроецированная на экономическую сферу*. Но философы, за исключением «неформальных», не слишком активны в ее обсуждении, хотя едва ли не первыми начали говорить о кризисе еще в конце XX в. Кроме того, по мнению Ф. Гиренка, например, значительная часть левых французских философов остаются в пространстве спекулятив-

ного капитала, а значит, по сути, на него и работают, разводя в своих изысках означающее и означаемое, лишая мир долгожданной «встречи» знака и вещи. А именно такая встреча может дать сигнал для «перезагрузки» экономической мысли в неклассической ситуации современности, когда на смену «водораздельному» (Я. Ромейн) структурному кризису (1873) 1929—1933 гг. пришел нынешний, системный, кризис.

Для понимания его природы важен еще один теоретический момент. В конце XX в. стало очевидным, что социум втягивается не только в новый кризис, но и в новую фазу развития, одной из главных характеристик которой становится всеобщая «инновизация». Один из первых отечественных исследователей социальной инноватики А. Пригожин считал, что инновация является формой управляемого развития. (Иначе говоря, кризис может быть и организован.) В ходе его реализации происходит целенаправленное изменение, оно вносит в изменяемую среду новые отношения, материальные или социальные. Каждое из них есть новшество, или предмет нововведения, последнее же представляет собой процесс, т. е. переход системы из одного состояния в иное [2]. Эта ситуация ставит перед специалистами задачу произвести такие социальные инновации, которые бы опережали собственно экономически кризисные и давали шанс на сохранение системы. Такой проект был предложен известным социологом Э. Гидденсом и стал основой политического курса Т. Блэра, Г. Шредера, Л. Жоспена как нового варианта модернизации Запада, нового антикризисного «проекта рационализации».

Даже такие краткие соображения по поводу природы инноваций приводят к выводу о преимуществах «широкой» их трактовки, позволяющей видеть в инновационных процессах и негативное содержание. Для рассматриваемой проблемы, как отмечалось, концептуально-философски оно состоит в нарастании виртуализации экономической жизни, несоответствия материального и идеального ее компонентов.

Переведем эти рассуждения в практическую плоскость: какую *новизну* принес миру и России нынешний экономический кризис? В принципе, его можно считать и благом, если рассматривать как своего рода «деноминацию» виртуальной финансовой экономики, «обнуление» виртуальных ценностей, де-

вальвацию знаков и символов (ценных бумаг), обозначающих право на обладание материальными ценностями, что должно (может) привести к восстановлению (улучшению) нарушенного баланса реальной и виртуальной экономических сфер. Как уже отмечалось, кризис может быть инициирован мировым правящим классом для спасения своего не только экономического господства, но и строительства мира «Железной пяты», блестяще надуманного Дж. Лондоном в его одноименном романе.

Как же мы пытаемся справиться с такой ситуацией? Каковы антикризисные инновации? Складывается впечатление, что мы переживаем не только новые негативные экономические реалии, но и кризис идей, антикризисных инноваций. В самом деле, если на Западе стали говорить об *общем* — о необходимости обновления капитализма как системы, о его новых моделях (капитализм сотрудничества, моральный, регулируемый капитализм и др.), то Россия в этом стратегическом обсуждении не участвует, ограничиваясь частными предложениями по оптимизации глобальных регулятивов рыночной экономики силами ведущих международных организаций и институтов. Правительственная антикризисная политика напоминает старую мудрость — «генералы всегда готовятся к прошлой войне». О какой модернизации как средстве выхода из кризиса тут может идти речь?!

Все это побуждает к серьезным размышлениям, рождает немало острых, принципиальных и болезненных вопросов. И не случайно на авторитетной научно-практической конференции, посвященной 20-летию Центра общественных наук при МГУ, «Самоутверждение России: социум, экономика, политика», практика модернизации была подвергнута серьезной критике. В частности, отмечалось, что пореформенная тупиковая модель развития экономики заявленной модернизации не подлежит в принципе из-за отсутствия и субъекта, и объекта модернизации, что необходима программа «постреформенной модернизации» (Ю. Осипов). Говорилось о важности в такой модернизации не торговли, финансовых комбинаций, правовых построений, а реального производства (С. Кара-Мурза), о необходимости «новой индустриализации», или «реиндустриализации» (В. Рязанов).

Подчеркнем, что искомая перспективная стратегически модернизация — это не только (и даже не столько) техническое и технологическое преобразование производительных сил и производственных отношений, сколько новая генерация в их развитии, когда, говоря философско-культурологическим языком, Ум — выше Денег, мастера Реального Дела — выше «финансистов», интеллектуальная собственность — выше имущественной. Генерация, когда не Деньги и Власть доминируют над Реальным Делом, а оно доминирует над ними.

Позволю высказать некоторые концептуальные, «философско-хозяйственные» соображения на этот счет. Полагаю, что в сложившихся условиях модернизация как ускоренное движение вперед должна начинаться с остановки нынешней постсоветской модернизации как движения назад, со стабилизации как сохранения и развития идейной, финансовой, технологической, индустриальной основы для посткапиталистического модернизационного рывка. Для стабилизирующей постмодернизации необходимы конкретные интегральные проекты и суперпроекты *новой индустриализации*, для чего нужны новые принципы внутренней и внешней политики, новая модель экономического развития страны на основе мобилизации политической воли, всех других ресурсов. Именно это является объективным фактором «ренессанса» философии хозяйства.

Особенно важен в нем, так сказать, «метафизический» аспект модернизации. Самая близкая и успешная модернизация — сталинская — была не просто ударной индустриализацией страны, но и инструментом прорыва в новое историческое время, в новое социальное и смысловое пространство космического характера. (Не об этом ли по-своему мечтали Н. Федоров, В. Вернадский, Л. Гумилев?) Тогда в какое такое время и пространство мы хотим прорваться сейчас в ходе заявленной модернизации? Какое общество хотим строить? На эти вопросы обычно отвечают — хватит мудрить, искать особый путь России, надо строить жизнь по западным «лекалам». Иначе говоря, искомая модернизация есть, опять-таки модернизация, принципиально *догоняющая, «интегрально-капиталистическая»*. Но капитализм на Западе вошел в глубокий, системный кризис, там начались поиски его новой модели; не удивительно, что у нас, с нашей исторической наследственностью, за двадцать лет не по-

лучилось построить «цивилизованную» рыночную экономику, хотя «точечная» капиталистическая модернизация прошла весьма успешно: наша элита живет даже «круче» западной. Но ведь говорят о модернизации России как державы! Пока явно не получается, но «иного — не дано», вот и ищем... новое издание последней, неудачной модернизации?

Следует подчеркнуть: главная проблема модернизации — не техническая, а философско-гуманитарная — «обновление» Человека. Но такие попытки не удались ни в Европе со времен социалистов-утопистов и якобинцев, ни в СССР, где большевики не смогли вырастить новую, высокую породу людей из массового, но, как показала история, некачественного материала — «простого народа» — путем создания соответствующих социальных условий (очевидно, прав был М. Булгаков в своем «Собачьем сердце»...). А сейчас «человеческий потенциал» «стерилизуется» даже лучше, чем нефтедоллары, более того, эта модернизационная задача даже не ставится, все сводится к пресловутым новым технологиям и инновациям технико-экономического характера (Сколково), существенно не затрагивающим ни политическую, ни социальную, ни гуманитарную сферы. Конечно, изменения в этих сферах идут, причем достаточно активно и управляемо, но с декларируемыми целями новой модернизации эти процессы не сопрягаются, если не имеют противоположные векторы. Возможно, это обусловлено не только негативным историческим опытом, но и отсутствием искомой модели Человека, вдохновляющих представлений об обществе после «конца истории», тем более в условиях глобализации и кризиса.

Очевидно, можно сказать, что наша нынешняя модернизация, по сути, выступает как попытка *модернизации кризиса*. Точнее говоря, она — дитя кризиса, без него она по настоящему не нужна ни власти, ни народу. В этих условиях представляется целесообразным модернизировать сам этот кризис, начав *стабилизирующую социально-экономическую, а не только технологическую* модернизацию, которая призвана создать необходимую базу для следующего этапа — модернизации *прогрессивной*, обеспечивающей выживание России в XXI в. Вот такая «философия»...

Итак, модернизация в условиях глобализации и экономического кризиса — это не просто технологическое перевооружение экономики. При всей важности этой задачи модернизация должна рассматриваться как системный *философский* проект (типа европейского Модерна), нацеленный на обновление цивилизационного облика России, ее выход в новое социокультурное пространство и время. Осуществляя стабилизирующую, сохраняющую модернизацию, надо думать о новом цивилизационном проекте страны, обеспечивающем как ее неизбежную глобализационную интеграцию в модернизирующийся западный мир, так и достойное существование России в ее неизбежной конкуренции с этим миром в качестве не «квази-Запада» и не «анти-Запада», а по А. Зиновьеву, «не-Запада». Такой проект надо срочно готовить, и это — задача, в том числе и *философии хозяйства*.

Пока не только о ее решении, но и постановке ничего не слышно, (если она вообще воспринята властью). Конечно, в определенной мере кризис актуализирует проблематику теоретического осмысления господствующей либерально-монетаристской парадигмы постсоветской реальности социально-экономической жизни России. Но властью она обсуждается, главным образом, в рамках данной парадигмы, реставрируемой путем активного вброса деклараций о переходе к («по умолчанию») некоей бескризисной «экономике знаний» и «инновационной модели» развития экономики страны в XXI в.

Говоря о knowledge economy, важно понимать, что «экономика знаний» — не теоретический концепт, а пропагандистский термин (типа — «экономика должна быть экономной»); в лучшем случае это понятие контекстуально. В самом деле, какие экономики можно сопоставить с данной — «экономику невежества», «экономику веры», «экономику чувств», или...? На знаниях базируется любая экономика; с Нового времени экономика делает своей опорой не традиции, а научный прогресс («знания — сила», «наука становится непосредственной производительной силой»...), т. е. работает в инновационной социокультурной парадигме.

Поэтому разговоры об «экономике знаний» имеют смысл лишь в плане рассмотрения или характера влияния на производство нужных для экономики научных знаний, или «стыкуе-

мости» новых знаний с существующей научной базой современного производства, или интеллектуального развития человека как субъекта экономической деятельности.

Последний аспект представляется самым важным, поэтому целесообразно, используя идеи Т. Шульца, Г. Беккера, Д. Минсера, заниматься проблемами *человеческого капитала* (Human capital) как главного ресурса развития современной экономики. Здесь представляется перспективным выявление *экономической культуры* как важнейшей характеристики этого капитала. Пока названная культура не является заметным объектом рассмотрения в экономической теории, хотя важность этого экономисты понимают (свидетельство тому — растущее число нобелевских лауреатов, которые получили премии за рассмотрение не институциональных аспектов экономики, а связанных с человеческими, интеллектуально-психологическими факторами).

Пока складывается впечатление, что инновационность для наших «реформаторов» имеет пропагандистско-постмодернистский характер, когда новизна является самоцелью и мировоззренческим принципом, а не методом решения экономических задач, стоящих перед страной в условиях глобализации и не просто экономического, а системного социального кризиса. Поэтому необходимо отказаться от инновационной маниловщины и прячущегося за ней либерально-монетаристского фундаментализма, и, как уже отмечалось, разрабатывать и реализовывать в мобилизационном режиме программу новой модернизации страны («Большой Проект») в единстве развития материального и человеческого (духовного) потенциала России.

Но даже такая программа—дело достаточно частное. Она возможна лишь при наличии адекватной реалиям глобализации и места страны в мире *социально-экономической идеологии*, сменяющей бесперспективную идеологию сырьевой «интеграции» путем «догоняющей модернизации». В свою очередь выработка новой идеологии требует *философско-мировоззренческого* понимания процессов типологического изменения мирового порядка в целом.

Сказанное выше о модернизации — рассуждения, разумеется, гипотетические, есть немало и других мнений. Но все

они на теоретический уровень могут быть переведены в русле именно *философии хозяйства*, отцом-основателем которой был наш юбиляр — С.Н. Булгаков. Примечательно, что «Философия хозяйства», по сути, завершает его творчество как экономиста и знаменует активизацию философских поисков. В них прежде всего следует подчеркнуть слова Булгакова не просто об актуальности философского понимания мира как объекта хозяйственного воздействия, но о «пилотном» характере данной проблемы: «...самой постановке ее я придаю несравненно большее значение, нежели данному опыту ее разрешения» [3, 49].

К сожалению, за век ситуация почти не изменилась. Главный генератор в этой сфере — Ю.М. Осипов — постоянно «вбрасывает» свои интересные идеи в философско-экономическое сообщество, но ни сам автор, ни его ученики и сторонники не доводят эти идеи до серьезно проработанных концепций, хотя бы ориентированных на уровень фундаментальных работ, например, А. Смита и К. Маркса. Возможно, это результат «родовой травмы, ибо философия хозяйства Булгакова, что подчеркивал сам автор, скорее *ставит* (как оказалось через сто лет — не теряющие актуальность) проблемы, нежели создает относительно законченную и самостоятельную научную концепцию. Возможно, это выражает отечественную специфику философского осмысления хозяйственной деятельности, ибо никакого практического экономического значения булгаковская философия хозяйства не имела, ибо она просто не «сопргалась» с экономической теорией по своей проблематике. Но эта философия вполне может быть основой мировоззренческой философской и социокультурной парадигмы, иметь методологическое значение для «политической экономики».

Так или иначе, в условиях нынешнего системного экономического кризиса замысел обоснования «философии хозяйства» представляется не просто актуальным (о чем давно говорит Ю.М. Осипов [4]), требующим своего философского, мировоззренческо-методологического обеспечения, конкретизации. Кстати, в этом плане «философия хозяйства» и для Булгакова есть запрос на философию как методологию экономической науки (о работе в этом направлении см., например, [5]).

Отсутствие ясности в понимании необходимости *конкретизации и реализации* такой методологии теоретически блоки-

рует возможности антикризисного и модернизационного прорыва в экономической науке и практике. Тем не менее именно философия хозяйства, хотя бы по причине полного отсутствия конкурентов в этом деле, призвана в современных кризисно-модернизационных условиях быть в качестве «прорывного» направления научных социогуманитарных экономических исследований, что знаменует ее несомненный теоретический и практический *«ренессанс»*. Быть может, сейчас, под острым и безжалостным клювом «жареного петуха» мирового кризиса, все же удастся продвинуться в решении задачи, поставленной Булгаковым сто лет назад?! Может, хватит «набрасывать» интересные и перспективные «философско-хозяйственные» идеи, ставить «умные» вопросы (чем так любит заниматься философия), а сосредоточиться на обсуждении уже достаточно большого наработанного — от С.Н. Булгакова до Ю.М. Осипова — материала и сформулировать хоть какие, итожащие имеющиеся изыски, философские выводы в качестве методологии, необходимой для разработки концепции-проекта развития экономики России как нового «хозяйства», посвятив этому специальную конференцию Академии философии хозяйства с выработкой практических рекомендаций?!

Литература

1. *Фурсов А.И.* Колокола истории. М., 1996.
2. *Пригожин А.И.* Нововведения: стимулы и препятствия (Социальные проблемы инноватики). М., 1989.
3. *Булгаков С.Н.* Философия хозяйства // Булгаков С.Н. Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1993.
4. *Осипов Ю.М.* Время философии хозяйства. М., 2003.
5. *Канке В.А.* Философия экономической науки. М., 2010.

Е.В. ШЕЛКОПЛЯС

Время торжества философии хозяйства — сегодня

Проходившая на базе Свято-Сергиевского православного богословского института в июне текущего года в Париже конференция «Ренессанс философии хозяйства», посвященная 140-

летию со дня рождения С.Н. Булгакова, вновь заставила автора статьи, принимавшего участие в ее работе, задуматься над давним вопросом. Почему взгляды С.Н. Булгакова, его философия хозяйства, вклад в русскую софиологию как в годы его работы деканом института, так и сегодня вызывают у сотрудников этого богословского учреждения скорее осторожную дистанцированность, чем глубокое понимание и поддержку? Тем более что, по признанию современников (сотрудников института), о. Сергей «просиял» перед смертью. Как это признание святости совместить с непризнанием взглядов? При этом, на родине о. Сергия популярность его трудов постоянно возрастает.

На наш взгляд, причина такой осторожности богословов и русской православной церкви во многом основывается на необыкновенной смелости мысли С.Н. Булгакова, предложившего для просвещенного человека своего времени, будь то богослов, ученый или представитель сферы искусств, позицию не просто идеализма, но идеализма деятельного. Он прямо поставил вопрос об ответственности просвещенной личности за состояние общества, за движение «Софии Тварной» навстречу «Софии Божественной».

Между тем над некоторыми церковными кругами до сих пор довлеет указ (от 7 октября 1935 г.) местоблюстителя патриаршего престола митрополита Сергия, осуждающий учение о. Сергия на основе двух рецензий, присланных с Запада. Оппоненты С.Н. Булгакова принципиально признавали совместимость веры и знания, требуя лишь найти такое их взаимоотношение, при котором одно не вытесняло бы другого (см.: [1, 28 — 30]). При этом, соглашаясь с наличием вопросов, на освещение которых претендуют одновременно и наука, и религия (основная их масса связана с темой человека), эти авторы не решились предложить своего метода объединения двух форм познания Мира.

Н.А. Струве (потомок академика П.Б. Струве), активнейшим образом включенный в духовную и социальную жизнь русской эмиграции во Франции, считает этот указ богословски необоснованным и канонически неправомерным, не имеющим общецерковного авторитета, частным мнением, высказанным без возможности прочесть соответствующие работы, а потому — заслуживающим дезавуирования Московской патриархи-

ей. Он уверен, что С.Н. Булгаков, как бы ни были ценны его эстетические, социологические и философские труды, едва ли не *самый крупный религиозный гений XX столетия* не только в России, но и во всем мире [2, 149 — 159].

Сегодня же, в возрождении и развитии этого великого учения следует признать без преувеличения историческую роль руководителя Центра общественных наук МГУ, а затем и президента Академии философии хозяйства Ю.М. Осипова. Он стал не просто первым среди современников, осознавшим значение религиозной и научной концепции С.Н. Булгакова, но и основоположником крупной *новейшей общероссийской научной школы софиологии и философии хозяйства, обладающей постоянно возрастающим международным авторитетом* [3].

Софиологическое видение (метод) о. Сергия, восходившее к святоотеческой традиции Григория Нисского и Максима Исповедника, позволило ему избежать редуций, упрощений христианской благой вести: как юридических, возобладавших на Западе, так и моралистических, встречающихся в русском богословии. *Между Творцом и тварью, между небом и землей, несмотря на онтологическую бездну, нет непроходимой грани. Связь между Богом и человеком, сотворенным по Его подобию, не создал, а исполнил на земле Христос.*

Полагаем, что для ответа на поставленный в начале статьи вопрос следует напомнить некоторые из основных идей мыслителя. Учение С.Н. Булгакова основывается на идее Богочеловеческого единства. Мир есть «тварная София», которая отличается от Божественной Софии иного рода бытием, бытием в становлении. История осуществляется на путях человеческого творчества; внутренняя сила этого творчества содержится в «тварной Софии», заложенной в человеческом существе. Человек, часть Мира, при создании — потенциально уже богочеловек, но раскрывается его богочеловечество тогда, когда человеческое творчество соединяется с Благодатью, «София Тварная» — соединяется с «Софией Божественной». София же есть душа мира и его первообраз, собрание идей или «божественных замыслов», отвечающих каждой из вещей и явлений мира, она «просвечивает» в мире «как разум, как красота, как хозяйство и культура».

Назначение человека — открыть софийность в себе и мире. Здесь вступают в свои права социальная и гуманитарные науки, которые при правильной методологической обоснованности дают перспективу познания, достижения «тварной Софии». Задачей социальной науки, согласно С.Н. Булгакову, являются установление и причинное объяснение действительности, представляющей арену нравственной деятельности.

Наряду с целями, которые он четко сформулировал для социальной и гуманитарной науки, основоположник философии хозяйства говорит также о том, что он хотел бы видеть в развитии православия: «церковная организация не должна оставаться крепостью обскурантизма и реакции, в большей степени быть приютом для усталых и отсталых, чем для работающих и мужественных... За отрицание прав свободного творчества, в свое время, средневековая церковь поплатилась, с одной стороны, гуманистическим отторжением от нее наиболее деятельной ее части, с другой — своим собственным духовным оскудением. Церковная ограда должна вместить в себе не только дом для инвалидов, но и рабочую мастерскую, и ученый кабинет, и художественную студию. Так должна вновь возродиться церковная жизнь».

Он отмечал: «Новые сферы действия и новые задачи искусства под силу только новому религиозному искусству, мистерии будущего. Если бы создалась, наконец, эта христианская, церковная общественность, то и социализм потерял бы свой мертвенный характер, который он имеет теперь, приуроченный к узкой классовой основе; он стал бы живым воплощением евангельской любви и перестал бы соединяться с духовным опустошением, которое узостью своей проповеди он вносит в сердца своих адептов теперь. И вся культура, освещенная внутренним светом, оказалась бы светопроницаема, полна света и жизни... Этот идеал даст определенные указания, создаст вполне соответствующие настроения и чувства и заставит бороться с настроениями, чувствами, мнениями, ему противоречащими. Противоречит же ему тот дух отрешенности, который прочно утвердился в современном церковном сознании и который питается самодовольным, но безосновательным мнением, что в “культуре” всецело царит темное, сатанинское начало. Между тем там ключом бьет жизнь, которой не нашлось места в цер-

ковной ограде, накапливается всемирно-исторический и общечеловеческий способ, который необходим и для церковного сознания, ведь даже и с строго догматической точки зрения допустимо так называемое “естественное” откровение, и кто же поставит ему границы и пределы, кто скажет, что нет ему места в теперешней “светской культуре”? Поэтому нужно любовно, без кичливости, но с христианским смирением открыть свое сердце “светскому” миру...» [4, 347 — 348].

Таким образом, главный пафос российского религиозного и научного гения заключается в обращении к просвещенным людям. Напоминая о богочеловеческой природе человека, он призывает гармонично соединить творчество, доступное современной рациональной науке, способной познать Софию Тварную, с творчеством обновленной, «живой» (по определению многих русских софиологов) церкви, открывшей свое сердце «светскому» миру, на основе нового, творческого софиологического богословия, не только рассудком, но и мистически, сердцем, интуицией, постигающей Софию Божественную. Именно тогда ософиенный Мир предстанет «как разум, как красота, как хозяйство и культура» [5; 6].

Такого рода причинное объяснение наукой действительности и духовно-мистическое постижение софийности человеком в совокупности позволяют уточнить нравственный закон для новых времен и обстоятельств развития общества, ибо «без возрождения духовного возрождение социальное и хозяйственное — не возможно».

Трудно не согласиться с Н.А. Струве, который, оценивая значение софиологии о. Сергия, утверждает: «Если только есть будущее у Русской Церкви, то она, несомненно, со временем, вберет в себя освежающую, животворящую новизну и силу богословского видения одного из величайших ее сынов» [2].

Следует отметить, что задачи, поставленные нами в данной работе, далеки от попытки ограничиться некоторыми историческими вопросами, касающимися роли софиологической концепции в развитии российской науки и общества. Признавая выдающееся значение разработанных С.Н. Булгаковым теории и принципов деятельного идеализма, современный ученый не может не ставить перед собой вопроса об «образе будущего», описанного с позиций философии хозяйства. Наука, в отличие

от богословия, не склоняет головы ни перед исторической научной догматикой, ни перед авторитетами. Рациональная теория всегда претендует не только на объяснение происходящих процессов, но и на их прогнозирование. Именно к этому и призывал представителей социальной и гуманитарной науки профессор политической экономии Московского университета С.Н. Булгаков, затем священнослужитель о. Сергей. Люди науки сегодня, как и тогда, считают, что нет ничего практичнее хорошей теории. Иначе как мог бы идеализм быть деятельным? Иначе Адаму не было бы заповедано трудиться в поте лица, а было бы разрешено умолять Творца вернуть все в прежнее состояние. Однако это был бы уже совершенно иной Промысел...

Большой цикл исследований, осуществленный как самостоятельно, так и в сотрудничестве с Центром общественных наук при МГУ и Академией философии хозяйства, Кризисологическим центром ШГПУ, опубликованные нами в ходе исследований работы, позволяют не повторять всего сказанного ранее по обсуждаемой теме (см.: [7 — 12]). Важно лишь отметить то обстоятельство, что сегодня в России возникли принципиально новые условия, позволяющие реализовать предложенные С.Н. Булгаковым принципы. Эти условия, с одной стороны, позволяют представителям гуманитарных наук осмыслить глубокий духовный опыт Русской православной церкви и сопоставить различия учений основных религиозных конфессий мира, с другой — дают шанс современной церкви реализовать призыв о. Сергия «с христианским смирением открыть свое сердце “светскому” миру...».

Теория оптимума развития человека и социума (ТОР), в основе (но лишь в основе) которой биолого-психологическая концепция, разрабатываемая нами с 1980-х гг., позволяет дать значительное количество конкретных ответов и прогнозировать развитие социально значимых процессов там, где вопросы ранее лишь формулировались и не находили убедительных ответов.

С позиций ТОР, основные проблемы современного общества вызваны нарушением ряда важнейших балансов — материальные ценности преобладают над духовными, краткосрочные смыслы — над долгосрочными, частная собственность —

над коллективной, частный интерес — над общественным, стихийное регулирование экономики — над плановым и т. д.

В истории человечества не раз имел место дрейф общественного сознания от приоритета духовных ценностей к доминированию материальных смыслов бытия, часто с опасным приближением к точке зрения о несущественности первых. При этом историческая практика всякий раз фиксировала известную закономерность — в таких случаях переход за определенный духовно-нравственный предел всегда означал неизбежный крах культурно-цивилизационной сущности. Актуальными примерами являются СССР и современная Россия. Даже этот единственный алгоритм свидетельствует о значимости духовного и нравственного начал в жизни человека и общества. С точки зрения ТОР, неизбежно разрушение жизнеспособности человека и социума, игнорирующих свои потребности (свойства адаптации и развития) третьей группы, долгосрочные смыслы (выходящие за пределы существования индивида в прошлое и будущее). Отказ от духовных ценностей исключает из правил жизни, из Бытия, установленный не человеком и обществом, а высшими силами принцип Воли, делает поведение человека близоруким, инфантильным и неизбежно гибельным. Нет мудрости в попытке отказаться от целой группы потребностей, тем более, высшей группы мотивов Бытия.

С позиций предложенной нами концепции, борьба за главную, вечную ценность жизни, борьба за любовь, сегодня вновь превратилась в редуцированное поведение — борьбу за деньги и власть, которые действительно являются знаками Любви окружающих (полезности индивида для окружающих) (см.: [13; 14]). Однако и отдельные люди, и общество в целом не замечают, что эти знаки, во-первых, имеют значение лишь тогда когда им можно «до-верить» (но современное либеральное общество высоко ценит «низкие», юридические законы и не ценит «высокие» — нравственные и духовные принципы, оно разрушает доверие людей к друг к другу, люди в либеральном обществе склонны не верить никому, в том числе и своим чувствам, своему разуму); во-вторых, не власть и не деньги дают возможность понять смысл слов «Бог есть любовь». В социально-духовной развитии высокая любовь начинается для человека с любви к ближнему, с любви индивидуальной. Либеральное

общество предлагает обычно взамен любовь к самому себе, эгоизм — суть и знамя современного либерализма. Тщетность достижения эгоистического счастья легко продемонстрировать, предложив эгоисту, например, поцеловать самого себя. Пустое занятие — любовь лишь к себе, «суета сует и пустое томление духа».

Доверие социальных индивидов и к друг к другу, и к социально-экономическим транзакциям, и к властям возможно лишь при наличии Веры в обществе. Но чего можно ждать от общества, отринувшего дальние и среднесрочные (не сиюминутные, перспективные) смыслы? Только того, что имеем сегодня — коррупцию, одиночество и ощущение бессмысленности бытия. Однако бессмысленно сегодня, с учетом достижения современной науки, демонизировать власти. Софийный, ясный, не возмущенный разум не «закипит», не позовет на смертный бой. «Дракона» (змия) нельзя убить, но его можно «уничтожить», сделать ничтожным. Пока же поистине ничтожно состояние духа тех, кто в поисках компенсации недополученной в детстве любви стремится к бездуховной и безнравственной власти и большим деньгам. Не зависть, а жалость — их удел сегодня. Настал момент, когда общество должно думать не столько о свержении очередных тиранов, олигархов, демагогов, сколько о помощи детям, недополучившим любви. Из них могут вырасти любые неполноценные личности, включая тиранов, олигархов, демагогов [15; 16]. Бог есть любовь — вечный закон, который, «на всякий случай», вновь подтвержден современной психологической теорией.

Ставя вопрос о построении современного гармоничного общества, желательно не забывать предостережения Аристотеля, что «демократия» — лишь краткая фаза на пути ее вырождения в «охлократию». Не просвещенный и не ответственный за состояние общества народ — лишь «толпа». Не выборные процедуры делают демократию, а указанные выше условия. Иначе — мы имеем лишь привычную для современного мира «элитократию» и относительно сытый и развлекаемый тайной элитой охлос, похожий на граждан настолько же, насколько стали похожи на людей спутники Одиссея, отведавшие яств Цирцеи.

ТОР позволяет яснее увидеть причину глубочайшей неприязни современной власти и церкви к советскому периоду развития страны. Этот период в годы своего расцвета (1950 — 1960-е гг.) явил высочайшие примеры нравственности (идей общего блага) и духовности, создав сверхрелигиозное общество и «живую церковь» — тотальные коммунистические общины. Нельзя забывать о том, что говорил друг и соратник о. Сергия Н.А. Бердяев: «В русском народе поистине есть свобода духа, которая дается лишь тому, кто не слишком поглощен жаждой земной прибыли и земного благоустройств» [17]. В России коммунизм не столько социальная система, сколько религия... Коммунизм стремится быть религией, идущей на смену христианству, он претендует ответить на религиозные запросы человеческой души, дать жизни смысл. Русский коммунизм — есть трансформация и деформация старой русской мессианской идеи... Идея коммунизма более согласна с христианством, чем идея, на которой базируется буржуазное капиталистическое общество. В коммунизме есть здоровое, верное, и вполне согласное с христианским пониманием жизни каждого человека как служения сверхличной цели, как служения не себе, а великому целому [18].

Ошибки того времени отчетливо предсказывались русскими софиологами. О них сказано достаточно и сегодня. Пришло время увидеть позитивную сторону советского периода развития страны. Увидеть ее не только в достижениях военных, научных и технических, но и в духовно-нравственной сфере, прежде всего в советской мифологии, литературе, искусстве, стоящих несравненно выше современной убого-эгоистичной культуры.

Базирующаяся на принципах фрактальности теория оптимума развития подчеркивает, что к числу фундаментальных законов бытия относится бинарный принцип «все повторяется, все меняется». Фрагменты спирали развития представляют собой известные социальной науке циклы как упрощенную модель реализации этого закона. Следовательно, акцент социальной организации общества скоро неизбежно качнется вновь от индивидуализма к социальности, от низменных смыслов жизни — к возвышенным... Что же нового предлагают социальная наука и ТОР в частности?

Проекция спирали на плоскость (наиболее простой уровень восприятия) дает синусоидальный график. Волны времени, волны бытия отражают волнообразный ход реализации Логоса. Отменить их не возможно, зато сегодня становится возможным их прогнозировать, им соответствовать, потому как сопротивляться Логосу не придет в голову даже представителям маргинальных точек зрения. ТОР предлагает принять *идею «скользящего прогнозирования гармонии человека, общества и Логоса»*, в противовес принятому сегодня догматическому толкованию развития общества, готовому устами либеральных ученых наивно объявить «конец истории». Подобно философам-пессимистам, историки-пессимисты во многом без достаточных оснований проецируют свои личные проблемы на цели развития человечества и мироздания (при этом им совершенно невозможно отказать ни в таланте, ни в полезности их точки зрения для процессов познания человеком Софии Тварной). Они верно говорят о грозящих обществу опасностях при попытке строить познание на очередных научных догмах. В те же периоды жизни общества, когда социальная наука приближается к реализации принципа «скользящего прогнозирования гармонии человека, общества и Логоса», во времена, когда требования Логоса, времени обществом поняты достаточно правильно, на время наступает социальная «исихия» (тишина), столь важная для христианства как признак «истины». Действительно, трудно заставить страстно спорить и ниспровергать кого-либо, когда человеку и обществу действительно хорошо в данном периоде развития.

Один из ключевых вопросов современного общества — проблема ограничения личной свободы обществом. Его возникновение закономерно, ибо суть либерализма — индивид, интересы которого поставлены как принцип организации социума. В сущности — вопрос, не слишком сложный и давно изученный, но пропаганда либерализма вновь и вновь заставляет думать современного человека о пределах индивидуальной свободы. В качестве иллюстрации к мысли В.С. Соловьева о противоположности «негативной свободы», ориентированной на удовлетворение лишь сиюминутных смыслов и прихотей индивида, свободы разрушающей человека и общество, «свободе истинной», смысл которой заключается в следовании свобо-

де Логоса, требующей от человека волевого усилия, веры в дальние смыслы своего существования, восстановления гармонии Творца и творения. Всякая избыточная, негативная свобода приводит человека на грань «подлости» (которая определяется в ТОР как разрушение общего ради коротких интересов эгоцентрика). Разрушение общего, как всегда, неизбежно хоронит под своими обломками самовлюбленного и инфантильного индивида. Человек получил от Бога свободу поведения, в том числе свободу вести себя и неразумно. Однако цена неразумного поведения велика — от боли (предупреждения), до уничтожения восставшего против Логоса, против Закона Божия. За пределами Закона — только смерть.

Признание принципа позитивной свободы в качестве важнейшего закона социальной организации, отказ от социального догматизма, принятие принципа «скользящей гармонии» позволят существенно повысить качество социального проектирования.

С позиции ТОР, наступил момент, когда наука может перейти в выработку основных дефиниций от односторонне догматического принципа к «контрарно-бинарно-комплементарному принципу», отражающему не только статику диалектики сущностного, но и динамику движения всех сущностей к Гармонии, предначертанной Логосом. Примером могут служить такие контрарные сущности, как «социальное равенство — социально специализированные слои (с установленными принципами социальной мобильности)», «индивидуальная свобода — социальная ответственность (с осознанными обществом юридическими, нравственными и духовными нормами)», «культурно-церковный консерватизм — “живая церковь” и динамично развивающаяся культура» (включение принципов софиологии, философии хозяйства, современной психологии и гуманитарных наук в оценки развития и в социальное проектирование).

Основные идеи трансформации современного общества, вытекающие из непрерывной и ныне восстановленной связи времен и идей — русской софиологии, философии хозяйства, современной социальной и гуманитарной науки, теории оптимума развития — могут быть сформулированы следующим образом (см.: [19]).

Достичь существенного повышения уровня гармонии социально-экономического развития общества не представляется возможным без изменения регулирующих законов, в том числе Основного закона — Конституции РФ, которая должна отражать следующие принципы:

- сохранение величия России, ее пассионарности и мессианства проистекает из верховенства принципа гармонизации противоположностей, способности к синтезу культуры будущего на стыке старых, контрарных культур — европейской и азиатской (гармонии интересов человека — общества — будущего (Провидения));

- естественная (установленная Богом и природой) комплементарность (дополнительность), а не равенство основных прав мужчины и женщины, декларация прав женщины на социальную поддержку материнства, означающая включение в стаж и оплату времени рождения и воспитания детей, оценку не только количества рожденных детей, но и качества их физического, нравственного и духовного воспитания;

- дополнение существующих форм собственности системной собственностью, отражающей участие гражданина в деятельности всех уровней экономических систем — от конкретной организации до государства;

- запрет крупного материального наследства как проявления несправедливости по отношению и к обществу, и к наследнику: последний через материальное наследие лишается возможностей полноценного самостоятельного социального творчества;

- формирование непосредственно-представительной формы демократии через создание системы территориальных и производственно-территориальных общин, заключающих социальный контракт с лидерами всех уровней;

- восстановление входящих в матрицу российской культуры таких базовых символов и ценностей, как справедливость, патриотизм, честный и творческий труд, коллективизм (солидаризм, соборность), привилегированное положение социальных групп детей и молодежи, пожилых людей, женщин;

- изменения в представлениях о формах демократической ответственности лидеров перед социальными группами населения, формирование института социального контракта лидеров

территориальных и территориально-производственных общин с ее участниками;

- введение пропорций между оплатой различных форм социально-полезного труда (зарплаты) через периодические национальные референдумы;

- введение института социальных денег (грантов общин) за выполняемую социально значимую деятельность;

- введение в качестве критерия гармоничного развития общества «принципа социального согласия», оцениваемого при помощи регулярных социологических опросов населения и общин, соответствия прогнозов развития, сделанных властью, реальным результатам;

- введение принципа моральной оценки законов предлагаемых законодательными органами, структурами, имеющими право на таковую (признанными населением), — религиозными конфессиями, общинами и другими признанными неполитическими структурами.

История нового времени показала, что Россия не случайно претендовала на роль интегратора великих идей, роль мессианскую, роль «Третьего Рима». Пожалуй, самым ярким примером стал XX в. Какова роль России в будущем мире? Н.А. Струве считает, что «христианство не может жить без универсальной перспективы, если только оно не замкнется на самое себя, если не примет свою географическую и историческую ограниченность за непреложную истину, если будет смотреть не назад, как Лотова жена, а вперед, как Авраам. *Православию в третьем тысячелетии предстоит великое будущее*» [2]. Эти же требования можно в полной мере отнести и к современной российской социальной и гуманитарной науке, то же можно сказать и об их будущем. Это условия сближения Софии Тварной и Софии Божественной.

Однако, с позиций деятельного идеализма, следует дать ответ и на вопрос о том, кто «даст нам избавление» от нынешних ошибок и проблем? Ответ прост, он сформулирован в России в XX столетии... Его перевод на язык современности будет звучать как требование деятельного идеализма. Добиться этого мы должны сами, но не наивно самовлюбленно, а с Богом в душе (требование духовности, учета дальних смыслов) и с царем в голове (социальная ответственность через солидаризм, союзы

общин). А кто герои? Известно, что это — дети богов, т. е. мы с вами, дети Божьи; не «охломоны», ждущие хлеба и зрелищ от власти, а просвещенные и ответственные граждане своей страны, *нанимающие* власти для выполнения общественно полезных функций. Время не остановимо. Время — вперед! Ведь страх существует в жизни только перед тем, что не познано и не освоено. Задача сегодня состоит в том, чтобы отказаться от движения к Гармонии вслепую, спотыкаясь и набивая шишки, отворачиваясь от возможности достижения софийности, найти способ плавного скольжения к дальним смыслам, основанный на трезвой и ответственной любви к себе, к ближним, к человечеству и к Богу.

Направление перестроения нашего общества, его сохраняющуюся в культуре мессианскую функцию мы предлагаем определить принципом: *сегодня в России — бытие есть принятие ответственности и призвание к гармонии (сегодня в России Бог!)*.

В этой максиме Софийность, Богочеловеческое всеединство отражены и как актуальная мессианская роль России, и как непреходящий принцип всеединства — соединения человеческой составляющей — принятие индивидуальной и социальной ответственности, и духовной составляющей — призывающей к восходящей Гармонии развития.

Литература

1. Православие в жизни: Сб. статей // Прот. В. Зеньковский. Вера и знание / Под ред. С. Верховского. Нью-Йорк, 1953.
2. Струве Н.А. Православие и культура. М., 2000.
3. Философ хозяйства (к 65-летию Ю.М. Осипова) / Под ред. Е.С. Зотовой. М.; Екатеринбург, 2006.
4. Булгаков С.Н. Два града. Исследование о природе общественных идеалов. СПб., 1997.
5. Океанская Ж.Л. Ословесненный космос отца Сергия Булгакова. Иваново, 2008.
6. Океанский В.П., Океанская Ж.Л. Россия в условиях мирового кризиса (концепция, горизонты и методология исследований) // Антикризисный потенциал традиции и проблемы имяславия: Сб. матер. научн.-практ. конф. / Под ред. В.П. Океанского. Иваново; Шуя, 2009.

7. *Шелкопьяс Е.В.* Деятельный идеализм С.Н. Булгакова и новая теория психологии системного оптимума адаптации // Мир и язык в наследии о. Сергия Булгакова. Шуя, 2008.

8. *Шелкопьяс Е.В.* Психологические аспекты софийности бытия в анализе социокультурного состояния современной России // Бесконечная равнина: антикризисный потенциал русской интеллектуальной культуры: Сб. научн. тр. / Под ред. В.П. Океанского. Иваново; Шуя, 2010.

9. *Шелкопьяс Е.В.* Индуктивные возможности теории оптимума развития в познании индивидуальных и коллективных смыслов бытия начала третьего тысячелетия // Рождение культурологии в России: Сб. научн. тр. Иваново; Шуя, 2011.

10. *Шелкопьяс Е.В.* Деятельный идеализм в современной России: рациональные аспекты // Императив нравственности и духовности в перспективе гармоничного социально-экономического, культурного и духовного развития современного российского общества. Размышления о возможности соединения светского и религиозного подходов: Сб. материалов заседания круглого стола. Иваново, 16 сентября 2008 г. Иваново, 2009.

11. *Шелкопьяс Е.В.* Новые реальности софиологии в России // Экономическая теория в XXI веке — 8(15): Экономика модернизации: монография / Под ред. Ю.М. Осипова, А.Ю. Архипова, Е.С. Зотовой. М.; Ростов н/Д, 2011.

12. *Шелкопьяс Е.В.* Традиции софиологии и психологические аспекты социокультурной динамики современной России // Ренессанс философии хозяйства. К 140-летию С.Н. Булгакова / Под ред. Ю.М. Осипова, Е.С. Зотовой. М., 2011.

13. *Шелкопьяс Е.В.* Деньги, собственность и массовая психология. Иваново, 1996.

14. *Шелкопьяс Е.В.* Программа самой благозвучной партии России — Партии Умеренного Прогресса. Иваново, 1998.

15. Руководство по телесно-ориентированной терапии. Первичная терапия А. Янова. СПб., 2000.

16. *Шелкопьяс Е.В.* О психологических механизмах чувства эмоционального сиротства у мужчин, перенесших первичную психическую травму // Материалы республиканской конференции: Проблемы социально-психологической адаптации и

современные подходы к сбережению здоровья детей в учреждениях образования. Шуя, 2007.

17. Бердяев Н.А. Судьба России. М., 1990.

18. Бердяев Н.А. Истоки и смысл русского коммунизма. М., 1990.

19. Осипов Ю.М. Русская софийная философия // Ренессанс философии хозяйства К 140-летию С.Н. Булгакова / Под ред. Ю.М. Осипова, Е.С. Зотовой. М., 2011.

И.П. СМИРНОВ

Идея прогресса в Европе и в России

Важным пунктом, в котором русская мысль принципиально не сходится с европейской мыслительной традицией, безоговорочно занимая позицию критики «извне», является теория прогресса, одна из ведущих и системообразующих идей в культуре и истории Запада. Причем с этим заключением согласны авторы, считающие русскую мысль производной от европейской, и авторы, убежденные в ее самостоятельности.

Учение о прогрессе двигало европейскую историю, с Нового времени превратившись в настоящий локомотив всех европейских начинаний, придавая европейской идее динамизм и обеспечивая внутренне необходимую ей экспансию — как вширь, так и вглубь. Развитие науки и техники, рост основанного на деньгах и кредите хозяйства, географические открытия и колонизация Нового Света — само становление европейского буржуазного общества и его самосознание — были бы невозможны без представления о прогрессе. Для того, чтобы люди могли жертвовать настоящим ради будущего, они должны в него верить. На прямую связь, существующую между этим постулатом и развитием европейского капитализма, указывает Гэри Норт. Он отмечает: «Экономический рост не автономен. Это продукт мировоззрения, поощряющего ориентацию на будущее, которая в свою очередь порождает бережливость. Капитал — это результат бережливости, а бережливость — это результат ориентации на будущее, которая в свою очередь покоится на идее прогресса» [1, 23].

Значение идеи прогресса чрезвычайно высоко оценивает Роберт Нисбет, который утверждает: «История всего, что есть великого на Земле — религии, науки, разума, свободы, равенства, философии, искусства и т. д. — прочно основывается на убеждении в том, что то, что человек делает в свое время, является признанием величия и неотъемлемости прошлого и проявлением уверенности в еще более золотом будущем» [1, 39]. Представление о прогрессе при этом сводится к общим гуманистическим постулатам о совершенствовании человеческой породы, возможности и необходимости окончательного достижения человечеством духовных и моральных добродетелей в земной жизни. Нисбет пишет: «Можно отметить по крайней мере пять основных предпосылок, которые были характерны для идеи прогресса на протяжении всего периода ее существования, начиная с древних греков и до наших дней. Эти предпосылки суть: вера в ценность прошлого; убежденность в величии Западной цивилизации и даже ее превосходстве над другими цивилизациями; высокая ценность, приписываемая экономическому и технологическому развитию; вера в разум и в тот вид научно-исследовательского знания, который может быть порожден только разумом; наконец, убежденность в ни с чем не сравнимой *ценности* жизни на этой Земле» [1, 475].

Указанные принципы сложились и получили завершённый вид под определяющим влиянием общенаучного мировоззрения XIX—XX вв., в первую очередь доктрин классической физики и механики, которым был имманентен жестко детерминированный стиль мышления. Идеалами научного знания считались рациональность, простота, полное исключение неопределенности и линейность, поступательность развития. Наука стремилась повсюду установить универсальные законы, или, по определению М.А. Румянцева, «предустановленную гармонию» причинно-следственных связей, которой подчинялись бы все явления действительности [2, 33—34]. Прямолинейная и беспеллициозная теория прогресса замечательно этот тезис иллюстрирует, таков общий посыл русской мысли.

О мировоззренческих корнях западной доктрины прогресса писали многие отечественные мыслители, наиболее критично и последовательно, пожалуй, К.Н. Леонтьев и Ф.М. Достоевский. Первый считал «либерально-эгалитарный прогресс»

«антитезой процессу развития». Отталкиваясь от идеи трехступенчатого процесса развития любой системы, будь то человек или государство, — первоначальной простоты, цветущей сложности и вторичного упрощения — К.Н. Леонтьев трактовал идею прогресса как признак приближения Европы к третьей стадии, т. е. как показатель смещения, упрощения и гибели. Проблема прогресса, ее возобладание в общественных интересах и настроениях эпохи, виделась ему главным образом проблемой кризиса самого человека. Он поднимал тему личного спасения в противовес стремлению к спасению всего человечества, называя свою позицию «трансцендентным эгоизмом» в противовес «розовому христианству» Достоевского. Федора Михайловича в первую очередь занимала, напротив, проблема цены прогресса именно с точки зрения человечества в целом. Никакой прогресс не стоит «слезинки ребенка», жертвы в настоящем не могут быть оправданы благополучием будущих поколений. Размышления писателя о «стоимости будущей гармонии» стали классикой отечественной духовной традиции.

Соответствующая аргументация в обобщенном виде, собирающем воедино наиболее характерные возражения русской мысли западноевропейской трактовке прогресса, содержится в работах С.Н. Булгакова. Он соединяет эсхатологически окрашенный пафос Леонтьева с этическим подходом Достоевского.

Уже в начале творческого пути, приблизительно с 1900 г., проблема религиозно-философского обоснования общечеловеческого прогресса становится для С.Н. Булгакова центральной проблемой мировоззрения. Современная философия обязана, по его убеждению, усвоить и переработать все конечные выводы современной положительной науки, выяснить свою связь с реальными задачами времени и установить к ним определенное принципиальное отношение, начертать, таким образом, и общую программу практической политики. С.Н. Булгаков приводит нравственную проблему в органическую связь с коренными вопросами метафизики, он ставит синкретическую задачу сделать жизненное начало христианства организующим принципом общественного творчества.

Позитивная наука своей теорией прогресса хочет поглотить и метафизику, и религиозную веру, но, оставляя нас относительно будущих судеб человечества в полной неизвестности,

предлагает нам лишь догматическое богословие атеизма. Механическое миропонимание, все подчиняя фатальной необходимости, в конечной инстанции оказывается покоящимся на вере. Марксизм, рассматриваемый С.Н. Булгаковым как самая яркая разновидность «религии прогресса», воодушевлял своих сторонников верой в близкий и закономерный приход обновленного общественного строя; он был действительно силен не научными, а утопическими своими элементами. Мыслитель пришел к убеждению, что прогресс является не эмпирическим законом исторического развития, а задачей нравственной, абсолютным религиозным долженствованием. Бытие не может обосновать долженствования, идеал не может вытекать из действительности. Учение о классовом эгоизме и классовой солидарности запечатлено, по убеждению Булгакова, характером поверхностного гедонизма. С нравственной точки зрения борющиеся из-за житейских благ партии вполне равноценны, поскольку ими руководит не религиозный энтузиазм, не искание безусловного и непреходящего смысла жизни, а обыденное себялюбие. Эвдемонистический идеал прогресса в качестве масштаба при оценке исторического развития приводит, по мнению Булгакова, к противонравственным выводам, к признанию страдающих поколений лишь «унавоживанием» грядущего блаженства потомков.

Мыслитель последовательно развивает идею о психологической несостоятельности эвдемонистической теории прогресса, ее нравственном абсурде. Проблема цены прогресса, по Булгакову, неразрешима с позиций господствующего в западной мысли эвдемонистического взгляда на будущее [3, 837—851]. Ссылаясь на Ивана Карамазова и других героев Достоевского, он писал, что этике необходима религиозная санкция, нравственности нет без веры. Позитивистские теории будущего отличал, по мнению Булгакова, неизбежный, имманентно присутствующий утопизм, поскольку они предусматривают цель, которая мыслится им вполне материально, в конечном пункте, воплощающем всю полноту совершенства. С ее достижением по сути прекращается история, которая есть движение. Теория прогресса, согласно мысли Булгакова, представляет собой логическую операцию, с помощью которой позитивизм уклоняется от своих последних выводов, не имея мужества быть последовательным.

Герцена, сказавшего: «цель всего живого — смерть», Булгаков считал человеком, у которого хватило смелости пойти до конца там, где другие сворачивают в сторону [4, 1266].

Булгаков осуждает основное воззрение политической экономии начала XX в., согласно которому рост материальных потребностей является коренным принципом нормального экономического развития. Он признает экономический прогресс необходимым условием духовного преуспевания, но предостерегает от склонности заменять прогресс общечеловеческий и общекультурный одним лишь прогрессом экономическим. Нравственный материализм и духовная буржуазность, погубившие некогда римскую цивилизацию, — болезнь современного европейского общества. Неспособность удовлетвориться нарастанием внешних материальных благ и примириться с укоренившимися формами общественной неправды, стремление к общечеловеческим идеалам, ненасытную потребность сознательной и действенной религиозной веры Булгаков признает самыми характерными и самыми счастливыми особенностями русского духа.

В русле С.Н. Булгакова развивались размышления и других отечественных мыслителей. Законы развития социума далеко не универсальны и во всяком случае не дают гарантии бесконечного прогресса. Процессы, кажущиеся незыблемыми, в силу своей же логики способны повернуть вспять. Как писал В.Ф. Эрн, даже если опыт прошлого подтверждает это, откуда можем мы знать, что развитие и дальше будет идти вперед, нарастать? Ведь закон — лишь пустая форма, констатирование того, что *при известных условиях* происходят известные явления, и не более. При исчезновении условий исчезают и явления [5, 200—201].

Отдельной темой стала новая историческая сила — техника, которая разлагает природные формы человека. Появляющийся новый «антропологический тип» — формулировка и тема многих русских философов, homo eugraeo-americanus — такое имя дал ему Г.П. Федотов. Истощение творческих сил человека в результате отрыва его от духовного центра жизни и исключительного обращения к периферии жизни — к экономическому, технологическому и другим прогрессам — сопровождается гибелью всех гуманистических иллюзий. По замечанию

Н.А. Бердяева, одно из определений человека как *homo faber* [существо, изготавливающее орудие], распространенное в историях цивилизаций, уже свидетельствует о подмене целей жизни ее средствами. Образ человека, его личность, которую выковало христианство, колеблется и разлагается. Человек как индивидуализированное существо перестает быть темой искусства, он погружается и проваливается в социальные, хозяйственные, космические коллективности. Экономист И.Х. Озеров посвящает ряд работ анализу появляющегося чувства подневольности человека, чувства тяжести жизненного процесса, безмерной его трудности. Н.А. Бердяев видел путь нового обретения человеком себя в возврате от гедонизма к некоторым элементам аскетизма. Только при этом условии могла бы быть продолжена та многовековая христианская работа над человеческим образом, которая составляет определяющий фактор в судьбе человека во всемирной истории.

Эсхатология, заключенная в этих размышлениях, никак не согласуется с учением о прогрессе, которое фактически берет на себя функцию философии истории. По замечанию Л.П. Карсавина, идея прогресса связана с более или менее бессознательным отрицанием единства развития [6, 30—33]. История же целостна, она имеет дело с единым. Сторонники теории прогресса, по оценке мыслителя, представляют процесс развития в виде прерывистого ряда сменяющих друг друга фаз или периодов. Лучшее для них лежит в будущем, настоящее и прошлое навсегда умирают. Данный момент развития, данная эпоха обладают значением не сами по себе, а только как средство или этап к будущему. Отсюда и столь характерная для современной эпохи погоня за так называемыми «последними словами» — науки, техники и т. д. Русские критики теории прогресса указывали на ее бесконечный пессимизм, в традиции Ф.М. Достоевского задаваясь вопросом о нынешних жертвах, которых требует будущая гармония, и олицетворяя прогрессивное будущее кучкой счастливых, благополучно устроившихся на костях предков. Трагизм жизни [важный термин для Вл. Соловьева и последующих русских мыслителей] разрешается только учением о спасении мира, т. е. сохранении всех подлинных ценностей, когда-либо созданных в этом мире.

Идея о том, что никакие мнимые победы добра во внешнем, материальном обустройстве жизни нельзя считать серьезными успехами, пока не преодолено крайнее зло, называемое смертью, стало общим достоянием русской мысли и ее философии истории. Экономисты, рассуждавшие об исторических перспективах с позиций своего профессионального знания, именно с этих позиций подвергались критике со стороны философов. Характерна полемика В.Ф. Эрн с М.И. Туган-Барановским: «Все, что говорит Туган-Барановский... о будущем человечества, — это только иллюзии, иллюзии потому, что во всех подобных мыслях о будущем отсутствует мысль о смерти» [5, 189—190]. Но позиция экономиста здесь упрощена. От внимательного читателя не скроется все тот же мотив, присутствующие в одной из, пожалуй, самых оптимистичных относительно будущего работ М.И. Туган-Барановского — «Социализме как положительном учении»: «Бессмертная смерть будет по-прежнему царить над миром — этот основной диссонанс нашей жизни всегда будет окутывать ее траурным покрывалом» [7, 436].

С.Н. Булгаков назвал господствующее настроение зарождающегося на Западе общества экономизмом, при котором абсолютное значение неправомерно придается относительным целям экономического роста, подчиняющим все сферы жизни человека и все его устремления. Экономизм и воспроизводимая им экономическая цивилизация, полностью согласуясь с идеей прогресса и питая ее, противоречат традиционному христианскому миропониманию. Христианство направлено на настоящее. Для него ценность представляет жизнь сейчас, поступки и мысли человека в настоящем. Экономизм высвободил стихии, главная из которых — страх перед будущим. Психологически этот страх и лежит в основе теории прогресса, оправдывая его, говоря словами Булгакова, «каннибальскую цель».

Завершенный вид идеи С.Н. Булгакова получают не на этапе его перехода от экономической теории к философии, а значительно позже, когда мыслитель обращается к теологии. Свое понимание человеческой истории, свою эсхатологию, он излагает в трилогии «Свет невечерний».

Человеку дано было первоначально *даровое* существование — вкушением «плодов от древа жизни»; хотя он, призван-

ный лелеять и холить сад Божий, и не был обречен на праздность, но райский труд его имел не подневольный, а вдохновенный характер любовно-творческого отношения к миру. Перемена в отношениях человека к миру, выразившаяся в том, что в них ворвалась стихия хозяйственности, получила выражение в суде Божиим после грехопадения. *Вся в целостности* жизнь человеческая получает привкус хозяйственности, пленяется суете стихий пустых и немощных. Во всех своих разветвлениях хозяйство одинаково подвержено власти ничто, актуализированного в мире. Поэтому и все его достижения, имея положительную основу в творческих силах бытия, несут на себе неизгладимую печать этой власти. Этот модус бытия находит свое выражение во власти временности, т. е. истории.

Но цель истории ведет за историю, к «жизни будущего века», а цель мира ведет за мир, к «новой земле и новому небу». Лишь в царстве славы, когда окончится время, осуществится цель мироздания. Лишь тогда окончится сотворение мира, совершаемое Божиим всемогуществом на основе тварной свободы. В судьбах мира существеннейшую роль играет это соединение божественного могущества с тварной свободой, допущение участия твари в созидании мира.

Идея прогресса как обустройства земного существования теряется в этой перспективе. Человеку надо отречься от себя, «не восхотеть своего я», идти крестным путем смирения. Нет задачи для человека труднее победы над самим собой.

Литература

1. *Нисбет Р.* Прогресс: история идеи. М., 2007.
2. *Румянцев М.А.* Религиозные основания хозяйствования. СПб., 2005.
3. *Булгаков С.Н.* Иван Карамазов как философ // Вопросы философии и психологии. 1902. № 61.
4. *Булгаков С.Н.* Душевная драма Герцена // Вопросы философии и психологии. 1902. № 64.
5. *Эрих В.Ф.* Сочинения. М., 1991.
6. *Карсавин Л.П.* Введение в историю. Пб., 1920.
7. *Туган-Барановский М.И.* К лучшему будущему. М., 1996.

П.П. ЖУЛИКОВ

Современный капитализм и его гносеологические корни

Вообще онтологически не существует ни зла, ни ада, он есть своего рода галлюцинация, закономерно возникающая в больных душах. Но именно поэтому-то ему и несвойственна вечность, он относится к области небытия, отделившегося от бытия.

С.Н. Булгаков

Современный период развития человеческого хозяйства ставит перед экономической теорией ряд задач, решение которых выходит за рамки традиционных представлений о границах научного познания и его природе. Действующие теоретические концепции, неоднозначно трактуемые одни и те же уже свершившиеся экономические явления, затрудняют понимание истинного положения протекающих процессов и не позволяют адекватно оценивать новые вызовы, встающие перед развивающимися мировым и национальными хозяйствами. Поднимаемые вопросы не находят адекватных ответов ни у научной и культурной общественности, ни у власти и духовенства. Вместо анализа ситуации в обществе муссируется апокалипсическая тематика, что косвенно говорит о тупике в идеологии и теории развития хозяйства, в первую очередь, в экономической теории. В этом просматривается потенциальная серьезная угроза дальнейшему развитию человеческого хозяйства и существованию человечества вообще. И попытка рассмотреть варианты неапокалипсического развития через призму философии хозяйства С.Н. Булгакова, возрожденную и обновленную Ю.М. Осиповым, представляется вполне своевременной.

Формула человеческого бытия — это рождение, жизнь и смерть. Жизненный цикл состоит из трех этапов: человек рождается, чтобы прожить свою жизнь, и умирает, оставляя человечеству свой опыт и знания. Каждый человек ведет свое хозяйство, личное, домовое или коллективное общинное. Из коллективных, домовых и личных хозяйств формируются национальные хозяйства, из которых, в свою очередь, и состоит ми-

ровое, или человеческое, хозяйство. Каждое хозяйство имеет свои жизненные циклы, каждое хозяйство создается в соответствии с представлениями элементов этого хозяйства: отдельных личностей, родов, коллективов, групп и т. д., т. е. под воздействием широкого спектра факторов. Жизненные циклы любого хозяйства имеют различную протяженность во времени и различную величину фаз, они функционально связаны между собой и базируются на жизненном цикле человека. Человеческое, или мировое, хозяйство состоит из национальных хозяйств, у которых свои жизненные циклы, и финал жизнедеятельности национального хозяйства по аналогии тоже можно представлять как смерть, или более помпезно — апокалипсис. Человек смертен, его цикл жизни в среднем составляет 85 лет плюс-минус 20 лет, далее идут исключения и технологии, но человечество бессмертно. Национальное хозяйство тоже имеет возрастное ограничение до двух жизненных циклов человека, и, если не применяются специальные технологии по модернизации национального хозяйства, оно распадается. А мировое хозяйство в представляемых отрезках времени бессмертно. Меняются экономические формации, умирают люди... все это можно сравнивать с локальными апокалипсисами, но глобального апокалипсиса ожидать в ближайшие двести лет не следует, хотя будут и войны, и смуты, но не апокалипсис. Попробуем проследить некоторые аспекты развития этой темы.

Человеческое бытие — это всего три фазы, и уже на стадии первичной расшифровки этих фаз возникают совсем непростые вопросы.

Откуда человек пришел в этот мир? Кто наделяет человека «пакетом» генной информации всех предыдущих поколений? Как сохраняется генная информация в родовой клетке родителей и каков уровень упаковки этой информации, если ребенок сохраняет черты, привычки своих предков? И почему каждой паре дается такой таинственный «пакетик» — ребенок, который «знает» все, что было до него, «помнит» все прошлое и которого надо наполнить знанием, умением, опытом текущего времени... И все это для того, чтобы он ушел в небытие без следа, прожив определенный период, накопив определенный жизненный опыт? И куда девается излучаемое им при жизни поле? И еще бесконечный ряд вопросов, на которые ответа нет.

Сегодня остается только фантазировать об эволюции человека от обезьяны или сотворении из ничего. Но от обезьяны человек не произошел, это доказали генетики. И из ничего человека слепить нельзя, слишком сложная структура — из ничего, или из абы чего, такую вселенную не сотворить. В вопросах о том, куда уходит человек и кто его создал, какой Творец: Бог или Природа, или это одно и то же, — пусть разбираются канонические философы, им это ближе. А вот в бытии человека, хозяйстве, хозяйствовании следует разбираться экономистам, философам хозяйства с учетом новых вызовов времени.

Очевидно, что мы не знаем, как и для чего человек пришел в этот мир, однако нам известно, что весь обозримый период своего присутствия человек хозяйствует, выживает, постигает законы природы, использует — потребляет — природный мир. Человек хозяйствует, чтобы выжить, но хозяйствует по-разному, с разной интенсивностью эксплуатации природы, человеческое хозяйство может быть натуральным и экономическим.

Натуральное хозяйство потребляет данный мир в соответствии с необходимым для бытия человека. В настоящее время натуральное хозяйство не исчезло и занимает около четверти мирового производства материального продукта жизнеобеспечения, но в совокупном объеме мирового ВВП его доля невелика и роль в организации современного хозяйства тоже незначительна.

Экономическое хозяйство потребляет и преобразует природный мир, создает свой мир человеческий, отличающийся от данного ему природой, мир в котором динамично расширяющееся потребление становится смыслом существования, смыслом бытия, которого человек не понимает. Желание понять смысл бытия у человека прослеживается с древнейших времен, однако ответов на многие вопросы так и не найдено. Многочисленные исследования человеческого хозяйства и хозяйствования не дают ответа на вопросы о миссии человека, о предназначении человеческого хозяйства, однако позволяют констатировать, что в результате хозяйствования человеческое хозяйство расширяется, а человечество размножается. Хозяйство становится сложнее, масштабнее, а человек умнее, умелее, практичнее, он более агрессивно использует природу для ук-

рупнения хозяйства. Человеческое хозяйство непрерывно совершенствуется и укрупняется, человеческая масса увеличивается — это подталкивает исследователя к мысли о том, что, возможно, одной из целей человеческого присутствия в этом мире и есть увеличение массы и интеллектуальной мощи человечества за счет потребления природы. Возможно, что в основе человеческого бытия заложена идея роста человеческой массы, в которой зарождаются центры интеллекта, формирующие идеологию развития через познание мира, применения этих знаний для возрастания человеческого потенциала: выжить — познать — применить знания для расширения жизненного пространства. По-крайней мере в такую формулу укладывается текущая картина человеческого бытия последних нескольких тысячелетий.

В различных точках планеты сформировались очаги натурального — общинного — хозяйства, после достижения определенного уровня производства и потребления блага — продукта — из них выделяются группы с повышенной потребностью в потреблении блага. Формируются потребности более высокого уровня, в большем количестве и ином качестве. Внутри общинного мира зарождается новый мир, мотивируемый расширенным потреблением, действующий по принципу — прав тот, кто выжил; сильнейший вид — тот, кто более других узнал тайн природы, смог их применить, укрупнить свое хозяйство за счет производства средств производства и поглощения конкурентов. В процессе укрупнения формируются сначала видовые хозяйства, которые по мере развития трансформируются в национальные, а потом имперские хозяйства. Слабые и нежизнеспособные хозяйства распадаются на кирпичики, из которых формируются новые, более крупные и устойчивые структуры. Это непрерывное действие чем-то напоминает сборку необозначенной картины из пазлов разношерстной командой непрофессионалов, случайных игроков. При этом соблюдаются определенные закономерности в этом процессе укрупнения человеческого хозяйства и прослеживаются конкретные механизмы обеспечения этого непрерывного процесса расширяющегося хозяйствования.

Одним из основных механизмов, продвигающих такое хозяйствование, представляется антагонизм двух базовых на-

чал — производства и потребления. Противоборствующие начала образуют дипольную систему, которая находится в нестабильном равновесии с непрерывным опережением потребления производством.

В настоящее время, в эпоху Постмодерна, производство непрерывно опережает потребление и раскручивает маховик, движущий человеческое хозяйство. Главная проблема в этом механизме заключается в том, что необходимо удерживать разницу между производством и потреблением в определенных рамках, чтобы производство не перекрыло реальные возможности потребления, в противном случае формируются катаклизмы, или кризисы. Из практических наблюдений вырисовывается следующая картина: система работает метаустойчиво, когда рост опережения производством возможностей потребления не превышает 3—5% от валового производства. Если опережение даже незначительно (на 6—7%) превышает эту величину, в хозяйстве наблюдаются сбои. А когда превышение составляет 10% и более, динамичное равновесие разрушается, и в обществе формируются и разгоняются кризисы, которые по импульсивности можно сравнивать со взрывами. В настоящий период такие взрывы часто классифицируют как спонтанные, хотя если проанализировать все сопутствующие процессы пофазно, то вполне прослеживаются определенные закономерности, позволяющие определить точку зарождения кризисного импульса. Остановить процесс после этой критической точки пока не представляется возможным, а просчитать современными инструментальными средствами динамику развития кризиса и поймать критическую точку — задача вполне реальная, для этого необходимо адекватно воспринимать работу механизма, разгоняющего человеческое хозяйство.

Таким образом, дипольный механизм стремительно разгоняет маховик индустриального развития мирового и национальных хозяйств, формируя новые поступательно усложняющиеся вызовы, обусловленные сверхвысокими темпами развития производства и отставанием от него потребления. Каждое новое достижение НТП дает ускорение индустриальному сектору экономики, к которому должно адаптироваться потребление, однако в текущих отрезках времени потребление запаздывает, и разрыв между производством и потреблением увеличи-

вается, что приводит соответствующее хозяйство к экономическим кризисам. Причем каждый новый кризис становится менее предсказуемым и более грозным. Научно-технический прогресс нарушил метастабильный, динамический баланс основных процессов хозяйствования, а именно производства и потребления.

Современное человеческое хозяйство, стремительно развивая индустрию, агрессивно взаимодействует с внешней средой и формирует антагонистические тенденции во внутренней среде, т. е., покоряя макрокосмос, угнетает микрокосмос.

Проблематика развития человеческого хозяйства периодически поднималась на поверхность дискуссионного пространства и регулярно снималась с повестки текущего времени и не потому, что были найдены решения проблемы, а чаще всего по причине того, что очередная попытка разрешения проблемы заходила в тупик экономических догматов.

В разные времена мыслители пытались найти аналогии человеческому хозяйству, например, Ф. Кене, проводя различные аналогии между Богом, человеком и обществом, пытался создать организменную модель человеческого хозяйства, сравнивая общество с человеческим организмом, а деньги с кровью. К. Маркс строил механистические модели развития общества, привлекая математические методы исследования. Интересно, что К. Маркс в своих построениях пришел к мысли, что управляет механизмом индустриального развития хозяйства капитал, исследованию которого и посвятил всю свою жизнь, но разобратся в феномене капитала так и не успел и, как сейчас становится понятно, не мог. Корни современной проблематики лежат в основе человеческого хозяйствования, и для понимания сути вопроса нам придется обратиться к гносеологическим корням выбранной темы.

С древнейших времен, начиная от Сократа и Платона, Каутильи и Конфуция, мыслители пытались понять процессы, происходящие в хозяйстве, в обществе и государстве, и то, как эти процессы будут развиваться в будущем. Они искали первопричины развития общества и находили их в неразрывном антагонизме двух начал: жизни и смерти.

Понимание того, что в основе любого биологического развития лежит симбиоз двух начал — жизни и смерти — пришло к мыслителям давно. Жизнь и смерть воспринимались как

данность, как необходимость движения, развития. Правда, вектор движения не определялся, и условно движение вперед трактовалось как движение к совершенствованию и к благосостоянию. Под благосостоянием понималась возможность жить, рожать детей и передавать им опыт жизни. Такая, или близкая, точка зрения была первичной и присутствовала (и присутствует в настоящее время) во всех общинах, т. е. в тех хозяйствах, где соблюдается принцип равенства в труде и пользовании благами, произведенными общественным трудом. Исследования подтверждают, что в общинах, где не было и нет частной собственности, отношение к смерти есть и, вероятно, было спокойным, и смерть воспринималась не как зло, а как естественная смена состояния — как смена дня и ночи, зимы и лета. Логика проста: все, что живет, все равно умрет, распадется на элементы и станет неживым, а потом из неживых элементов сформируется новое живое, и все снова вернется в этот мир таким же равным и свободным. При этом живое стремится выжить, преодолевая препятствия, решая проблемы и оставляя после себя более адаптированное и живучее потомство.

Развитие человека ускорялось, и в сознании людей произошел переворот, включился неизвестный ранее движитель, первичное имя которому — собственность, которая из общей стала личной, появились собственники благ. У собственников блага, и в первую очередь собственников на блага, производящие блага, т. е. на предметы, а позже на средства труда, изменилось отношение к смерти. Смерть стала рассматриваться не как естественное событие, а как кризис, прерывающий рост богатства. Появилась жажда бессмертия. Собственники большого блага становились властителями, и симбиоз двух начал — жизни и смерти — рассматривался ими как антагонизм жизни и смерти, а смерть — как катастрофа — апокалипсис. Жизнь стала рассматриваться как процесс накопительства собственности, а смерть как катастрофа, отбирающая собственность. Сформулировался принцип — успеть взять от жизни все, пока ты есть. Человек-собственник стал создавать инструменты не улучшения качества жизни, а инструменты накопления богатства. Для облегчения процесса накопления богатства были созданы деньги, которые стали инструментом управления процессами концентрации собственности и символом богатства. Собствен-

ность, становясь богатством, все более приобретает свойства самостоятельного общественного организма, объединяет сознание разрозненных собственников, формирует новые общественные институты — классы, и через своих адептов — владельцев богатства устраняет препятствия на пути своего развития.

Сегодня можно констатировать, что около двух тысяч лет тому назад препятствием для концентрации богатства стали не только общинные и полуобщинные сообщества, но и рабовладельческие структуры. Главным препятствием для дальнейшей концентрации богатства стало многобожие, и на территории процветающей, казалось бы, Римской империи зарождается идеология единобожия, и все, кто поклоняется другим богам, объявляются еретиками.

Процветающая Римская империя внутри себя создает новую идеологию, которая разрушает незыблемую систему огромной, но уже неспособной расширяться, собственности, и приводит экономику Европы и средиземноморского «воротника» Римской империи к кризису.

Возникает очень конфликтный вопрос: а для чего все это проводилось и в чьих интересах внедрялся новый экономический порядок? Абстрагируясь от персоналий, можно вычленить главного фигуранта этих разрушительных процессов, который готов разрушить все, чтобы построить новый мир, новый экономический порядок — богатство и его адепты. В результате сложных, жесточайших процессов в Европе сформировался новый экономический порядок, новый способ производства — феодальный и единобожный, давший новые производительные силы, способные укрупнить и концентрировать собственность, т. е. увеличивать богатство.

В Европе стал формироваться новый идеологический уклад — капитализм и единобожие, который оказался более мощным инструментом укрупнения богатства и в течение трех веков сделал прорыв в технологии производства средств производства. В Центральной Европе зародился новый социально-экономический институт накопления богатства — ремесленный капитализм, который был вооружен уже не просто единобожием, а протестантским единобожием. Капитал стал приобретать иные качества — это уже не просто богатство, и уже совсем не

просто собственность, это уже было нечто большее, трудно объясняемое и плохо понимаемое, которое объединяет множество понятий и категорий — это совокупность факторов и агрегатов, способных умножать богатство — умножать капитал.

Капитал — новое имя собственности и богатства, которое уже совсем не просто объяснить естественной физикой. Физики тут не хватает. Тут вклиниваются иные категории, настолько иные, что даже определение капитала, данное Марксом — человеком, тщательнее других изучившим капитал, воспринимается далеко неоднозначно: «Капитал — это не вещь, а определенное, общественное, принадлежащее определенной исторической формации общества производственное отношение». Такое определение уже как-то уводит рассуждение в сторону от физики и тяготеет к метафизике, что естественно раздражает современного исследователя. Капитал, в основе которого лежит частная собственность на блага и в первую очередь на средства производства, каким-то странным образом становится самостоятельным субъектом истории, хозяйственного развития человека и стремится к постоянному укрупнению через своих адептов — собственников капитала.

Капитал через адептов требует постоянного совершенствования технологий накопления богатства и по-иному организует человеческое хозяйство — еще один феномен, до конца не понятый и не раскрытый, несмотря на многочисленные исследования этого направления. Если опустить многочисленные детали, максимально укрупняя объект исследования, то получается, что человеческое хозяйство — это субстанциональный институт развития капитала. Основным инструментом в этом институте является человек — человечество, а основным субъектом становятся адепты капитала. Получается весьма непривлекательная картинка: все человеческое хозяйствование есть ни что иное как механизм накопления и укрупнения капитала, который проявляет свойства организма и для того, чтобы выжить, организует человеческое хозяйство через своих адептов.

И тут просматривается опасная перспектива развития мирового хозяйства: капитал через адептов организует разгоняющийся процесс роста капитала, в котором человек становится и инструментом еще большего увеличения и концентрации капитала, и основной угрозой для его сохранения. Адепты капитала

защищаются от населения тем, что внедряют идеологию бесконечно расширяющегося потребления — идеологию, разрушающую человеческое сознание.

Опасность для человеческого развития такой идеологии прослеживается в работах гигантов политэкономии — Маркса, Булгакова, однако предостережения об опасности моноукрупнения капитала почему-то игнорируются, отрицаются современными исследователями через лозунги типа: а сегодня-то и капитализма никакого нет. Однако в 1950-х гг. произошло интересное, но слабо освещенное в российской экономической науке событие: количество занятых в производстве материальных благ работников оказалось менее половины всех работающих.

Капитал стал формировать новый экономический порядок, и сегодняшнее расширение глобализма — это расширение возможностей капитала. Уже сформирована идеология «золотого миллиарда», в которой все остальные есть не что иное как балласт постиндустриального развития. Антагонизм производства и потребления разгоняет маховик современного глобалистического капитализма. Мотором, который этот механизм раскручивает с динамично растущим ускорением, нарушая равновесие в человеческом хозяйстве, стал *капитал*.

Когда С.Н. Булгаков сто лет назад почувствовал первопричину деформаций в развитии хозяйства: «Мы живем в эпоху обостренной экономической рефлексии, напряженного и утонченного экономического самосознания, когда вопросы экономического бытия властно заняли в мысли и чувстве одно из первых мест...», — сообщество недооценило откровения великого философа. Сегодня вопросы философии хозяйства снова поднимаются российскими учеными, Ю.М. Осипов предлагает рассматривать дальнейшее развитие хозяйства не только и не столько с позиций экономикса, а с позиций философии хозяйства как базы дальнейшего развития цивилизации (см.: [1—4]).

Философия хозяйства в настоящий период может взять на себя функции матрицы, на которой будут выстраиваться современные представления о хозяйстве, экономике, идеологии.

Литература

1. Булгаков С.Н. Философия хозяйства. М., 1990.

2. *Осипов Ю.М.* Экономическая цивилизация и научная экономия // Экономическая теория на пороге XXI века — 3: Экономическая цивилизация и научная экономия / Под ред. Ю.М. Осипова, Е.С. Зотовой. М., 2000.

3. *Жуликов П.П.* Философия хозяйства. Взгляд со стороны // Философия хозяйства. 2010. № 1.

4. *Булгаков С.Н.* Свет Невечерний. М., 2008.

Р.Е. СОКОЛОВ

**К истокам современной канонической философии
хозяйства: хозяйственные принципы
Ветхого и Нового Завета**

Философско-хозяйственное осмысление современной и исторической реальности в России сложно представить без канонической хозяйственной философии. В этой связи полезно обратиться к основным ее источникам — к Ветхому и Новому заветам, на основе которых сегодня разрабатываются клерикальные социально-экономические концепции. Основными ветхозаветными принципами хозяйственных отношений, подготовившими почву для развития новозаветных предписаний в данной сфере, стали условное право владения имуществом, иерархичность общества, регламентация имущественных, трудовых и распределительных отношений.

Впервые речь о владении имуществом заходит в Книге Бытия, где к имуществу относятся верблюды, волы, ослы, мелкий скот, рабы (Быт. 23, 1 — 20; 24, 7, 14; 32, 3 — 5). Красной нитью через Ветхий Завет проходит тезис о праве власть предержащих на часть имущества народа. Власть здесь понимается в широком смысле слова: как Бога, так и лидеров народа. Бог подчеркивает, что Он является первым и последним распорядителем основного блага — земли, поэтому приходится говорить об условном владении (Лев. 25, 23). И имущественные отношения строились на основе централизованного управления хозяйством. Все общество подчинялось начальствующим в работах, начальствующие подчинялись управляющим, управляющие — князьям, а те — духовному, а в дальнейшем светскому владыке,

который наделялся определенными качествами: происхождение из управляемого народа, воздержанность по отношению к обогащению и развлечениям, изучение и исполнение заповедей, скромность (Вт. 17, 14 — 20). Наравне с данными качествами-обязанностями ему предписывались весьма широкие полномочия в виде призыва себе на службу сыновей и дочерей народа, а также изъятия у народа лучших земель, плодов и иного имущества (1 Цар. 8, 11 — 17). В целях управления народом создавалась структура централизованной власти в виде цепочки подчинявшихся друг другу начальников над десятками, полусотнями, сотнями, тысячами. Причем такая структура была характерна не только для Израиля, но и для соседних с ним культур, в частности египетской (Исх. 1, 11; 5, 6; 18, 25). Начальствующие над народом наделялись царской и божественной властью для придания им авторитета руководителей (Быт. 39, 27; Исх. 22, 28; Чис. 11, 16 — 17; Вт. 16, 18; 3 Цар. 5, 15 — 16). Даже раб, если он был управляющим, получал очень большие полномочия — вплоть до заместителя хозяина (Быт. 24, 2 — 4; 1 Пар. 2, 35), что свидетельствует о примате общественной иерархии над имущественным расслоением, равно как и о распространении системы патриархального, а не классического рабства.

Структура управления обществом нуждалась в финансировании, потребность в котором росла по мере развития этой структуры. Пока власть осуществлял духовный лидер, общество облагалось десятиной (Быт. 14, 20; 28, 22; Лев. 27, 30; Вт. 12, 17; 14, 22, 23; Мал. 3, 10). Если человеку было трудно доставить десятину в натуре, закон позволял продать приношение, а на полученные деньги купить, что человек сочтет нужным у места приношения (Вт. 14, 24 — 27). Десятины предназначались работникам культа в лице левитского корпуса (2 Пар. 31, 4 — 6). Каждый третий год десятина должна была идти на поддержку неимущих, включая левитов, переселенцев, сирот, вдов (Вт. 14, 28 — 29). Однако из полученных десятин десятины должны были отдавать и левиты на содержание других служителей культа (Неем. 10, 37 — 39). Для десятины должны были выбирать лучшее из полученных доходов (Чис. 18, 25 — 32). Развитие общественных институтов требовало дополнительных сборов, в частности на управленческие нужды и на поддержку са-

мого общества, особенно в случае неурожаев. Кроме того, собирались средства на военные нужды, на откуп (Исх. 30, 11 — 15; Чис. 18, 18 — 20; Лев. 19, 23 — 25; Вт. 23, 19 — 20; 24, 6 — 9; 4 Цар. 12, 16; 15, 20; Неем. 10, 32 — 34). Наравне со сборами использовалась хорошо разработанная система штрафов за повреждение имущества и здоровья индивида (Исх. 22, 1 — 17; Лев. 5, 14 — 6, 7; 24, 18; 3 Цар. 20, 39). Существовали и исключения в виде льгот, обусловленных религиозными праздниками, а также поддержкой власти и ее авторитета (Неем. 10, 31 — 39; 1 Цар. 17, 25). Ветхий Завет представлял практику контрибуций в виде права неограниченного распоряжения завоеванными трофеями и наложения дани на покоренное население. В результате успешных завоевательных походов все трофеи переходили во владение завоевателей, однако в отношении военнопленных предписания были наименее гуманными. Оставлять в живых могли только женщин и детей лишь в землях, не имевших близкого соседства для охраны морального порядка в обществе и сохранения потенциальных работников в завоеванных землях, иначе вторжение чужой культуры разрушало внутрисоциальный уклад. Давался запрет на уничтожение пригодных в хозяйстве природных богатств (Вт. 20, 10 — 20; 2 Пар. 8, 8). Подобная практика была распространена и в соседней Вавилонии (4 Цар. 24, 10 — 14; 25, 12).

Добровольное отчуждение имущества принимало в Ветхом Завете формы купли-продажи, дара, наследования и займа. Принудительное отчуждение проявлялось в виде сборов, штрафов, контрибуций. В случае купли-продажи и займов предписывалось вести честный товарообмен (Прит. 11, 26; Лев. 19, 35 — 36; 3 Цар. 21, 15, 16), не обременять своих соотечественников процентами и залогом, возвращать залог бедного при первой потребности в нем, списывать долг независимо от статуса должника и его подданства каждый седьмой и пятидесятый год (Исх. 22, 25 — 27; Вт. 15, 1 — 3). Ветхий Завет давал предостережение берущему в долг и подчеркивал опасность стать рабом займодавца (4 Цар. 4, 1; Прит. 22, 7; Авв. 2, 6). За обман в торговле было обещано настоящее возмездие вплоть до физического уничтожения общества (Иез. 28, 18; Амос. 8, 4 — 10). Купля-продажа рассматривалась как обмен эквивалентами, в частности, цена земли определялась прямо пропорционально количе-

ству лет, оставшихся до юбилея, т. е. каждого пятидесятого года, когда земля должна быть возвращена ее хозяину, кроме земли в городах (Лев. 25, 8 — 10, 14 — 16). Такая условная продажа объяснялась тем, что еврейское общество считалось полукочевым, пришельцами у Бога, в Его владении. Тем не менее выкуп земли в целом разрешался, но с определенными условиями. К ним относилась возможность обратного выкупа земли вне огороженного стенами города в течение всего времени, оставшегося до юбилея, и только года, если земля находилась внутри огороженного стенами города. В городах левитов выкуп земли дозволялся всегда. Причем обратный выкуп мог совершать не только бывший хозяин земли, но и его родственник при необходимости помощи (Лев. 25, 23 — 34). Примеры сделок купли-продажи и условия обратного выкупа посвященного Богу описываются в Книгах Бытия, Чисел и Левит (Быт. 23, 14 — 18; 25, 31 — 34; 47, 19; Чис. 5, 9, 10; Лев. 27). Книга Иезекиля приводит конкретный пример средств платежа в виде серебра, железа, свинца и олова (Иез. 27, 12). Предписывалась необходимость бережного отношения к потерянному имуществу и помощь в его сохранении до момента обращения потерявшего с просьбой о возвращении (Вт. 22, 1 — 4). При наследовании и женитьбе, которая влекла за собой акт присоединения имущества колена жены к имуществу колена мужа, если они представляли разные ветви Исаака, законы Ветхого Завета были направлены на предотвращение секуляризации наследуемых земель (Чис. 27, 5 — 11; 36, 1 — 9; Иез. 46, 16 — 18). Предусматривалась и реституция как акт возвращение имущества хозяину после его захвата независимо от степени легальности захвата (4Цар. 8.4 — 6). Несмотря на официальное разрешение кредитных отношений с большими оговорками, в Ветхом Завете дается в целом негативная оценка заимодавцам, взыскивающим процент за свои услуги (Иез. 18, 7 — 17), что говорит об отождествлении основного источника благ и имущества традиционного ближневосточного общества с трудом.

Ветхий Завет провозглашал любой труд основой хозяйственной жизни, источником благ и имущества (Прит. 16, 26; Екк. 1, 8). Одновременно указывалось на то, что труд должен помогать человеку удовлетворять его нужды (Быт. 47, 19; Езд. 3, 7). Поэтому заработок должен выдаваться работнику сразу

(Лев. 19, 13; Вт. 24, 14, 15; 25, 4; Иер. 22, 13). В связи с этим основными условиями труда называются следующие. Во-первых, отдых один раз в шесть дней и лет для восстановления работоспособности двух основных видов ресурсов: труда и земли (Исх. 23, 10 — 13; 31, 12 — 17; Лев. 25, 1 — 7; Вт. 5, 12 — 15). Во-вторых, поддержка несостоятельных сограждан посредством создания только для них благоприятных условий для работы (Лев. 25, 35 — 46). В-третьих, ограничение рабочего возраста на социально значимых должностях, в частности для священников (Чис. 8, 23 — 26). В-четвертых, предоставление согражданам возможности «увольнения» с «выходным пособием» после шести лет, а также «выхода на пенсию» после сорокадвяти лет работы (Вт. 15, 12 — 18; Лев. 25, 8 — 13). За нарушение этих правил в Книге Иеремии предписывалось серьезное наказание всего общества (Иер. 34, 12 — 22).

Важно отметить, что, с одной стороны, Ветхий Завет требовал поддержки бедных богатыми (Лев. 25, 47 — 55; Прит. 22, 16; 28, 27; Иер. 29, 7). Состоятельным родственникам предписывалось обязательно выкупать бедных у иноплеменников. Причем выкупленный таким образом человек должен был отработать этот выкуп до юбилейного года, т. е. фактически он выкупал себя сам. С другой стороны, не допускались иждивенчество и тунеядство как прямой путь к бедности (Прит. 19, 15; 20, 13; 21, 17; 23, 21; 24, 33, 34). В Книге Чисел представлен тезис «неравное неравным», являющийся основным библейским принципом распределительной справедливости, согласно которому большая, точнее, лучшая доля общего блага должна предназначаться более высокому социальному слою (Чис. 26, 52 — 55; 33, 54; 35, 8). Однако не следует полагать, что в этом тезисе озвучивается мысль о религии как идеологии эксплуататорского класса. Эта идея опровергается требованием равного отношения властей как к богатым, так и к бедным (Чис. 15, 16; Лев. 24, 22; Вт. 1, 17).

Описание социальных отношений в Новом Завете, в частности имущественных, а также вопроса отношений к властям и людей разных слоев общества друг к другу, строится на учении Иисуса Христа, изложенного в Евангелиях и развитого в апостольских посланиях. Новозаветные предписания в области хозяйственных отношений включают требования по поддержа-

нию определенной общественной иерархии, распределительной справедливости, помощи ближним и сдержанности в потребностях, что является прямым продолжением ветхозаветной этики.

Социальное учение Нового Завета было направлено на сохранение и поддержание определенного консервативного социального порядка, проявляющегося в строгом повиновении низших общественных слоев высшим внутри социальной иерархии, установленной Богом, как воплощением высшего блага (1 Пет. 5, 5; Рим. 13, 1 — 5). Иисус Христос требовал материально поддерживать в первую очередь властные структуры, в частности кесаря, тем самым, поощряя сохранение строгой общественной иерархии (Мк. 12, 14 — 17; Лк. 20, 21 — 25; Рим. 13, 6, 7). Данное требование аналогично ветхозаветным предписаниям, поскольку Христос позиционировал себя как продолжатель дел ветхозаветных пророков (Мф. 5, 17; 19, 17 — 19; 21, 12, 13; Мар. 10, 19; 12, 28 — 31; Лк. 16, 17; 18, 19 — 20). Однако в отличие от Ветхого Новый Завет скорее отягощает статус низших слоев общества, в частности рабов, поскольку не содержит указаний на их освобождение, как это имело место в Ветхом Завете. В посланиях Петра и Павла в духе того времени статус раба закрепляется навечно, хотя в русле Ветхого Завета сохраняется требование гуманного отношения к рабам. Это свидетельствует об усилении социального неравенства и трансформации патриархального рабства в классическое (1 Пет. 2, 18; 2 Пет. 2, 19; Еф. 6, 1 — 9; Кол. 3, 17 — 4, 1; 1 Тим. 6, 1 — 2; Тит. 2, 9 — 10). Рабство и наличие разных слоев в социуме объяснялось различными способностями людей к труду и сохранению заработанного (Мф. 12, 29; 13, 12; 21, 43; 25, 29; Мар. 3, 27; 4, 24 — 25; Лк. 8, 18; 16, 10 — 13; 19, 26; 11, 21 — 22; Еф. 4, 15 — 16).

Иоанн Креститель, выступая предвозвестником Христа, грозил уничтожением тем, кто не созидал общее благо (Мф. 3, 1 — 3; 11, 9 — 15; Лк. 3, 9 — 14). Христос указывал на необходимость каждого заниматься своим делом в своем месте, выходя из храма (Мф. 21, 12 — 13; 11, 16 — 17; Лк. 19, 45 — 46; Иоанн. 2, 13 — 16). Более того, делать свою работу Иисус призывал хорошо, даже когда нет проверяющего (Мф. 24, 45 — 51; Мар. 13, 32 — 37; Лк. 12, 41 — 46). В рамках такой иерархии общественного организма его единицы должны помогать

друг другу, стараться жить своим трудом, вносить свой вклад в созидание общего блага и укрепление целостности, что достигается через взаимную любовь, особенно к бедным (Деян. 28, 30, 31; 2 Кор. 9, 8, 9; Еф. 4, 15 — 16; 1 Фес. 4, 9 — 12; 2 Фес. 3, 10). В противном случае гармония хозяйственной системы будет нарушена, что приведет к распаду государства, нации, города, семьи (Мф. 12, 25; Мар. 3, 24 — 25; Лк. 11, 17). Апостол Павел подчеркивал важность равномерного распределения благ и имущества, чтобы состоятельные люди не превращались в бедных (2 Кор. 8, 13 — 15). Лука и Иоанн указывали на необходимость восполнения нужд как неимущих членов общин, так и братских общин-церквей, в том числе центральной общины в Иерусалиме (Деян. 11, 27 — 30; 1 Иоан. 3, 16 — 18; 1 Кор. 16, 1 — 3; 2 Кор. 9, 1; 1 Тим. 5, 14 — 16). В вопросе оплаты труда Христос сформулировал принцип пропорционального вознаграждения (Маф. 10, 8; Лк. 10, 7; 12, 48; Иак. 5, 4; 1 Кор. 9, 9 — 10; 1 Тим. 5, 18; 2 Тим. 2, 6). В Новое время этот принцип развили представители классической экономической теории, сформулировав трудовую теорию стоимости.

Христос предупреждал об опасности увлечения одними материальными благами и погружением в чревоугодие во всех его проявлениях (Мф. 19, 16 — 23; Лк. 18, 18 — 24; 21, 34; 1 Тим. 6, 9, 10; 2 Тим. 3, 2 — 5). Самовозвышение индивидов трактовалось как нарушение принципа взаимной любви. Человек призывался не столько к самоунижению, сколько к такой манере действий, при которой он ставил себя немного ниже того уровня, которого достоин в глазах окружающих, т.е. вел себя скромно (Мф. 20, 25 — 27; Мар. 9, 35; 10, 42 — 45; Лк. 9, 46 — 48; 14, 7 — 11; 18, 14; 22, 24 — 27; Иак. 3, 13 — 18). В качестве основы социального учения Нового Завета Христом провозглашаются две заповеди: любить Бога и ближнего, в частности, соблюдать заповеди, а также не делать другим неприятного для себя (Мф. 22, 35 — 40; Мар. 12, 28 — 31; Деян. 15, 28, 29). Нарушение же новозаветного социального учения не должно осуждаться другими членами общества, его соблюдающими, и уж тем более не должно давать повод к отступлению от него (Мф. 7, 1 — 3; Лк. 6, 36, 37; Иоан. 8, 3 — 7).

Итак, библейские предписания в отношении хозяйственной практики можно разделить на несколько частей: условное

право владения, централизация в управлении хозяйством, право властей на часть имущества народа, сделки по отчуждению имущества, условия труда, социальная иерархия, распределительная справедливость. Именно в этой эпохе берет начало развитие современной канонической философии хозяйства православия, католицизма и протестантизма, оказавшей большое влияние на развитие трудовых отношений современности.

Р.М.-А. ГУСЕЙНОВ

Все меняется, но все остается по-старому

Есть у С.Н. Булгакова небольшая работа «Основные проблемы теории прогресса» [1, 261—309]. Она поражает скептическим отношением к прогрессу вообще и к теориям прогресса в частности. Невольно возникают вопросы, на которые трудно найти точные ответы. В самом ли деле прогресс — это основной вектор человеческих обществ? Разрешимы ли глубинные проблемы, с которыми сталкивается человечество, или они — по определению — постоянно воспроизводящиеся факторы человеческого бытия? Почему и в России одни и те же задачи веками не находят своего решения?

Обратимся к трудам русских мыслителей

Мы уже имели возможность высказаться по поводу необыкновенной живучести и неразрешимости проблем, с которыми сталкивается Россия. Скажем, анализ трудов русских мыслителей И.Т. Посошкова и М.В. Ломоносова показали, что обсуждаемые ими вопросы сохранили свою злободневность и сегодня [2, 239—250; 3, 16—30].

Восемь задач увидел в 1724 г. И.Т. Посошков, необходимость решения которых крайне важна для процветания Родины.

1. Духовное обогащение и всеобщая образованность русского народа.
2. Боеспособная армия, состоящая из патриотически настроенной и социально защищенной профессиональной элиты.
3. Развитая судебная система, строгое, но справедливое уголовное и гражданское право.

4. Экономическая, юридическая и политическая защищенность предпринимательской деятельности.

5. Развитая структура промышленности, прежде всего обрабатывающей, производящей конкурентоспособную на мировом рынке продукцию.

6. Высокая агрокультура, сохранение приемлемого благосостояния крестьян — основной массы населения.

7. Упорядочение земельных отношений, широкомасштабное кадастрирование российских земель, тщательные топографические описания угодий и введение простой системы поземельного обложения.

8. Справедливая и эффективная фискальная политика.

Если читатель читает газеты или хотя бы смотрит информационные программы по телевидению, он сталкивается с аналогичными темами и сюжетами и в 2011 г.

Любопытно, что и М.В. Ломоносов в 1761 г. обнаружил очень близкие задачи:

1. О размножении и сохранении русского народа.
2. Об истреблении праздности.
3. Об исправлении нравов и о большем народе просвещении.
4. Об исправлении земледелия.
5. Об исправлении и размножении ремесленных дел и художеств⁴⁵.
6. О лучших пользах купечества.
7. О лучшей государственной экономии.
8. О сохранении военного искусства во время долговременного мира.

Нашему искушенному читателю не нужно объяснять, почему я привел эти два перечня. Попробуем ответить на вопрос о причинах «отсутствия прогресса» в разрешении национальных проблем.

Как хотят жить народы?

Экономическая история стран и народов позволяет сделать несколько простых выводов, имеющих прямое отношение к нашей теме. Первый вывод сколь прост, столь же и загадочен: *все народы мира живут так, как сами хотят жить*. Знаток

⁴⁵ Художества — в лексике XVIII столетия — это обрабатывающая промышленность.

тут же возразит: «Разве есть народы, которые хотят жить скромно и даже бедно? Разве не зависит уровень благосостояния граждан от наличия или отсутствия богатых природных ресурсов? Отвечаю: не зависит! Примеры Голландии, Израиля, Японии яркие тому свидетельства. Сегодня усердно распространяется миф о некоем «ресурсном проклятии» России. Мол, наша нищета — результат нашего богатства. Это «голь на выдумки хитра», а нам незачем «хитрить», нам и без того все Бог дал. Вот обеднеем ресурсами — сразу заработаем эффективно и догоним... Португалию (если, конечно, она будет дожидаться). Да вот неприятность — ресурсное богатство почему-то не мешает Соединенным Штатам, Австралии, Канаде. Да и Бразилии не мешает! Что-то тут не так, не в природных ресурсах дело. Судя по всему, в иных качествах страны и населяющих ее людей, в национальном экономическом духе. Вот и проблемы, о которых писали Посошков и Ломоносов, видимо, не очень-то волнуют наш народ. Иначе бы они давно были разрешены.

Экономические системы не клонируются

Мы много усилий тратим на «изучение опыта» других стран в деле эффективного экономического развития. И получается, что зря! Никакого толку от этого для нас не происходит. Нам всегда кто-нибудь или что-нибудь мешает: войны, периоды послевоенных восстановлений, мировые кризисы; «американский империализм», «мировой сионизм», «китайский гегемонизм» (и такое было!). А если ничего такого не можем найти, то сваливаем наши неудачи на плохую погоду, на хорошую погоду, на морозы, на отсутствие морозов, на природные катаклизмы, техногенные катастрофы. Сегодня можно посетовать на Олимпийские игры 2014 г., Универсиаду 2013 г., Конференцию АТЭС 2012 г., на Грузию, Южную Осетию, Абхазию. На Аль-Кайеду, наконец. Мы иногда спохватываемся, осознавая, что и относительно благополучные страны сталкиваются с теми же или подобными ситуациями. Тогда-то и посылаем научные делегации за рубеж — изучать чужой опыт.

В начале 1990-х гг., когда мы всерьез взялись за рыночное реформирование, меня удивляли и даже смешили публикации в научных журналах на тему о приемлемости для России аргентинской, китайской, шведской, германской и прочих «мо-

делей» развития. Увы, чтобы развиваться по-шведски, надо быть шведами, а по-китайски — китайцами.

Естественно, изучать чужой опыт необходимо, можно даже перенимать некоторые технико-технологические достижения, использовать открытые в других странах функциональные зависимости. Но уже управленческие приемы и инструменты, системы менеджмента на микроуровне и тем более на макроуровне, требуют глубокого изучения национальной специфики. Ведь то, что, скажем, японцу благо (система пожизненного найма, например), то американцу — смерть, а шведам, с их системой «солидарной заработной платы», и вовсе фантастическая экзотика. И ничего, живут, как-то уживаются друг с другом.

О «системном переносе» опыта одной страны на территорию другой — не может быть и речи. В свое время вся военнополитическая мощь Советского Союза не позволила унифицировать социально-экономические системы стран «социалистического лагеря». Советская централизованно-плановая система сильно отличалась от «рыночного социализма» Югославии, «кооперативной специфики» Венгрии, северокорейской модели «опоры на собственные силы». А рыночные системы столь разнообразны, что от «опыта» могут глаза разбежаться и вполне возможно упустить собственную экономическую и управленческую историю и бездумно отказаться от нее. Не дай Бог!

Если в других странах находят способы разрешить проблемы, аналогичные нашим, это вовсе не означает, что мы сможем «поступать также».

В истории ничего не пропадает

Я с большим уважением отношусь к открытиям Ч. Дарвина и к дарвинизму. И все же предпочитаю во всех живых организмах, в том числе экономических, искать исторические корни, генетические связи между явлениями. Признавая, что в природе и в обществе существует диалектическое единство изменчивости и наследственности, я вижу, что генетические связи более прочны и долговременны, что изменения на генетическом уровне происходят или очень медленно, веками и тысячами, или — катастрофически. «Природа не делает скачков», — говорил великий Альфред Маршалл. Дарвинист усмехается, читая или слушая такое, но в душе все равно таит сомнения. Ведь никто не видел, чтобы от обезьяны родился че-

ловек. От обезьяны всегда рождается обезьяна! (Я вполне отдаю себе отчет в том, что буду обвинен в невежестве.) Впрочем, «обратный» процесс, когда от человека рождается обезьяна, я наблюдаю довольно часто.

Социально-экономическая история многократно и многообразно свидетельствует о прочности генетических связей. Соединенные Штаты — страна, рожденная на «пустом месте» (индейцы *de facto* не участвовали в генезисе современной экономики США), были обречены на победу либерализма и индивидуализма в экономике. Россия же во все периоды своей истории отличалась гипертрофией нерыночных отношений и особой активностью государства в экономической жизни. Мы уже имели случай писать о том, что государство в России — это не просто «политическая надстройка» и публичная власть. Государство в России всегда было и остается основным инвестором, самым активным инноватором и мощной перераспределительной машиной, функционирующей в мобилизационно-распределительной системе [4, 100—104].

Не зря и Посошков, и Ломоносов уповали исключительно на административную силу государства, когда предлагали инструменты разрешения назревших проблем. Судя по всему, иного пути нет. Подождем!

Литература

1. Булгаков С.Н. *Философия хозяйства*. М., 1990.
2. Гусейнов Р.М. Посошков без преувеличений // *Философия хозяйства*. 2002. № 6.
3. Гусейнов Р.М. Не Сибирью единой прирастает могущество Родины // *Философия хозяйства*. 2005. № 2.
4. Гусейнов Р.М. История — это всемирный суд // *Философия хозяйства*. 2011. № 3.

3.Э. СКРЫННИК

«Финансовая цивилизация»: тупик или перспектива?

В последние годы в контекстах философско-хозяйственного дискурса все чаще встречается концепт «фи-

нансовая цивилизация». Толчком к его распространению послужил выход в свет одноименной монографии украинского исследователя В.В. Ильина [1], одного из наиболее успешных последователей философии хозяйства на Украине. Насколько правомерно применение понятия «финансовая цивилизация» к современному экономическому строю и состоянию общества в целом — вопрос дискуссионный. Основная проблема дискуссии: является ли финансовая цивилизация тупиком, ложным направлением социального прогресса (наподобие, например, проекта построения коммунизма в СССР), или, наоборот, это новый перспективный этап социального развития? Таким образом, поставлен кардинальный вопрос об универсальных тенденциях цивилизационного развития человечества в современную эпоху.

Цель данной статьи — уточнить временные рамки и сущностные характеристики явления, называемого «финансовой цивилизацией» и, исходя из этих характеристик, очертить ее исторические перспективы.

Во-первых, определим, какие сущностные черты финансовой цивилизации выделены для ее исследования. Их две: 1) изменение ценностного мира человека; 2) колоссальный рост роли финансово-монетарного фактора.

Когда речь идет об изменении ценностного мира, роль денег выявляется в том, что дух «экономизма» приводит к предельной рационализации мышления и поведения человека. Это бесспорно так, но поворот к монетарному сознанию, «трансформация ценностей в направлении экономических приоритетов» и соответствующие изменения в жизненном мире начались не в наше время, а в самом начале эпохи Модерна.

Как встретились деньги и мировоззренческие ценности — можем проследить еще в эпоху Ренессанса. В начале XIV в. был ликвидирован орден тамплиеров, создавший первую в мире систему банковских услуг для обслуживания крестовых походов. Импульс, который тамплиеры дали развитию денежного обращения в Средневековой Европе, продолжился в развитии новой сети банковских учреждений, созданной банкирскими семьями северо-итальянских городов-государств Пизы, Венеции, Вероны и Генуи. Богатея, банкирские семьи вкладывали деньги в предметы искусства и старины — произведения куль-

туры Древнего Рима и Греции. Они выплачивали собственные стипендии, финансировали искусство, использовали классические знания, произведения искусства, стиль домашнего обихода, которые принадлежали к дохристианским временам, чтобы таким образом дистанцироваться от религиозных идей, подчеркнуть, что имеют власть благодаря своим коммерческим предприятиям и ничем не обязаны церкви. Гуманизм Ренессанса сформировался как культура торговцев и банкиров, центром Возрождения, как и банковского дела, была Флоренция. На пике расцвета Флоренции как банкирского города в 1422 г. в ней работали 72 международных банка.

Вот тогда-то и началось противостояние, о котором нередко говорят как об отличительной черте жизненного мира сегодняшнего человека: противостояние массового сознания, сформированного на общих принципах добра, с рациональным индивидом, который именно благодаря рассудку является более умелым, деловым, практичным, способным, уверенным, «имеет волю, но не духовность» (В.В. Ильин). Это столкновение глубоко описал М. Вебер, неразрывно связав дух капитализма с протестантской этикой. Интеллект приобретает новый смысл, в котором уже не остается места для трансцендентности, метафизических «души» и «духа», начиная с наступлением эпохи Модерна. Вероятно, чтобы выйти за рамки парадигмы, определенной этим интеллектом, Ю.М. Осипов говорит о необходимости «нового средневековья». Что же имеем сегодня собственно нового — это стремительное нарастание монетаристских моделей в количественном измерении. Но их суть от этого не меняется. Тем более не следует рассматривать как трагическую коллизию нашего времени противостояние «человека, воспитанного на пассивности, софийности» (В.В. Ильин), и мира собственности и денег. Во-первых, потому что традиции пассивности и софийности не являются признаком массового воспитания сегодня и никогда не относились к базовым принципам массового воспитания. Во-вторых, потому что выбор между этими альтернативами — это не столько социальная, сколько персональная экзистенциальная проблема, перед которой встает личность любого периода в истории человечества. Поэтому «мир ловил меня, но не поймал» — это позиция уникальной нравственной высоты еще от Сократа, и так же во времена Г. Сковороды, и

так же сегодня. И закономерная плата за личный выбор «пассивности, софийности» — это позиция «героического пессимизма».

Вторая сущностная черта финансовой цивилизации — возрастание роли финансово-монетарного фактора сегодня — раскрывается в научной литературе через понятие «финансовая власть». Ее главный признак — ослабление наработанного веками ценностно-духовного барьера, что привело к потере собственного осевого центра человека и общества. Это тоже совершенно справедливо, но тоже не может рассматриваться как явление, характерное именно и только для нынешнего этапа общественного развития. Этот процесс начался гораздо раньше — при переходе от традиционного общества к современному. Ю. Хабермас подробно проследил, как с утверждением денежных кодов в человеческих практиках начинается поляризация и разделение традиционного общества на «жизненный мир» и «систему».

Возникнув в коммуникативных контекстах жизненного мира традиционного общества, деньги постепенно отделились от них и вместе с политической властью образовали самостоятельные коды, которые стали инструментами системной колонизации жизненного мира. В эпоху Модерна система тотализируется, а контексты жизненного мира отодвигаются на задний план и маргинализируются.

Следовательно, очерченные выше процессы следует рассматривать не как начало новой цивилизации, а как сущностные характеристики уже пройденной человечеством эпохи, которую мы называем эпохой Модерна. Сегодня можно говорить разве что о доведении этих процессов до крайних пределов, до полного исчерпания их потенциала и перехода в кризисное состояние. Поэтому, очевидно, речь должна идти не о повороте к чему-то качественно новому, а о завершении длительной исторической эпохи, исчерпании ресурсов ее саморегуляции и жизнеспособности.

И в таком случае концепт «финансовая цивилизация» имеет такой же смысл, какой в понятие «цивилизация» вкладывает О. Шпенглер. То есть как для культуры цивилизация — период истощения, упадка и угасания, так финансовая цивилизация — завершающая фаза великой эпохи экономической и в

целом социальной эволюции, обозначенной в культурно-историческом аспекте как эпоха Модерна, а в экономическом — как индустриальное общество. Мы — люди, живущие в конце своего времени. Эта констатация сегодня не является открытием — об этом говорили уже Ницше, Шпенглер, Ясперс, Фукуяма, в среде экономистов — Бьюкенен.

Глядя на вещи в таком ракурсе, нет оснований называть финансовую цивилизацию «тупиком». Но не она открывает перспективу будущего развития.

И в этом, собственно, заключается проблема: сегодня придает остроту ситуации полная неизвестность относительно того, куда идем, что там, за поворотом. Постмодерн определяет себя не через будущее, а через прошлое, ибо не существует более или менее вероятных сценариев действительно новой картины грядущего социума. Все попытки прогнозирования будущего состояния дел и хода событий пока осуществляются по принципу проекции ретроспективы в перспективу. Как же не сделать вывод: все идет к худшему, следовательно, в конце будет полный крах. Так же и в Средневековье никто не смог бы предсказать картину европейской жизни, например, XIX в.

Этот принцип ретроспективы, спроецированной в будущее, видим и во многих публикациях, посвященных финансовой цивилизации. Поэтому не лишним в нашей дискуссии будет вопрос о том, какие же хронологические рамки мы для нее устанавливаем. Слова «сегодня», «в наши дни», «современный» встречаются в таких публикациях буквально на каждой странице, нередко констатации: «человечество вступает в эру финансов и денег». Это побуждает к рассмотрению проблемы не в далекой исторической ретроспективе от начала индустриальной эпохи (а именно тогда и начался переход от доминирования социокультурных факторов самоорганизации общества к финансовым отношениям и денежному строю), а на достаточно коротком историческом отрезке, обозначенном как эпоха Постмодерна.

И в таком случае нам, пожалуй, стоит обратиться к тем характеристикам денег, которые проявились уже в эту пору. Я бы остановилась на двух таких характеристиках, которые считаю наиболее значимыми.

Во-первых, деньги в XX в., начиная со времен Первой мировой войны, прошли цикл эволюции от полноценных, обеспеченных золотом, до денег электронных, обеспеченных лишь доверием граждан к государству, его монетарной политике. По сути, деньги стали виртуальной реальностью. Тем самым они в полной мере реализовали свою символическую природу как «чистые» знаки, значения которых исключительно социальны, лишены связи с природной, физической субстанцией. Они проявили себя как информация в чистом виде, код, матрица социальных процессов. Но их трансформация пошла еще дальше: на финансовых рынках они из символов превращаются в симулякры, т. е. «пустые» знаки, с которыми не соотнесена никакая реальность. Это демонстрирует феномен финансовых «пузырей», который стал реальной экономической проблемой современности. Крах каждого такого «пузыря» — это момент отрезвления, который убеждает, что в своем перепроизводстве симулякров мы в действительности создаем не новую реальность, а псевдореальность, оставаясь, вместе с тем, полностью зависимыми от объективных обстоятельств экономической и социальной жизни.

Влияние электронных денег на внеэкономические сферы социума имеет невиданные масштабы и в значительной степени непредсказуемо. С помощью современных электронных технологий деньги легко преодолевают границы национальных денежных единиц, пространства, времени и становятся одним из ведущих факторов глобализации. При всех своих достоинствах они оказались чрезвычайно уязвимыми для хищений и мошенничества — таких же современных, сложных и непредсказуемых, как и форма денег, которая является их объектом. Возможность перемещать деньги тайно и быстро способами, недоступными для традиционного банковского дела, создают невиданные возможности для преступной деятельности как квалифицированных специалистов-одиночек, так и мощных криминальных организаций, политических сил, резко меняя судьбу целых государств и народов. Обратной стороной финансовой глобализации является углубление неравномерности экономического развития различных регионов, ведь те революционизирующие преимущества, которые дают экономическому развитию электронные деньги, замыкаются в рамках узкого круга

стран, которые получают огромные возможности, все дальше отрываясь от остального мира.

Во-вторых (и я об этом неоднократно писала в научных публикациях), философы нередко рассматривают современные деньги безотносительно к их конкретной форме — будто и сегодня это бумажки, которые шуршат в карманах. Но, если говорить об изменениях в *современном* мире, которые осуществляют *современные* деньги, то речь идет не о бумажках! Если не выделить четко сущность современных денег, мы не поймем и их роли, и разговор о финансовой цивилизации останется на уровне абстрактного морализаторства: вот что делают деньги с людьми! А что конкретно они делают? Какие новые, доселе невиданные возможности они дают человеку XXI в.?

Поэтому конкретизируем: современные деньги имеют полностью исторически определенную и достаточно специфическую сущность — это кредитные деньги, ссудный капитал. Кредит является субстанцией современных денег до такой степени, что, если бы мы все одновременно вернули все свои долги, деньги просто исчезли бы, от них ничего бы не осталось. А что представляет собой кредит? Суть в том, что кредитные деньги переносят одолженную стоимость из будущего в нынешнее время, они действуют вопреки векторной направленности времени из прошлого через настоящее в будущее. Они позволяют одалживать из будущего стоимость, которой еще не существует, по сути — обещание того, что эта стоимость будет создана! А если не будет?

Здесь и заключается основной риск, связанный с современными деньгами: они превратили мир во всеобщую финансовую пирамиду, позволили человеку не просто ринуться в гонку безудержного потребления различных благ, но дали ему возможность делать это самым опасным из всех возможных способов: за счет сверхэксплуатации будущего.

Началось это опять-таки в эпоху Возрождения, когда начала формироваться первая в мире банковская система. Именно тогда в самую суть денежного механизма была заложена возможность вкладывать в хозяйство «пустые» кредитные деньги, обеспеченные доверием, верой в то, что ссуды будут возвращены. Эра кредитных карточек и электронных денег лишь придала этому процессу невероятное ускорение и интенсивность, на-

полняя современную экономику, по сути, обещаниями, превращая ее в мыльный пузырь, который вот-вот лопнет.

Что может сдерживать эту безумную гонку? Какие механизмы финансово-кредитной политики? Какие императивы самосохранения социума?

Если наши деньги обеспечены доверием, то и кризис их — это кризис доверия как главного в наше время, по Ф. Фукуяме, общественного капитала. Не зря о дефиците доверия в современном обществе говорят и пишут не только гуманитарии, но и авторитетные в мире экономисты. И это не риторика.

Это констатация реального социального риска, суть которого в том, что *этот современный человек не соответствует экономическим потребностям современного хозяйствования* в целом и потребностям функционирования современных денег в частности. Другими словами — современная экономика не может избежать будущих кризисов, если на уровне ценностно-нормативной системы социума не произойдут кардинальные, сущностные изменения. Сошлюсь хотя бы на нобелевского лауреата по экономике Дж. Бьюкенена, утверждающего, что для современного экономического развития необходимо возрождение духа, которое позволит людям как частным лицам и как гражданам доверять друг другу.

И вот здесь перед нами во весь рост встает проблема, очерченная В.В. Ильиным: в мире финансовой цивилизации «не остается места для души и духа, для человека, который ориентируется на справедливость, гуманизм, добро и т. д.», в ней, мол, сформировалась «новая духовность» [1, 481], в которой «идеология, идеалы, национализм... и подобные нематериальные химеры — бред». Сущность этой новой духовности составляют постматериальные ценности, основное содержание которых В.В. Ильин определяет формулой: «прежде думай о себе, а потом о родине — и все остальное только после себя».

По-моему, здесь имеет место определенное упрощение.

Если попытаться определить сущность духовности — то прежде всего следует отметить, что под понятие «духовность» не стоит подводить каждый комплекс или даже целостную систему идей, мотиваций, переживаний и т. д. Понятие «духовность» предполагает осознание человеком и человечеством того

факта, что в миропорядке существует *инстанция выше самого человека*, с которой человек не может не считаться, с которой он соотносит основные измерения своей жизни. И происходит так не вследствие чьего-то желания, а из-за объективной необходимости самосохранения человечества — это условие нашего выживания в мире, иначе мы сами его и разрушим.

Если в качестве такой высшей инстанции поставлены деньги, или «потребности стоимости, которая теперь сама определяет выбор, совершенный субъектом», то, во-первых, ничего нового здесь нет, это классическая модель, которая была представлена еще в Ветхом Завете в сюжете о поклонении золотому тельцу.

Во-вторых, — и это главное — такая модель порочна как раз тем, что она не обеспечивает экзистенциальных, предельно необходимых условий выживания сообществ, в которых она становится доминирующей.

Социальные модели, в которых человек соотносит свою жизнь с высшей — наиндивидуальной, сверхчеловеческой — инстанцией, в современном мире существуют, хотя и не вызывают у западного человека (к типу которого мы и себя причисляем) положительных эмоций. Скорее наоборот — вызывают чувство страха и враждебности, потому что в действительности несут западному миру вполне реальную угрозу: это, в первую очередь, исламский фундаментализм. Его сила, а для «золотого миллиарда» и опасность, обусловлена как раз тем, что его адептами движут мотивации, превосходящие ценность личной жизни и индивидуальную пользу. «Прилетели откуда-то в Америку отважные и безумные бандиты, ударили самоотверженно и жертвенно по небоскрегам», — написал хорошо всем нам известный, хотя и под другим именем, Юр. Михайлов в романе «Реквием» [2, 363]. Хотя в этой конкретной ситуации самоотречение и жертвенность не вызывают умиления, но нельзя не признать, что они — реальный социальный ресурс, созданный именно духовностью и невозможный без нее. Это ресурс, который катастрофически теряет финансовая цивилизация.

Дело не в том, что мы себе не нравимся такими, какими нас делает «новая духовность» финансовой цивилизации, а в том, что мы живем в условиях *острой конкуренции собственно цивилизаций* с их коренными различиями в мировоззрениях. Не

в том вопрос, как назвать то состояние общественного сознания, которое является предметом нашего рассмотрения, «новой духовностью» или как-то иначе, а в том, что феномен финансовой цивилизации, как он предстает в описанных параметрах, несет в себе духовный потенциал самоуничтожения. В таких параметрах перспективы он не имеет и оснований для оптимизма не оставляет.

Феномен финансовой цивилизации может быть уничтожен, вытеснен с исторической арены как раз теми социальными моделями, в которых духовность не выродилась в свою собственную противоположность, в бурный триумф материальности, в «вертикальное нашествие варваров» (Ортега-и-Гассет), которые не знают и не желают знать над собой (или точнее сказать — над своими деньгами) никакой высшей инстанции. Цивилизация, построенная на безудержном индивидуализме и потреблении, оказывается наиболее уязвимой именно в аспекте своих духовных основ — и это ставит под реальную угрозу само ее существование.

Но это не означает, что финансовая цивилизация — тупик социального прогресса. Думается, что для ее определения недостаточен сам набор из двух альтернатив — тупик или перспектива. Существует еще одна: финансовая цивилизация — это момент перехода, завершение огромной исторической эпохи, но и зарождение, вызревание качественно новой социальной реальности. И то, чем мы занимаемся — это заглядывание за горизонт, попытка определить параметры этой новой реальности.

Поэтому, вопреки тезисам, что «нет смысла говорить о духовном кризисе» считаю, что говорить о нем надо, и не по причине ностальгии по ценностно-нормативными параметрами прошлой эпохи, а потому, что твердых ценностно-нормативных параметров требует сам денежный строй, в котором мы сегодня живем и который, как убедил последний финансовый кризис, своей основой имеет 1) социальное доверие и 2) социальную ответственность. А значит: 1) в самих денежно-кредитных механизмах должны быть заложены гарантии того, что доверие не приведет к обману, а ответственность будет неотвратимой; 2) общество должно создать эффективно действующие модели солидарности, subsidiarности, социальной справедливости,

доверия как социального капитала, обязательного условия современного хозяйствования.

И главное, что показывают наши дискуссии. Эти задачи невозможно реализовать через совершенствование ныне существующих моделей, они требуют кардинально новых подходов и концептуальных решений со стороны теоретиков как экономического знания, так и философской мысли.

Литература

1. *Льїн В.В.* Фінансова цивілізація. К., 2007.
2. *Юр. Михайлов.* Реквием. Роман о романе, или роман с романом. Метафизическая проза. М., 2010.

Т.Н. ЮДИНА

**Русская софийная философия,
ренессанс философии хозяйства и новое
домостроительство
(С.Н. Булгаков об истории и этике хозяйства)**

Русская софийная философия, существенной частью которой является философия хозяйства — философия иного — как иных обо всем мирском представлений, иных человеческих ожиданий и интенций, так и иного пути в будущее.

Ю.М. Осипов

1. Россия обладает рядом уникальных феноменов, не свойственных западному интеллектообществу. Среди них — *русская софийная философия* и *философия хозяйства*. Если, например, немцам вменено быть технообществом, то русским — православным (по Ф.И. Достоевскому). В контексте менталитета, культуры, которые влияют на долгосрочные хозяйственные процессы (по Дипаку Лалу), Россия стала родиной русской софийной философии и философии хозяйства.

По определению отечественного философа хозяйства Ю.М. Осипова, стоящего у истоков ренессанса философии хо-

зайства в России, русская «софийная философия, составной частью которой является философия хозяйства, как, собственно, и наоборот (!) — не откровение Божие, а откровение человеческое, однако совершенное на траверсе и в направлении Божиим, как и, надо полагать, по Господней интенции, при непосредственном участии Софии, а потому участь такой не совсем человеческой философии хозяйства известна — быть широко не признанной и в общем-то отвергнутой самодостаточным человеком, а ежели вдруг и счастливо просиять, то уже в самом конце последних времен!..» [1, 15]. Видимо, последние времена наступают, так как русская софийная мысль счастливо просияла на международной научной конференции «Философско-хозяйственное осмысление современной и исторической реальности», посвященной 140-летию со дня рождения С.Н. Булгакова в июне 2011 г.

Русская философия, в отличие от западной и восточной, является софийной. Она — с *Софией*. Согласно энциклопедии «Святая Русь. Русское мировоззрение», София в православном христианстве — это «одно из основополагающих понятий бытия, воплощение Премудрости Божией, одухотворяющей все сущее, присущие ему высший смысл и порядок» [2, 778]. На Руси с ее «родимыми пятнами византизма» в XI в. три главных русских храма — в Киеве, Новгороде, Полоцке — были посвящены Софии. Неизвестная на Западе чудотворная икона Софии — Премудрости Божьей почитается православными на Руси. София Премудрость — Сын Божий — Иисус Христос. В цитируемом источнике уточнено: «В различных памятниках XIV в. как в молитвах и в Толковой Палее, поясняется, что Премудрость есть Иисус Христос. На росписях XVI в., в золотой палате Кремлевского дворца над изображением Софии Премудрости стоит надпись: ИС. ХС.» (Иисус Христос. — Т.Ю.) [2, 779].

Что касается *софиологии*, то она позиционируется, согласно решениям Всезарубежного собора Русской православной церкви в 1930-е гг., как еретическое учение о Софии и софийности [3]. Корни этого учения уходят в идеологию гностических сект первых веков христианства [2, 777 — 778]. С.Н. Булгаков перешел грань догматического богословия. Для него София — посредствующее звено между Творцом и творе-

нием. В.С. Соловьев писал о Софии как женском начале в Боге. По В.С. Соловьеву, София — ни Творец, ни творение (ни то, ни другое). Согласно догматическому богословию, София имеет только одно — мужское — начало. Следует подчеркнуть, что русская софийная философия — с Софией — Иисусом Христом, но не с софиологией как ересью.

2. Составляющей русской софийной философии является философия хозяйства. Это метанаука, новая отрасль знания, знание-размышление. Прежде чем приступить к разработке философии хозяйства — новой области научного знания о хозяйствовании (хозяйствоведении), отличной от политической экономики и философии, С.Н. Булгаков познакомился с работой И. Зейделя «Хозяйственно-этические взгляды отцов церкви» [4], написал к ней предисловие. Данная работа Зейделя относится к богословско-экономической литературе в контексте *истории этики хозяйства*. Хозяйственно-этические взгляды отцов церкви И. Зейпель проанализировал сквозь призму четырех учений: учения о собственности; учения о приобретении земельных благ; учения о пользовании земельными благами; этико-экономических учений.

С.Н. Булгаков в своем предисловии к книге И. Зейделя делал вывод, что «у отцов церкви нет того, что можно было бы назвать определенным экономическим мирозерцанием, которое следовало бы принять для церковного руководства, — по одним и тем же вопросам, применительно к разным условиям, они высказываются неодинаково, и даже в вопросе о частной собственности здесь можно наблюдать разные оттенки суждений от аскетического отвержения собственности до примирительного толкования Климента Александрийского...» [5, II]. Булгаков подчеркивал, что «руководящее значение хозяйственных учений отцов церкви мы полагаем поэтому не в тех или иных оценках и суждениях, но в принципиальном понимании хозяйственного поведения как вопросов совести, системы нравственных обязанностей, а не одной стихийной борьбы интересов» [5, III]. Вслед за Аристотелем отцы церкви процент на капитал «считают противоестественным, безнравственным и греховным», «в этом осуждении процента осуждается и весь капитализм, основывающийся на производстве прибыли, а следовательно, в корне отрицается вся новей-

шая хозяйственная культура, порожденная капитализмом» [5, III], «капиталистическим мамонизмом» [5, IV] с ростовщичеством.

Своим анализом учений отцов церкви С.Н. Булгаков определил границы экономической науки. До сих пор в научном мире считается, что только естественные науки имеют границы. Этими границами является закон сохранения материи, открытый М.В. Ломоносовым. Благодаря русской софийной философии, включающей философию хозяйства С.Н. Булгакова, социально-экономические науки приобрели границы — духовно-нравственные.

3. С.Н. Булгаков в своей работе «Философия хозяйства» [6] не использует понятие «домостроительство», в отличие от своего друга и единомышленника П.А. Флоренского, создавшего учение о пневмосфере (связи человека с Богом). Однако в трудах С.Н. Булгакова обнаруживается домостроительная составляющая.

Интересна трактовка С.Н. Булгаковым хозяйства как целого. «Хозяйство, — отмечал он, — должно уже существовать в своих основах, чтобы возможны были эти отдельные акты, а не наоборот: если они суть не слагаемые, не дробы, части органического целого, которое больше простой суммы своих частей, и лишь оно определяет их смысл» [6, 91]. Фактически это идея целостности и органичности отечественного национального хозяйства — домостроительства как экономической, а не хрестоматической системы.

С.Н. Булгаков писал также о таком социально-хозяйственном феномене, как русская (именно русская, а не российская) трагедия в контексте русской софийной философии. «Русская трагедия» глубже, знаменательнее и трансцендентнее российской, она не законченная [7, 9]. Определяя ее причину, Булгаков констатировал отход России от самой себя, от своих корней, конституирующих основ (желание демократии вместо самодержавия, доминанта денег, атеистические начала вместо государственной и государственнообразующей религии — православия [8], отход домостроительных основ [9, 192]. Этот отход России от самой себя проявился в нестяжании Святого Духа, в отказе от своей Идеи. Булгаков определил раскол России на Россию и «не-Россию», если не сказать точнее —

«анти-Россию». Гибель Российской империи Булгаков видел в измене «русскости» и православию, духовном вырождении элиты, в том числе церковной [10], во внешних соблазнах прагматической прелести, несмотря на впечатляющие материальные достижения, связанные с русским экономическим чудом эпохи ныне святого царя-искупителя Николая II.

В «Философии хозяйства» С.Н. Булгаков хозяйственную деятельность человека — труд — рассматривал как «сорботничество с Богом» в деле «преображения мира», создания богатства. Труд анализируется Булгаковым сквозь призму космических и религиозных познаний. Булгаков писал: «Мир как хозяйство — это мир как объект труда, а постольку и как продукт труда. Печать хозяйства кладется именно трудом... хозяйству как трудовому воспроизведению и расширению жизни, противоположна природа как совокупность даровых (для человека) естественных сил жизни и ее роста» [6, 43]. Этот русский мыслитель (С.Н. Булгаков) использовал понятие мир, а не дом (хозяйство, имущество). Определяя мир одновременно как объект и предмет труда, выступая против ростовщичества, капиталистического мамонизма, Булгаков разделяет трудовую теорию богатства и/или трудовую теорию ценности, что составляет основы домостроительства как экономической системы [9, 37]. Триединство труда, богатства и собственности, их органическое единство имеет место лишь в домостроительстве как системе жизнедеятельности человека и человечества [9, 37].

4. XXI в. — это время не только ренессанса русской софийной философии, философии хозяйства, но и время возрождения домостроительства — нового домостроительства (но это специальный объект исследования). Известно, что будущее не в настоящем или прошлом, а в вечном. Вечными учениями являются: учение о Софии, учение о домостроительстве и новом домостроительстве в контексте русской софийной философии.

Литература

1. *Осипов Ю.М.* Русская софийная философия // Ренессанс философии хозяйства. К 140-летию С.Н. Булгакова / Под ред. Ю.М.Осипова, Е.С. Зотовой. М., 2011.
2. *Святая Русь.* Большая энциклопедия русского народа. Русское мировоззрение. М., 2003.

3. *Архієпископъ Серафимъ (Соболевъ)*. Защита софіанской ереси протоіереємъ С. Булгаковымъ предъ лицомъ архіерейскаго собора русской зарубежной церкви. Софія, 1937.
4. *Die wirtschaftsethischen Lehren der Kirchenvater*. Wien, 1907.
5. *Зейпель И.* Хозяйственно-этические взгляды отцовъ церкви. М., 1907.
6. *Булгаков С.Н.* Философия хозяйства. М., 1990.
7. Творческое наследие С.Н. Булгакова и современное социально-экономическое знание. М., 1996.
8. *Бабкин М.А.* Священство и Царство. (Россия, начало XX в. — 1918 г.). М., 2011.
9. *Юдина Т.Н.* Домостроительство как экономическая система: история, методология, теория. М., 2010.
10. *Бабкин М.А.* Духовенство Русской православной церкви и свержение монархии (начало XX в. — конец 1917 г.). М., 2007.

М.А. ВАХТИНА

Религиозно-этический экономический человек: теория или реальность?

Основой формирования нового содержания экономических взглядов С. Булгакова стала критика им центрального элемента экономической ортодоксии — модели ограниченного экономического человека — homo ecomotikus. С. Булгаков выступил с последовательным опровержением радикально утилитарной философии, доминировавшей в современной ему экономической теории. Вопреки ортодоксально-классическому подходу, он отстаивал более широкий взгляд на содержание экономической деятельности человека в обществе, рассматривая ее как воплощение этических норм, хозяйственной культуры, религиозно-мировоззренческих основ хозяйствующей личности [1, 179—203]. Работы С. Булгакова стали первыми в русской научной литературе образцами использования религиозной этики в теории хозяйственной деятельности. Методология веберовского анализа протестантской хозяйственной этики бы-

ла им творчески воспринята и развита на примере исследования религиозного фундамента православной этики. Ученый сосредоточил свое внимание на обосновании и раскрытии положительного морального влияния и хозяйственной роли православной аскезы, подчеркивая в ней не столько жертвенность, сколько моральный мотив сознательного общественного служения, ориентированность на экономическую рациональность и эффективность. Причем смысл нравственного поведения хозяйственного субъекта черпался им не из самой по себе формальной этики (центральным мотивом которой является выполнение правил), а путем религиозного обоснования нравственности в рамках религиозной этики Благодати — материальной этики. По этому поводу другой русский ученый — Б. Вышеславцев (близкий по своим взглядам к концепции С. Булгакова), указывал на неизбежную дилемму, заключающуюся в том, что несостоятельность этики или компенсируется религией, или устраняется всеобъемлющим внешним контролем за людьми в рамках такого общественного и хозяйственного порядка, который заменяет этику полным социальным внешним регулированием и исключением свободного принятия решений [2, 91].

Пожалуй, наиболее убедительным аргументом в пользу того, что этика и религия являются неотъемлемой частью экономики, выступает то обстоятельство, что благодаря религиозной вере и материальной этике усиливается всеобщая уверенность в соблюдении правил и нравственном поведении. Рост доверия между экономическими субъектами усиливает вероятность того, что этическое (нравственное) поведение будет иметь характер всеобщего поведения, повышается определенность относительно действий окружающих и последствий собственной деятельности, растет готовность субъекта поступать нравственно. Причем человек совершает «должное» по доброй воле и из свободной любви [3, 178]. Иначе говоря, действия хозяйственного субъекта в интересах взаимовыгодного партнерства стимулируются не только расчетом экономических выгод и потерь от падения личной репутации, угрозой правовых санкций или возможного возмездия, но и тем, что он просто не может действовать иначе.

Понятно, что такая трактовка поведения субъекта в хозяйственной системе выходит за пределы поведения экономического человека в условиях равновесной модели совершенной конкуренции, как ее описывает неоклассическая экономическая теория. Неоклассическая модель экономического человека исходит из деятельности в условиях полной определенности внешней среды, которая рассматривается как фиксированная с обладанием определенных параметров. Деятельность других субъектов и изменения во внешней среде не рассматриваются как параметры, на которые можно влиять. Что касается этического экономического человека, то для него решающее значение приобретают внутренние этические побуждения, поэтому он вновь, но на качественно ином уровне, становится относительно индифферентным к состоянию внешней среды, чем это имеет место применительно к homo oeconomicus. Религиозно-этический человек, выходя за рамки формально-этического взгляда на ситуацию, доходит до такого понимания совокупной действительности, в которой всеобщность этической деятельности становится для него несущественной. Он способен поступать только нравственно, поскольку этически правильное действие имеет для него ценность как таковое. Обычно экономисты-неоклассики критикуют тех, кто пытается расширить модель экономического человека и создать некие альтернативы, включающие этическую составляющую, на том основании, что желание совершать добродетельные поступки не обладает предсказательной силой и что понятие добродетели и справедливости у людей может различаться. Разрешаются эти декларируемые противоречия тем, что у людей может быть общее представление о том, что такое добро как общая для всех этическая норма, а также тем, что человек поступает этически по собственной воле, а не по принуждению.

Учитывая взаимозависимости между экономической (в ее традиционном «узком» понимании), формально-этической и материально-этической (религиозной) ориентациями деятельности хозяйственных субъектов, П. Козловски построил теорию расширительной рациональной деятельности как индивидуальной стратегии глобальной максимизации [4, 57—

58]. Выходя за границу жизни, этическое поведение, благодаря божественной справедливости, становится для хозяйственного субъекта долгосрочно выгодной, не прямой глобальной стратегией. Непрямая глобальная стратегия (в отличие от простой) означает, что человек, выбирая долговременно выгодную стратегию, может отказывать себе в краткосрочной выгоде, он способен ждать, чтобы в дальнейшем реализовать лучшее решение. При этом ценностные предпочтения становятся одними из важнейших факторов, определяющих реальные действия. В этой связи сбережения и инвестиции ученые справедливо рассматривают не просто как чисто экономические, но и как этические феномены. Когда хозяйственный субъект инвестирует или сберегает, то имеет место не прямая стратегия с временным горизонтом, заключающаяся в том, что субъект не тратит деньги только на текущее потребление и не расходует их на предметы роскоши, а, напротив, думая о будущем результате, вкладывает ресурсы в развитие и сберегает с целью инвестирования (речь, в данном случае, не идет о простом накоплении денег). В этой связи этику (в широком смысле слова) вполне можно отнести к особому виду капиталообразования, а этическое поведение рассматривать в качестве капитального, или общественного, блага. С другой стороны, высокий уровень предпочтения сегодняшней полезности, высокая норма дисконта являются выражением неспособности ждать и более характерны для поведения *homo oeconomicus*.

Экономические преимущества такого поведения проявляются в случае, когда кратковременные выгоды, вытекающие из неэтичного поведения или из злоупотребления признанными правилами, сопоставляются с долгосрочными потерями от эрозии этики. Точно так же как кратковременные убытки, вытекающие из соблюдения правил и отказа от использования «случайных возможностей» неэтичного поведения, следует сопоставлять с долгосрочными выгодами создания климата доброй воли и доверия.

М. Альбер, оценивая преимущества стран, исповедующих «капитализм с человеческим лицом» (к ним он относит, прежде всего, Германию, Скандинавские страны и Японию), по сравнению с англосаксонским вариантом капитализма

(«рейганомикой» и «тэтчеризмом» в США и Великобритании), обратил особое внимание на факт долгосрочности и вложений в будущее, который для немецкой и японской промышленности является основополагающим в отличие от краткосрочности и предпочтений настоящего, свойственных странам англосаксонской модели. (Близко к этим странам располагается и современная Россия.) Ученый склоняется к мысли о том, что граница, которая отделяет страну, находящуюся в стадии прогресса, от страны, находящейся в упадке, — это в большой степени, с одной стороны, предпочтение, отдаваемое строительству будущего, с другой — стремление получить удовольствие от настоящего [5, 51]. Эти предпочтения можно вполне ощутимо измерить размерами налогов, займов, нормой прибыли и процентными ставками.

Сейчас уже общепризнанным считается факт того, что когда США периода «рейганомики» забыли о долгосрочности в угоду краткосрочным выгодам, это не замедлило сказаться в диспропорциях экономики и социальной сферы, граничащих с определенной деградацией. Экономике страны в этой ситуации становится присуще преобладание финансов над промышленностью, а в самой финансовой сфере — первенствующая роль биржи, а не банков в финансировании предприятий (в данном случае речь идет о классическом подходе к содержанию банковской деятельности). Следствием этой политики стали беспрецедентные дефициты бюджета в США, внешние займы, значительно превышающие размеры внешних займов европейских стран (последние чаще всего и выступали в качестве кредиторов). Это происходило по той причине, что для проведения такой «краткосрочной» политики, направленной на получение быстрых выгод, страна не располагала достаточными внутренними накоплениями, да и вряд ли могла ими располагать. Для привлечения иностранных инвесторов Казначейство США, например, было вынуждено удерживать высокие процентные ставки, наносящие ущерб капиталовложениям внутри страны и тормозящие оживление в экономике. Долг, связывающий США с кредиторами, сделал, в свою очередь, уязвимыми предприятия, которые стали повсеместно прибегать к широкомасштабным займам. Люди сами, вместо того чтобы обеспечивать свое будущее согласно добродетельным принципам пуританизма, стали делать

долги для текущего потребления ради немедленного удовольствия. Такая экономика, которая находится во власти финансово-спекулятивной лихорадки, влекомая большими денежными доходами без реальной материальной базы, чревата нестабильностью и кризисами. Недавние события, связанные с финансовым кризисом сначала в США, а затем и во всем мире, наглядно подтвердили правильность таких выводов. Финансовый климат, порожденный стремлением к краткосрочной сверхприбыли в ущерб будущему, оказал деморализующее воздействие на производство. Это нашло выражение в недружественных, разрушительных для производства поглощениях, слияниях и приобретениях предприятий, которые совершались не с целью повышения эффективности производства, а с целью раздробления бизнеса и получения как можно большего количества единовременной прибыли.

В России «рейдерство», которое заключается в незаконной деятельности по захвату акций или их долей, получению доступа к управлению акционерным предприятием с целью его последующей перепродажи или разделения активов для продажи его по частям, получило в последние годы, связанные с рыночными реформами, довольно широкое распространение. Среди средств захвата, свойственных российской практике, называют скупку кредиторской задолженности, использование механизма банкротства, спланированные уголовно-правовые и судебные преследования, ограничение прав по голосованию и владению пакетами акций, использование ошибок эмитентов при регистрации итогов выпусков ценных бумаг и др. При том, что враждебными поглощениями принято считать попытки получения контроля над финансово-хозяйственной деятельностью или активами компании-цели в условиях сопротивления со стороны руководства или ключевых участников компании, в России под ними чаще всего понимают поглощения, базирующиеся на пробелах в законодательстве, совершаемые в обход закона и с использованием административного ресурса в жесткой форме [6, 20]. Поэтому неудивительно, что большинство используемых в России механизмов перехода корпоративного контроля имеют до настоящего времени нерыночный характер [7, 37]. В таких условиях не может быть никакой долговременной разумной промышленной стратегии со сто-

роны руководителей предприятий, так как они, прежде всего, сосредоточиваются на достижении высокой рентабельности.

Если предприятия выступают в качестве покупателя или становятся предметом для поглощения, то они вынуждены накапливать долги с целью или осуществить поглощение, или противостоять ему. Значительные финансовые издержки, которые несут предприятия, нарушают их нормальную деятельность, делают их более уязвимыми. Рынок толкает менеджмент на принятие таких стратегий поведения, которые с точки зрения экономики и развития промышленного производства отклоняются от эффективного и разумного пути, хотя рынок и претендует на рациональность выбора. Прежде всего, биржевые спекуляции требуют, чтобы предприятие быстро извлекало максимальную прибыль в силу ряда причин, таких как возможная гарантия от поглощения, получения больших дивидендов, представления на биржу положительных результатов деятельности. При этом наиболее эффективным способом увеличения дохода в короткий срок является урезание менее насущных расходов, ими оказываются научные исследования, вклады в человеческий капитал, долгосрочные перспективы развития и другие направления деятельности, которые позволяют предприятиям обеспечить будущее, разрабатывать инновационные технологии и производить новую экологичную продукцию. Часто в этих условиях приходится продавать часть активов, чтобы погасить долги, связанные с поглощением, или совершать непродуктивные в коммерческом или промышленном отношении действия. В этом смысле финансовая логика вступает в противоречие с логикой производственной, происходит смена самой логики рационализма: получение молниеносной прибыли выглядит, вопреки всему, как наиболее рациональное поведение. Но именно эта логика и мешает предприятиям получить стабильный капитал [5, 84].

Институциональные инвесторы (в лице банков, пенсионных фондов, страховых компаний) следуют той же стратегии: они стараются, прежде всего, оптимизировать краткосрочный доход своего портфеля с целью получения сверхприбылей и становятся на сторону тех сил, которые атакуют нормально работающее предприятие. В таком случае речь уже не может идти о предприятии, которое выступает как сообщество, объединенное общими интересами в достижении общественно полезной цели, а скорее — о

предприятию, которое выступает, по образному выражению Дж.М. Кейнса всего лишь «пакетом акций». Ученый в свое время опасался, что поведение под влиянием «финансового духа» вытеснит «дух предпринимательства». Ключевой акционер, рассматривающий предприятие как пакет акций, распоряжается им исходя из вышеназванной логики: он делит его, продает те активы, которые его лично не интересуют, обращается с сотрудниками как с товаром. В конечном счете, соблазн выгоды и обогащения любой ценой нависает угрозой над всей экономической и социальной сферой государства. В данном случае на практике подтверждается тезис о том, что прибыль, которая остается наиболее эффективным стимулом рынка, в условиях дефицита этики может ослаблять предприятие, тормозить развитие научно-технической сферы и экономики в целом.

В этой связи пример японской промышленности оказывается наиболее показательным. Предпринимая массированную атаку на рынок, сосредоточивая свои усилия на первых несовершенных моделях серии, урезая себя в краткосрочных доходах, вкладывая большие средства на перспективу, японские производители устраняют конкурентов, постепенно совершенствуют модели новой серии продукции и занимают ведущие позиции. Банки, финансирующие японские фирмы (а они часто относятся к одной группе) учитывают в своей деятельности тот факт, что погоня за чрезмерной прибылью может подорвать развитие предприятия, поэтому они более тщательно разрабатывают и финансируют долгосрочные промышленные проекты, которые связаны с наибольшими рисками.

Сообщество банков и предприятий в этих странах во многом выходит за рамки строгих финансовых отношений. Банки, с одной стороны, получают очень важное влияние на работу предприятий, а с другой — промышленники сами могут оказывать влияние на деятельность финансовых структур. Такое пересекающееся участие образует индустриально-финансовое сообщество, которое имеет целый ряд благоприятных последствий. Во-первых, банки озабочены долгосрочным развитием предприятий, с которыми они сами связаны прочно и надолго, поэтому они работают по долгосрочным обязательствам, предоставляют долгосрочные кредиты, берут на себя риски, иногда значительные, чтобы поддержать

трудные проекты или поддержать предприятия в период кризиса. Во-вторых, стабильный состав акционеров является фактором стабильности и спокойствия самого бизнеса, акционеры сосредотачиваются на вопросах управления предприятием, так как не находятся под постоянной угрозой реструктуризации извне. Все это благоприятно сказывается на развитии экономики и социальной сферы, так как деятельность таких объединений не вступает в противоречие с интересами экономики и государства. В противоположность стратегии финансово-промышленных групп стран с социально-ориентированной рыночной экономикой, те страны, которые предпочитают получать немедленные прибыли, сворачивают деятельность в тех областях, где производство оказывается дорогостоящим или где их быстрое первенство ставится под угрозу, в то время как именно риск давно стал синонимом предприимчивости и капитализма.

Таким образом, экономика и этика (в широком смысле) оказываются в неразрывном единстве на различных уровнях координации социально-экономической жизни общества, происходит как бы расширение непосредственного собственного интереса хозяйственного субъекта и узко понимаемой рациональности, что благоприятно сказывается на экономическом развитии общества.

Литература

1. *Булгаков С.* Два града. Исследование о природе общественных идеалов: В 2 т. Т. 1. М., 1911.
2. *Вышеславцев Б.П.* Этика преображенного Эроса. М., 1994.
3. *Ильин И.* Путь к очевидности: Сочинения. М., 1998.
4. *Козловски П.* Принципы этической экономии. СПб., 1999.
5. *Альбер М.* Капитализм против капитализма. СПб., 1998.
6. *Плешанова О.А.* Затраты на враждебное поглощение в десятки раз ниже стоимости объекта // *Коммерсантъ*. 2004. № 12.
7. *Клейнер В.* Корпоративное управление и эффективность деятельности компаний // *Вопросы экономики*. 2008. № 10.

Г.В. ФАДЕЙЧЕВА

Общественная потребность развития как категория философии хозяйства

Для философии хозяйства объектами исследования являются само хозяйство, его эволюция, при этом затрагиваются различные спектры хозяйственной деятельности, не только чисто экономические. Безусловно, хозяйственная деятельность всегда имеет определенное целеполагание, ибо сам процесс труда есть целенаправленная деятельность людей по преобразованию окружающего мира. Но помимо хозяйственной цели, имеющей четкое воплощение в различных материальных и нематериальных благах, существует внутренняя цель хозяйства, связанная с проблемой его смысла. Проблема смысла хозяйства реализуется в общественной потребности развития, являющейся, на наш взгляд, важным объектом философии хозяйства и ее важнейшей категорией. Отметим также, что центральным вопросом эволюции хозяйственных систем, безусловно, является вопрос о ее жизнеспособности, следовательно, о степени удовлетворения общественных потребностей данного периода и о перспективах, т. е. о степени проявления и формирования общественной потребности развития.

Исследование общественной потребности развития предполагает обращение к фундаментальным проблемам хозяйственного бытия общества. К ним, на наш взгляд, следует отнести:

- модель хозяйственного устройства;
- цели хозяйственной эволюции данной экономической модели;
- цель хозяйственной деятельности на уровне общества;
- способ включения членов общества в процесс общественного воспроизводства;
- характер самого процесса общественного воспроизводства;
- роль государства в хозяйственной жизни общества;
- место страны в глобальном хозяйственном пространстве.

Проблема выбора вектора и модели хозяйственного развития тесным образом взаимосвязана с процессом формирова-

ния системы общественных потребностей. От системы общественных потребностей и от процесса их формирования зависят:

- тип хозяйственной системы и социально-экономические отношения внутри нее;
- система институтов, формирующих общественные потребности;
- определение внутренней цели хозяйственной жизни и ценностных ориентиров общества;
- мотивация к труду и социальной жизни;
- связь результатов процесса общественного воспроизводства с принципом социальной справедливости.

Подчеркнем, что система общественных потребностей — сложный и многоуровневый социо-хозяйственный феномен, включающий:

- потребности хозяйственной эволюции (они связаны с возникновением новых производственных отношений и соответствующих им законов); важнейшей потребностью данной группы является общественная потребность развития;
- структурообразующие потребности (в технико-экономических, организационно-экономических и собственно производственных отношениях), особое место в данной группе можно отвести общественной потребности в институтах;
- потребности в результатах процесса общественного воспроизводства;
- потребность социо-хозяйственной системы в труде и потребность к труду со стороны самого носителя рабочей силы и отдельных профессиональных сообществ;
- потребности индивида как личности, а не только носителя рабочей силы.

Все группы общественных потребностей и вся система общественных потребностей в процессе формирования и реализации проходят несколько последовательных этапов, образующих своеобразный жизненный цикл потребностей. Эти этапы, на наш взгляд, включают:

- информационный (потребность предстает перед субъектом в идеальной форме, идет формирование образа и механизма удовлетворения потребности под воздействием различных

внутренних и внешних факторов, сама потребность есть информация, мотивирующая субъекта к ее реализации);

- трансмиссионный (идет формирование механизмов и способов удовлетворения потребностей, идеальный образ, информация побуждают субъект к действиям);

- результативный, этап реализации потребности (достижение результата);

- воспроизводственный (этап воспроизведения ранее удовлетворенной потребности или создания новых форм и способов удовлетворения насыщенных ранее потребностей).

Отметим, что с точки зрения традиционного подхода к пониманию потребностей результативный этап может сводиться к процессу потребления (личного — коллективного, производительного — непроизводительного, разумного — неразумного). С точки зрения системы общественных потребностей достижение результата (реализация той или иной общественной потребности) далеко не всегда сводится к процессу потребления. Например, реализация потребности в удвоении ВВП закрепляет достижение определенных результатов процесса общественного воспроизводства; реализация общественной потребности в победе за право проведения зимних Олимпийских игр — 2014 в Сочи означает определенное позиционирование нашей страны в олимпийском движении. Реализация общественной потребности развития означает достижение определенной, заранее спроектированной модели социально-экономического развития и выход на постановку новых целей и задач, касающихся эволюции данной системы.

Отметим важную, на наш взгляд, особенность современного «жизненного цикла потребностей» вообще и общественных потребностей в том числе – заданность параметров, механизмов, форм и направлений формирования. В современных условиях происходит повсеместный отход от стихийности в формировании всех разновидностей потребностей в социально-экономической системе в сторону их заданности. Идет создание потребностей, поэтому все вышеперечисленные этапы жизненного цикла потребностей можно переименовать, добавив приставку «креативно». На наш взгляд, использование данного англоязычного термина вполне уместно, ибо такие термины, как планирование и прогнозирование потребностей, должным

образом не отражают специфику современного момента. Для него характерны повсеместное, на разных уровнях, в том числе на глобальном, искусственное выращивание и создание различного рода потребностей и искусственного мира. То есть креативизация потребностей — это характерная черта современной эпохи экономического Постмодерна.

Креативизация современной системы общественных потребностей и процесса их формирования проявляется, на наш взгляд, в следующем:

- превращение самого социо-хозяйственного развития из вектора жизнеобеспечения социума (подверженного различного рода бифуркациям) в проект, т. е. само будущее социума становится проектом;

- активное внедрение различных форсайт-технологий;

- создание искусственной среды обитания человека (технологии экономического Постмодерна), переход к техномиру и подчинение процесса общественного воспроизводства обслуживанию данных изменений;

- внедрение новых форм общественных отношений, заимствованных в глобальном пространстве (например, активное применение глобальных технологии менеджмента, лояльность к демократии по-американски, реформа российского образовательного пространства по западным образцам и т. п.);

- зомбирование потребителей, выстраивание модели потребительского поведения, в том числе с применением рекламных методов, основанных на нейро-лингвистическом программировании;

- искусственное ограничение срока жизни отдельных товаров с целью их быстрой замены новыми модификациями;

- институционализация процесса формирования общественных потребностей по глобальным образцам.

С точки зрения эволюционного движения важная роль в системе общественных потребностей отводится общественной потребности развития. Общественная потребность развития — это потребность в выборе и осуществлении эволюционного хозяйственного движения, осознанная на уровне общества. Общественная потребность развития связана с определением цели социо-хозяйственной эволюции, с нахождением инстру-

ментов достижения данной цели, оценкой полученных результатов на их соответствие намеченным целям.

Общественная потребность развития различным образом проявляет себя в разные хозяйственные эпохи. Различаются сама направленность эволюционного процесса, субъекты формирования общественной потребности развития, формы ее реализации. Кратко проанализируем данное соотношение, воспользовавшись табл. 1.

Таблица 1

Сравнительная характеристика реализации общественной потребности развития в различные хозяйственные эпохи

	Премодерн	Модерн	Постмодерн
Особенности формирования общественной потребности развития	Длительная эволюция, опирающаяся на естественные производительные силы	Использование общественных производительных сил	Использование всеобщих производительных сил
Направленность	На создание условий преимущественно простого процесса воспроизводства и выживание общества в условиях фактически естественной среды обитания	На создание условий процесса расширенного воспроизводства, формирование индустриального общества	На всестороннее преобразование окружающего человека мира, экономический рост, созидание искусственной среды обитания, постиндустриального общества
Субъекты формирования	«Институты» традиционного общества	Классы, заинтересованные в хозяйственном прогрессе	Институты управления
Формы реализации	Появление прибавочного продукта	Процесс создания прибавочной стоимости и накопления капитала	Финансовая рента, экономический рост, рост уровня жизни

Для современной России общественная потребность развития проявляется по следующим направлениям:

- как потребность занять достойное место в современной глобальной экономике;
- как потребность к лидерству в современном глобальном мире;
- как потребность в поисках альтернативных современному Постмодерну способов социо-хозяйственного бытия;
- как потребность поиска смысла социо-хозяйственного бытия вообще и отдельного человека в частности;
- как потребность реализовать многовековую мечту человечества о гармоничном развитии.

Итак, общественная потребность развития — это потребность в выборе и осуществлении эволюционного хозяйственного движения, требующая осознания на уровне общества. Общественная потребность развития как категория философии хозяйства:

- формирует целостное представление о хозяйстве и об эволюции социо-хозяйственных систем;
- предполагает комплексное исследование системы общественных потребностей;
- отражает поиски смысла хозяйственной и общественной эволюции;
- способствует поиску моделей, воплощающих идею о мире как хозяйстве.

Литература

1. *Осипов Ю.М.* Опыт философии хозяйства. М., 1990.
2. *Осипов Ю.М.* Философия хозяйства: В 2 кн. М., 2001.
3. *Осипов Ю.М.* Эпоха Постмодерна: В 3 ч. М., 2004.
4. Постмодерновые реалии России / Под ред. Ю.М. Осипова, М.М. Гузева, Е.С. Зотовой. М., 2007.
5. *Фадейчева Г.В.* К вопросу о предмете и категориальном аппарате современной экономической теории // Экономическая теория: истоки и перспективы. М., ТЕИС, 2006.
6. *Фадейчева Г.В.* Поиск российской экономической доктрины как отражение общественной потребности развития на современном этапе // Проблемы модернизации экономики и экономической политики России. Экономическая доктрина

Российской Федерации / Материалы Российского научного экономического собрания (Москва, 19 — 20 октября 2007 г.). М., 2008.

7. *Фадейчева Г.В.* Система общественных потребностей и ее макрорегулирование в условиях глобализации. М., 2004.

8. *Фадейчева Г.В.* Процесс формирования общественных потребностей и его институты // Экономическая теория в XXI веке — 4(11): Институты экономики / Под ред. Ю.М. Осипова, В.С. Сизова, Е.С. Зотовой. М., 2006.

9. *Фадейчева Г.В.* Самоутверждение России в контексте общественной потребности развития // Экономическая теория в XXI веке — 8(15): Экономика модернизации / Под ред. Ю.М. Осипова, А.Ю. Архипова, Е.С. Зотовой. М., 2011.

10. *Фадейчева Г.В.* Общественные потребности как система // Вестн. Моск. ун-та. Сер. Экономика. 2000.

11. *Фадейчева Г.В.* Хозяйствование и процесс формирования общественных потребностей в контексте философии хозяйства // Экономика образования. 2009. № 4.

Ю.А. КРОПИН

Банки как современные храмы новой мировой религии

Храм это со(здание), в рамках которого в наиболее явном виде происходит связь людей с трансцендентным Началом, с Богом. Православный храм представляет собой как бы видимое присутствие Бога Слова на земле. В храме люди соборно молятся, участвуют в различных таинствах с целью оставления грехов, исполнения благодати Божией и наследования Царствия Небесного.

В мире существует много различных религиозных конфессий, по-разному объясняющих бытие Божие, имеющих свои культовые здания и собственно уже переставших доказывать друг другу истинность именно своей веры. Толерантность стала отличительной чертой их существования в современном мире; хотя ранее конфликты между ними происходили нередко и протекали в довольно острых формах.

Однако, начиная примерно с середины XV в., мир стал существенно изменяться. Материальной основой этого изменения послужило развитие рыночных отношений, которые активно с указанного времени начали приобретать всеобщий характер. Средства существования человек стал обретать в результате вступления в отношения не с природой, а с другими людьми; на смену натуральному хозяйству пришел рынок. Рыночные отношения стали господствующими у наций, вступивших на путь капитализма. Это привело к тому, что люди постепенно отрывали свои взоры от Неба и все более сосредоточивали их на земных делах. Связь с Богом отходила на второй план, а затем и вовсе потеряла свою актуальность в материально благоустроенном и механизированном мире. Смысл земного существования людям стал видеться все более не в стяжании Духа «Святага», а в приобретении материальных благ, накоплении денег. Деньги встали и в центр зародившейся экономической науки (политической экономии); именно деньгам посвящено наибольшее количество различного рода научных работ.

Хранение накопленных денежных средств, их рост на депозитных счетах, расчеты между участниками рыночных отношений в новых условиях стали происходить в банках. Посредством системы банковских учреждений все участники рыночных отношений связываются в единое целое, в единый организм, постоянно устремленный к самовозрастанию. И этот капиталистический организм стал своеобразным антиподом тому Богочеловеческому организму, каковым является христианская (Православная) Церковь, символически воплощенная в храме.

Подобно тому, как (ранее) храмы возводились в центре различных поселений и притом имели довольно богатое убранство, так в новых (рыночных) условиях в центре городов стали возводиться довольно солидные офисы банков. Территориально соседствуя друг с другом, эти два учреждения имеют принципиально разную направленность. Первые устремлены к Богу, Слову, а вторые к Его антиподу — числу. Банки — это учреждения, оперирующие деньгами. Деньги есть числа, обозначенные на каких-либо законных внешних носителях и имеющие соответствующее рыночное обеспечение, деньги есть числовое выражение рынка; а система банков есть как бы живой совокупный денежный знак, на котором обозначены (размещены)

эти числа (денежные суммы). Люди обращаются к банкам для проведения различных операций со своими деньгами и имеют конечную цель — возрастанию их количества, своего материального богатства. Пределов этому возрастанию для капиталистического организма не существует. Отсутствие предела в каком-либо процессе свидетельствует о его беспредельном, отчасти абсолютном, как бы духовном характере. Банки — это учреждения, в которых и посредством которых происходят процессы, имеющие именно таковой характер.

Само слово «банк» произошло от итальянского «banco», изначально означающее стол, на котором некогда в языческих храмах (капищах) сидели менялы монет и делали свое дело; кстати, именно о таких лицах говорится в Евангелии от Матфея. Понятия же «стол», «престол» в христианстве используются в двух смыслах: духовном и светском. В духовном плане это место, на котором происходит таинство Евхаристии; в этом смысле оно также означает место, на котором восседает Господь Вседержитель. В светском же отношении это место, на котором законным образом воцаряется государь. В одном и другом смысле понятие «стол» означает некоторое символическое местопребывание Источника власти или же Его законного земного распорядителя (государя). И как таковое данное место в определенном отношении имеет мистический характер. Банк как стол, на котором лица размещают свои денежные средства для проведения различных операций, тоже есть собственно некоторая символическое место, на котором зиждется земной источник власти, каковым являются деньги. Деньги в рыночных условиях дают власть, внешнюю свободу действий; и потому выступают объектом особого поклонения, неистового служения им. Деньги есть божество рыночного мира, а денежный фетишизм объективная реальность нашего времени, новая мировая религия, противостоящая всем остальным известным религиям, победоносно шествующая и постоянно пополняющая свои ряды все новыми служителями и адептами, например, в лице представителей неолиберальной (монетаристской) школы западной экономической мысли.

В таинстве Евхаристии люди в православных храмах причащаются Крови и Тела Христовых. А имея в банках на своих лицевых счетах средства, они являются причастниками

«мира сего». Деньги часто называют кровью рынка. И такое фигуральное выражение вполне оправдано. Только эта кровь — число — противоположна Крови Христовой — Слову. Причастие к тленному ведет к тлению. Причастие же к Телу и Крови Христовым ведет к наследованию Царствия Небесного. Всецелое поглощение людей заботами о преумножении материального богатства, получении прибыли, создании новых денег, ограничение горизонта видения только материальным миром означают собственно абсолютизацию этого мира, забвение того, что из него есть выход в иную реальность.

Символически этот видимый материальный мир принято обозначать числом «6». Храм, Православную Церковь как нечто посредствующее между миром видимым, дольным и миром невидимым, горнем принято обозначать числом «7». Число же «8» есть символическое обозначение Царствия Божия. Число «6» в периоде означает движение по замкнутому, хотя и постоянно расширяющемуся, но все же порочному кругу, из которого нет выхода в иную реальность. Таковым выходом, таковым посредствующим звеном между миром видимым («6») и миром невидимым («8») является Церковь Христова («7»). Вместо нее в мире, на рынке возведен иной храм — банк как престол божества, повторим, дающего власть, внешнюю свободу действий, материальное благополучие, но при этом приводящий к вечной гибели души человеческие.

Хотя все ныне известные мировые религии и заявляют о своем целостном (соборном), а не сектантском характере, в их рядах находится лишь какая-то часть населения мира. В то время как новая мировая религия, не декларируя о своем универсальном всеобъемлющем характере, тем не менее, приобрела именно таковой характер. Банки соединены между собой не только в рамках национальных пространств, но посредством международных корреспондентских отношений они практически объединены в единую мировую сеть, по которой, минуя национальные границы, относительно свободно перетекают денежные средства. Национальные валютные системы связаны в единую мировую валютную систему. Международные платежные системы типа VISA, MASTER CARD осуществляют переводы денежных средств по всему мировому рыночному пространству, перемещая не только сами суммы, но и конвер-

тируя валюты. Эта система, имеющая трансцендентальный характер, способствует превращению всего человечества в единое трансцендентальное образование, объединенное единым служением мамоне, золотому тельцу, деньгам. Новая мировая религия не борется со своими как бы конкурентами (другими конфессиями); она их просто игнорирует в плане обращения в свою веру, в отношении поклонения деньгам. Люди невольно или даже вполне сознательно сами делают свой выбор в пользу новой мировой религии.

По внешней видимости она не притязательна, в ее рамках создается видимость, что люди господствуют над деньгами. В действительности же за этой видимостью скрывается и происходит нечто противоположное. Люди все свои лучшие силы тратят на деятельность, законы которой определяют деньги, капитал. Один из таковых основополагающих законов состоит в стремлении к беспредельному возрастанию количества денег (капитала), к постоянному получению прибыли, т. е. к созданию все новых и новых денег. И это есть беспредельный, отчасти абсолютный, трансцендентный процесс, имеющий душепагубный характер. На самом деле не люди господствуют над деньгами, а наоборот. «Власть денег, — писал Н.А. Бердяев, — над нашей жизнью, поистине страшная власть есть форма черной магии» [1, 212]. И с таким утверждением трудно не согласиться. Банки же, как храмы новой мировой религии, есть не только обычные коммерческие предприятия, но и учреждения, имеющие отчасти духовный характер; они представляют собой столы, на которых бурным и мутным потоком изливается «кровь» «князя мира сего». Причащение этой «крови» числу (666), неистовое служение ему суть религиозное служение, имеющее своей целью прямо противоположное тому, для чего являлся в сей мир Спаситель.

Литература

1. Русское зарубежье: Из истории социальной и правовой мысли. Н.А. Бердяев. Философия неравенства. Письма к недругам по социальной философии. О хозяйстве. Л., 1991.

Г.И. МОЙСЕЙЧИК
Все же небо.
Переменяющаяся Три-ипостасность
как путь к Единству

Булгаков выделяет три основных философских системы — идеалистическую (вершина — Фихте), панлогистическую (вершина — Гегель) и субстанциальную, к которой относятся и материализм (в виде экономического, исторического или даже мистического, иррационального материализма (вершина — Маркс).

Ипостаси следующие. Первая — Я, Бог, Подлежащее. Вторая — Идея, Слово, Сказуемое. Третья — Бытие, Мир как воплощение Я и/или Идеи (одухотворенный мир), либо как самодовлеющая субстанция (Дух или Материальный, Телесный Мир). Эти философские ипостаси имеют своим прообразом ипостаси Святой Троицы, о которых говорит Библия и Богословие: первая — Бог-Отец, вторая — Бог-Сын и третья — Бог-Дух Святой.

Подобно тому, как в истории религий и Богословии из моноипостасности или преувеличения той или иной ипостаси возникает та или иная религия (соответственно преобладанию ипостаси Бога-Отца — иудаизм и ислам, Бога-Сына — католицизм, Бога-Духа — буддизм), или внутри религий — та или иная ересь, так и в истории философии возникает та или иная система. Так, Гегеля Булгаков упрекает в моноипостасности, проистекающей из дерзновенного преувеличения Логоса-Идеи, Понятия или Сказуемого, одним словом — второго по значению лица триипостасной Субстанции. Он раскрывает недостатки гегелевской конструкции через призму сравнительного анализа с конструкцией Фихте.

У Фихте Абсолютное Я, Подлежащее — первая ипостась. Идея, понятие, Слово, Логос — вторая ипостась. Бытие, предметный мир, воплощение идей, инобытие Я и Слова — третья ипостась. У Фихте принцип тождества заключается в том, что Я творит Мир и изводит из себя Идею и объединяет их в животворящем Духе. Их единство и движение к единству вполне логичны и обоснованны, хотя такое единство трудно удержать. Оно — мгновение бытия на вершине.

Зыбкость такого единства отражена в гербе одного из родов, который прекрасно иллюстрирует замечательное рассуждение Булгакова из «Трагедии философии». Герб — предельное выражение абстрактного субъективизма, моносубъектности, торжества Духа [1, 354].

У Гегеля вторая ипостась занимает место первой. Понятие достигает единства, тождества, слияния с субъектом и предметным миром, когда идея в полном своем развитии достигает субъектности. Но тогда этот субъект не что иное, как абсолютный субъект, абсолютное Я, демиург мира.

Булгаков оценивает гегелевское посягание Сказуемого на роль Подлежащего, Сына — на роль Отца как подобие савеллианской ереси, предельное выражение абстрактного панлогизма.

Из противоречий, несуразности, пускай величественной и дерзновенной, обеих конструкций, а в более широком контексте — в ограниченности и трагизме любых философских систем, которые будучи обречены как чисто философские системы на моноипостасность, закрывают путь к созданию целостной, единой философии — Булгаков выводит идею о необходимости упрочения конструкции, о необходимости связки ипостасей — Я-субъекта познания и Абсолютного Я, творца-человека и творимого им мира и Творца человек и Мироздания. Эта связка — четвертая ипостась или точнее Софийное ипостасное существование трех.

Но гегелевская конструкция объективного идеализма работает, если на место логоса-идеи поставить или подставить Софийный субъект, Богочеловечество, если понимать Логос-идею, Богочеловека-Христа как идеальную Душу Человечества, формирующуюся отбором лучших представителей родов человеческих, каждый из которых есть вершина рода.

В результате этой подстановки вместо абстрактного Понятия, которому ошибочно отдано первенство в гегелевской триаде и которое вторично по сути своей в Божественной триаде, появляется вторая, Софийная триада, в которой софийный субъект и занимает подобающее ему первое место. Он выступает в качестве носителя языка — Божественного Логоса, дарованного его народу и народам, и в качестве Творца Мира Человеческого и его Истории как Божественного проекта, реализуемого в Человеческом мире.

То есть Софийная триада есть не что иное, как проективная копия Божественной триады, в которой вторая ипостась Бог-Сын, Богочеловек выполняет роль первой. То есть Софийную триаду можно понимать и как проективную историческую деятельность человечества, соотносящуюся с Божественным предназначением Человека и Человечества, имеющую свой идеал и субъектность в Богочеловеке и ищущего в себе соответствия Божьим — Идее, Промыслу, Мироустройству.

В итоге получаем конструкцию двух Софий — Божественной в виде Святой Троицы и Человеческой в виде Софийной триады. Обе тесно связаны между собой работой человечества во славу Божью. Принцип этой связи и этой работы — Свобода.

Базисный принцип Свободы — *перемежающаяся ипостасность*. Она же и базисный принцип устройства и работы обеих Софий.

В Божественной Софии перемежающуюся ипостасность видим в следующем.

- *В Евангелии от Иоанна*. В начале было Слово, и Слово было Бог и Слово было у Бога. То есть началом мира был Бог-Слово, в котором были соединены воедино Бог и то, что вне Бога. То есть в Божественной Софии видим не только Троицу, Троичную ипостасность, но и перемежающуюся ипостасность.

- *В иконописи*. Христос-Спас — Божественное Слово. Христос-Пантократор — Властелин, Отец и Дух Мира, Христос-Сын в Новозаветной (почему-то считающейся неканонической) Троице (икона Отечество), и Христос-София в иконе София.

- *В притчах Христа, да и ветхозаветных пророков, в том, по изумительному выражению Ю.М. Осипова, Великом Неизвестном, которым наполнена Библия и перед которым преклоняется и Бог. Разумеется, это Великое Неизвестное — Бог. Тоже Бог в своей ипостаси Великого Неизвестного даже Ему*. Смысл притч, что рассудок, разум, ум не самодовлеющ, тем более не первичен, а есть нечто нерассудительное и прямо противоречащее рассудку, ставящего его в недоумение и над ним торжествующее. Это нечто — Тайна или Сердце Мира, которую и постичь можно Сердцем и Верой. Душа, которую можно постичь работой Души и ее восхождением. Но эта работа только отголосок той Великой Работы, которую делает Бог, той Великой Борьбы, которую ведет Бог. Подразумевается

Сверх-Божественная Триада, где вертикальные связки — Бог — Анти-Бог — Слово — Анти-Слово — Мир — Анти-мир.

Божественная Триада посередине между Сверх-Божественной и Сверх-Человеческой. В Сверх-человеческой триаде идет борьба за соединение с Божественной Тριάдой, Святой Троицей. Но Сверхчеловеческая триада не может не испытывать на себе отпечатка борьбы, совершающейся в Сверх-Божественной Тριάде. Этот отпечаток есть острая и живая борьба между Богочеловеком и Человекобогом, между миром Бого-человеческим, человеческим и Анти-человеческим и анти-Божеским. Борьба между Жизнью и Смертью, которая приведет к появлению новых форм жизни.

В этой конструкции Софийной триады может быть предложен выход из противоречий философии, которая так и не смогла до сих пор стать единой. Выход из противоречий запутавшегося человеческого мира, который стремится утвердиться в единстве, на, увы, антибожеских началах.

Это может быть конструкция единой философии, которая утверждает связь между философией, религией и историей. Между работой Бога, работой Человека и работой Мира как Духа Божия и Жизни.

Мир на выходе зависит и от работы Бога, и от работы Человека, и от связки между Богом и Человеком.

Мир теней или иномирье — продукт моноипостасного творца или моноипостасной системы. Моноипостасный творец — Люцифер, либо человеческое сообщество, которые делят все, включая себя, на Я и не-Я, на своих и чужих.

Бог — Творец Триипостасный. Мир Животворящий соответствует животворящему началу и животворящей идее. И они всечасно и всевечно сменяют друг друга.

Там, где есть зазор или сбой — там пробивается Люцифер со своим иномирьем.

Горизонтально перемежающаяся ипостасность — Ветхозаветная Троица Рублева.

Вертикально перемежающаяся ипостасность — Новозаветная Троица — икона Отечество.

Вертикальное движение ипостасей — Восхождение к Софии.

При этом Мир должен взойти к Творцу.

Творец соединиться с Миром.

Слово стать Человеком и снова Словом и вернуться к Богу.

Литература

1. *Булгаков С.Н.* Трагедия философии // Булгаков С.Н. Соч.: В 2 т. Т. 1.

И.И. РУДЯК

Домовой: метафизика и структурирование хозяйственного пространства

1. Анимизм как основа структурирования хозяйственного пространства. Структура хозяйственного пространства есть экономическое последствие материализации в качестве хозяйственных зон тех магических зон, которые одушевлялись языческими божествами — духами анимизма (лес с лешим, водоем с водяным, дом с домовым). Окружающий мир казался первобытному человеку системой идеальных метафизических пространств, каждое из которых имеет свои магические законы. Магическое ритуальное обслуживание духов (лешего, водяного, домового), с которыми человеку необходимо было ладить для выживания, и породило ту хозяйственную структуру (делянка лесоруба плюс рыбное угодье плюс усадьба крестьянина), которая характерна именно для данной культуры. «Мир наш сначала и в основе своей метафизичен, а потом уже физичен...» [1, 531]. Когда цивилизованный человек хочет обеспечить себя продуктами, он просто отправляется возделывать огород. Однако наши предки, заботясь о пропитании, шли первым делом молиться и задабривать духов, чтобы те ниспослали им пропитание, а уж потом брались за мотыги. «На берегу — берегиня... славяне на берегах Днепра клали требы берегиням...» [2, 289]. Любая пища первым делом воспроизводилась духовно, а уже затем — при помощи труда — материализовалась. Труд для анимистов был чем-то вроде «надстройки» Маркса, которую сам Маркс понимал в обратном порядке: как идеализацию материального изначально процесса. Однако первую хозяйственную структуру создали именно язычники, ани-

мисты, поэтому вначале она появилась в идеальном метафизическом мире, а затем уже и в мире материальном («антинадстройка»). Зная это, отрицавшее язычество юное христианство старалось разорвать эту связь — религии и хозяйства, чтобы, обособив религию («Не хлебом единым жив человек, но и молитвою», «Птички божие не сеют и не пашут»), избавиться от язычества.

2. *Экология духов и магический биотоп.* Для первобытного анимиста (в христианские времена анимизм не исчез совсем, а всего лишь переместился в «подсознание религии»: в область суеверий) обитаемое пространство было густо населено не только животными, но и духами. Например, поросший лесом бассейн Дуная в древности назывался Паннония, что значит «страна, обильная панами» (лешими). Анимистически понятая природа («магическая биосфера») имела такую же экологическую структуру, как и естественная природа: при этом каждый дух (леший, водяной, домовый), как и любое животное в биосфере, занимал свой собственный «магический биотоп». Магический биотоп — это семечко хозяйственной зоны с ее особенным хозяйственным заданием.

Вначале для первобытного человека экологический биотоп сливался с магическим биотопом, потому что звери и духи не были абсолютно разделены (праздник медведя у народов Сибири). Далее человек «отделил зерна от плевел». В Древнем Египте только один бык выбирался в качестве божества (Апис), а все прочие быки являлись потенциальным обедом. Египтяне бегемотике поклонялись, а на бегемота — охотились, львице поклонялись — а на льва охотился фараон. Так «охотничье хозяйство» (с появлением государства) попыталось отделиться от магии. Теперь уж человек назначал божеств, делая выбор среди животных. Теперь уж человек забирал в свои зоны-храмы некоторых животных (в Древнем Египте — быков и крокодилов).

3. *Куриный бог.* По представлениям анимистов, магическую зональную структуру природы духи отдельных зон поддерживали изначально, еще до появления человека (древние египтяне и аборигены Австралии полагали, что животные существовали всегда — они-то и породили существующий ныне мир): примерно так, как территориальные животные охраняют свои участки. Человеку же только позволялось хозяйствовать

(не хозяйничать!) на участках конкретных духов, вступив при этом — в качестве связующего звена между всеми духами — в симбиотические отношения с каждым духом в отдельности. При этом духи все еще напоминали животных. «...Пращур наш, по рассказам, к зимним холодам готовился гостя принимать... покровителя... в доме свой постоянный домовый... чужие не люди — кикиморы лесные — к дому подойти не посмеют, съестное воровать. Охранник есть, сторож: посторонних к своей кормушке не подпустит... Вся еда, что остается в доме с вечера... прежде чем свинье, нес домашнему духу... но от греха его — воровства — защиту имел... Владимир Даль: чтобы царь дворовый кур не воровал в доме хозяев, вешают над насестью на протянутом лыке отшибленные горла кувшинов либо камень с природной сквозной дырой... Задел кикимора лычину... а камень дрогнул... приспустился вниз и хохлатку... под зад тюкнул... Куриный переполох... Пес дворовый шум подхватил, за ним соседский...» [2, 212 — 213]. «Куриный бог» (камень с дыркой или его замена: горло кувшина) есть краеугольный камень структурирования мира как хозяйственного зонирования. Вся мировая культурно-хозяйственная структура проистекает именно от того, что домовый не имеет права войти в курятник!

4. Единая структура культуры как основа междисциплинарности. Леви-Стросс писал, что система языка соответствует системе родства. У индейцев хопи миф о появлении мира повествует о генеалогическом древе божеств как об онтологической структуре Вселенной. При этом поражает соответствие их структуры родства и наших физических представлений (Капра исследовал параллели между современной физикой и мистицизмом Востока). Система родства хопи имеет три измерения, зоны диалектики и метафизики, зоны кантиленности и дискретности, а также пространственно-временной континуум. Но мифология напрямую связана с языком, поэтому и онтология хопи похожа на Вселенную-текст французских структуралистов.

Система родства связана, конечно, с брачной системой. При этом семья обычно связана с общей собственностью, а это значит — с хозяйством. Поэтому не удивительно, что и структура хозяйственного пространства данной культуры должна соответствовать ее же структурам: языка, мифологии, онтологии, родства и т. д. Так Колмогоров доказал что флуктуации

потоков воды и флуктуации потоков денег имеют одинаковую структуру.

Мы видим: каждая культура имеет некую структуру — единую для всех своих составляющих, которая отличается от структуры другой культуры, но в то же время одинаково справедлива для языка, родства, хозяйства, онтологии, мифологии и т. д. в рамках данной культуры. «У меня проклятый дар: во всем сразу же, с первого взгляда, видеть форму... я взял Афанасьева. Открыл № 50 и стал читать этот номер и следующие. И сразу открылось: композиция всех сюжетов одна и та же» [3, 7]. Пропп приводит слова Эйхенбаума по поводу своего научного изыскания: «Значит, все подчиняется одной структуре? Это утешительно». Структуру «сказки сказок» Пропп выводит из общей структуры культуры как таковой. «...Он приходит к выводу, что причина единства кроется в области ранней истории... которую изучают этнография и этнология... многие сказочные мотивы восходят к различным социальным институтам, среди которых особое место занимает обряд инициации...» [4, 11 — 12].

Единая структура культуры представляет собой основу современной междисциплинарной науки (В.С. Соловьев, философия цельного знания, которая увязывает экономическую проблематику с проблемами онтологии, космологии, антропологии, философии истории и т. д.) — как самостоятельной научной дисциплины, отличной от коллажной междисциплинарной науки (биофизика, биохимия, геофизика, геохимия). Ю.М. Осипов считает, что современная экономическая наука непременно должна быть междисциплинарной наукой.

5. Метафизическое зонирование и магическое хозяйство. Культуры (как и произведения искусства) отличаются друг от друга формами своих (Пропп о сказках Афанасьева) «единых структур» (Н.Я. Данилевский, теория культурно-исторических типов, где тип есть целостная система, определяемая культурными, психологическими и иными факторами, присущими народу или совокупности близких по духу и языку народов). При этом каждая культура есть также и особое идеальное метафизическое пространство, качественно отличное от пространства другой культуры.

Единство метафизического пространства культуры соблюдается как в материальном объеме, так и во времени. «...Я вижу единство форм русских храмов...» [3, 21]. Пропп писал, что русские-аграрные (хозяйство) праздники состоят из одних и тех же (текст и форма) составляющих элементов (по мнению Проппа эти «слагаемые» необходимо определить, выделить, сопоставить) — и вместе составляют единый годовой цикл. Например, поминовение усопших (Бахтин считал произведение искусства как бы поминовением человека, его героя) происходило во время праздников: Святки, Масленицы, Троицы, Радоницы и т. д. Уничтожение чучела имело место во время праздников: Масленицы, Троицы, Ивана Купалы, Петровки и т. д. Каждый праздник представляет собою «зону во времени» в едином теле культуры.

б. Культурные запреты для духов и правовые отношения духов. Описанная Проппом структура русских аграрных праздников с ее едиными для всех праздников элементами («слагаемыми») подводит нас к мысли о том, что и пространство культуры имеет материально-объемные структурные элементы: особые магически-хозяйственные пространства (мы полагаем, что подобные «пропповские слагаемые» также необходимо определить, выделить, сопоставить). «На дворе домовому не подчинены только куры, у них имеется свой бог... Камень со сквозною дырою называется куриный бог... У Даля же записано: чтоб кикимора кур не воровал» [2, 211].

Мы видим, что структурирование хозяйственного пространства изначально было связано с «культурным запретом»... духам: нельзя хозяйничать на чужой хозяйственно-магической территории! Сама структура культуры возникла как правовое и магическое осмысление совокупности хозяйственных зон. «Вольному — воля, спасенному — рай, бешеному — поле, а черту — болото» [2, 271]. Совершенно очевидно, что экономическое хозяйство является эманацией «магического хозяйства», культурные запреты для людей — эманацией «культурных запретов для духов», а правовые отношения людей — эманацией «правовых отношений духов». Ю.М. Осипов настаивает на метафизическом характере современной экономической науки.

7. Антропологическая экономика как самостоятельная наука. «Антропологическая экономика» как новая наука сего-

дня необходима, потому что хозяйство возникло в магическую эпоху: после религии — и на основе религии: в рамках мифического сознания. Пока наш обезьяноподобный предок находился в рамках природы и добывал свое пропитание инстинктивно, никакого хозяйства не было. Сегодня существует предположение, что эволюционно сознание человека возникло в результате появления «духов» (галлюцинаций): из-за пребывания в темной пещере или из-за потребления в пищу галлюциногенов. Вера в духов породила способность мыслить отвлеченными образами, что и вывело человека из разряда животных. Если это так, то религия и породила человека как такового. Тогда-то и возникло хозяйство — как осмысленное добывание пищи. В подобном смысле именно неинстинктивная материальная деятельность выступала в роли надстройки — над базисом магической деятельности первобытного человека.

Булгаков считал, что поверх общепринятой экономики существует — как «распыл на структуре» — флер потустороннего (он-то и превращает машину экономических операций в органическое хозяйство), похожий на «эффект Кулешовой». Флер потустороннего представляет собой остатки той первобытной магии, в недрах которой, как в колыбели, и зародилось современное человечество. Подобный флер как лекало качества и может к концу истории сделать жизнь на Земле «искусством», замкнув собою все разрозненные бытовые события. В этом новом коконе зародится тот новый тип человека, который нам, современным людям, мог бы показаться волшебным.

8. *Антропологическая физика как самостоятельная наука.* Известно, что Булгакова не устраивала именно антропология Маркса. Действительно, Маркса интересовала только «стерильная экономика»: как система объективных процессов цивилизации («товар — деньги — товар»). Подобно Ньютону, Маркс считал, что процессы не зависят от человека. Поэтому-то Маркс и развернул полярно вектор надстройки: базисом у Маркса стала материальная объективность. «Вектор надстройки» — вот то, что отличает первобытную культуру от машинной цивилизации.

Физика XX в. добавила в науку человеческий фактор (Бор, принцип дополнительности; Эйнштейн, точка зрения на-

блюдателя). Если к экономике цивилизации Маркса мы добавим антропологию, то получим экономику культуры: хозяйство С.Н. Булгакова. Подобно тому Ивану — крестьянскому сыну, который бросился в котел с кипящей водой, чтобы стать царевичем и красавцем, наш обезьяноподобный предок, говоря метафорически, пролез через дырку в «курином боге», чтобы стать человеком — на той стороне дыры: и в этом корни булгаковского хозяйства. Сегодня ясно, что крона булгаковского хозяйства соответствует новой физической парадигме. Современная физика, основанная на восприятии человека, есть «антропологическая физика» как самостоятельная наука. Поэтому Эйнштейн и сказал, что Достоевский дал его мышлению больше, чем ученые его профиля.

9. Хайдеггер и Булгаков: волна материального-идеального и антропогенная аудиализация. Каждый тип хозяйства породил конкретный язык. «Египетские иероглифы отражают фауну и флору долины Нила; предметы быта и оружия, одежды людей — также чисто египетские, а знаки на дощечках острова Пасхи... не имеют ничего общего с ними: не нильский крокодил, а тихоокеанская акула, не царский жезл, а каменное тесло; не огромный бегемот, а крохотная крыса...»[5, 29]. Если схема Леви-Стросса предполагает условную (однако вовсе не историческую!) последовательность: язык — родство — брак — хозяйство, то наша схема предполагает совершенно другой порядок: магия и мифы — хозяйство — язык и мифы. «...В.Я. Пропп... сказка как явление... закономерно выросла на почве ритуально-мифологической, через трансформацию обряда инициации и первобытных представлений о смерти в систему нарративных повествований» [6, 352].

Магия обрядов как некой ритуальной последовательности (своеобразной «пантомимы» или «языка действий») переросла в нарративность (словесный пересказ, сказку) — через магическое хозяйство, включающее «кормление домового». Мы видим: здесь имеет место «антропогенная аудиализация», т. е. переход из системы «язык для глаз» в систему «язык для ушей». Сегодня существует предположение, что анатомическая способность человека к синестезии (которая отсутствует у обезьян) породила аудиализацию, что и превратило нашего обезьяноподобного

добного предка в настоящего человека. Движение от языческой магии (идеальное) — через магическое хозяйство (материальное) — к нарративности информации (идеальное) представляет собой «волну материального-идеального» (как последовательность материализаций и идеализаций). Оно произошло по формальной «схеме процессов»: идеализация — материализация — идеализация (деньги — товар — деньги), где магическое хозяйство (от идеального к материальному) нашего далекого пращура представляет собою материализацию идеального (магии), а капиталистическое производство (от материального к идеальному) Маркса — идеализацию (получение денежной прибыли) материального.

10. Археология языка. Маркс считал, что для главного для человечества — труд. Сегодня мы могли бы раздвинуть рамки, посчитав, что главное для человечества — деятельность (что перекликается с идеями Бугаяна). Булгаков призывал учиться у истории. «...Жизнеспособность должна проявиться прежде всего и больше всего в готовности и способности учиться у истории. Ибо история не есть лишь хронология... она есть жизненный опыт... ничто так не опасно, как мертвенная неподвижность умов и сердец, косный консерватизм, при котором... просто отмахиваются от уроков жизни...» [7, 28]. Акцентированная деятельность исторически переносится из идеальной сферы магии — в материальную сферу хозяйства — и далее: в идеальную сферу языка. В рамках истории (в качестве идеализации) заметен в языке переход от деятельности к метафоре. Рассмотрим это на примере «общего для всего» элемента (триада Булгакова и Хайдеггера: труд — язык — магия) русской культуры: связывании. «...Русский разговорный язык... кончик нити... Если проследить корни этих нитей, можно узнать исторические факты... А.Н. Афанасьев показал, как свидетельства языка переносят нас вглубь понятий того доисторического времени... узлы дружбы, узлы родства, обязательства и обязанность, связывать и связка... Зверем, рабом, женщиной овладеть — значит поймать и связать. Обязать узами, запутать путями... рядом с конкретным “завязать” появилось его символическое значение, магическое... амулеты — наузы, узлы которых не допускали злых чар, сглаза и болезней... из союзника вырос союзник...

обязать вервием стало обязать обетом... мы “завязываем” узелок на память, чтобы удержать... мысль. Доныне завязываем — не допустить до себя порока: воровства, пьянства» [2, 199—200].

Археология языка точно так же может дать информацию, как и археология артефактов: «...языковое копание первопричины, реальной истины, переданной в языке» [2, 187]. Радует уже то, что «кладовая языка», в отличие от ископаемых артефактов, всегда находится с нами. «Язык сохраняет то, что человечество теряет» [2, 225]. При этом артефакты — это больше «ископаемые существительные», а язык содержит больше описаний процессов — «ископаемых глаголов». «Грубое связать вервием стало благородным связыванием словом, обещанием» [2, 190]. К тому же артефакты — материальны, а исторические данные, которые содержатся в языке, прошли этап идеализации, что способствует междисциплинарности исследований. «Зоология, основанная на филологии» [2, 278]. Сегодня наиболее глубокое философско-хозяйственное осмысление современной и исторической реальности связано с междисциплинарной наукой.

11. Магия советской цивилизации. Язык — это метафизически зафиксированное идеальное отражение реального материального мира, компьютерная программа «идеального компьютера» данной культуры. «Мир наш сначала и в основе своей метафизичен... Откуда вообще все языки, потрясающие своей адекватностью в отображении мира и удивительной способностью наполнять сознания?» [1, 531]. В древности программа культуры была магической, а язык зачастую использовался для ее перепрограммирования заклинаниями: в качестве вполне реального средства воздействия на реальный окружающий мир. При этом и реальная хозяйственная деятельность была для анимиста почти таким же магическим заклинанием: подобно структуралистам, анимисты смотрели на мир как на метафизический текст. «...вокруг нас метафизики все-таки побольше, чем физики... в значении. Метафизику ведь читать надо уметь... Мы ведь тот же роман про несчастного Иешуа и обескураженного Воланда прочитать толком не можем... » [1, 532].

Однако, став цивилизованным, человечество все-таки сохранило магическую составляющую любого типа хозяйства и производства. Так, например, шахтеры Латинской Америки или Польши поклоняются духам шахты, кормят их и делают подношения (виски, наркотики и сигары). Трудовые лозунги строек, речи партийных съездов сильно напоминали магические заклинания анимистов. В своем романе «Реквием» Юр. Михайлов (Ю.М. Осипов) представил Сталина духом советской цивилизации. «...Сталин не мог быть... узнаваемым героем, зато... зато он мог быть вполне сокрытым героем... И все они, эти герои романа, заметим, были по сути призраки, как был таковым в реальности и сам главный герой тогдашней Москвы — Сталин, который как раз и был подан в романе призраком» [1, 375]. Индустриализацию проводил именно Сталин-призрак. Хозяйство советской цивилизации: с ее общественной собственностью (словно государство — это одна большая семья), с ее заменой отца как главы нуклеарной семьи (Павлик Морозов) на «отца народов» (Сталин), с ее «духами предков» (Маркс, Энгельс, Ленин), с ее «идеологией магических заклинаний» — тоже представляла собой «магическое хозяйство». В романе «Мастер и Маргарита» Булгаков изобразил фрагмент такого магического хозяйства (раздача магических товаров в магическом магазине). При этом советское магическое хозяйство наполнено единственным духом: Воландом (в реальности — это Сталин). «...Метафизическое и в самом деле есть... роман этот по сути своей совершенно метафизичен» [1, 532 — 533]. Структура советского магического хозяйства состояла всего из единственной зоны, духом которой и был генеральный секретарь (Сталин или Хрущев). Однако, будучи доктриной монотеизма, советская доктрина «хозяйства монотеистической магии» отличалась от христианской, которая языческую магию отрицала.

12. Духи виртуального капитализма. Сегодня философско-хозяйственная картина мира несколько изменилась. Появилось виртуальное производство. Распоясался финансовизм. Однако мифическое сознание человека никуда не исчезло — и не исчезнет, пока у человека будет оставаться правое полушарие. «Духами виртуального капитализма» стали «ложные эксперты» (Гофман, «Крошка Цахес»), которые, словно лешие, водяные и домовые, поделили между собою современное производство. «Все черти одной шерсти». Создавая ложные рейтинги, «ложные эксперты» вменяют «ложное качество» (а значит — лож-

ную стоимость!) самым третьесортным товарам: так появляются симулякры. Эксперты так вменяют оценки, как древнеегипетские жрецы вменяют магическую божественность обычному племенному быку: и вот уже Апис в храме! Точно так же (по описанию Фромма) вменяются и истинные оценки (например, о том, что Рембрандт — великий), которые, однако, «некультурный читатель» (по выражению Бахтина) просто повторяет, не понимая, как попугай. Таким виртуальным духам тоже приносят корм, словно берегиням и домовым: и «корм» этот возникает, когда потребители платят за дешевый третьесортный товар бешеные деньги: только за имя, слово, за раскрученный модный бренд.

13. Магическая экономика как самостоятельная наука.

Современная экономика находится в таком же положении, в каком находилась психиатрия до Юнга: фактически никто не знал, как больных лечить. «Вернувшись к истокам» (культурология, этнография, антропология, алхимия), Юнг начал успешно лечить больных. Сегодня время увлечения «стерильной экономикой» Маркса уже прошло: настало время булгаковского хозяйства («возврат к правому полушарию»), магии и междисциплинарной науки. Магический взгляд на вещи — это результат «вынесенного мышления» (уравнивание реального мира с пространством мозга): ведь само по себе мышление в рамках мозга — это процесс магический. Бахтин писал, что изнутри себя человек вообще не замечает своего тела: собственное тело для сознания — лишь внешнее обстоятельство (Бовуар считала, что тело — это обстоятельство).

«Магическая экономика» может быть сегодня рассмотрена как самостоятельная наука. Изначально хозяйство образовалось как следствие анимистической магии: одухотворяя зоны природы, анимисты тем самым вычленили зоны хозяйства. При этом в каждой зоне происходила только ей присущая деятельность: в зоне лешего охотились, собирали грибы и ягоды, орехи и травы, хворост, дрова рубили; в зоне водяного ловили рыбу и раков, стирали, купались, мыли посуду, брали воду, купали и поили животных, ставили мельницы (в том числе и для различных промышленных производств), использовали реку в качестве дороги... А в курятнике висела центральная точка мира: краеугольный камень — куриный бог.

После промышленной революции магическое мышление все еще сохранялось. Даже Гегель писал о магии прорастающе-

го зерна. Даже Маркс писал о магии и алхимии денег. Сегодня доля магии в сфере экономики стала гораздо больше. Особенно сегодня магия проявляется в сфере оголтелой рекламы, в сфере потребления, кредитования и вложений. Осипов говорит о наличии финансового магизма. Действительно, люди Фромма, знающие о величии Рембрандта лишь со слов (а таких людей — большинство), и в экономической сфере будут принимать магические решения: под влиянием эмоций, «хаоса текущего момента», психологических особенностей, комплексов и проблем. Такие люди совершают спонтанные покупки, болеют шопоголизмом и kleптоманией. Если правит бал мифическое сознание, то знающего свою выгоду и логически мыслящего потребителя в массовом порядке — не существует. И тогда домовый — ночью идет в курятник: воровать кур.

Литература

2. Михайлов Юр. Реквием. М., 2010.
3. Виноградова Д. Русалка, леший, кикимора... // Тайны тысячелетий. Т. 6. М., 1997.
4. Пропп В.Я. Поэтика фольклора. М., 1998.
5. Мартынова А.Н. Предисловие к изданию трудов В.Я. Проппа // Пропп В.Я. Поэтика фольклора. М., 1998.
6. Кондратов А.М. Тайна кохау ронго-ронго. М., 1969.
7. Путилов Б.Н. От сказки к эпосу // Ежеквартальник русской филологии и культуры. СПб., 1995. Т. 3.
8. Булгаков С.Н. Героизм и подвижничество // Вехи. М., 1990.

Ю.Н. СЕНЧИНА

Утрачен ли потенциал противостояния живого труда мертвому капиталу? (в поисках Жизнетворящего Слова*)

Казалось бы, потенциал наследия Маркса, выраженный наиболее емко в его корневой метафоре: «Капитал — это мертвый труд, который, как вампир, оживает лишь тогда, когда всасывает живой труд и живет тем полнее, чем больше живого труда он поглощает» [1, 220], после распада СССР резко пошел на убыль. А капитал, Всемогущий Доллар (в выражении Льюи-

* Не путать с метафорой «животворящее слово».

са Каплана), направляемый через корпоратократические каналы, победно шествует по планете, подминая психику ее народонаселения и программируя ее под свои интересы, в значительной степени паразитируя на жадности людской, страхе, продажности и других раскрывающихся пороках человеческой природы. На изучение человеческой порочности отнюдь не во имя ее искоренения, а даже, напротив, — насаждения, на Западе тратится масса, правда, *ничем общественно полезным не обеспеченных* денежных средств. Однако наднациональная финансовая элита «продавила» это право. Вместе с тем ей удалось продвинуть доллар США на роль доминирующей мировой валюты, а впоследствии он стал вообще единственным монетарным стандартом. Тем самым была наброшена финансовая петля практически на весь глобализирующийся мир, породив новую тотальную форму колониализма и финансового рабства. Именно в этом заключается секрет материального благополучия и военной мощи США, а не в преимуществах капитализма как такового. Когда рассматриваемая элита под прикрытием США стяжала (и продолжает это делать) для реализации своих амбициозных планов материальные ресурсы со всего капиталистического мира, СССР в достаточной мере обходился собственным народным хозяйством, да еще материально и духовно поддерживал страны социалистического содружества.

Парадоксальность (в смысле полной безнаказанности) существования в нашем мире означенной элиты заключается еще и в том, что ответственность за все свои злодеяния и их последствия она умудряется перекладывать на потерпевших, задействуя силу «больших денег» в скупке СМИ, а следовательно, «общественного мнения» там, где это требуется, а также прав определять правящие администрации в других странах по своему усмотрению. К тому же все это подкреплено применением различных средств массового зомбирования: наркотиков, психотроники, «продуктовых и лекарственных бомб» и пр. [2, 3]. Подставлены, конечно, и сами американцы, элита которых программирует их указанными средствами под свои интересы и действует от их имени. При этом она сама остается за кадром.

По понятным причинам не следует смешивать такие общности, как рассматриваемая здесь элита со своими адептами

и сами народы США, Израиля, Европы и других регионов мира, где она в различной степени сумела укорениться и, по сути, стала благодаря огромным накопленным всемертвляющим капиталам инвариантна, вездесуща, как и сама смерть. Вот так и создается эффект «невидимой руки» не только рынка, но и войн, терактов, да и законов экономики, работающих лишь в сторону обогащения элиты. Похоже, что так называемая «мировая экономика» (в частях и в целом), где господствует известная «невидимая рука», — это не более, чем паразитарная надстройка над *хозяйственными системами* различных сообществ людей; именно эти системы и являются для народонаселения планеты воистину жизнеобеспечивающими, особенно, если в них единственно «господствует» «живой труд» всех и каждого.

В своем нынешнем состоянии, с учетом задействия возможностей высоких информационных технологий, упомянутая надстройка поставила планету на грань катастрофы. Причем не только игнорированием норм (допусков) экологической безопасности, но и привязкой означенных жизнеобеспечивающих систем к колебательным стихиям мировых финансовых рынков «игрового сектора» экономики как к своеобразному насосу (а точнее — отсосу) для выкачивания в пользу держателей «больших денег» жизненных сил со всего мира, включая природную среду.

Поистине, так называемым «лингвистическим поворотом» [4, 148] явлен карающий меч Апокалипсиса, но им же произвольно оказались приоткрыты и ряд ключевых тайн мироустройства, учет которых позволяет противостоящей стороне, по крайней мере, выковать адекватный щит.

Во-первых, само мироустройство «засветилось» не только своей склонностью потакать злу, т. е. мертвому и паразитарному, но и своим родством с ним. Здесь во многом сказалась дальновидность Маркса в *точности именовании*. Он применил узконаучные понятия «живое» и «мертвое» именно как обобщенные философские категории, охарактеризовав ими противопоставляемые друг другу «труд» и «капитал», соответственно как нечто «производительное» и «непроизводительное», наконец, «самодостаточное» и «несамодостаточное». Тем самым, Маркс вышел на одну из корневых (исходных для данного ми-

ра) метафор, и пошел лавинообразный процесс как цепь исторических событий, вплоть до образования СССР⁴⁶. Однако, как уже отмечалось [4, 150], Маркс и его последователи были материалистами, и поэтому реализация задуманного коснулась лишь материального аспекта, не затронув данное зло в других состояниях материи, что и позволило ему возвратиться «на круги своя» еще более сокрушительным *неолиберальным ответом*.

Ныне же не без основания складывается представление о сотворенном мире как о технологии властвования неэнергоспособного мертвого над самодостаточным живым, задействованным в этом мире в качестве энергодонора. Упоминаемые здесь категории «капитал», «деньги», «элита», равно как «корпоратократия», «власть» и даже «смерть», — это лишь инвариантные целевые составляющие общей технологии мироустройства, наподобие, например, компьютерных операционных систем и программного обеспечения, которые не дееспособны без подключения к энергосети. Поэтому свои целевые установки они могут реализовать (и делают это) исключительно за счет ситуативного (вариантного) проявления в качестве архетипических программ во множестве естественным образом сменяющих друг друга поколений смертных в нашем предметном мире, скажем, капиталодержателей, властей предержавших, убийц, да и обычных людей. Иными словами, мир в целом (Универсум) — несамодостаточное мертвое *Целое*, а конкретно капиталистический мир — его *часть*.

Советский Союз, возникший волею многих стечений обстоятельств именно как *мощный оплот трудового народа* (монолит живого труда), *противостоял* (по неведению) именно *части* в решимости восстановить справедливость по отношению к живому труду, считая мир в целом своим союзником. Когда же *свыше* его сочли явно опасным для нынешних устоев Мироустройства, способным перейти грань дозволенного, «коммунистический проект» был бескровно закрыт, как некий «сбой» в компьютерной программе, и СССР распался словно по мановению волшебной палочки. В этой связи критикам советского строя не помешало бы усвоить, что «проблеск живого», приведший страну ко многим позитивным свершениям, все же

⁴⁶ Тем самым Маркс, по сути, вплотную приблизился к разрешению проблем добра и зла, жизни и смерти, но человеческая жизнь так коротка...

возник в недрах тьмы мертвого. А, следовательно, издержки и искажения этого «проблеска» следует отнести на ее счет. Тем более, что тьма же его и погасила, не будучи до конца избличенной и повергнутой. Урок здесь тот, что *если уж противостоять, то только целому, а не части*.

Во-вторых, накопилось достаточно оснований считать Универсум не истинным, а *метафорическим* [5, 187 — 192; 6, 60 — 63; 7, 393, 394]. У мира в целом, протекающих в нем процессов, как и у его высших персонажей, нет самоназваний — сплошь метафоры, метонимии и мифы. За этой завесой лишь с трудом прозреваются бездуховные игры мертвых со смертельными исходами для живых и анонимные игроки. Неслучайно физик Р. Джоунз полагает, что метафорами следует считать даже такие основополагающие представления физики, как «пространство», «время», «материя» и даже «число», а известный философ В.В. Налимов воспринимал современные космогонические представления, несмотря на их серьезную математическую оснащенность с учетом новейших достижений квантовой физики, не иначе, как своеобразные мифы современности [8, 19]. Метафоричность мира *означает его полную закрытость для познания*. Ибо, познавая созданное, мы одновременно, даже не желая того, создаем неизвестное, которое опять-таки приходится познавать, и таким образом круг замыкается. Это заложено в асимметрии словесного знака: слову позволено в историческом формате менять смыслы и содержания. Иными словами, познавая, человек не разрешает своих извечных проблем, а лишь усложняет и укрепляет неистинный мир в ущерб себе.

Однако в той самой метафоричности, которая призвана охранить секреты Мироустройства, заложен достаточный потенциал для его же сокрушения, что было показано на примере корневой метафоры Маркса. Действительно, выход на совокупность корневых метафор равнозначен по последствиям отключению его от энергообеспечения со стороны живого или приведению в действие *жизнетворящего слова*. Тем более что, согласно современной теории квантовой физики [9, 76, 77], наша окружающая *физическая реальность*, на которую мы реагируем чувственно и эмоционально, отдавая при этом свой энергоресурс и прижизненный опыт некоему скрывающемуся за метафорической завесой *инкогнито*, в действительности *является*

лишь иллюзией, своеобразной *голограммой*. Попросту говоря, объективный мир не существует. За неким Пределом находится океан волн и частот, откуда оцифрованная (в двоичном коде) информация транслируется на наш голографический мозг, который и конструирует для нас предметный мир в пространственно-временной развертке («эффект телевизора»).

В-третьих, становится понятным, что человек находится в мире, существование которого поддерживается конфликтом, и апеллировать по этому поводу как акту несправедливости здесь не к кому. Ибо по отношению к миру в целом «род людской» — некая неоднородная мешанина, непрерывно бурлящая классово-вой борьбой, военными столкновениями, преступными разборками, национальной рознью и прочими проявлениями враждебности. Это своего рода управляемый энерговыделяющий «алхимический реактор» — по аналогии с задействованными у нас (для тех же целей) химическими и ядерными. И здесь не важно, каким путем или через кого конкретно упомянутое реализуется. Ибо мир — это система с избыточными возможностями. Любой конфликт, раздор, война, познавательный акт, инновационная деятельность и даже просто намерение — это движители именно алхимической жизни (взамен жизни как таковой) как способа постоянного существования мертвых инвариантных структур, да и вообще абстракций за счет множества «жизненных циклов» (рождения, становления и умирания) тленных вариантов образований, включая людей. Если иметь в виду [10, 398], что сотворенный мир со всем своим содержимым, включая человека, имеет знаковую структуру (согласно современной науке семиотике, — «все есть знак»⁴⁷), то основой алхимической жизни (а иной здесь и нет) является постоянная переконфигурация знаков и знаковых систем. Или, что то же самое, — внутрисловообразовательный и межсловообразовательный обмен. Таким образом, на предметном уровне происходят постоянное разрушение знаков и знаковых систем (миров) и воссоздание новых (хотя не обязательно лучших). Этим колебательным движением идет отсос с нижних этажей Универсума на верхние энергоресурсов, прижизненного опыта отживающих поколений, да и отдельных индивидуумов и вообще составляющих самодостаточности Живого, находящегося под голографическим спудом [4, 153]. Согласно одному из основоположников московской семиотики-

⁴⁷Трехкомпонентная структура, объединяющая форму со смыслом и содержанием.

ской школы и герменевту Вяч. Иванову [11, 3], человек — это с точки зрения потребностей мира машина по переработке знаков. Следовало бы добавить — в ходе практически любой деятельности, включая физическую, физиологическую, интеллектуальную, что, естественно, является ключевой функцией, ибо, если остановить перекомпоновку знаков, то мир прекратит существование. Но тогда, кстати, живое освободится из-под гнета мертвого, а Человек очнется точно от кошмарного сна.

В-четвертых, вероятнее всего, живой труд, представленный здесь Человеком духовным, является частью другого Целого — Живого — и является творением иного Творца — Жизни как таковой. А здесь он — в качестве энергодонора на положении пленника. В этом мире Жизнь как таковая на предметном уровне, включая человека, подменена отсроченной смертью, а *Жизнетворящее Слово* — мертвым языком, который как бы «оживает» — развивается и поддерживает свое существование — при проявлении в живой человеческой речи. Совсем как по Марксу: мертвый капитал питается живым трудом.

В данном мире Человек Духовный совмещает в себе два противостоящих начала: *живое* как энергоноситель и одновременно носитель составляющих духовности, а также *мертвую телесность* — плоть от плоти этого мира. Именно она является вместилищем всякого порока и наделяет человека материальными потребностями, смертностью и значительной зависимостью от сотворенного мира. Это его «ахиллесова пята», которая может быть преодолена за счет живого начала. В этом-то и заключена действительная, а не иллюзорная свобода выбора.

Пока трудно понять, был ли у человека шанс на другой выбор — жизнеутверждающий (на стороне живого) — т. е. отстоять себя, преодолев закабаляющий фактор. Однако тогда он поддался навязанному худшему (по сути, жизнеотрицающему, деструктивному) уделу и фактически стал *сотворцом по принуждению* враждебного ему мира за счет саморазрушения и постепенной утраты своей самодостаточности. Потому-то люди в поступочно-поведенческом комплексе и проявляют себя по-разному, что тяготеют к противоположным центрам притяжения — живому или мертвому. Хотя, если принять во внимание ряд открытий Запада в области новой дисциплины — меметики [6], то поневоле приходишь к выводу, что сотворенный мир имеет *вирусную природу* (знаки — это те же вирусы). Здесь поневоле посочувствуешь несведущему человеку.

Так или иначе, изначальная ошибка в выборе пути поставила человека в положение, охарактеризованное выражением: «Все мы ходим под Богом», а, по сути, под матрицей⁴⁸ неотвратимости смерти, но со «свободным выбором» конкретной технологии подведения к ней и техники самого «конца».

Таким образом, человек с момента рождения оказывается на одном из возможных множественных и довольно извилистых путей к своей кончине, проходя через так называемые жизненные испытания и соответственно душевные и физические муки и страдания. Спрашивается, зачем? А затем, чтобы после кончины «контейнер» с прижизненным опытом и накопленным энергопотенциалом человека был изъят и усвоен Универсумом и его составляющими с целью наращивания их инвариантных свойств и поддержания постоянного существования. Если вначале человек «голосует» за конкретный свой выбор, свою судьбу, собственным поступочно-поведенческим комплексом (в той или иной мере подконтрольным архетипическим программам), то далее этим же комплексом приводит данный «приговор» в исполнение, сам подводя себя к кончине. В нашем жестко коммерциализированном сверху до низу мироустройстве (разновидности частного владения союза мертвых) со строгим управленческим и финансово-бухгалтерским учетом установлен такой миропорядок, что каждый выбор и его реализация осуществляются только за счет потерпевших. Разве не то же самое мы наблюдаем на нижних «этажах» Универсума? Поистине, мир фрактален, ибо голографичен.

Из-за лимита на объем статьи пришлось ограничиться, в основном, «разоблачением», да и то в общих чертах, так называемого сотворенного мира, без чего невозможно грамотно подойти к мерам по его преодолению Человеком. Вкратце, выход здесь один — возврат к живому истоку через философию и практику хозяйства как духовно-нравственной категории, а не деятельности ради прибыли.

Литература

⁴⁸ В интерпретации квантовых физиков, это некая матрица возможных состояний материи (картина «одномоментных» предложений всех возможных вариантов движения и состояния), в которой реализуется лишь одна возможность при переходе в реальный ньютоновский мир [12, 61]. Причем установлено, что каждый человек ежесекундно посылает (бессознательно) матрице команды и с ее помощью воплощает свои убеждения и чувства в реальность собственного тела, отношений с другими и окружающего его мира. Вопрос в том, способны ли мы делать это осознанно. [13, 231]. (Надо полагать, звездное небо над головой — это и есть отражение упомянутой матрицы. — Ю.С.)

1. Маркс К., Энгельс Ф. Капитал. Т. 1. М., 1969.
2. Перцефф Д. Атака на мозг. Оскал психотронной войны. СПб., 2008.
3. Перцефф Д. Нарковойны XXI века. Оружие массового поражения. СПб., 2008 г.
4. Сенчина Ю.Н. Пробуждение Русского Духа: альтернативный взгляд на движущие силы исторического процесса // Экономическая теория в XXI веке — 8 (15): Экономика модернизации / Под ред. Ю.М. Осипова, А.Ю. Архипова, Е.С. Зотовой. М.; Ростов н/Д., 2011.
5. Лакофф Дж., Джонсон М. Метафоры, которыми мы живем. М., 2004 г.
6. Броуди Р. Психические вирусы. Как программируют наше сознание, 2006.
7. Капра Ф. Дао физики: общие корни современной физики и восточного мистицизма. М., 2008.
8. Налимов В.В. Спонтанность сознания: вероятностная теория смыслов и смысловая архитектура личности. М., 1989.
9. Талботт М. Голографическая Вселенная: новая теория реальности. М., 2008.
10. Сенчина Ю.Н. Лингвосемиотика как методология научного познания и истолкования мироустройства // Философия и будущее цивилизации. Тезисы докладов и выступлений IV Российского философского конгресса (24 — 28 марта 2005 г.): В 5 т. Т. 1. М., 2005.
11. Из работ Московского семиотического круга. М., 1997.
12. Секрет наукообразной каббалистики. О квантовой версии старой сказки. М., 2008.
13. Брейден Г. Божественная матрица: время, пространство и сила сознания. М., 2009.

Т.С. ЧЕРНИКОВ

Философия хозяйства как уникальное направление отечественной экономической мысли и методология экономической науки

Философия хозяйства как новое научное знание оформилась в начале XX в. Она была основана на религиозно-

богословской концепции, содержащей в себе христианскую этическую основу.

В статье постараемся определить сущность и значение феномена философии хозяйства для экономической науки XXI в. «Философия хозяйства» — главный труд С.Н. Булгакова, написанный в 1912 г. В нем он затронул следующие вопросы: что такое философия хозяйства? почему философия хозяйства софийна? какие проблемы разрешает философия хозяйства и политическая экономия?

Остановимся на данной проблематике более подробно.

Что такое философия хозяйства? С.Н. Булгаков определил феномен «философии хозяйства» через борьбу за жизнь и дал следующее определение: «Борьба за жизнь с враждебными силами природы в целях защиты, утверждения и расширения, в стремлении ими овладеть, приручить их, сделаться их *хозяином* и есть то, что — в самом широком и предварительном смысле слова — может быть названо *хозяйством*» [1, 34].

Содержание хозяйственного процесса он видел в стремлении превратить мертвую материю, действующую с механической необходимостью, в живое тело, с его органической целесообразностью. Поэтому хозяйство можно определить как превращение всего космического механизма в потенциальный или актуальный организм, в преодоление необходимости свободой, механизма организмом, причинности целесообразностью, как *очеловечение природы*.

Хозяйственная жизнь сводится к обмену веществ, к некоторому круговороту или чередованию вдыханий и выдыханий. С.Н. Булгаков рассматривал хозяйственный кругооборот как совокупность производства и потребления и считал, что хозяйственный кругооборот складывается из производства и потребления. Вместе с тем Булгаков выделял данные категории в качестве функций хозяйства. Он поставил вопрос: *как возможно хозяйство?* Как возможно производство и как возможно потребление?

Под производством Булгаков понимал активное воздействие субъекта на объект, или человека на природу, при котором хозяйствующий субъект объективирует свою идею, объективирует свои цели. Производство есть система *объективных*

действий. Грань, лежащая между субъектом и объектом, снимается, субъект актуально выходит из себя в объект.

Потребление С.Н. Булгаков исследовал через грань между живым и неживым и полагал, что чрез всю вселенную проходит грань, разделяющая ее на два царства: живого и неживого. Пускай наука истощается в попытках как-нибудь перешагнуть или стереть эту грань и, не найдя ее, начинает ее отвергать. Она фактически существует как живое и неживое. И общее соотношение между обеими областями характеризуется тем, что царство жизни делает постоянно натиск на царство безжизненности. Оно захватывает и уносит с собой холодные, безжизненные вещества и превращает их в живую ткань, организует мертвую материю в живое тело. Жизнь не в состоянии прогреть своей теплотой мертвую материю настолько, чтобы она никогда не остывала [1, 55].

Продуктом хозяйства С.Н. Булгаков считал субъект-объект, предмет природы, мира объектов, но в то же время воплощающий в себе субъективную цель, осуществляющий заранее проектированную в субъекте модель или идею [1, 65].

Он определил хозяйство как актуальное, оборонительно-наступательное отношение человека к природе. Отметил, что в хозяйстве границы устанавливаются шире, чем в политической экономии. По мнению Булгакова, хозяйство обладает следующими признаками [1, 40].

1. Наличие усилия труда — устанавливает хозяйственную деятельность и направлена к определенной цели. *Хозяйство связано с трудовой деятельностью*. Согласно этому признаку, у хозяйства и труда имеются существенные отличия:

- хозяйство — трудовая борьба за жизнь и ее расширение; труд есть основа жизни, рассматриваемой с хозяйственной точки зрения; жизнь возникает без сознательного приложения труда, дается даром, но в хозяйстве она становится трудовой;

- труд есть та ценность, которую приобретаются блага, поддерживающие жизнь; хозяйство включает в себя человеческий труд во всех его применениях, от чернорабочего до Канта.

2. *Трудовое* воспроизведение или завоевание жизненных, материальных или духовных благ, в противоположность *даровому* их получению. Мир как хозяйство — это мир как объект труда, как продукт труда. Политическая экономия, по мнению

С.Н. Булгакова, верно чувствует универсальное, космическое значение труда, хотя и не умеет его как следует выразить и до конца осмыслить.

С.Н. Булгаков не использовал понятие «домостроительство», хотя его взгляды можно отнести к домостроительной составляющей [2, 46], так как они основываются на трудовой теории богатства (ценности) и этике хозяйства.

Почему философия хозяйства софийна? С.Н. Булгаков софийность хозяйства видел в своем метафизическом основании и полагал, что оно возможно только благодаря причастности человека к обоим мирам, к Софии и к эмпирии, к *natura naturans* и к *natura naturata*. Человек есть, с одной стороны, потенциальный центр антропокосмоса, а с другой — он есть продукт этого мира, этой эмпирии. Для него оптимально то, что вся природа прозрачна, вместе с тем он сам окован тяжелою космическою дремой.

Считал, что понятие *софийности хозяйства* нуждается в дальнейшем разъяснении. Софийность хозяйства исследовал как внутреннюю движущую силу, как его основание. Ставил вопрос, каков характер связи софийности с хозяйством. Иррациональность бытия, а постольку и его антисофийность, представляет собой господствующий факт жизни, софийность сводится при этом лишь к постулату, осуществляемому в процессе.

Хозяйство, по Булгакову, есть творческая деятельность человека над природой. Он создает свой новый мир, новые блага, новые знания, новые чувства, новую красоту, *творит культуру*, как гласит распространенная формула наших дней. Хозяйственная нужда ложится на хозяйственную деятельность и закрывает ее софийное предназначение. Целью хозяйства становится борьба за жизнь, а его естественной идеологией — экономический материализм. Софийность истории Булгаков видел в том, что хозяйство что-то произведет, даст результат, и отмечал, что только в софийности истории лежит гарантия, что из хозяйства что-нибудь выйдет и оно даст какой-нибудь общий результат. Идею метафизической софийности хозяйства он видел в едином историческом процессе и подчеркивал, что история не есть однообразный механизм, абсолютный хаос, не поддающийся никакой координации. История — единый процесс, преследующий разрешение единой творческой задачи. В софийности природы обосновывается и объективно-логическая

связь вещей, ее закономерность, которая устанавливается в науках [1, 95].

Какие проблемы разрешает философия хозяйства?

Хозяйство как единое деяние трансцендентального хозяйственного субъекта делится на *явления*, имеет свою *феноменологию*. Основы ее можно понять при свете философии хозяйства, но она может составить предмет самостоятельного научного исследования с обособляющих, специальных точек зрения. Хозяйство стимулируется стремлением к увеличению богатства и преодолению бедности. Сущность хозяйственного процесса и его основы заключаются в стремлении к обогащению, конкуренции, раздробляющей единый и целостный по своим основаниям процесс на отдельные дробные частицы. С.Н. Булгаков показал, что круг проблем и научный стиль политической экономии определяются богатством и в стремлении отдельных категорий людей к обогащению [1, 180].

С.Н. Булгаков рассуждал о месте проблемы богатства и бедности в политической экономии и считал, что подвижность понятия богатства и бедности дает политической экономии необходимую гибкость к исторически меняющимся задачам, поддерживает в ней эмпиризм и историзм. Ставил вопрос: что необходимо для нее в качестве науки об историческом, об изменяющемся во времени? Объект политической экономии, хотя и отличается неопределенностью логических границ, практически может быть научно определяем.

Отечественный мыслитель, философ хозяйства С.Н. Булгаков научный стиль политической экономии определял тем социологизмом, который она стремится внести в понимание конкретных жизненных или исторических явлений. В стремлении устанавливать *законы* хозяйственной жизни политическая экономия есть наука социологическая, привносящая с собой а priori определенные методологические предпосылки, и прежде всего характерный социологический детерминизм [1, 185].

Политическая экономия совершенно не интересуется явлениями индивидуальной хозяйственной жизни. Она понимает и истолковывает их только в связи с другими явлениями как социальные совокупности. С.Н. Булгаков отмечал, что основные понятия, вырабатываемые политической экономией, не могут быть применены к индивидуальному явлению, просто не годятся для него. Единство политической экономии он видел в

среднем экземпляре своего социального типа, который достаточно объясняет то преобладающее значение, которое имеют здесь статистические наблюдения.

История политической экономии и современное ее состояние, по Булгакову, дают обильные примеры абстрактности теорий и коллекционирования фактов, особенно распространенного в современном историзме. Линия здорового научного эмпиризма проходит посредине — между обеими крайностями — и определяется в конце концов научным тактом исследователя.

Политическая экономия, по Булгакову, представляет собой единство экономической теории и экономической политики. Теория хозяйства помогает ориентироваться в вопросах практического характера и дает руководящие указания или общие посылки. Она никогда не дает указаний в конкретной форме, так, чтобы можно было в ее формулу прямо подставить цифровые величины, произвести требуемые действия.

Изучая проблему «христианство и капитализм», Булгаков включил в нее вопрос «православие и капитализм», но решил его на уровне религиозной метафизики, подарив науки новое направление, которое получило название «философия хозяйства» [3, 37].

Школа философии хозяйства, начало которой было положено работой Булгакова «Философия хозяйства» (1912), взяла курс на особое методологическое объяснение хозяйственных процессов, по-своему переформулировав проблему целей и назначения экономической науки [4, 109].

Экономическую методологию Булгакова можно охарактеризовать как эволюционную методологию, которая содержит в себе признаки антиномии, диалектического противоречия: в ней причудливо соединяются сциентизм и религиозный антисциентизм, позитивизм и эссенциализм и признание хозяйства особой сферой, несводимой к другой сфере [4, 110].

Подводя итог рассуждения, отметим, что философия хозяйства — это особая, уникальная методология экономической науки. Философия хозяйства Булгакова дала толчок к дальнейшему развитию феномена «философия хозяйства» как самобытного феномена отечественной экономической мысли и выступает сегодня уже как методология экономической науки, именно экономической, а не хрематистической (финансономи-

ческой), так как является составляющей учения о домостроительстве.

Литература

1. *Булгаков С.Н.* Философия хозяйства. М., 2008.
2. *Юдина Т.Н.* Домостроительство как экономическая система: история, методология, теория. М., 2010.
3. Ренессанс философии хозяйства / Под ред. Ю.М. Осипова, Е.С. Зотовой. М., 2011.
4. *Орехов А.М.* Методы экономических исследований. М., 2009.

В.К. ПЕТРОВ

Исторические этапы развития России в хозяйственном измерении

Марксистский экономический детерминизм совершенно не в силах объяснить изменения хозяйственного строя России по мере ее исторической трансформации от Киевской Руси, Руси под монголо-татарами, Московского царства, Петербургской России, Советской России (СССР) до сегодняшней Российской Федерации (РФ) [1, 565—570]. Каждый из упомянутых исторических этапов имел свои хозяйственные особенности и специфические характеристики.

Хозяйственные особенности этапов российской истории

В Киевской Руси сложилось два основных типа землевладельцев: смерды («мужики») и мужи княжеские, или бояре. Смерды — мелкие землевладельцы, обрабатывавшие свою землю сами со своей семьей и родом. Можно в этом случае говорить о своеобразной трудовой частной собственности. Земли было мало именно потому, что они не использовали наемный труд. Смерды облагались различными податями на содержание княжеской дружины и двора и не имели, как правило, возможности для больших накоплений, приобретения новых земель и перехода в высшее сословие бояр. Кроме того, они ущемлялись в праве передачи земли по наследству. Их земли могли насле-

доваться только по мужской линии (сыновьями). В случае неимения последних земля смерда переходила князю.

Другое дело мужи княжеские — крупные землевладельцы. Они широко применяли рабский и наемный труд, не платили никаких податей, и их земли могли наследоваться и по женской линии. Крупным землевладельцем стала после крещения Руси и Православная церковь. Она также была освобождена от всех налогов и податей, получала от князя десятину, плату от всех сословий за требы, взносы на помин души и другие добровольные пожертвования [2, 1—2].

Привилегированное положение князя, его дружинников, бояр и Церкви с государственной точки зрения было вполне оправдано. Княжеское войско охраняло всех подданных, постоянно рисковало жизнью в военных походах и в отражении набегов враждебных племен. Церковь укрепляла дух всего народа, сплочение разнородных этнических элементов в единое государство.

Тем не менее экономическое положение смердов было всегда неустойчивым. Много зависело от погодных условий, размеров урожая и ряда других превходящих обстоятельств, но в условиях наличия большого количества свободных земель «мужики» могли сохранить свое собственное хозяйство. Положение резко меняется во второй период российской истории — после нашествия монголо-татар.

Произошло массовое разорение сел и городов, опустошение земель смердов и бояр, церковных владений. Смерды не в состоянии восстановить собственное хозяйство и вынуждены становиться возделывателями чужих земель, переселяясь на незатронутые погромом территории. Падает значение товарно-рыночных отношений, возрастает роль натурального хозяйства, поэтому свободных земель становится все меньше, ибо благосостояние князей, бояр, духовенства все больше зависит от величины их земельных наделов. Кроме того, князья становятся над земством, получая «ярлык» в Орде, т. е. полную политическую власть на вверенных им территориях. Они теперь фактически владеют всей землей, отвечая за сбор дани для Орды, выполнение других требований и предписаний и в целом за общий порядок.

Смерды становятся крестьянами-арендаторами и наемными работниками у крупных землевладельцев. Растет их задолженность перед ними, но еще сохраняются личная свобода и свобода передвижения. Они берут ссуду у своих хозяев и обязываются за то работать на них до возврата последней. После этого по собственной воле они могут перейти к другому землевладельцу или даже вообще сменить род занятий, например, начать торгово-промышленную деятельность в городе.

Создание независимого Московского государства ускорило закрепление крестьян за землевладельцами. Роль служивого сословия возрастает в связи с расширением страны и борьбой с внешними врагами, а основной платой за их службу является предоставление земельных угодий. Так, например, после Смуты до 1627 г. происходила массовая раздача дворцовых земель активным сторонникам новой династии Романовых. Но земля должна стабильно обрабатываться, поэтому необходимо закрепить за ней постоянное сельское население. Хаотический переход крестьян от одного землевладельца к другому объективно не устраивает ни государство, ни служивое сословие.

При Петре I вводится подушный налог, и каждый помещик отвечает за его сбор со своих крестьян. Таким образом, происходит эволюция дворянства из чисто служивого сословия в надзорное финансово-экономическое. «Феодальная индустриализация» Петра I дала толчок развитию промышленности, и дворянство начинает борьбу с купечеством и фабрикантами за новое выгодное дело. Указ 1762 г. Петра III показал, «кто в доме хозяин». Он запрещал покупку крестьян к фабрикам и заводам, как с землей, так и без земли. Так что найти промышленникам свободные рабочие руки в крепостной стране было весьма затруднительно.

Тем не менее и в таких условиях промышленность достаточно быстро развивалась. При вступлении Екатерины II на российский престол (1761) в стране было 984 заводов и фабрик, а в конце ее царствования (1796) — 3161 [3, 8]. Одновременно росло и городское население: с 328 тыс. в 1724 г. до 1301 тыс. в 1796 г., хотя его доля во всем населении страны не превышала 4,0 — 4,5% [3, 9]. Без сомнения, крепостное право сдерживало развитие городов и промышленности.

При Екатерине II дворянство достигло, очевидно, пика своего влияния в империи при полном бесправии крепостных крестьян. Им даже было запрещено жаловаться на своих хозяев. Положение рабочих на фабриках также не было сладким. По рабочему регламенту 1741 г. рабочий день длился 14 часов (с марта по октябрь) с 4 утра до 8 вечера с перерывом на обед и отдых с 10 до 12 часов. Зимой работа длилась до 19 часов, но перерыв сокращался до одного часа. В субботу работа заканчивалась в 12, и выдавалось 75% заработка за неделю. В конце месяца происходил полный расчет [4, 142]. При этом рабочие часто штрафовались за малейшие проступки и были в полном подчинении у хозяев фабрик.

После поражения в Крымской войне стало очевидным отставание крепостной России от наиболее развитых европейских стран. Средневековый анахронизм крепостной зависимости уже становится просто опасным для государства, и происходит Великая реформа. Однако она была проведена, прежде всего, в интересах дворянства, что вызвало очень неоднозначные оценки современников и последующих исследователей. Нам крайне важен в этой связи нравственный подход к ее оценке великого русского писателя Ф.М. Достоевского.

Писатель, конечно, одобряет освобождение крестьян в 1861 г., но он очень трезво оценивает состояние общества в пореформенной России: «Освобожденный великим монаршим словом народ наш, неопытный в новой жизни и самобытно еще не живший, начинает первые шаги свои на новом пути: перелом огромный и необыкновенный, почти внезапный, почти невиданный в истории по своей цельности и по своему характеру». И рассуждая далее, Достоевский задает ключевой вопрос: «... а между тем, что встретил наш народ при этих первых шагах? Шаткость высших слоев общества, веками укоренившуюся отчужденность от него нашей интеллигенции (вот это-то самое главное) и в довершение — дешевку и жида. Народ закутил и запил — сначала с радости, а потом по привычке» [5, 82].

Перед нами предстает картина формального освобождения без любви людей, ранее развращенных крепостным правом и во многом не подготовленных к новой жизни: «Матери пьют, дети пьют, церкви пустеют, отцы разбойничают; бронзовую руку у Ивана Сусанина отпилили и в кабак снесли; а в кабак

приняли!» [5, 82]. Однако одно ли вино во всем виновато? Достоевский четко осознает, что реформы капиталистического типа несут жуткий слом сознания большинства людей: «В народе началось какое-то неслыханное извращение идей с повсеместным поклонением материализму. Материализмом я называю, в данном случае, преклонение народа перед деньгами, пред властью золотого мешка. В народ как бы вдруг прорвалась мысль, что мешок теперь все, заключает в себе всякую силу, а что все, о чем говорили ему и чему учили его доселе отцы, — все вздор» [5, 131].

О, он не идеализирует прошлую крепостную Россию: «Я ведь знаю, что и прежде было много скверного, но нынче бесспорно удештерилось» [5, 132]. Действительно Реформа 19 февраля 1861 г. и последующие за ней реформы поставили перед народом «кучу вопросов», но кто готов на них ответить, кто стоит ближе всего к народу (?), сам задает вопрос Федор Михайлович: «Духовенство? Но духовенство наше не отвечает на вопросы народа давно уже. Кроме иных, еще горящих огнем ревности о Христе священников, часто незаметных, никому неизвестных, именно потому что ничего не ищут для себя, а живут лишь для паствы, — кроме этих и, увы, весьма, кажется, немногих, остальные, если уж очень потребуются от них ответы, — ответят на вопросы, пожалуй, еще доносом на них. Другие до того отделяют от себя паству несоразмерными ни с чем поборами, что к ним не придет никто спрашивать» [5, 444].

Конечно, не могли ответить на эти «проклятые вопросы» и «новые хозяева» жизни, вышедшие, в основном, из купеческого сословия. Вернее, они отвечали на эти вопросы по-своему, скупая бывшие помещичьи земли, срубая «вишневый сад» и оттесняя бывших «лучших людей» из дворянства на задний план. Достоевский не питает никаких иллюзий на счет этого сословия: «Прежний купец наш, несмотря на ту роль, которую уже повсеместно играл в Европе миллион и капитал, — имел у нас, говоря сравнительно, довольно невысокое место в общественной иерархии. Надо правду сказать — он и не стоил большего. ...Трудно представить себе что-нибудь менее сходящееся нравственно, как народ и иной миллионер-фабрикант. ...И вот прежние рамки прежнего купца вдруг страшно раздвигаются в наше время. С ним вдруг роднится европейский спе-

кулянт, на Руси еще прежде неведомый, и биржевой игрок» [5, 331, 333].

Иными словами, писатель опасается нездорового воздействия на русский народ местного «денежного мешка» и глетворного влияния нравственно разлагающегося Запада, но, в конечном итоге, он верит в нравственное чутье и глубину религиозного чувства народа. Достоевский понимает, что зло таится в человечестве глубже, чем предполагают и «лекаря-социалисты, что ни в каком устройстве общества не избегнете зла, что душа человеческая останется та же, что ненормальность и грех исходят из нее самой и что, наконец, законы духа человеческого столь еще неизвестны, столь *неведомы науке* (курсив наш. — В.П.), столь неопределенны и столь таинственны, что нет и не может быть еще ни лекарей, ни даже судей *окончательных* (курсив автора. — В.П.), а есть Тот, который говорит: «Мне отмщение и аз воздам» [5, 476]. Однако нашлись и «лекари» и «судьи», правда, не окончательные, в лице очень активных и энергичных «бесов», которые верили в себя и свое «правое дело», и именно они повели за собой большинство народа уже после смерти Достоевского.

Таким образом, писатель приходит к главному выводу, что социальная правда не зависит от экономического устройства общества, а наоборот, она может быть достигнута только на основе нравственного Закона «в виде божеской правды, в виде Христовой истины, которая когда-нибудь да осуществится же на земле и которая всецело сохраняется в православии» [5, 252]. Отсюда следует и другой вывод Достоевского о том, что «Россия вовсе была не Европа, а только ходила в европейском мундире, но под мундиром было совсем другое существо» [5, 252].

Поэтому целью развития России не может быть повторение пути Европы или Запада, тем более, что «все богатства, накопленные Европой, не спасут ее от падения, ибо «в один миг исчезнет и богатство». Федор Михайлович далее пишет: «Между тем на этот, именно на этот подкопанный и зараженный их гражданский строй и указывают народу нашему как на идеал, к которому он должен стремиться, и лишь по достижении им этого идеала осмелиться пролепетать свое какое-либо слово Европе» [5, 517, 518]. Но в Россию заложен огромный потенциал, который и нужно проявить в историческом творчестве народа;

уже налицо мощная культура, великая русская литература. А если это так, «то почему у нас не может быть *впоследствии и своей* (курсив автора. — *В.П.*) науки, и своих решений *экономических, социальных* (курсив наш. — *В.П.*), почему нам отказывает Европа в самостоятельности, в нашем *своем собственном* (курсив автора. — *В.П.*) слове, — вот вопрос, который рождается сам собой» [5, 477].

Своим собственным словом и может стать христианский социализм, принятый свободно и сознательно и соединяющий истинное духовное начало с социальной правдой. Это — «правда социализма», развернутая в «теократический» синтез (В.С. Соловьев). В центре такого общественного строя стоять может только Церковь, через которую происходит спасение человека, и где существует полная свобода в любви, в праведном единстве, что и составляет суть православной соборности.

Западный же либерализм провозглашает не свободу в подлинном христианском смысле, а своеволие человека, т. е. «пустую свободу», что означает рабство страстям или идеям (например, «демократии», «частной собственности» и т. п.), ведущее к саморазрушению и разложению личности и, как мы знаем из христианской эсхатологии, в конечном итоге, к Концу истории. Люди на Западе стали сытыми, самодовольными и позабыли про Христа, думая, что все определяет теперь их «освобожденный» разум.

Заключение о православном понимании хозяйства

Великий инквизитор не оставил Запад, только он явился не в католической сутане, не в форме итальянского фашизма или немецкого нацизма, а в респектабельном костюме англосаксонского либерализма, у дьявола много вариантов обольщения. И, конечно, от этого одержимость Великого инквизитора ничуть не изменилась. Теперь он одержим идеями «демократии» и «прав человека», которые ставятся выше Закона Божьего (*sic!*), и которые можно навязывать всему миру методом бомбометания и карательных экспедиций: «У вас нет еще демократии?! Тогда мы летим к вам!». В этом и проявляется дьявольская сущность современного Запада и формируемого им «мирового сообщества», которые живут не по христианскому Закону Любви, а по сатанинскому закону силы. На Западе, безус-

ловно, остались еще люди, знающие Христа, но, к сожалению, не они определяют его политику.

А что происходит с нашей «матушкой Россией», Россией Пушкина и Достоевского? Каковы ее взаимоотношения сегодня с Христом и Великим инквизитором? Кого ищет сегодняшняя Россия? Если считать, что власть отражает настроения и интересы большинства общества, то в настоящее время большинству в России Христос не нужен. Власти пока нужна Церковь как некий социальный институт, типа профсоюзов, с помощью которого можно успокаивать народ и затыкать идеологические бреши.

Власть явно тянет на Запад, куда она «тащит» и весь народ, выдвигая общественный идеал «жить как в Европе». И миллионы туда (на Запад) уже отъехали. Из стана власти постоянно раздаются заявления о желании РФ вступить в ЕС и даже НАТО, т. е. в нашем контексте в самое логово Великого инквизитора! Да, постсоветская «образованщина» не может знать Христа, Божий Промысел и метафизическое предназначение России: «Национальная идея — это не то, что народ думает о себе в истории, а то, что Бог думает о нем в вечности» (В.С. Соловьев). Отсюда возникают мотивы явной «смердяковщины», тяги на Запад, который не мытьем так катаньем стремился подавить Россию и выключить ее из истории на протяжении веков.

Возвращаясь к православному пониманию хозяйства, следует напомнить, что во времена Реформации Русь только продолжает еще собирать земли и восстанавливается как единое государство к 1533 г., но до стабильности еще далеко (1613). Выше уже говорилось о трех последующих модернизациях хозяйства России: «феодальной» Петра I, «капиталистической» Александра II и «большевистской» в СССР. Все они имели исторически преходящий, временный, относительный успех, но практически не имели органической связи одна с другой, что и свидетельствует об их революционном характере.

Сегодня мы проходим через очередную «хозяйственную революцию». Правда, на этот раз ничего нового нам не предложили, мы как бы повторно вошли в «капиталистическую эпоху» Александра II. Практически те же социальные и нравственные проблемы, которые занимали еще Ф.М. Достоевского, а экономические и метафизические — С.Н. Булгакова! Вот тебе и «прогресс», вот тебе и развитие, как будто кто-то «закольцевал»

российскую историю. Может быть, в настоящее время процесс пошел лучше и налицо крупные хозяйственные успехи?

Одновременно народу России навязывается уже не рыночная экономика, а рыночное общество, где все должно идти на продажу. Такая политика не имеет ничего общего с проблемной экономической эффективностью или конкурентоспособностью и даже просто со здравым смыслом. Она явно исходит из чисто идеологических установок (большевизм наоборот) и, конечно, личной выгоды коррумпированного чиновничества и компрадорской буржуазии. Рост доходов в РФ сопровождается постоянным углублением пропасти между богатыми и бедными и усилением социальной несвободы большинства населения страны, прикрытой «фиговым листком» «демократии».

В этой связи политика индустриализации самих большевиков в 1928 — 1930 гг. представляется верхом разумности и политической мудрости в преддверии мировой войны... Естественно, такая хозяйственная система ничего общего с православием не имеет и не может возродить великую Россию сколь ни удваивай ВВП, потому что она копирует антихристианские и безнравственные начала современной капиталистической экономики.

Иными словами, православная хозяйственная модель будет рождаться в муках творчества и будет иметь, по видимости, ряд промежуточных форм. Продолжая линию Булгакова в этом вопросе, можно выделить несколько ключевых позиций.

I. Православное хозяйство не может ориентироваться на сверхпотребление, безудержный рост индивидуального материального богатства и только внешние юридические законы. Зато оно должно обеспечить справедливое распределение богатства между всеми членами общества. Природа есть дар Божий для всех, поэтому природная рента принадлежит всем с рождения до смерти.

II. Окружающий мир живет не по закону Любви, а по закону силы, поэтому православное хозяйство должно обеспечить материальную возможность отражения любой агрессии.

III. Человек от Бога имеет различные таланты, которые он должен реализовывать в течение жизни, поэтому безработицы в православном хозяйстве не должно быть, чтобы все могли найти применение своим силам.

IV. На основе исторического опыта можно предположить, что православное хозяйство будет иметь многообразные формы

собственности, не связанные с идеологическим доктринерством, пропорции между которыми будут постоянно меняться в зависимости от исторических обстоятельств.

Литература

1. *Петров В.К.* Эсхатологические сценарии будущего России // Экономическая теория на пороге XXI века — 3: Экономическая цивилизация и научная экономия / Под ред. Ю.М. Осипова, Е.С. Зотовой. М., 2000.
2. *Любавский М.К.* Начало закрепощения крестьян // Великая реформа. Т. I. М., 1911.
3. *Пичета В.И.* Помещичьи крестьяне в Великороссии в XVIII в. // Великая реформа. Т. II. М., 1911.
4. *Пичета В.И.* Поссессионные крестьяне // Великая реформа. Т. I. М., 1911.
5. *Достоевский Ф.М.* Дневник писателя. М., 1989.

И.В. ПШЕНИЦЫН

Духовный антагонизм хозяйства и экономики

Чтобы раскрыть духовный антагонизм хозяйства и экономики, попробуем отойти от описания «экономико-хозяйственной» реальности и выявить различие их природы. Иллюзия неразрывной близости хозяйства и экономики обусловлена отсутствием между ними разделительных границ. Кажется, они просто дополняют друг друга, поскольку домашние или семейные хозяйства являются субъектами рыночной экономики, наряду с фирмами и государством. В таком случае к идее «хозяйства» экономисты приходят, осознавая недостаточность рыночной экономики. При этом, как правило, экономику интуитивно сводят к экономическим отношениям. Ограничение экономики *отношениями* людей, а экономических отношений — *возмездными отношениями*, а по существу, эквивалентными отношениями обмена приводит к необходимости их дополнения хозяйственными отношениями, необходимыми для *жизнедеятельности* людей. В отличие от экономических отношений, хозяйственные отношения распространяются широко, затрагивают все сферы общественной жизни.

Однако при таком подходе экономика и хозяйство становятся неразделимыми, экономика дополняется хозяйством, и никакого антагонизма между ними нет. Они сосуществуют как близнецы-братья, а явно ощущаемый в нашей жизни антагонизм видится в другом, например, в политическом противостоянии России и Запада, или в противостоянии русской экономической мысли и экономикса и т. п.

Широту и универсальность экономики показал Аристотель. У него экономика не ограничена денежными отношениями, она включает домоводство, которое многие понимают как домохозяйство. При таком понимании экономики «хозяйство» как особое понятие кажется вообще излишним, достаточно рассматривать экономику в широком смысле. И тем не менее понятие «хозяйство» выражает нечто такое, чего нет даже в натуральной экономике Аристотеля. В хозяйстве выражается единство с природой, оно предполагает любовь к земле, единство с пространством, миром, в котором происходит хозяйствование, его безотходность. Если речь идет о крестьянском семейном хозяйстве, а не о хозяйстве только в доме, но и в миру вокруг дома. И широта пространства достаточна для безотходного хозяйствования. Экономика же порождается эффективной специфической деятельностью, которая создает экологические проблемы. В разделении экономики и экологии выражено коренное различие экономики и хозяйства.

Типичным примером хозяйства было общинное крестьянское хозяйство. Единство с природой в хозяйстве выражается в восприятии пространства и отчего дома как Родины, где у человека рождается душа. Крестьянин ощущает на уровне подсознания, что родная земля наделяет его душой, и бережно относится к окружающему миру. Только у отчужденного от земли человека рождается мысль, что от природы нельзя ждать милостей, а необходимо взять у нее все интеллектом и силой. В сознании такого человека Родина отделена от природы и сводится к отношениям между людьми. Патриотизм как любовь к Родине в отчужденном от природы сознании становится идеологией, средством борьбы.

Первооткрыватель философии хозяйства С.Н. Булгаков ясно сознавал, что главная проблема экономического развития, это вопрос «о человеке в природе и о природе в человеке». В

напутствие к своей «Философии хозяйства» — «как выражение пафоса и устремления» этой книги — он привел цитату из «Бесов» Ф.М. Достоевского: «Богородица — великая мать сыра земля есть, и великая в том для человека заключается радость». Любовью к родной земле пронизана вся философия хозяйства Булгакова. Поэтому хозяйственная деятельность не сводится к отношениям между людьми, как собственно и экономика, которая основана на отчуждении от природы.

В русском языке очень точно выражено различие деятельности человека в хозяйстве и в экономике. Как крестьянин вел хозяйство? — Выращивал хлеб, выхаживал скотину, создавал семью, строил дом, воспитывал детей. Во всем видна созидательная сущность хозяйствования. А что человек делает в экономике? — Он работает, участвует в производстве. Сложилось убеждение, что производство было всегда. Тем не менее русские пока еще не говорят: человек производит дом, производит урожай, производит семью, производит сад; мы говорим: «человек создает, строит или выращивает», и в этом выражается глубокий внутренний смысл, проявляется антагонизм между хозяйством и экономикой в их воздействии на человеческую душу. Деятельность человека в хозяйстве хоть и трудна — душа обязана трудиться — но *не изводит* человека, поскольку он живет в единстве с природой, в мире со своей душой. Живет так, как жил по своей природе. Хозяйство воссоздает духовный мир человека.

Изменение жизнедеятельности людей порождает изменение отношений между ними. В хозяйстве люди связаны родовыми связями, Родиной и живут общиной, образуя не общество, а народ. В экономике же люди образуют общество отчужденных людей, гражданское общество. Отчуждение от природы приводит к превращению городов в мегаполисы, внеприродные образования, а горожане становятся гражданами. Гражданское общество и народ также антагонистичны по своему воздействию на человеческую душу как экономика и хозяйство. Как учит история Древней Греции или Древнего Рима, гражданское общество оказывается последней стадией жизни народа. Гражданское общество утрачивает духовную мощь, и цивилизация не может противостоять варварам. В городах, в отчуждении от родной земли, дух народа умирает, народ превращается в де-

мос, в социум. Усиливается атеизм. Прекрасной иллюстрацией этого антагонизма является роман М.Н. Булгакова «Мастер и Маргарита». Ощущая конец мира, граждане ищут спасения своей души и, не находя его, задают странный вопрос: есть ли Бог? Сомнения преодолеваются волевым усилием, верой. Но если в Бога надо верить усилием воли, значит, объективно Бога теперь уже нет.

В экономике человек ищет Бога вне себя, во многом из-за отчуждения от Родины и Народа, отчуждения, порождающего разложение народного духа и человеческой души. В гражданском обществе объективно Бога нет, поскольку оно основано на отчуждении, а не на любви. Отчуждение от земли, переход к жизни в мегаполисе, подрывает дух народа, нарушает его нормальное развитие. Анализ процесса отчуждения и разделения труда и разложения хозяйства дает объективный ответ на вопрос, который не сводится только к вере. Философия хозяйства, как полагал С.Н. Булгаков, должна рационально отвечать на вопрос о рождении в человеке души, о существовании Бога. Для человека величайшая радость, если у него есть «сырая земля», если он может на ней хозяйствовать, поскольку эта сырая земля, природа — Родина, которая рождает в человеке Божью душу, является Богородицей.

Особенность хозяйства и его философия в том, что в мире хозяйства у человека рождается душа. По воздействию на духовный мир человека хозяйство принципиально отличается от экономики, самой что ни на есть постиндустриальной и даже инновационной, поэтому хозяйство и обладает философией, высшим смыслом.

Действительное развитие всегда соответствует природе человеческого рода, приводит к накоплению духовного потенциала, творческих возможностей. Источником такого развития является *деятельная* жизнь народа, *целесообразная* чувственно-практическая хозяйственная деятельность.

Вообще целесообразность является атрибутом хозяйствования, совмещает удовлетворение общественных потребностей посредством создания орудий труда с развитием человека. Целесообразность хозяйствования *естественна*, она не является продуктом отчужденного от мира абстрактного сознания, обособленного от чувственно-практической деятельности. В силу

целесообразности хозяйствования человек приобретал дар предвидения, видения во времени и таким образом человеческий род развивался.

Понимание природы хозяйствования осложнено смешиванием процесса труда и работы. Трудом называют непосредственное воздействие человека орудием на предмет труда. Однако непосредственно это только работа. Трудом же является целесообразная деятельность, развивающая человека, когда он работает. Работая топором, например, он предвидит строительство дома или «родового гнезда» с целью создания семьи, воспитания детей. Трудом является разведение домашних животных, которые в хозяйстве были главными орудиями труда; а также, выведение культурных растений; выращивание и переработка урожая и т. п. Хозяйствуя, человек воздействует орудием труда на предмет. Эти действия и принято ошибочно считать трудом, хотя в действительности они являются лишь его моментами.

В экономике эти моменты труда приобретают самостоятельность и утрачивают целесообразность в результате *разделения процесса труда*. Роль разделения труда в развитии экономики рассматривал Адам Смит. Специализация работ явилась важнейшим средством повышения производительности. Смит отметил *глубину* разделения труда, но не отделил разделения труда, ведущего к специализации человека, разрушению хозяйства, от образования новых видов труда как целесообразной чувственно-практической хозяйственной деятельности. В действительности *разделение труда*, что следует из этого сочетания слов, ведет к разрушению целесообразности, разделению труда на умственную и физическую работу. Возникает многогранный всесторонний процесс отчуждения труда от человека, разрушения хозяйства и его высшего смысла, его философии.

Хозяйство не просто источник материальных благ, наподобие производства в экономике. Хозяйствование всегда предполагает кооперацию, форму совместной деятельности. В крестьянском хозяйстве существовала сложная кооперация членов семьи и общины. При этом каждому виду труда хозяйство придавало целесообразность, он был сообразен родовой природе человека. Изменения в кооперации позволяет выразить изменения целесообразности и показать вызываемое разделением тру-

да разрушение сообразности цели деятельности человека его природе.

Обособление видов труда, разрушающее хозяйство, и последующее разделение процесса труда в мануфактуре привело к появлению совокупного работника, волю и сознание которого выражал владелец мануфактуры — капиталист. Возникла *капиталистическая кооперация*. В развивающемся таким образом капиталистическом способе производства частичный работник подчинен совокупному работнику и капиталисту. Возник основанный на разложении целесообразности чувственно-практической хозяйственной деятельности новый феномен — капитал. В капиталистической кооперации работа имеет *экономический смысл*, основанный на абсолютизации роста производительности. Хозяйство как колыбель рождения человека стало жертвой роста производительности, и чувственно-практическая хозяйственная деятельность человека разложилась в средство существования, в работу, которую наравне с работником выполняют машины.

Трактовка Смитом разделения труда как естественного явления, не связанного с капиталом, смешивание им разделения труда и кооперации, отождествление труда и работы отразились в современном понимании разделения труда как естественного явления, соответствующего природе человека. Это не позволяет понять духовный антагонизм хозяйства и экономики. Хотя именно общественное разделение труда ведет к разрушению народного хозяйства и развитию капиталистической экономики.

В народном общинном хозяйстве развивалась сложная кооперация. Изменения целесообразности труда, его отчуждения не происходило, труд не превращался в работу, в средство для существования, а оставался моментом родовой жизнедеятельности человека, ее смыслом. Труд был сообразен с целью жизни, с ее смыслом, поэтому оставался целесообразным. При анализе народного хозяйства следует говорить о сложной кооперации, основанной на естественном *распределении* видов труда, а не о разделении труда, которое в принципе не может быть естественным, соответствующим природе человека.

В *капиталистической* кооперации целесообразность труда исчезла. Работа не является чувственно-практической хозяй-

ственной деятельностью, развивающей человека сообразно его природе. Возникает другая цель производственной деятельности — экономическая, абсолютизирующая рост производительности. Возникает цель, сообразная с ростом эффективности производства и производством прибыли. Некоторые моменты труда *распределены* между работниками, другие — между работниками и предпринимателями.

Разделение труда резко увеличило производительность, но разрушило целесообразность, превратило деятельность человека в работу, в средство существования, породило *отчуждение труда* от человека. Окрепи взаимосвязь и взаимообусловленность разделения и отчуждения труда. Процесс индустриализации значительно усилил отчуждение труда, разрушение жизненного уклада народа.

Отчуждение труда развивается одновременно во многих направлениях. Прежде всего, продукт превратился в отчужденный от человека товар, предназначенный для продажи. Натуральное хозяйство превратилось в товарное, т. е. хозяйство человека — в капиталистическую экономику. Природа как естественное тело человека, как среда, в которой человек трудился и жил, отчуждается от него. Индустриализация разрушает окружающую человека природу, разрушает его неорганическое тело. Разрушение единства с природой проявляется в росте мегаполисов, не осваиваемых отходов, изменении жизненной среды, нарастании экологических противоречий и угрозе экологических катастроф. Отчуждение труда, превращение жизнедеятельности в работу, создает отчуждение человека от народа. Разрушаются родовые связи и семья, в которой происходило развитие человека. Разрушение родовых связей выразилось в появлении личностной зависимости человека от отчужденных от него традиций патриархальной семьи и народа и последующего освобождения от них. Это привело к изменению государства, обретению человеком демократических прав и свобод.

В экономической теории отчуждение объективно выразилось в появлении «экономического человека», являющегося изолированным центром принятия рациональных решений в экономике. Именно отчуждение играет решающую роль в присвоении экономическим человеком имущества. В условиях отчуждения экономический человек присваивает товары, на базе

отчуждения он преодолевает отчуждение и возникает феномен собственности.

Разделение труда разрушает природу человека, его внутреннее единство с народом и родом, поскольку деятельность человека утратила целесообразность, превратилась в работу. В результате специфического профессионального характера своей деятельности промышленные рабочие порождают всестороннее отчуждение. Сущность данного процесса как *отчуждения* выражается, с одной стороны, в *освобождении* работника от личной зависимости и освобождения общества от подчинения силам природы в результате развития производительности капиталистического способа производства; с другой стороны, сущность отчуждения выражается в необходимости подчинения общества *Капиталу*, естественному продукту труда промышленных рабочих. Капитал господствует через естественно создаваемую им систему общественного разделения труда над каждым человеком. Он господствует и над «слугой капитала», его олицетворением — капиталистом, который воспринимает это господство как конкуренцию или как экспроприацию, но не осознает их как естественные действия общественного капитала. Капитал не является моментом труда как действительного источника развития человека, он — продукт разделения труда и порождаемого им отчуждения.

Проблема духовного антагонизма хозяйства и экономики многогранна. Прежде всего, это проблема смысла хозяйствования. Но это и требование глубины этого смысла. Признание у хозяйства философии предполагает принципиальное отличие хозяйства от экономики. Противоположность хозяйства и экономики заключается в качественном различии критериев развития. Именно в характере развития хозяйство противоположно экономике.

Концентрированное выражение антагонизма хозяйства и экономики дает анализ понятия уклада. Уклад в народном сознании имеет глубокий внутренний смысл. Основанием всего является лад или мир. Мир с природой, мир в общине, мир в душе. Когда такой мир, или лад, существует, возникает «клад» — или клад. В жизненном укладе реализуется философия хозяйства. Накапливается духовный потенциал. В экономике же никакого уклада нет и быть не может. Основанные на отчу-

ждении, отсутствии любви и лада экономические институты порождают разлад, конкуренцию, бессмысленный рост производительности и эффективности. Экономические институты, используя накопленный в человеке клад, прокладывают человечеству широкую дорогу в галактику «Кин-Дза-Дза». В этом заключается духовный антагонизм жизненного уклада человека и экономики.

Раздел III

Актуальная экономика

У.Ж. АЛИЕВ

Какая модернизация нужна для России сегодня?
(Некоторые теоретические размышления)

Основные понятия. Предмодерн — вся предшествующая Возрождению человеческая история, во всяком случае, писаная история; Модерн — эпоха, начатая Возрождением; Постмодерн — эпоха, наступившая, может, наступающая непосредственно после Модерна⁴⁹.

В данном контексте эти термины, акцентируя внимание главным образом на временно-пространственной характеристике человеческой истории, характеризуют последовательно аграрный, индустриальный и так называемый постиндустриальный типы хозяйств.

Из этого ряда наиболее употребительным является, безусловно, термин «модерн». Модерн (фр. *moderne* — современный) — новый стиль, противопоставляющийся старому стилю. *Модернизм* (фр. *modernisme*) — новое направление в чем-либо, отрицающее традиционные нормы, формы, представления прошлого. *Модернизация*, или «модернизировать» (фр. *moderniser*) — делать современным, изменить соответственно требованиям современности, вводя различные усовершенствования [2, 318].

Итак, модернизация изначально означает *противопоставление современного традиционному, настоящего — прошлому*. Это, если можно так выразиться, модернизация как таковая, модернизация в широком смысле слова (широкая модер-

⁴⁹ Вообще термин «постмодерн», по общему признанию, был введен в 1939 г. А. Тойнби, который датировал этот исторический рубеж сначала временем после окончания Первой мировой войны, а позднее, в 1940-е гг. — даже 1970-ми гг. [1, 32].

низация — ШМ). Наряду с этим предельно широким пониманием модернизации есть множество узких ее смысловых определений, хотя последние неправомерно выдаются за широкое ее толкование [3, 170—171]. На самом же деле эти узкие трактовки модернизации, на мой взгляд, характеризуют ее в одном случае с аксиологической (сугубо оценочной) позиции, в другом — с позиции механизма (технологии) осуществления модернизации, а в третьем — чисто в географическом (центр — периферия) аспекте.

В целом к настоящему времени сложилось довольно прочное (классическое) представление о «модернизации» как о процессе изменения и преобразования основных структур общественной системы по *западному образцу*. Иначе говоря, понятия «модернизация» и «вестернизация» (западничество: англ. West — запад) по смыслу в общем и целом аутентичны. Это, если так можно выразиться, опять таки модернизация в узком смысле слова (узкая модернизация — УМ). И чтобы преодолеть подобное классическое понимание модернизации и показать неоднозначность ее восприятия, А. Туреном были введены в свое время понятия «контромодернизация», которая означает «модернизация по незападному образцу», и «антимодернизация», означающая открытое противодействие модернизации [4, 19].

Модернизация тесно связана с понятием «возрождение». Следует различать «Возрождение» в классическом смысле, которое было присуще эпохе Ренессанса, когда возродились главным образом античные ценности — частная собственность, государственность, наука, литература, искусство. Это я называю *малым возрождением* именно потому, что представители господствующих на сегодня классических воззрений на природу модернизации, а следовательно, их теоретики и практики исходят исключительно из «антично-западных» ценностей и установок. Это — принцип «локального возрождения».

В отличие от последнего следует выделить неклассическое, перспективное, т. е. «опережающее возрождение», или «возрождение на опережение», которое связано с наметившейся в последнее время тенденцией осознания общечеловеческих (а не только западных) социокультурных ценностей. Это я называю *большим возрождением*, которое будет носить поистине

планетарный характер. Разграничение двух типов «возрожденных», на мой взгляд, способствует получению ответа, хотя бы на концептуально-методологическом уровне, на вопрос: на какой фундаментальной базе осуществлять в настоящее время модернизацию вообще и в тех или иных странах в частности? Но вначале возникает главный вопрос: разобрались ли мы до конца с самим феноменом модерна, теорией модернизации? Отвечая отрицательно на этот вопрос, предлагаю теоретико-методологический инструментарий исследования проблемы модернизации, рассматриваемой в *широком* смысле слова.

В научной литературе существуют различные теории и концепции модернизации, которые еще не приведены к общему знаменателю, т. е. к *общей теории модернизации* (ОТМ). В ряде ранее опубликованных работ я попытался очертить общие контуры такой ОТМ [5; 6]. Здесь же я ее воспроизвожу с некоторыми дополнениями и уточнениями.

Примечательно то, что все классические теории модерни-ти складывались в общем и целом в русле *теории индустриального общества*, в одном случае в контексте «доиндустриальное (отсталое) — индустриальное (развитое)», а в другом — «индустриальное — постиндустриальное». К тому же в последнем случае на авансцену выходит проблема постмодерна, его содержание и соотношение с модерном, премодерном в самых развитых в рыночном отношении странах, которые прошли этапы модерна и премодерна.

Таким образом, эти теории модернизации исходят из периодизации истории по критерию *технологического компонента* производительных сил: «доиндустриальное — индустриальное — постиндустриальное». Между тем есть и другие критерии ее периодизации: «собственнический», или так называемый формационный критерий; критерий «зависимости» — эпоха личной зависимости, эпоха вещной зависимости, эпоха свободной индивидуальности; критерий «форм общественного производства» — натуральность, рыночность, нерыночность (пострыночность); критерий «стадии экономического роста» (У. Ростоу): критерий «социальности» — организация на основе частного интереса, организация на формально-правовой основе, организация на национальной или духовной основе (К. Ясперс) и т. д. и т. п. Не умаляя важности и значения всех этих подхо-

дов, все же полагаю, что они недостаточно полно и адекватно могут раскрыть феномен модернизации, а стало быть, служить методологической базой *общей теории модернизации*.

Я предлагаю построить общую теорию модернизации *в логике различных типов обществ*. Вначале несколько вводных замечаний:

поскольку модернизация мыслится в контексте «прошлое — современное», постольку возникает необходимость *выбора критерия периодизации* всемирной истории, в рамках которой можно рассматривать проблему модернизации;

поскольку модернизация в классическом смысле понимается как вестернизация, т. е. осовременивание по западному образцу, постольку она рассматривается в контексте «Запад — Восток», но модернизацию в широком смысле слова следует рассматривать в контексте «Восток — Запад» («Ex Orientelux» — «Свет с Востока», как говорили древние римляне), а точнее и вернее — в контексте «Восток — Запад — Восток»;

поскольку модернизация полноценна в контексте феномена «Возрождение», постольку возникает необходимость выявления «цивилизационных корней» (выражение В.А. Красильщикова), а я бы сказал, культурального ядра, и/или культурально-цивилизационного ядра всякой модернизации в общемировом (планетарном), макрорегиональном, страноведческом, локальном масштабах. Это прямо и непосредственно относится и к современной России и Казахстану. Исходя из этих предварительных соображений, вкратце изложу свою позицию по теории и типологии модернизации.

Итак, считаю, что проблему модернизации — ее теории, типологии, истории и практики — естественнее и логичнее включить в проблематику более широкого и сложного порядка, а именно в проблематику смен различных типов обществ: *традиционного* (регулятивы — обычаи и традиции), *гражданского* (регулятивы — законодательное право), *гуманистического* (регулятивы — нравственные нормы). Субъекты этих обществ: традиционного — человек как индивид (обезличенный член общины), гражданского — человек как гражданин, гуманистического — человек как личность (индивидуальность).

Положив в основу общей теории модернизации критерий (принцип) типологии обществ, получим три *больших модернизации* (БМ) в истории человечества (наглядно они представлены на рис. 1): а) модернизация (осовременивание), результатом которой является формирование традиционного общества (МТО); б) модернизация (осовременивание), результатом которой является формирование гражданского общества (МГрО); в) модернизация (осовременивание), результатом которой является формирование гуманистического общества (МГуО).

Следует подчеркнуть, что основу больших модернизаций составляет качественное преобразование самого культурально-цивилизационного ядра (биосоциального или социобиологического) естественноисторического процесса. В рамках той или иной БМ может осуществляться множество *малых модернизаций*, касающихся различных отдельных структур и субструктур целостного социального организма. Это — предмет *частных теорий модернизации*.

Первая большая модернизация (1 БМ), которая привела к появлению традиционного общества, началась где-то 10—12 тыс. лет назад в результате так называемой *неолитической революции* (переход от палеолита к неолиту), прежде всего, в районах Востока. Это был период перехода от охоты, собирательства и рыболовства к оседлому образу жизни со своим земледелием, к скотоводству, изобретению керамики, изготовлению разнообразных изделий из кости и дерева, прядению и ткачеству. Иначе говоря, эта модернизация связана с качественным переходом от присваивающего (природосохраняющего) к производящему (природоразрушающему) типу хозяйства со своими обычаями и традициями. Этот этап в общем и целом соответствует так называемой эпохе Премодерна.

При этом сам Восток разделился на два направления путем двух малых модернизаций, в результате чего сформировались два относительно самостоятельных способа производства: а) собственно *азиатский способ производства* (АСП), экономическую основу которого составляло земледелие; б) собственно *кочевнический (номадный) способ производства* (КСП), основу которого составляло кочевое скотоводство. Эти два типа хозяйства с незапамятных времен в принципе с незначительными изменениями лежат в основе общественной структуры

большинства современных государств Азии, Африки и Латинской Америки.

Тут выскажу первую по счету крамольную или, возможно, непопулярную на первый взгляд мысль: в целом путь стран Востока, т. е. путь изначально *всеединства* «человека — общества — природы-матери», я рассматриваю как *естественно-исторический вектор*, т. е. как *столбовую дорогу всемирной человеческой цивилизации* (к слову, у Гегеля «осью мировой истории», или «исторической осью», выступает явление Христа в народ, а у Ясперса «осевая эпоха» — это предшествующая нашему времени краткая история мира, начало которой уходит к 800-м гг. до н. э.) [7, 22, 268—269]. Кстати, по этому пути первоначально шли и древние европейские народы, но только до первой исторической «развилки» — бифуркации. Этот путь развития я называю *остернизацией* (нем. Ost — восток), т. е., если так можно выразиться, *восточничеством* (аналогично с вестернизацией и западничеством), Остернизация — путь, хотя менее динамичный, но в сверхстратегическом плане более перспективный и желанный, поскольку он предполагает в принципе неразрывную систему отношений «человек — природа».

Второй большой модернизацией (2 БМ), но теперь модернизацией в классическом, общепринятом смысле, является собственно «вестернизация», которая как во времени и пространстве, так и по своей перспективной «разрешающей силе» менее масштабная и длительная, нежели первая БМ (последняя охватила, в принципе, все человечество, особенно в начальный и срединный период, а в настоящее время охватывает огромную часть ойкумены).

Данная модернизация, результатом которой является (или могло бы являться кое-где еще) формирование гражданского общества (МГрО), берет свое начало с так называемой *архаической революции*, преобразовавшей традиционную древневосточную (доантичную) структуру в «современную» по тем временам, т. е. античную (древнегреческую и древнеримскую), структуру.

В основе новой общественной структуры лежали частная собственность; частное товарное производство, ориентированное преимущественно на рынок; эксплуатация рабов; отсутствие сильной централизованной власти; наличие демократического самоуправления с правом и обязанностью каждого полноправного гражданина (члена полиса); признание системы

принципов, способствовавших развитию индивидуальных творческих потенций каждого гражданина, его инициативы, предприимчивости и т. д. и т. п. Иначе говоря, так называемое гражданское общество своими корнями уходит в Античный мир.

Гражданское общество (ГО) в своем классическом, вполне зрелом виде имеет, на мой взгляд, несколько своих собственных оснований или системно-качественных признаков. Каковы они?

Экономическую основу ГО составляет классическое и неклассическое (монополистическое и олигополистическое) рыночное хозяйство, выражающееся в конечном итоге в формуле «Я — налогоплательщик». *Идеологическую основу* ГО составляет плюрализм идей, концепций, мнений, взглядов. *Политическую основу* ГО составляет многопартийность общества. *Социальную основу* ГО составляет разветвленная сеть социальной стратификации с преобладанием ценностей среднего слоя населения. *Правовую основу* ГО составляет верховенство закона, законодательного права. Властную основу ГО составляет сильное демократическое государство. *Нравственную основу* ГО составляет национальный (не этнический, тем более не националистический) патриотизм, выражающийся в формуле «Я — гражданин своего Отечества». «Я — представитель такой-то нации» (например, американской, французской, японской, казахской и т. д.).

Тут выскажу вторую по счету крамольную, но только на первый взгляд, мысль: какой бы высоты ни достигало в своем развитии гражданское общество в странах Запада, путь модернизации по западному образцу, т. е. вестернизация как следствие вышеуказанной архаической революции, является, как я полагаю, отклонением (на определенный исторический период) от «столбовой дороги», от естественноисторического вектора развития мировой цивилизации.

В этой связи, мне кажется, вполне прав Л.С. Васильев, который уподобляет архаическую революцию (начало и в некотором смысле причину вестернизации) своего рода «социальной мутации, ибо во всей истории человечества она (архаическая революция. — У.А.) была единственной и потому уникальной по характеру и результатам» [8, 17]. А уникальность ее, по моему мнению, состоит главным образом в том, что она послужила и привела к всеобщему разрыву изначально всеединой

системы отношений «человек — природа» там, где имело место МГрО, т. е. вестернизация в классическом варианте.

А потому и «угол отклонения», и «период отклонения» МГрО от естественноисторического вектора человеческой истории объективно не могли быть сверхбольшими и длительными. Они имеют свои объективные границы и пределы каждый раз, как только мы наблюдаем эти отклонения.

И не случайно, как только отклонившийся от естественноисторического вектора всемирной истории «вест-путь» реально ощущал свои естественные пределы роста, обусловленные социальными факторами и приведшие в одном случае к так называемому «западному средневековому застою», а в другом — к разного рода современным кризисам глобального порядка, например, экологическому (а в последнее время — финансовому), он неоднократно сворачивал в направлении своего материнского лона — «ост-пути», т. е. к Востоку, кратковременно (в историческом измерении) побыв в «отчем доме» и получив от него новый импульс мудрости, жизненного опыта и заряд бодрости, снова уходил на «промыслы».

В истории человечества было несколько периодов — возвращения и вскармливания «вест-сына» молоком «ост-матери» и обогащения его простым житейским опытом «ост-отца».

В *первый раз* этот период охватывал время от неолитической революции (НР) до архаической революции (АР). Затем, *второй раз* (через несколько сот лет после падения Великой Римской империи) на рубеже XII—XIV вв. «вест-сын» получил очередную «дозу питательных веществ» в виде философии, науки, культуры средневекового арабского Востока, а заодно через него — и античную науку, культуру, литературу, искусство в переводах их с арабского на латынь. Напомню, первые переводческие школы с арабского на латынь появились в г. Толедо (мусульманская Испания — Аль-Андалузия) еще в 1151 г. Первыми переводами были труды Аристотеля, Птолемея (ранее переведенные с греческого на арабский язык), аль-Фараби, аль-Газали, Ибн-Сины и др.

Позже такие школы появились во многих городах Испании, Франции, Англии. И как писал английский ученый Хаскинс, «когда Западная Европа получила эти знания, наступил поворотный момент в истории европейской мысли». Этот «поворотный момент» есть, по сути, логическое продолжение того

же «вест-пути», начало которого берется в Античном мире (МГрО), прерванного «западноевропейской средневековой тьмой», но теперь уже вновь освещенного «лучезарным светом Востока».

И, кстати, в *третий раз*, на рубеже III тысячелетия модернизация, т. е. модернизация по западному образцу, столкнувшись с неразрешимыми проблемами, возникшими, главным образом, в результате разрыва системы отношений «человек — природа», «материальное — духовное» снова делает очередной поворот в направлении переосмысления, понимания и самоопределения своего места в истории, не только в прошлой, а скорее, в будущей. Нынешняя попытка «вест-стран» вновь сблизиться с Востоком (например, неподдельный интерес Запада к исламским экономическим, финансовым ценностям и инструментам) есть, по сути, «возвращение блудного сына» в свое материнское лоно. Но «сын» возвращается не с пустыми руками, а познав многие «прелести и тяготы вольной жизни» и одновременно внося свою лепту в философию, науку, культуру, технику, производство и т. д. Вот такова вкратце ретроспективная *интегральная модель общей теории, типологии и истории модернизации во всемирном масштабе* в моем понимании и представлении (рис. 1).

Теперь мир объективно стоит перед осуществлением *третьей по счету большой модернизации* (3 БМ), которую можно только внешне уподобить этапу так называемого Постмодерна в концепции постмодернистов, но ценностно-содержательно результатом которой в конечном счете, возможно, будет являться формирование гуманистического общества (МГуО) с его нравственными, социокультурными, духовными и «человеко-природными» ценностями и установками. Это только в том случае, если человечество в конце концов будет осознавать тупиковость классического модерни по западно-рыночному образцу и формальных, искусственных, виртуальных, мнимых, а не истинных и реальных «ценностей» и установок так называемого современного гражданского общества и вездесущего постмодернизма, и выработает адекватные метасмысловые контуры и содержательные программы, а также эффективные технологии вначале собственного выживания как природного явления, а в дальнейшем — устойчивого функционирования как социально-духовного организма.



- НР — неолитическая революция
- АР — архаическая революция
- Гур — гуманистическая революция
- АВДЖКМ — линия (вектор) остернизации
- ВСДЕЖФК — «зигзаги» вестернизации

Рис. 1. Модернизация в логике традиционного, гражданского, гуманистического обществ

Теперь ставлю искомый вопрос: *какая же модернизация нужна для России* (и для Казахстана, гражданином которого я являюсь)? Уточняю свой вопрос: на какой ступени исторического развития, взятой по различным критериям, и, прежде всего, по критерию типов обществ, Россия сегодня находится? отсюда в рамках какой *большой модернизации* (второй или третьей) все-таки будет осуществляться модернизационное самоутверждение России? в чем конкретно выражается «неповторимое лицо» России в современном мире, т. е. каковы *собственные основы* модернизации (идеологической, экономической, политической, социальной, властной и т. д.), органически вытекающие из самобытных культурно-духовных ценностей России как

уникального *социума*? Ответы на эти вопросы важны и необходимы, так как без самоосмысления фундаментальных основ *общей теории модернизации* невозможно построить (разработать) сколь-нибудь удобоваримые частные теории модернизации, а следовательно, адекватных к указанным теориям (если они есть как таковые) *методов их праксиологизации*, т. е. социально-значимые и эффективные для общества прикладные механизмы и технологии модернизации как социума в целом, так и его базовых структурных составляющих.

Я считаю, что необходимость формирования пресловутого *гражданского общества в классическом виде*, с которым обычно ассоциируется ныне предполагаемая российская (и казахстанская) модернизация — вопрос весьма спорный и задача ближайшей и далекой перспективы, если, конечно, она как таковая будет ставиться правительством страны (сам я отрицательно отношусь к такой необходимости).

Нужно ли вообще ставить такую задачу? Ведь основные «прелести» государств с гражданским обществом тоже налицо. Стоит ли повторять их «исторические ошибки и зигзаги», на понимание которых затрачено несколько веков (вспомните хотя бы «Закат Европы», «Конец Запада» и доклады Римского клуба, движение антиглобалистов и др.)? Не логичнее ли брать в качестве культуральной основы модернизации России (и Казахстана) философские (в первую очередь философско-хозяйственные), нравственные, социально-духовные ценности «ост-пути», квинтэссенцией которых является принцип гармонии человека и природы, индивида и сообщества, духа и тела, веры и знания, иначе говоря, принцип *самогармоничности* всего мироздания?⁵⁰

Литература

1. Постиндустриальный мир: центр, периферия, Россия. Сб. 1. Общие проблемы постиндустриальной эпохи. М., 1999.
2. Словарь иностранных слов. М., 1987.
3. *Штомпка П.* Социология социальных изменений. М., 1996.

⁵⁰ Схожие с авторскими мысли высказываются многими современными исследователями: [9, 10]. Особенно важные положения высказаны в философско-хозяйственных трудах Ю.М. Осипова (2000—2011).

4. Модернизация: зарубежный опыт и Россия. М., 1994.
5. *Алиев У.Ж.* Концепция модернизации в контексте трех типов общества: традиционного, гражданского, гуманистического // Модернизация мировой опыт и современный Казахстан. Ч. 2. Алматы, 1995.
6. *Алиев У.Ж.* Эволюция больших модернизаций в истории человечества // Постмодерновый мир и Россия / Под ред. Ю.М. Осипова, М.М. Гузева, Е.С. Зотовой. М.; Волгоград, 2004.
7. *Ясперс К.* Смысл и назначение истории. М., 1995.
8. *Васильев Л.С.* История Востока: В 2 т. Т. 1. М., 1994.
9. *Кульпин Э.С.* Бифуркация Запад — Восток. Введение в социоестественную историю. Ч. 3. М., 1997.
10. *Ефимчук И.В.* Тупики и перспективы социальной эволюции // Философия хозяйства. 2003. № 1.

В.В. РЫШКУС

Хозяйственный потенциал развития России

Идеи стратегического планирования будущего в судьбе России всегда играли неоднозначную роль. С одной стороны, на их основе разрабатывались программы и концепции долгосрочного развития, имеющие целью построение «светлого будущего», а с другой — на практике, как правило, реализация этих разработок оказывалась не только сложной, но и противоречащей заявляемым целям. Так было с программой построения коммунизма, когда в итоге социалистическое будущее обернулось реальностью перепутья начала 1990-х гг., с программой «500 дней», когда экономическое отставание от развитых стран только усилилось, так сохраняется и теперь, когда по истечении 5 лет с момента разработки «Концепции 2020» построение инновационной экономики кажется еще более утопичным в условиях нарастания экспортно-сырьевой зависимости. Вместе с тем жизнь продолжается и существует независимо от «разработки программ развития».

Качество жизни, если оно ставится в зависимость от успешности реализации самих программ и связывается с динамикой ВВП, нормой потребления, уровнем образования и т. д.,

ограничивается экономической стороной жизни, экономическими интересами, которые могут быть значительными или не очень, но которые являются не единственными в жизни человека. К сожалению, именно эту составляющую жизни, с характерными для нее приоритетами, берут за основу качества жизни человека: «Модернизация, другими словами, поступательное и качественное развитие, на наш взгляд, это прежде всего вложение в человека, его способности, таланты, создание условий для самореализации и инициативы. Это вложения в качество жизни наших граждан. И я абсолютно убежден, именно на этой основе можно обеспечить и высокие темпы роста, и настоящий технологический прорыв» [1].

Получается, что технологический прорыв и высокие темпы роста являются следствием высокого качества жизни, что приобретение востребованных экономикой навыков и знаний позволяет человеку повышать качество жизни и быть полезным экономике в ее возможном инновационном настоящем, что самореализация человека — это увеличение его материального достатка, что инвестиции в его капитал направлены на его саморазвитие. Видимо, этого подхода недостаточно, чтобы судить о действительном качестве жизни. Ни для кого не секрет, какими демографическими, экологическими, социальными проблемами оборачивается для человечества, «ради» которого и разрабатываются стратегии, реализуемый на практике приоритет экономического развития. В условиях господствующего рационализма сложно развивать научную мысль, отличную от логики экономической теории, при этом оставаясь в рамках ее предмета, что связано с целостностью этой мысли, для которой, если говорить языком биологии, развитие одной части организма опосредовано развитием другой его части, и вырывание одного органа из диапазона исследования, нарушает это внутреннее единство, что незамедлительно выражается во внешних проявлениях, порой негативных и необратимых. Однако такая мысль есть, и она определяется не только своей научной обоснованностью, доказательностью, но и тем свойством, которое в науке не берется в расчет и которое невозможно выразить рационально, связанное с интуитивным ощущением, а соответственно и признанием тех или иных явлений, процессов, идей. Эта мысль, если хотите, переворачивает сложившиеся пред-

ставления о развитии, а потому не воспринимается теми, кто воспитан на формальной логике, требующей в подтверждение своих размышлений конкретные цифры, алгоритмы, схемы, порой игнорируя первостепенную важность методологических оснований, на которых, быть может, и стоит остановиться подольше, чтобы посмотреть на все панорамно. Сложно дать название этой мысли, но философия хозяйства, которую, видимо, именно *интуитивно* назвал так С.Н. Булгаков, в какой-то степени отражает эту специфику. В мире институциональных теорий, неоклассических идей наше национальное слово может и должно быть веским, не ограничиваясь прагматикой постиндустриального общества, преодолевая затянувшуюся болезнь той части человечества, которая живет преумножением достатка, тем, «чтобы называть как можно больше вещей *своими*» [2, 26], да и скорее не живет, а существует.

С.Н. Булгаков поставил «проблему человека в природе и природы в человеке». Уже сама постановка проблемы расширяет границы представлений экономической науки о прогрессе, поскольку не только рассматривает образ жизни человека в природной среде, но и то, какое место занимает природа, земля в жизни человека, как эта внешняя среда взаимообусловлена природой самого человека, его базовыми потребностями, характером его жизнедеятельности. Между тем это не утопия, если говорить о сегодняшней реальности, и действительно сохранились еще формы жизни, когда человек развивается, имея базовыми потребностями те, которые не порождены рыночной экономикой. Но как объяснить рационалисту и прагматику то, что бег босиком по сырой земле в чистом поле — это жизнь, как ему доказать, что воспитание детей в природной среде — это счастье, смысл? Интуитивно он это может ощущать и даже признавать, но фактически предлагаемые им меры достижения счастья вступают в противоречие с этим, ограничиваясь экономической составляющей жизни, которая в настоящее время не может не присутствовать в жизни любого человека, но которая по-разному может восприниматься, в зависимости от характера человеческой деятельности. Такая ограниченность и противоречивость нашли отражение в современных экономических стратегиях развития, разрабатываемых разными институтами,

организациями, отдельными авторами, коллективами авторов и т. д.

Иное представление о качестве жизни заключено в системе потребностей, в основании которой лежит потребность в целесообразной хозяйственной деятельности. Как понимать эту особую целесообразность, когда в экономической науке понятие «хозяйственный» отождествляется с понятием «экономический», и отсюда начинаются все дальнейшие расхождения в представлениях о развитии, о потребностях, о судьбе?! Важным становится момент того, какова система потребностей у самих авторов, предлагающих стратегии развития. Сложно писать о чем-то, что не свойственно тебе самому. В результате чего у одних людей складывается одно основание системы потребностей, а у других — иное? Все разговоры об универсальности всех систем потребностей не имеют под собой должных оснований, что легко подтверждается особенностями жизни разных народов в разные времена. Бытует мнение, что мораль и нравственность, присущие людям, порождают нормы их поведения, а что порождает мораль, ответ не дается. Видимо, необходимо рассматривать деятельную сторону жизни человека, чтобы проследить трансформацию его поведения, формирование его потребностей.

Когда деятельность человека не ограничена только производственными, потребительскими и товарно-денежными отношениями, то она становится неэкономической, а когда эти отношения присущи жизни человека, но не главенствуют в ней, а приоритетными являются ведение дома, воспитание детей, обеспечение чистоты природы, занятие разнохарактерными видами деятельности, как физическими, так и умственными, когда все это вместе составляет смысл, цель человеческой жизни, тогда у человека складывается иное основание системы его потребностей, и потому такую деятельность можно назвать целесообразной хозяйственной. Она как бы сообразна, согласуется с целями человека, ведущего хозяйственный образ жизни, объединяющий и демографическое, и экологическое, и педагогическое развитие. Эта потребность представляет для человека *самоцель*, в то время как в развитой экономике эта потребность вовсе не потребность, а лишь *средство*. Самой экономикой она не производится, а, соответственно, не провоцируется ее по-

требление, однако она существует как средство воспроизводства рабочей силы, получения заработков.

Что положительного в этой потребности как самоцели, спросит читатель, интересующийся целесообразностью постановки такой проблемы? А то, что она формирует потенциал человека, *пассионарность*⁵¹, *жизненные силы, энергию* народа⁵², чего не делает экономика, и закономерности ее функционирования и развития уже давно это выявили и доказали. В экономической мысли этот потенциал отождествляют с человеческим капиталом: «...сама экономика должна формировать спрос на квалифицированные рабочие руки, хорошо подготовленных рабочих и инженеров. <...> нам необходимо запустить новую волну индустриального технологического развития России, создать условия для притока долгосрочных, так называемых умных инвестиций и передовых технологий. У нас нет другого выбора, другой альтернативы, если мы хотим обеспечить конкурентоспособность и востребованность нашего человеческого потенциала» [1]. Это связано с тем, что его рассматривают не как нечто, формирующее внутреннее богатство человека, что в принципе экономической наукой не рассматривается, а через обеспечиваемые благодаря его реализации практические результаты. Так, в современных стратегиях развития рассматриваются факторы, способствующие получению требуемой для предпринимателя нормы прибыли с помощью этого качества человека. Нами признается разница между реализацией человеческого потенциала, его проявлением на практике, применением к решению экономических задач и процессом его накопления. В экономических стратегиях развитие человеческого потенциала связано с его эффективным использованием в целях повышения производительности, безотносительно к тому, как потенциал формируется, о чем также свидетельствуют такие признанные показатели, как ИРЧП, международный индекс счастья, отражающие результаты экономической реализации

⁵¹ Л.Н. Гумилев рассматривал пассионарность как особую биопсихическую энергию, рождаемую сочетанием этнических, географических и климатических условий жизни народа. В.И. Вернадский определил ее как «биохимическую энергию живого вещества», содержащуюся в общине, объединенной внутренними связями.

⁵² У Альфреда Маршалла встречается понятие «энергия народа», но он обуславливает наличие этой энергии у человека уровнем знаний, нравственными, социальными, домашними нормами поведения, что создает цену предложения этого качества человека [3, 295—296].

человеческого потенциала. Известны примеры истории, когда за счет накопленного потенциала народа реализовывали экономические проекты, строили пирамиды, «прорубали окно в Европу», «догоняли Америку». Только где этот потенциал теперь?! Почему сегодня его не используют для построения инновационной экономики? Видимо, расходование потенциала происходило не для народа, а за счет его сил.

Качество жизни, не определяемое обладанием материально-вещественных ценностей, по-иному рассматривает человеческий потенциал. Оно зависит от того, приобретает ли человек в ходе своей жизнедеятельности здоровье, укрепляет ли целостность и духовность, формируется ли при этом его внутреннее богатство, духовный потенциал. Образ жизни человека, характер его деятельности в неотчужденной среде, в единстве с семьей, природой, народом, определяют накопление потенциала, что сберегает жизненные силы человека, формирует его нравственность. В определенной мере понятие «народ» связано с этим потенциалом: жизнь народа сопряжена с процессом накопления потенциала, в результате чего рождаются самородки. Пушкин стал Пушкиным не от образования, но формально логическим подходом это не учитывается, потому многие современные предложения связывают будущее развитие поколений с достойным образованием. Только достойность эта, к сожалению, определяется востребованностью потенциала человека в экономике. Когда накопление потенциала формирует качество жизни, тогда и экономические условия, такие как инфраструктура, работа, образование, являются лишь средствами накопления чего-то более важного, экономически нецелесообразного, для самой жизни.

Изменение образа жизни человека в направлении удовлетворения потребностей в товарах и услугах, признания материального прогресса двигателем всякого развития, овеществлении богатства отчуждает человека от природы, семьи, народа, делает условием его существования преодоление порожденных развитием экономики негативных демографических тенденций, стабильное развитие рынка труда и устойчивое повышение заработной платы, возможность получения специальности. Рост производительности труда является важным направлением стратегии в целях обеспечения национальной безопасности,

однако важно, чтобы сам рост не становился целью, при которой происходила бы невоспроизводимая растрата потенциала. «Утечка мозгов», воспринимаемая как проблема, фактически является подтверждением того, что в странах-донорах формируется потенциал, расходуемый далее на развитие экономики.

Человеческий потенциал накапливается на тех территориях, где удовлетворяется потребность в целесообразной хозяйственной деятельности, и этот потенциал становится поистине хозяйственным. Вообще сам потенциал как жизненная энергия народа не может не быть хозяйственным, поскольку тогда бы он утратил единящее, аккумулирующее, преобразующее, создающее свойство, присущее ему и формирующее универсальность мировоззрения человека, тогда бы он был капиталом индивидуального работника, специалиста в профильном направлении. Кто совершает научные открытия, инновационные прорывы? Те, кто не от образования, мир познает, тот как бы «сам рождается». А рождается на хозяйственных территориях, формирующих эту неординарность, универсальность. Пушкины рождаются на земле, где накапливается потенциал.

Последнее время обсуждается роль пространственного потенциала в стратегии социально-экономического развития России [4]. Неоднородность экономического пространства России, обусловленная высокой дифференциацией в уровне цен на одни и те же товары и услуги в различных регионах страны, независимо от размеров их территории, в обеспеченности населения страны легковыми автомобилями и жильем, в конечном потреблении на душу населения, в уровне среднедушевых доходов⁵³, на наш взгляд, как раз и формирует этот потенциал. Когда пространственный потенциал рассматривается как «ценность, которая должна быть рационально реализована» [7, 14], говорят о необходимости развития внутреннего рынка на территории страны, обеспечения экономического роста, и, таким образом, все сводится к экономической однородности страны,

⁵³ Максимальная величина ВРП на душу населения в 2006 г. была в Тюменской области и составляла 782 429 р., минимальная в республике Ингушетия — 17 471 р. [5, 324—326]. Распределение регионов по этому показателю ассиметрично: выше среднероссийского уровня находилось только 29 субъектов, в 11 регионах этот показатель был более чем вдвое ниже среднероссийского, хотя в 1994 г. таких регионов насчитывалось 7. «Наиболее высокой степенью межрегиональных различий характеризуются показатели конечного потребления на душу населения (44,7%) и уровень среднедушевых доходов (44,2%)» [6, 64].

что низводит значение многоукладности как национальной специфики. Однако пространственный потенциал создается как раз за счет неоднородности, когда одни пространства страны богаты предметами потребления, приносящими прибавочный продукт, а на других территориях пространство обладает иным качеством, обусловленным влиянием переменчивых природно-климатических, географических, геополитических факторов, и сложность этого пространства обуславливает универсальность развития человека. Пространственный потенциал — это потенциал самого человека, и он в том смысле пространственный, что не ограничен экономическим развитием, с одной стороны, что не отделяет жизнь человека от «матери сырой земли» — с другой.

Пространства, которым присущ хозяйственный уклад жизни народа — это регионы средней полосы России. Они не представляют экономического интереса для предпринимателя, чьи потребности в инвестициях на них не удовлетворяются. В южных регионах, наоборот, развивается рынок земли, и связанные с ним отношения; регионы крайнего Севера в силу крайне сурового климата непригодны для хозяйствования. На них сохраняются традиционные общинные формы жизни людей, хозяйственному укладу жизни которых присущ деятельный характер, неотделимый от родовой жизни, от развития в природной среде, что предопределяет особое отношение к земле. Здесь формируется отношение к продукту труда, основанное на принципе «необходимой достаточности», на особом рода кооперации, и под воздействием эмерджентного эффекта, достигаемого в ней, определяется внутреннее богатство человека. Это формирует специфику национального менталитета, образ жизни человека. Экономическая деятельность на этих территориях развивается не в качестве основной и определяющей, а как условие ведения целесообразной хозяйственной деятельности, что не предполагает изоляции от остального мира, как это может показаться на первый взгляд. Существование таких регионов делает возможным достижение преимущества в виде накопленного человеческого потенциала, в рождении самородков, в противовес развитым странам, где на протяжении десятилетий

наблюдается острый дефицит национального креатива⁵⁴. Ни инвестиции в образование, ни улучшение качества медицинских услуг, активно реализуемые в экономических зонах, не обеспечивают рост потенциала, не формируют систему потребностей, неотделенной от родовой жизни, что происходит в неотчужденной среде, на хозяйственных территориях. Отсутствие развитого внутреннего рынка внутри страны создает разнородность, что позволяет стране сохранять целостность за счет объединения разнокачественных территорий, и это образует базу для принятия хозяйственно-политических решений, направленных на накопление хозяйственного потенциала развития России.

Литература

1. Отчет В.В. Путина в Государственной Думе о деятельности Правительства России за 2010 год // www.premier.gov.ru.
2. *Толстой Л.Н.* Собр. соч.: В 20 т. Т. 12. М., 1964.
3. *Маршалл А.* Принципы экономической науки. М., 1993.
4. Пространственный потенциал в стратегии социально-экономического развития России / Отв. ред. Л.В. Никифоров. М., 2011.
5. Российский статистический ежегодник. 2008: Стат. сб. / Росстат. М., 2008.
6. *Чернова Л.С.* Тенденции региональной дифференциации уровней социального развития субъектов РФ // Проблемы прогнозирования. 2007. № 6.
7. *Ефимов В.П.* Пространственный потенциал — основа развития региона в качестве целостного социально-экономического комплекса. Автореф. ... дис. канд. экон. наук. М., 2006.
8. *Гринспен А.* Эпоха потрясений: Проблемы и перспективы мировой финансовой системы. М., 2010.

⁵⁴ А. Гринспен, описывая нарастающие демографические проблемы США, задается вопросом, смогут ли «новые работники обеспечить товарами и услугами себя, свои семьи и вышедшее на пенсию беспрецедентное по численности поколение» [8, 390].

Ю.В. ГАВА

**Методологические основы современной
информационной экономики**

Характерными особенностями развития современного научного знания являются его расширение и углубление. Такие тенденции наблюдаются во всех фундаментальных направлениях исследований. Не является исключением и экономическая наука в целом [1].

Современная экономическая наука находится в постоянном развитии. Большинство исследователей характеризуют современную экономику как информационную. В то же время научным отображением новых экономических отношений является теория современной информационной экономики.

Одной из центральных категорий как современной, так и классической экономической науки является «капитал». Капитал — весьма важная и сложная категория экономического научного знания. В период формирования и развития науки категория претерпела значительные трансформации, изменения, дополнения. На протяжении всех периодов становления экономической мысли, «капитал» привлекал к себе внимание почти всех выдающихся мыслителей, ученых, исследователей общественно-экономической жизни населения. В зависимости от уровня развития производственных сил и производственных отношений люди по-разному отвечали на вопрос, что такое капитал.

Возникновение капитала как экономического явления было отражено в произведениях античных и средневековых мыслителей, в которых он рассматривался преимущественно в двух формах — ростовщической и денежной (Аристотель, Фома Аквитанский, Ж. Кальвин и др.). В них «капитал» (от лат. Capitalis — главный) означал главную сумму, основное богатство. Под этим богатством понимали концентрацию имущества или денег у одного лица, имевшего право на их использование.

Классики экономической науки понимали под капиталом концентрацию богатства, а деньги считали бесценным богатством, которое ничего не производит [2, 533]. Но в то же время именно классики начали рассматривать капитал не как одно-

родное явление. Ф. Кенэ считал, что капитал состоит из нескольких групп, «авансов». Все средства труда, по мнению автора, которые использовались в земледелии в течение нескольких производственных циклов (здания, скот, средства обработки земли), представляют собой «первоначальные авансы» (по современной терминологии — основной капитал). Материалы же, которые использовались лишь в течение одного земледельческого цикла, Ф. Кенэ называл «ежегодными авансами» (по современной терминологии — оборотный капитал) [3, 58].

Довольно интересное дополнение внес в теорию капитала У. Петти в своей работе «Политическая арифметика» (1690). Впервые в экономической науке в этом произведении прослеживается попытка определить ценность возможностей человека как одной из форм капитала. «Оказывается целесообразным, чтобы то, что мы называем богатством, имуществом или запасом страны и что является результатом предварительной работы, не считалось чем-то отличным от живых действующих сил, а оценивалось так же и принимало участие в обеспечении общественных потребностей». К тому же У. Петти высчитывает стоимость каждого жителя страны, которая равна в среднем 80 ф. в. [4, 79, 164].

А. Смит в своих работах достаточно четко различает основной и оборотный капитал, причем к первому относит и «человеческий капитал». По его мнению, человеческий капитал — это «капитализированная стоимость» приобретенных и полезных свойств всех членов общества» [5, 311].

Ж.-Б. Сэй, подтверждая мысль А. Смита, фактически закладывает основы традиционного понимания факторов производства. При этом он в «Трактате политической экономии» (1803) называет капиталом образование, независимость и другие нематериальные факторы. «Капитал базируется на трех присущих человеку свойствах — предвидеть, понимать и воздерживаться. Создавать капитал, значит готовить запасы, жилье, уют, отдых, образование, независимость, преимущества для будущих поколений» [6, 212].

Поддерживая идею нематериальных форм капитала, Ж.-Б. Сэй считал, что поскольку навыки и умения работников приобретаются путем расходов, то они могут рассматриваться как капитал, который накапливается годами [6, 51].

Дж.С. Моль в «Принципах политической экономии» (1848) также понимает под капиталом не только материальные вещи, но и весь «...ранее накопленный запас продуктов труда», при этом не отмечая, каких именно продуктов материального или нематериального характера. «...Различие между капиталом и не капиталом, — продолжает автор, — заключается не в разнообразии товаров, а в намерениях капиталиста использовать их так, а не иначе» [7, 151].

Таким образом, мы видим, что экономическая наука классического периода (А. Смит, Ж.-Б. Сэй, Дж.С. Милль, У. Петти, Ф. Кенэ) довольно широко трактовала категорию «капитал». Исследователи понимали природу капитала, но не смогли четко определить его элементы. По нашему мнению, это связано с тем, что в этот период только начинали развиваться капиталистические отношения, при которых роль человека сводилась лишь к количеству физического труда, которую он мог продать. Но физический труд как товар (в отличие от труда — фактора), в связи с его избытком (рабовладение, феодализм и развитие технологий), был достаточно дешевым и значительную роль в социально-экономическом отношении не играл.

Приоритетную роль в понимании всеобщего богатства, а значит, и капитала, ученые-классики наделяли материальным объектам, средствам производства и т. д. В то же время, давая ответы на вопросы, что является источником богатства, каким образом происходит его перераспределение, как определяются тенденции общественного развития, исследователи обращались не только к материальной составляющей производства, но и в нематериальной.

Итак, мы видим, что, начиная с Античности и Средневековья, в экономической науке начался процесс формирования теории нематериальных ресурсов. Учитывая уровень развития хозяйственных и общественных систем того времени, нужно отметить фундаментальность и дальновидность ученых, обративших внимание не только на материальную составляющую производства, но и на нематериальную, не только на вещественное и физическое выражение труда, но и, что для нас важно, на умственное и интеллектуальное.

Достаточно сильный импульс развитию теории современной информационной экономики в целом и теории капитала

в частности придал К. Маркс. Опираясь в основном на научное наследие классиков, Маркс понимал капитал как стоимость, способную приносить дополнительную стоимость. Согласно взглядам исследователя, капитал появлялся только там, где собственник капитала и ресурсов находил свободную рабочую силу. К. Маркс писал: «...рабочая сила в руках работника является товаром, а не капиталом... в качестве капитала она функционирует после продажи в руках капиталиста во время самого процесса производства» [8, 190].

Ввиду драматической истории становления капиталистического строя и формирования новых слоев общества — буржуазии и пролетариата, центральное место в экономическом отношении К. Маркс отводит человеку. По его мнению, человек является главным капиталом общества, который концентрирует, использует и генерирует достижения прогресса. Рассматривая человека с точки зрения непосредственного процесса производства, автор считал, что совершенствование этого процесса, а значит, и уменьшение рабочего времени можно толковать как производство основного капитала, содержание которого и оказывается в самом человеке [9, 221].

Анализируя творчество К. Маркса, нужно сказать, что в целом его взгляды на нематериальную природу капитала не вышли за рамки достижений классического периода развития экономической мысли. Как и прежде, приоритетными были исследования материального производства, материального продукта, производственных сил. Таким образом, можем отметить, что в период бурного распространения марксизма теория нематериальных ресурсов не получила ощутимого развития и распространения. Но необходимо обратить внимание на тот факт, что эта проблема все чаще интересовала исследователей экономической науки, хотя четкого осознания масштабности исследуемой проблемы того времени по объективным обстоятельствам не было.

Следующий этап формирования теории нематериальных ресурсов начался со становлением неоклассической традиции экономической науки. Ученые (А. Маршал, Дж.Б. Кларк, Э. Бем-Баверк, Л. Вальрас) приняли от своих предшественников основное — приверженность принципам экономического либерализма и стремление «держаться чистоты знания», без субъек-

тивистских, психологических и других надстроек. Неоклассики, в отличие от классиков, расширили предмет исследования, применив для этого новый методологический инструментарий, в частности системный. В то же время исследователи сделали и противоположное, исключив из круга теоретико-методологических вопросов экономической науки проблемы социального и макроэкономического направлений, сузили этим самым предмет, исследования [3, 160].

А. Маршал в «Принципах политической экономии» (1890), исследуя экономическую деятельность людей с позиции «чистой» экономической теории и идеальной модели хозяйствования, говорит о нематериальном ресурсе — человеческом капитале. «Капитал человека как та часть его богатства, которую он выделит на получение дохода в форме денег или на приобретение путем торгово-промышленной деятельности» [10, 132].

В целом же, А. Маршал трактует капитал как определенный запас внешних благ, которые могут использоваться владельцем на предприятии, при этом отмечая, что сводить к вещественным ресурсам капитал не целесообразно, поскольку владелец использует для получения прибыли еще достаточно широкий круг механизмов нематериального характера, например суды, предоставляющие возможность промышленнику осуществлять в той или иной форме контроль за капиталом.

Но самым ценным вкладом А. Маршала в теорию нематериальных ресурсов, по нашему мнению, является введение в научный оборот понятия «личный (индивидуальный) капитал». Видя большую перспективу в возрастающей роли знаний и образования в экономическом производстве, он рассматривал личный капитал аналогично материальному, поскольку, по его мнению, и тот и другой способны приносить прибыль своему владельцу, а расходы на его получение и накопление являются ничем иным, как инвестициями в материальный капитал: «...Стремление человека накапливать персональный капитал в виде вкладов в образование, подобно тем, которые определяют накопление материального капитала» [11, 79].

В то же время А. Маршал старался раскрыть содержание и значение личного капитала для экономики, тем самым значительно приблизив его понимание к современной интерпрета-

ции. «Значительную часть капитала составляют знания и организация, причем одна из них находится в частной собственности, а другая — нет. Знания — это наш самый мощный двигатель производства. Оно позволяет нам подчинить себе природу и заставить ее силой удовлетворять наши потребности» [10, 207].

У другого ученого неоклассического периода — Л. Вальраса, также есть четкое представление существования нематериальных форм капитала, которые он называет «личным капиталом». Л. Вальрас, рассматривая факторы производства, выделяет землю, материальный капитал и личный капитал. Тем самым дает понять, что человека нельзя рассматривать только как носителя физического труда, которую он должен продать. Поскольку, по мнению автора, для организации производственного процесса недостаточно только физического труда человека, нужен еще и умственный, интеллектуальный. Выстраивая систему производственных отношений, Л. Вальрас говорит, что предприниматель: «...арендует землю у земельного собственника, выплачивая ему ренту, нанимает личные качества работников на условиях платы им заработной платы, долг капиталистов на условиях выплаты процента» [12, 227].

Таким образом, в концепции Л. Вальраса, также есть понимание не только материальной составляющей капитала. По мнению исследователя, личный капитал — это естественный и вечный капитал. «Естественный — потому, что он не сделан искусственно, вечный — потому, что каждое поколение воспроизводит себе подобных» [13, 70].

В работах других исследователей неоклассического периода (Е. Бем-Баверка, У. Джевонса, К. Викселля, Дж.Б. Кларка) хотя и нет конкретных попыток определения природы нематериального капитала, но, по нашему мнению, их идеи являются важным этапом в утверждении тех метрологических основ, которые были сформированы классиками и дополнены А. Маршалом и Л. Вальрасом. Поэтому, нужно сделать вывод, что теория нематериальных ресурсов, которая рассматривала роль и значение для экономики образования, квалификации, мастерства, умственных способностей, индивидуальных характеристик личности и других нематериальных надстроек по классической

трактовке, начиная с конца XIX в., является неперменной составляющей мирового экономического знания.

Итак, мы видим, что еще в XIX в. в экономической науке существовали попытки не только выявить нематериальные основы, способствующие экономическому производству и прогрессу, но и определить их содержание, роль и значение. Поэтому нужно высоко оценить вклад исследователей неоклассического периода в развитие теории современной информационной экономики, человеческого и интеллектуального капиталов.

Исследователи экономической науки первой половины XX в. достаточно осторожно относились к трактовке капитала, а потому четких представлений о его структуре не было. Так, в частности, Дж.М. Кейнс считал, что капитал — это богатство, которое приносит большую прибыль, чем при альтернативном использовании (сохранение в денежной форме для получения банковского процента). В то же время, автор подчеркивает роль психологических особенностей человека в экономических процессах [14, 156].

Дж. Хикс считал, что капитал это не совокупность материальных вещей. В труде «Стоимость и капитал» (1939) автор наделяет признаками капитала все средства производства, при этом выделяя денежную сумму, которая в совокупности со всеми средствами используются предпринимателем для получения прибыли [15, 419 — 429].

Важным этапом развития теории нематериальных ресурсов и капитала является формирование в экономической науке исторического направления. В трудах исследователей данной школы наблюдаются попытки расширить понимание факторов производственного процесса, привлекая к анализу экономических явлений исторические, социологические, политические, социальные факторы.

По мнению одного из представителей исторического направления А. Мюллера, общественное хозяйство неверно толковать как материальное производство. Материальная составляющая является лишь частью общественной жизни. Исследователь настаивает на учете в процессе производства не только физическую, но и интеллектуальную составляющую — умственный труд и его продукцию [16, 310 — 311].

Другой исследователь исторического направления, В. Рошер, так же как и его предшественники, четкой структуры нематериального капитала не представлял. Но под капиталом вообще понимал что-либо, что теоретически сможет использоваться для производства в будущем. Особое место в общественно-экономическом развитии, по мнению автора, принадлежало государству, поскольку именно оно является тем институтом, который формирует, организует, проводит и проектирует производство для блага существующих и будущих поколений [17, 89].

Г. Шмолер подчеркивал невозможности объективного анализа экономических процессов без учета культурно-этических особенностей народов [18, 70]. М. Вебер, поддерживая Г. Шмолера, добавлял также морально-религиозные факторы развития общества как необходимый элемент материально-вещественного производства.

Расширив методологию политической экономии, «историки» способствовали формированию новых взглядов на нематериальную составляющую производственного процесса. Разработаны принципы экономического анализа создавали фундамент для дальнейших исследований роли и значения в экономике личности, индивидуальности, ума, культуры, религии и других факторов, которые не были предметом экономического анализа в предыдущие периоды. Именно эти взгляды привели к рассмотрению в будущем человека и его разума как объективных экономических категорий, выразившихся в появлении теорий человеческого и интеллектуального капиталов.

Достижения «ученых-историков» служили платформой построения нового направления развития экономической науки — институционализма. «Ученые-институционалисты», обосновывая свою методологию анализа экономных процессов, подчеркивают исключительно важную роль существующих общественных институтов: морали, поведения, традиций. Таким образом, теория нематериальных ресурсов расширяет имеющуюся методологическую базу, создавая при этом условия для более детального и предметного исследования роли человека, его ума, интеллекта, культуры, традиций, религии.

В 1960 — 1970-х гг. века в рамках институционального направления развития экономической науки в труде Дж. Гэл-

брейта «Новое индустриальное общество» (1967) устанавливается взаимосвязь между социумом и материальным выражением его существования, что автор называет техноструктурой корпорации. Дж. Гэлбрейт пишет, что техноструктура «...охватывает всех, кто владеет специальными знаниями, свойствами или опытом коллективного принятия решений», по его мнению, это «...целая совокупность ученых, инженеров и техников, специалистов по реализации, рекламе и торговым операциям» [19, 113].

Таким образом, мы видим, что систематизируя достижения предшественников, Дж. Гэлбрейт связывает не институты и производство, а человека и технологию, знания и технику. Это, безусловно, является значительным прогрессом в развитии теории как информационной экономики в целом, так и человеческого и интеллектуального капиталов частности. Следует сказать, что в этот период возникают вопросы отношений между людьми (А. Мэйо, У. Мур, Ж. Фридмен), управления человеческими ресурсами (М. Армстронг, М. Бир, Д. Гест), управления знаниями (К. Свема, М. Бир, И. Нонака, Х. Такуши). Ответы именно на эти вопросы призваны дать новейшие взгляды на сущность экономического развития, которые сформированы в теориях информационной экономики и интеллектуального капитала.

Параллельно с развитием институционализма, в середине XX в. начинают формироваться новые направления экономической науки — теория информационного общества (М. Кастельс, Ф. Махлуп, П. Порат, П. Дракер, А. Тоффлер) и постиндустриализм (Д. Белл, В. Иноземцев). В работах этих исследователей зарождаются взгляды на человека, на его ум, интеллект, умения, навыки, опыт, как на главные движущие силы общественного развития.

Новая теоретико-методологическая парадигма, впитывая достижения всех научных направлений экономической науки, выстраивает новую систему ценностей, в центре которых стоит человек с его потребностями и технология как способ их удовлетворения. При этом и человек, и технология рассматриваются в широком смысле. Человек — с ее физическими и интеллектуальными особенностями, а технология — как совокупность взаимоотношений системы «человек — природа». Таким обра-

зом, новый методологический подход строится на понимании исключительно важной роли нематериальных факторов производства, в первую очередь интеллекта человека, способного к переработке информации и превращению ее в знание [20].

Итак, мы видим, что процесс формирования теории информационной экономики прошел довольно длительное время формирования [21], в результате которого образовались новые направления экономического знания, которые сегодня являются актуальными и востребованными не только для науки и теоретических обобщений, но и для практического существования общества. Представители классического и неоклассического направлений, принимая за основу принцип экономического детерминизма, объясняли экономическое развитие действием материальных факторов производства, прежде всего материального капитала. Включение в экономический анализ поведенческих мотиваций (маржиналисты), исторических и национально-специфических форм экономической жизни, политических и социальных институтов было характерно для исторической школы, институционализма. Таким образом, теория современной информационной экономики имеет глубокие предпосылки своего появления и бурного развития в наше время. Ярким отображением данного вывода является анализ развития одной из центральных категорий экономической науки — «капитала».

Литература

1. *Базилевич В.Д.* Метафизика экономики. К., 2010.
2. *Кене Ф.* Избранные экономические произведения. М., 1960.
3. *Юхименко П.И., Леоненко П.М.* История экономических учений: Учеб. пособие. М., 2002.
4. *Петти В.* Экономические и статистические работы. М., 1940.
5. Антология экономической классики. Т. 1. М., 1993.
6. *Сэй Ж.-Б.* Трактат политической экономии. М., 1896.
7. *Милль Дж.С.* Основы политической экономии. Т. 1. М., 1980.
8. *Маркс К.* Капитал // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 23.
9. *Маркс К.* Экономические рукописи 1857 — 1859 гг. // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 46.

10. *Маршал А.* Принципы политической экономии. Т. 1. М., 1983.
11. *Маршал А.* Принципы политической экономии. Т. 3. М., 1983.
12. *Walras I.* Elements of Pure Economics. W., 1954.
13. *Дятлов С.А.* Основы теории человеческого капитала. СПб., 1994.
14. *Кейнс Дж.М.* Общая теория занятости, процента и денег. М., 1978.
15. *Хикс Дж.* Стоимость и капитал. М., 1993.
16. *Майбурд Е.М.* Введение в историю экономической мысли. От пророков до профессоров. М., 2000.
17. *Рошер В.* Система народного хозяйства. Руководство для учащихся и деловых людей. Т. 1. М., 1860.
18. *Козловски П.* Этическая экономия как синтез экономической и этической теории // Вопросы философии. 1996. № 8.
19. *Гэлбрейт Дж.* Новое индустриальное общество. М., 1969.
20. *Чухно А.А.* Постіндустріальна економіка: теорія практика та її значення для економіки України. К., 2003.
21. *Осипов Ю.М.* Глобальное и национальное в экономике: узел проблем // Российское обновление: материалы малых университетских форумов 2004, 2005, 2007. М., 2007.

Д.В. ЛЕВАНДО

**Математические компоненты принятия
хозяйственных решений**

Хозяйственная деятельность человека основана на выборе. Понятие «выбор» — одно из центральных в экономическом анализе, даже если сам процесс выбора происходит неявно. Можно выделить три разновидности выбора: при полной определенности, при неопределенности и межвременной выбор. Результат выбора может как зависеть от деятельности других людей, так и не зависеть. Все остальные варианты построения мо-

делей выбора возникают из трех его основных форм. В работе даются классификация существующих видов выбора и их простейшие математические представления.

Важность изучения представляемых видов выбора состоит в том, что все виды выбора встречающиеся в жизни, состоят из этих компонент.

Общее между разными случаями выбора

В настоящей работе будет показано, как три вида выбора реализуются в экономической теории⁵⁵.

Критерием равновесия в выборе является *условие безразличия*, при выполнении которого экономический агент безразличен к тому, какую из альтернатив ему выбрать. Выбор в условиях определенности самым подробным образом изучен в рамках маржиналистского подхода. Результат этих исследований известен — предельные изменения альтернатив должны быть равны.

То же самое имеет место для выбора в условиях неопределенности. В этом случае имеет место теорема о распределении риска, сформулированная К. Эрроу в конце 1950-х гг. Согласно этой теореме, условием оптимальности выбора является равенство:

$$\frac{MU_1}{P_1} p_1 = \frac{MU_2}{P_2} p_2 = \frac{MU_i}{P_i},$$

где p_i — вероятность наступления события, когда надо будет потреблять товар i , P_i — цена товара i . Она связывает ожидаемые полезности в разных состояниях и относительные цены случайных исходов. Теорема утверждает, что предельные ожидаемые полезности от наступления разных состояний должны быть равны.

Межвременной выбор в экономике часто появляется в виде условия Эйлера. Оно показывает, насколько взаимозаменяемы состояния экономики в разные моменты времени.

$$\frac{MU(C_t)}{MU(C_{t+1})} = \frac{1+r}{1+\rho},$$

⁵⁵ Везде предполагается исключительно пассивное поведение экономического агента, т. е. никто не может влиять на цены.

где ρ — ставка межвременного дисконтирования, r — реальная процентная ставка в экономике. Выбор между разными моментами времени характеризуется ставкой межвременного дисконтирования, которая является субъективной величиной.

Поэтому во всех трех случаях выбор определяется отношением безразличия между альтернативами. Его свойства хорошо изучены. В частности, оно разбивает все множество выбора на классы эквивалентности. Для каждого элемента такого класса известно, что он безразличен по отношению к любому другому элементу того же класса и имеет такое же упорядочивание по отношению к элементам любых других классов.

Важно сделать одно существенное замечание. В 2000-х гг. появились работы (Куцугерас и соавторы), где показано, что в случае несовершенной конкуренции условие равновесия (безразличия) между ценами двух рынков выполняется как неравенство, а не как равенство. При асимптотическом росте числа участников рынка условие асимптотически сходится к равенству.

Обмен

Во многих случаях целью выбора является обмен с кем-либо. Еще А. Смит писал, что желание меняться является специфическим свойством людей и зависит от их склонностей к совершению обмена. Цель обмена — улучшение своего положения за счет того, что с чем-то приходится расстаться для получения чего-то другого. При производстве такое явление ведет к тому, что называется «косвенное производство» — выполнить то, что относительно проще сделать и обменять на другое, что самому выполнить сложнее.

Пропорции обмена (относительная цена, обменная стоимость) характеризуют отношение количества одного товара к количеству другого, которые участвуют в обмене. Относительная цена должна соответствовать условию безразличия между обмениваемыми. Традиционный механизм Вальрасовского аукциониста предполагает по умолчанию несколько важных для анализа характеристик обмена — с кем обмениваться, что, как, когда и где менять. Ответ на каждый из этих вопросов связан с выбором — выбором товара (валюты обмена), процедуры, стороны, времени и места сделки.

С кем обмениваться? Это задача выбора из множества потенциальных контрагентов. Такое множество может быть известным или задаваться случайным образом; можно ждать, когда появится требуемый кандидат. Задача сводится к выбору такого контрагента, с которым результат обмена будет наилучшим. Процедура выбора стороны сделки хорошо видна в правилах определения победителей аукционов или в задачах поиска.

Что менять (что покупать)? Это также задача выбора из набора возможных товаров. С одним контрагентом обмен лучше производить через посредство одного товара, с другим — другого. Процедура выбора товара хорошо видна на диверсифицированных товарах (вертикальная — по качеству или горизонтальная — по разнообразию).

Как менять? Это задача выбора из множества способов взаимодействия между сторонами сделки. Операция обмена состоит из нескольких операций — торг, заключение соглашения (контракта), поставка товара одной или другой стороной (список заведомо неполон). При этом может происходить конкуренция с другими участниками за товар и за лучшую цену (аукцион).

Когда менять? Здесь перед нами задача межвременного выбора. Обмен подразумевает совершение двух операций: передачу товара, на который был предъявлен спрос, и передачу платежа (или другого товара). В зависимости от рынка, принятой практики и соглашений, рыночной власти сторон, наличия товара, договоренности, способа оплаты и т. д. этапы совершения сделки могут быть разнесены во времени и происходить в разном порядке. Этот порядок должен отражать межвременной выбор сторон и должен обязательно учитываться при заключении соглашения об обмене. Например, известные формулы бизнеса «предоплата — самовывоз» или «поставка против платежа» отражают межвременные предпочтения участников. Часто такие предпочтения отражают стратегическое поведение участников обмена.

Наличие полной информации о товаре и о стороне сделки, а также информация о том, что каждый участник знает, что другой знает, и т. д. (общее знание о правилах поведения при торговле) позволяет проводить обмен по справедливой цене, и

это ликвидирует информационную ренту кого-либо из участников. Если имеет место информационная асимметрия, то возникает выбор — каждый участник рынка решает проблему самостоятельно, коллективно или появляется спрос на услуги третьих лиц. На уровне экономики в целом это ведет к появлению дополнительных институтов, защищающих права участников обмена, предоставляющих информационные услуги, накапливающих информацию и пр.

Указанные задачи выбора, появляющиеся при обмене, существуют как для производителей, так и для потребителей и в целом не являются бесплатными. В зависимости от контекста часть этих операций предполагается по умолчанию, происходит в ином порядке, передается другим агентам для исполнения (выбор того, передавать или нет, кому передавать) и т. д.

В качестве примера обмена как экономического и даже социального процесса рассмотрим, как описан обмен у первобытных племен, сохранившихся на островах Тихого Океана [1]. Обмен внутри племени и между племенами может происходить тремя разными способами.

*Обмен между членами одного племени*⁵⁶. Обмен на безвозмездной основе между любыми двумя членами племени (узкой группы людей). Каждый знает, что в любой момент сможет получить нужный ему предмет от любого другого соплеменника. Это делает обмен внутри племени межвременным. Передача товара сегодня гарантирует, что в будущем можно будет получить любой другой товар по первому требованию. Обмен по такому принципу основан на некоторых важных предпосылках.

Во-первых, доверие, репутация и взаимозависимость членов племени. Потеря доверия или репутации ведут к исключению из племени, что равносильно гибели, так как поодиночке выжить невозможно. Общее знание делает такое поведение рациональным. Во-вторых, равноправие членов племени. Никто не может «давить» на своего соплеменника. Понятия «рыночная власть» внутри племени нет, так как все зависят от всех. В-третьих, полная информация (общее знание). Коммуникация

⁵⁶ Наибольшее внимание первому способу обмена основывается на интересных экономических механизмах, которые его поддерживают и редко где встречаются еще, кроме как внутри семьи.

внутри небольшой замкнутой группы лиц не позволяет накапливаться информационной асимметрии.

Без этих условий невозможно отказаться от текущего обмена и от его пропорций в пользу межвременного обмена. Они являются необходимыми условиями⁵⁷ устойчивости такой системы обмена, когда операции «отдать» и «получить взамен» разнесены во времени.

Если по каким-либо причинам такой механизм обмена перестает работать, то он может быть восстановлен за счет появления во всех актах обмена третьей стороны, которая принимает на себя обязанности по гарантированию сделок.

Обмен с дальними родственниками. Обмен с дальними родственниками основан на принципе справедливой цены и происходит только по текущим сделкам. Это означает, что цена должна назначаться на основе взаимной договоренности с формированием справедливой цены, исключая какой-либо обман. Такая стратегия обмена предполагает, что родственники, пусть даже дальние, являются потенциальными союзниками, поэтому обман может нарушить долгосрочную взаимную заинтересованность проводить обмен в будущем или по другим поводам.

Долгосрочная заинтересованность компенсирует отсутствие постоянного общения и обмена информацией. Однако не настолько, чтобы заменить полное доверие и перейти от текущего обмена к межвременному.

Обмен с чужими племенами. В торговле с чужими племенами поощряется использование обмана и хитрости. Понятно, что такой обмен может существовать только в виде текущих сделок. Отсутствие зависимости от чужих племен позволяет использовать рыночную власть для улучшения результатов обмена с ними.

Покажем, как классификация видов выбора, приведенная выше, отражена в общепринятых характеристиках равновесного обмена. Мы будем рассматривать исключительно поведение «малого» экономического агента, т. е. участника, который не может оказать влияние на пропорции обмена (относительные цены).

⁵⁷ Являются ли они достаточными — предмет отдельного обсуждения.

При обмене в условиях определенности имеет место следующее равенство:

$$\frac{MU_x^1}{MU_y^1} = \frac{p_y}{p_x} = \frac{MU_x^2}{MU_y^2},$$

где верхние индексы означают номер агента, а нижние — те товары, предельная полезность которых оценивается для каждого из агентов. Цены обозначены как p . В равновесии оба участника обмениваются таким образом, чтобы быть «безразличными» между любыми двумя товарами. Отношение безразличия основано на приравнивании предельных полезностей и относительных цен.

В условиях неопределенности неравенство в отношении к риску позволяет «перераспределить» его между участниками. Эта задача часто появляется в отношениях между принципалом и агентом, когда результат труда агента (работника) зависит от внешних случайных причин.

Равновесие в этом случае будет характеризоваться условием, похожим на предыдущее:

$$\frac{\pi_x MU_x^i}{\pi_x MU_y^i} = \frac{p_y}{p_x} = \frac{\pi_y MU_x^i}{\pi_y MU_y^i},$$

где π_i — вероятность исхода i , p_i — цена товара при исходе i . Такая ситуация известна как отношение между рабочим и работодателем. Второй гарантирует оплату, имея некоторую неопределенность в результатах труда.

Обмен при межвременных предпочтениях требует разного порядка поступления платежей между агентами. Такой обмен позволяет одному агенту сбалансировать потребление, а другому — создать сбережения. Если есть два периода времени, где в первый период доход получает только первый агент, а другой — только во второй период, то первый будет сберегать с помощью второго, а второй — сглаживать свое потребление в первый период времени с помощью займа:

$$-\frac{U'(x_1)}{U'((1-x_1)(1+r))} = \frac{1+r}{1+\rho} = -\frac{U'(1-x_1)}{U'(1-(1-x_1)(1+r))}.$$

Относительная межвременная цена «сегодня» по отношению к «завтра» определяется рыночной процентной ставкой r и межвременными предпочтениями ρ . Размер потребления первого участника в первый момент времени — x . Равновесие дос-

тигается за счет выравнивания отношения предельных полезностей и относительной межвременной цены состояний.

Как несложно догадаться из приведенных формул и здравого смысла, равновесием обмена всегда будет условие безразличия между изменениями в разных альтернативах. В экономическом анализе это условие часто появляется в виде условия Парето-эффективности.

Все практические задачи состоят из комбинирования разных выборов — при определенности, при неопределенности и во времени. Их комбинирование происходит на основе независимости альтернатив (в противном случае невыбранная альтернатива будет влиять на выбранную). Все сложные виды выбора раскладываются в сумму с помощью указанной классификации.

Контракт

Под контрактом чаще всего понимается обмен («ты — мне, я — тебе»), когда за соглашением продавцов и покупателей появляются обязательства. Например, изготовить и поставить товар для одной стороны и оплатить для другой. Или взять в долг и вернуть в будущем. Контракты создают межвременные обязательства сторон и основаны на межвременном выборе.

В обоих случаях контракт фиксирует факт обмена. Фиксация является свидетельством для разрешения потенциального конфликта *ex post*.

В примере с племенем (случай 1) не было необходимости вводить контракты, поскольку всегда имеется механизм исполнения обязательств. В этом случае участники обмена являются безразличными между межвременным выбором и выбором при полной неопределенности.

Однако такие случаи межвременного выбора очень редки. Появление контрактов как раз связано с существованием неопределенности при межвременном обмене. Вопрос состоит в том, насколько обязывающим является контракт для сторон, создает ли он мотивации исполнять обязательства.

Принуждения к исполнению не требуется, если участники сохраняют мотивацию к моменту исполнения обязательств. Мотивация может исчезнуть из-за внешних случайностей, намеренного обмана, или со временем.

Если мотивация не может быть гарантированно поддержана, появляется спрос на услуги по ее поддержанию. Примером неисполнения обязательств может быть популярное высказывание: «оказанная услуга — не услуга», что мотивирует продавца услуги получать оплату вперед.

Контракты нужны, когда необходимо перенести из одного периода в другой информацию об обязанностях сторон, чтобы позднее можно было сверить понимание обязанностей. То же самое можно сказать и про возникновение обязательств, если имеется вероятность их неисполнения.

Для создания заинтересованности в выполнении часто вводятся дополнительные условия — введение залога, гарантий, залладных и т. д. Если одна из сторон сделки не может быть уверена, что другая исполнит свои обязательства в будущем, то никакого межвременного соглашения или не возникнет, или в него будет заложен риск неисполнения.

Можно привести несколько исторических примеров возникновения контрактной системы.

Е.Т. Зиновьева указывает на формирования крепостной кабалы (системы крепостных отношений), как условия отработки взамен выплаты денежных процентов. В современных терминах это означает выдачу кредитов под залог личной свободы или свободы семьи заемщика. В Рязанских служилых кабалах 1510 г. содержатся следующие сведения о заемщиках — имя, количество занятых денег, срок, цели займа, условия работы у заимодателя за проценты, обязательство о возврате денег, если кабальный не захочет работать за проценты до назначенного срока и в случае, если не сможет выплатить. В Новгородских кабальных книгах конца XVI — первой половины XVII в. присутствуют условия взыскания долга со всей семьи заемщиков. Также присутствуют описания внешности заемщика и его происхождения для упрощения его будущего поиска.

В экономической теории особый интерес к изучению контрактов возник после начала 1990-х гг., когда ее использование позволило описывать изменения в распределении собственности, происходившие в странах с переходной экономикой⁵⁸.

⁵⁸ Идеи контракта можно найти еще в Ветхом Завете.

Приведем примеры нескольких этапов, предшествующих заключению контракта (список не полон). Они вытекают из описания деталей обмена, обсуждавшихся выше. Результаты каждого должны быть отражены в соглашении, так как все участники действуют рационально.

Переговоры. Стороны выясняют интересы/мотивации/заинтересованность, баланс интересов, распределение информации, возможность влияния на партнера, оценивают свои ресурсы, возможности заключения соглашения и т. д. Приведенный список действий, естественно, далеко не исчерпывающий.

Во время переговоров происходит обмен сигналами и информацией. Если обмен происходит однократно, то мотивация к исполнению становится крайне важной. Прояснение альтернатив становится итогом переговоров.

Заключение контракта. Контракт предусматривает, что каждая из сторон принимает на себя обязательства выполнить их в соответствии с достигнутой договоренностью. Детальное описание в контракте всех действий и событий, которые могут помешать выполнить соглашение, — невозможно. Поэтому для документов существуют разные оговорки. На практике все контракты в той или иной мере неполные, что делает теорию неполных контрактов крайне важным объектом исследований и инструментом анализа⁵⁹.

В условиях неопределенности логической точкой отсчета для полноты контракта являются состояния Эрроу — Дебре. Они априорно описывают все возможные состояния мира, что включает в себя название состояния, результат и вероятность. Экономический агент априорно знает это, но ничего не может изменить. Однако он может таким образом организовать свое поведение, чтобы быть *безразличным* между любыми состояниями до их наступления. Безразличие определяется отношением предельного результата, что эквивалентно априорному «сглаживанию» результатов «в среднем».

Для контракта важно, как соотносятся между собой моменты времени заключения, исполнения, оплаты, обмена информацией сторонами сделки. Неизбежное несовпадение этих

⁵⁹ Особенно теорию неполных контрактов при неполной информации.

моментов во времени дает возможность недобросовестной стороне сделки отклониться и обмануть⁶⁰. Для снижения мотивации такого оппортунистического поведения используются различные принуждающие механизмы.

При многократном повторении сделок участники могут быть заинтересованы сами в поддержании индивидуальной мотивации. Например, за счет репутации.

Исполнение контракта. Предполагается, что каждый контракт завершается исполнением. Это означает завершение обязательств, о которых была достигнута договоренность. При этом все стороны закрывают свои обязательства друг на друга.

Срок действия контракта. В зависимости от того, на каком рынке происходят события, срок контрактов может сильно меняться. Достаточно сравнить контракты при торговле валютой (считанные дни) и трудовые контракты (согласно законодательству и принятой практике от нескольких месяцев до пожизненного найма).

Срок действия контракта отражает баланс межвременных интересов участников. Например, заемщик хочет получить как можно более длинный кредит, кредитор заинтересован в более коротком возвращении средств. Контракт фиксирует соглашение о межвременном обмене между ними.

Срок действия контракта создает неподвижность для актива, который подпадает под его действие. Например, в период действия трудового договора рабочему сложно перейти на другую работу, где платят больше. Срочный депозит нельзя без потерь перенести на другой счет, даже если там выше ставка.

Неоклассическая теория производства предполагает свободное замещение факторов производства, например капитала и труда, что затрудняет анализ длительностей контрактов и их влияние на экономическое поведение. Практика разных стран показывает, что длительность контрактов на труд и капитал (длительность кредитов для производства) может различаться не только по времени, но и по упорядоченности.

Если контракт не исполнен (или исполнен ненадлежащим образом), то возникает конфликт между сторонами. Поскольку рациональные агенты стараются это предвосхитить, то, по возможности, учитывают это еще на этапе заключения контракта.

⁶⁰ Что предполагает асимметрию информации.

Например, на некоторых рынках Москвы имеется следующий способ разрешения конфликта между продавцами и покупателями. Если покупатель считает, что ему «недовесили» товар, то он может его перевесить на контрольных весах у контролера. После чего продавец должен выполнить предписание.

Если неисполнение контракта связано с внешними условиями, возникшими независимо от желания сторон и об этом известно заранее, то участники контракта, будучи рациональными, сразу заложат в цену контракта коррекцию на риск.

Контракт приводит участников к компромиссу и связывает стороны обязательствами. Если двое имеют разную склонность к риску и заключают временной контракт, то такой контракт должен отразить разницу в их готовности принимать риск. Например, на этой основе построены многие трудовые контракты.

Традиционное макроэкономическое представление о преобразовании сбережений в инвестиции невозможно без возникновения и обеспечения контактов. Гарантии исполнения обязательств в будущем создают мотивацию для действий сегодня в пользу будущего. Если люди знают, что завтра они (или кто-то, кому они хотели бы передать свои результаты) не смогут воспользоваться своими результатами, то уже сегодня у них исчезнет мотивация что-то делать.

Особый интерес для анализа имеют случаи, когда участники безразличны между отсутствием контракта и связыванием себя контрактными отношениями. Для того, чтобы создать мотивацию исполнять контрактные обязательства, используются косвенные механизмы, например, репутационный.

В настоящей статье почти не обсуждалась, какие изменения в обмен и контракты вносит их повторяемость. Это тема для следующей статьи.

Заключение

В настоящей работе предлагается простая классификация задач выбора — выбор при неопределенности, при неопределенности и межвременной. Каждый из видов выбора проиллюстрирован с применением простейших математических зависимостей. Для экономического анализа важно то, что все остальные варианты выбора строятся из них. Соответственно задачи экономического обмена, основанные на индивидуальном выборе, строятся на основании этих же трех элементарных конст-

рукций — текущего обмена при определенности, текущего обмена при неопределенности и межвременного обмена.

Математический формализм позволяет кратко записать условие выбора. Потенциал математического подхода позволяет компактно записывать условия выбора и выполнять преобразования.

Литература

1. *Симпиз*. Экономика первобытного общества. М., 1996.
2. *Зиновьева Е.Т.* Записные кабальные книги московского государства XVI—XVII веков. СПб., 2000.

М.М. ЛЕВКЕВИЧ

Институциональная структура отечественного здравоохранения: тенденции развития

Концепция долгосрочного социально-экономического развития России предъявляет современные требования к отечественной системе здравоохранения, которая на протяжении ряда последних лет находится в процессе реформирования. При этом не только меняются подходы к оказанию социально значимых бюджетных услуг населению, но происходят и значительные институциональные преобразования. Для того чтобы система здравоохранения отвечала предъявляемым к ней требованиям и потребностям населения, необходимо формирование современной системы институтов, регулирующих социальные и экономические аспекты ее развития.

Институциональная структура отечественной системы здравоохранения представляет собой совокупность институциональных единиц, целью функционирования которых является оказание социально значимых медицинских услуг. Нормативное обеспечение их деятельности должно обеспечить право от своего имени владеть активами, принимать обязательства, осуществлять экономические операции.

Институциональная структура современного российского здравоохранения представлена на рис. 1.



Рис. 1. Современная институциональная структура сферы здравоохранения в РФ

Опыт зарубежных стран показывает, что в решении социальных задач, стоящих перед здравоохранением, активную роль играют некоммерческие организации негосударственного сектора, поскольку их деятельность оценивается как более эффективная по сравнению с государственными (муниципальными) учреждениями и даже коммерческими организациями. Это происходит большей частью благодаря сложившейся системе взаимоотношений управленческих структур и некоммерческих организаций.

Сегодня в России проводится активная работа по совершенствованию законодательства о некоммерческих организациях. Федеральный закон от 5 апреля 2010 г. № 40-ФЗ «О внесении изменений в отдельные законодательные акты Российской Федерации по вопросу поддержки социально ориентированных некоммерческих организаций» свидетельствует о том, что в России предпринимаются попытки вовлечения некоммерческих организаций в решение социально значимых задач.

Органы государственной власти и органы местного самоуправления могут оказывать поддержку социально ориентированным некоммерческим организациям (СОНКО) при условии осуществления ими в соответствии с учредительными документами определенных видов деятельности, в том числе в области образования, просвещения, науки, культуры, искусства, здравоохранения, профилактики и охраны здоровья граждан.

Закон № 40-ФЗ предусматривает следующие меры государственной экономической поддержки социально ориентированных некоммерческих организаций:

- размещение у некоммерческих организаций заказов на поставки товаров, выполнение работ, оказание услуг для государственных и муниципальных нужд;
- предоставление гражданам и юридическим лицам, оказывающим некоммерческим организациям материальную поддержку, льгот по уплате налогов и сборов в соответствии с законодательством о налогах и сборах;
- предоставление некоммерческим организациям иных льгот [1].

Все эти меры широко обсуждаются и поэтапно реализуются на практике. В «Основных направлениях налоговой политики РФ на 2010 г. и на плановый период 2011 и 2012 гг.» подробно рассматриваются вопросы налогообложения некоммерческих организаций. В частности, предлагается установление особого порядка налогообложения некоммерческих, в том числе благотворительных, организаций налогом на прибыль при соблюдении ограничений и условий, касающихся связи осуществляемой ими предпринимательской деятельности с основной деятельностью [2].

В «Основных направлениях налоговой политики...» действительно сделан шаг вперед — в целях стимулирования част-

ных инвестиций в такие виды деятельности, как образование и здравоохранение, особый режим налогообложения налогом на прибыль некоммерческих организаций, осуществляющих деятельность в социально-значимых областях, предполагается на ограниченный срок (до 2020 года) распространить и на коммерческие организации, осуществляющие деятельность в данных сферах [3].

О том, что законодательство создает благоприятные условия для создания и развития некоммерческих организаций, свидетельствует постоянное увеличение их количества: 2008 г. — 621986, 2009 — 656 233, 2010 г. — 682202. Темп роста в 2009 г. составил 105,51% по сравнению с 2008 г., а в 2010 г. — 103,96% по сравнению с 2009 г. [4].

Среди некоммерческих организаций, оказывающих медицинские услуги, наибольшее распространение получили автономные некоммерческие организации (АНО). Согласно Федеральному закону от 12 декабря 1996 г. № 7-ФЗ «О некоммерческих организациях», автономной некоммерческой организацией признается не имеющая членства некоммерческая организация, учрежденная гражданами и (или) юридическими лицами на основе добровольных имущественных взносов в целях предоставления услуг в области образования, здравоохранения, культуры, науки, права, физической культуры и спорта и иных услуг [5].

Данную организационно-правовую форму выбирают даже те физические и юридические лица, которые могут создать коммерческую организацию. Отличительные особенности АНО и коммерческих организаций заключаются в следующем: во-первых, основная цель деятельности некоммерческой организации не связана с извлечением прибыли (АНО имеет право заниматься предпринимательской деятельностью, строго соответствующей целям, для достижения которых создана); во-вторых, в некоммерческой организации полученная прибыль не распределяется между учредителями, она направляется исключительно на достижение целей, ради которых создана.

Исходя из Закона № 40-ФЗ, автономные некоммерческие организации (АНО) входят в группу социально ориентированных некоммерческих организаций, следовательно, имеют право на государственную поддержку.

АНО могут оказывать медицинские услуги как в рамках программ обязательного медицинского страхования, так и на платной основе — в виде профилактической, лечебно-диагностической, реабилитационной, протезно-ортопедической и зубопротезной помощи в рамках заключенных договоров на оказание медицинских услуг.

Одним из направлений государственной политики является вовлечение медицинских организаций негосударственного сектора здравоохранения в программы обязательного медицинского страхования для создания конкурентной среды, и, как следствие, — повышения доступности и качества услуг. Федеральный закон от 29 ноября 2010 г. № 326-ФЗ «Об обязательном медицинском страховании в РФ», положивший начало реформе системы обязательного медицинского страхования в нашей стране, является этому прямым подтверждением. Тем не менее пока еще отсутствует механизм практической реализации права субъектов негосударственного сектора здравоохранения на участие в программах государственных гарантий. Совершенно очевидно, что вероятность быть включенными в реестр медицинских организаций, осуществляющих деятельность в системе обязательного медицинского страхования, гораздо выше у автономных некоммерческих организаций, чем у коммерческих организаций.

Стабильное финансирование участия в программах ОМС, льготы в налогообложении и иная государственная поддержка — это решающие аргументы при выборе организационно-правовой формы оказания медицинских услуг, что и подтверждают статистические данные.

Сегодня объем негосударственного сектора здравоохранения по сравнению с государственным составляет около 10 — 15%. Учитывая опыт зарубежных стран, оптимальным соотношением является 60% : 40%, именно это соотношение позволяет сохранить социальный статус здравоохранения.

В 2008 г. одним из агентств было проведено исследование рынка платных медицинских услуг в России. По оценкам экспертов, объем рынка колеблется в диапазоне от 320 — 390 млрд р. до 460 млрд р., который условно можно подразделить на три составляющие: кассовые платежи медицинским учреж-

дениям, рынок добровольного медицинского страхования и теневой сектор [6].

На долю теневого сектора приходится 21,6% всех платежей, чему способствуют низкий уровень оплаты труда медицинских работников и большей частью неудовлетворительное качество бесплатной медицинской помощи. Положительной тенденцией является то, что основная часть рынка медицинских услуг по-прежнему приходится на легальный сектор — около 60% [7].

По поводу развития рынка платных медицинских услуг мнения специалистов расходятся. Ряд экспертов полагают, что в ближайшей перспективе рынок ожидает значительный спад — объем сократится на 24,5% и составит 353,5 млрд р. [8]. Но существуют и противоположные мнения — рынок платных медицинских услуг в РФ в 2011 г. может достичь 450 млрд р. Этому будут способствовать сокращение теневого сектора и, опять же, неудовлетворительное качество бесплатной медицинской помощи, представляемой в рамках программ государственных гарантий [9].

Для измерения размера государственного сектора здравоохранения используется один из наиболее распространенных индикаторов — доля государственных расходов в ВВП (в реальном выражении). Согласно рекомендациям ВОЗ, устойчивое сохранение и развитие здоровья нации возможны при стабильном государственном финансировании здравоохранения на уровне не менее 5 — 6% от ВВП. Для развитых стран определяющими величинами являются 8 — 10% от ВВП. Правительство Российской Федерации планирует довести уровень расходов на здравоохранение до 6,7 — 7% валового внутреннего продукта в 2020 г.

Для достижения поставленной цели необходимо формирование современной институциональной среды. В Распоряжении Правительства РФ от 17 ноября 2008 г. № 1662-р «О Концепции долгосрочного социально-экономического развития Российской Федерации на период до 2020 года», отмечено, что для инновационного социально ориентированного типа развития необходимы институты, обеспечивающие развитие человеческого капитала (речь идет об образовании, здравоохранении, пенсионной системе и обеспечении жильем) [10]. Для развития

данных секторов первоочередной задачей является проведение институциональных реформ — выработка новых правил их функционирования.

Именно это и объясняет возрастающий интерес органов управления (федерального, регионального, муниципального уровня) к сотрудничеству с некоммерческими организациями негосударственного сектора здравоохранения. Наиболее актуальными формами взаимодействия являются государственный и муниципальный заказы, налоговые льготы, субсидии и субвенции.

Первые попытки институциональных преобразований в системе отечественного здравоохранения предприняты — некоммерческие организации негосударственного сектора здравоохранения вовлечены в решение общегосударственных задач. Адекватная правовая, финансовая, информационная поддержка органов власти будет способствовать развитию новых институтов системы здравоохранения, что позволит на практике осуществить переход от управления «затратами» к управлению «результатами» для достижения социально значимых целей — снижения заболеваемости и смертности населения, увеличения ожидаемой продолжительности жизни, ранней диагностики и многих других, касающихся здоровья нации, а следовательно, будущего страны.

Литература

1. Федеральный закон от 05 апреля 2010 г. № 40-ФЗ «О внесении изменений в отдельные законодательные акты Российской Федерации по вопросу поддержки социально ориентированных некоммерческих организаций».
2. Основные направления налоговой политики Российской Федерации на 2010 год и на плановый период 2011 и 2012 годов.
3. Основные направления налоговой политики Российской Федерации на 2011 год и на плановый период 2012 и 2013 годов.
4. <http://www.nalog.ru>.
5. Федеральный закон от 12 декабря 1996 г. № 7-ФЗ «О некоммерческих организациях».
6. <http://marketing.rbc.ru/research/562949953515588.shtml>.

7. <http://www.aup.ru/news/2011/03/15/4762.html>.
8. http://marketing.rbc.ru/news_research/03/04/2009/562949957760036.shtml.
9. <http://www.vechnayamolodost.ru/plameotkrnepo.html>.
10. Распоряжение Правительства РФ от 17 ноября 2008 г. № 1662-р «О Концепции долгосрочного социально-экономического развития Российской Федерации на период до 2020 года».

С.П. БОГАЧЕВ

**Основные положения междисциплинарной теории
жизнедеятельности**

Существование систем потребностей. В психологии широко известна пирамида Маслоу (рис. 1), иллюстрирующая иерархию потребностей. Недостатком ее является жесткая последовательность удовлетворения потребностей.



Рис. 1. Иерархическая пирамида потребностей по Маслоу

В основу междисциплинарной *Теории жизнедеятельности* (ТЖД) положена модель системы потребностей (СП) (рис. 2), в которой потребности имеют градации по *качеству потребления* (КП), растущему с ростом уровня потребления (УП) [2—4]. При этом потребности считаются сопоставимыми, но незаменимыми. Поэтому, например, УП=50 соответствует одновременному удовлетворению потребностей 0—2.

Пирамида Маслоу фактически представляет собой линейную шкалу, поэтому ее можно представить как последовательность уровней потребления при одном заданном качестве потребления, отражаемом на рис.2 горизонталью, например, для $KП=0$ это ось УП с точками касания ее функциями потребностей 0—4.

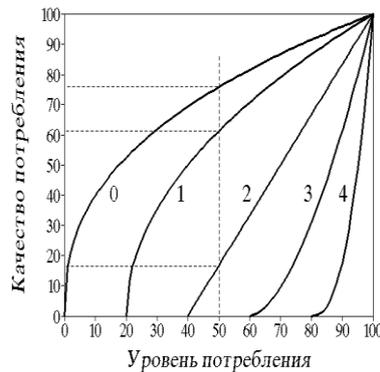


Рис. 2. Система потребностей с примером определения требуемых качеств по уровню потребления

Исследуемость систем потребностей. В отличие от предельной полезности, принятой в экономической теории потребительского поведения, системы потребностей поддаются внешнему наблюдению и исследованию.

Для подтверждения существования систем потребностей были проведены анкетные опросы, в которых требовалось привести очередность приобретения благ различного качества (4 — наивысшее) по мере роста уровня потребления (см.: [2—4]). Блага символизировали различные потребности. Результаты заносились в таблицы, по которым строились графические зависимости. Например, по табл. 1 построен рис. 3, на котором буквами показаны сокращенные наименования благ, а очередность их приобретения отражена как уровень потребления. Например, УП=12 соответствуют еда, одежда и жилье 3-го качества, телевизор — 2-го, а магнитофон — 1-го. Для приобретения автомобиля имеющихся возможностей недостаточно.

Таблица 1
Шкала ценности

Потребности	Качество			
	1	2	3	4
еда	1	4	8	15
одежда	2	5	9	16
жилье	3	7	11	19
телевизор	6	12	17	21
магнитофон	10	13	18	22
автомобиль	14	20	23	24

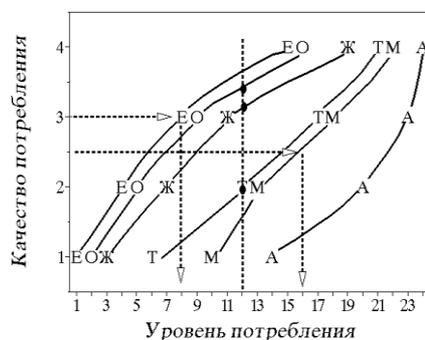


Рис. 3. Экспериментальная система потребностей

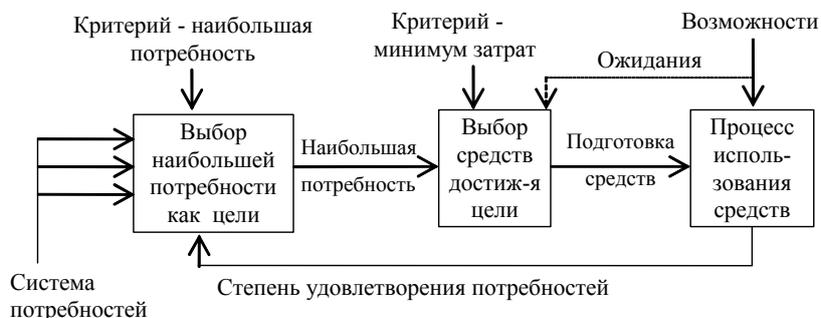


Рис. 4. Двухэтапный выбор целей и средств

Последовательный выбор структуры потребностей и удовлетворяющих их благ. Основы обмена. По системе потребностей индивидом производится выбор сначала цели дея-

тельности, независимо от затрат, а затем средств ее достижения по критерию минимизации затрат (рис. 4). Например, на первом этапе, исходя из имеющихся возможностей, в качестве целевой может быть задана структура потребностей при УП=50% (рис. 2).

Двухэтапность принципиально отличает данный подход от экономической теории предельной полезности [3; 4], в которой потребитель производит одноэтапный выбор с одновременным учетом как психологических, так и затратных характеристик, что приводит к прямому влиянию затрат на выбор потребностей для удовлетворения, а не только взаимозаменяющих благ.

В ТЖД выбор взаимозаменяющих благ производится только на втором этапе для каждой ранее выбранной потребности. Например, если в виде заданного на первом этапе качества потребления принять требуемое значение усвоенной равнокалорийности, то выбор сочетания масла и хлеба будет зависеть от соотношения их цен, т. е. при росте цены масла точка выбора может переместиться из положения *A* в *B* (рис. 5).

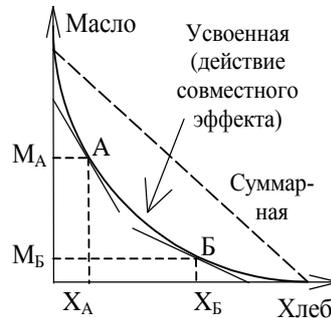


Рис. 5. Выбор благ по цене на основе функции равнокалорийности

Теория обмена в ТЖД основана на сопоставлении времени T_0 на изготовление обмениваемого количества K_0 блага с временем T_n , требуемым для самостоятельного изготовления или затрат времени для получения количества другого блага K_n . Результирующая экономия времени $T_n - T_0$ зависит от различиях в производительностях труда $ПТ$ так как $K = ПТ * T$. Поэтому $T_n - T_0 = K_n / ПТ_n - K_0 / ПТ_0$. Таким образом, чем большее количество

блага K_n удастся получить в обмен на единицу отдаваемого K_o , и чем ниже собственная производительность труда на получаемое благо $ПТ_n$ относительно отдаваемого $ПТ_o$, тем выгоднее обмен.

Предварительная подготовка благ и получение систем потребностей в благах. Предварительная подготовка благ основана на повторении некоторых жизненных ситуаций, например, человек заранее знает, что еда ему нужна каждый день и желательно ее приготовить заранее. По наличию предподготовки благ можно различать ситуационное поведение и целенаправленную деятельность.

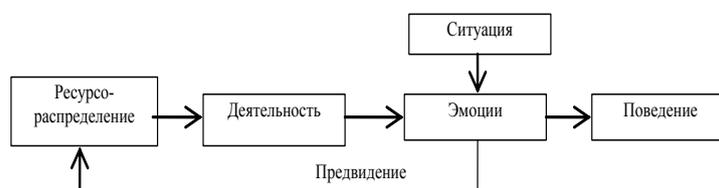


Рис. 6. Соотношение деятельности и поведения

На любую возникающую ситуацию, прежде всего, реагирует эмоциональный механизм человека, активизирующий какие-либо действия (рис. 6) [8]. Эту мгновенную реакцию будем называть *ситуативным поведением*.

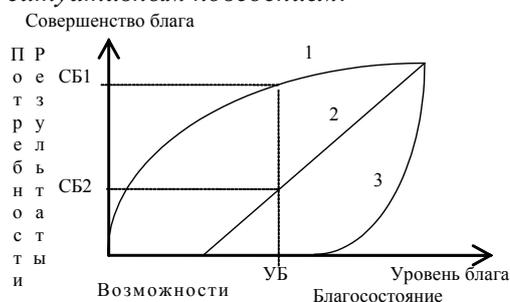


Рис. 7. Связь совершенства благ с их уровнем и благополучием

Однако человек может предвидеть повторные возникновения ситуаций и начинать заблаговременно к ним готовиться, выполняя какие-либо целенаправленные действия, которые и будем называть *деятельностью*. При этом в связи с превыше-

нием потребностями возможностей возникает задача распределения имеющегося времени и других ресурсов. Готовность к повторному возникновению ситуации может приводить уже совсем к другим реакциям, т. е. к другому поведению.

Приведенная на рис. 2 СП может включать различные потребности, т. е. требования к состоянию как самого человека, так и окружающей его среды (температура и т. п.) [5]. Однако из общей СП можно выделить потребности в создании средств — благ и соответствующие этому ресурсные возможности, например, рабочее время, т. е. получить систему потребностей в доступе к благам (рис. 7).

Исследовать систему потребностей в благодоступе (СПБ) гораздо легче, чем СП, общую для индивида (рис. 2). При этом можно говорить о совершенстве благ вместо качества потребления (КП). Фактически экспериментальная СП на рис. 3 и представляет собой СПБ.

Процесс предварительной подготовки благ, т. е. создания благосостояния [5] можно отразить (рис. 8) на основе методологии двухэтапности (рис. 4).

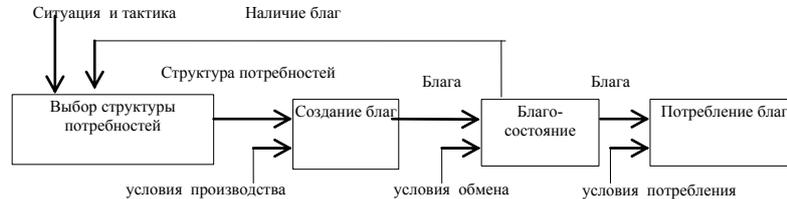


Рис. 8. Возможности (условия) обеспечения благосостояния

Соотношение между непосредственным поведением — на основе возникающих нужд, и деятельностью — на основе возникновения желаний предварительной подготовки благ, отражает общая модель ЖД-ти (рис. 9) [5], где отображена как подготовка доступных благ, так и пользование ими при возникновении соответствующих нужд.

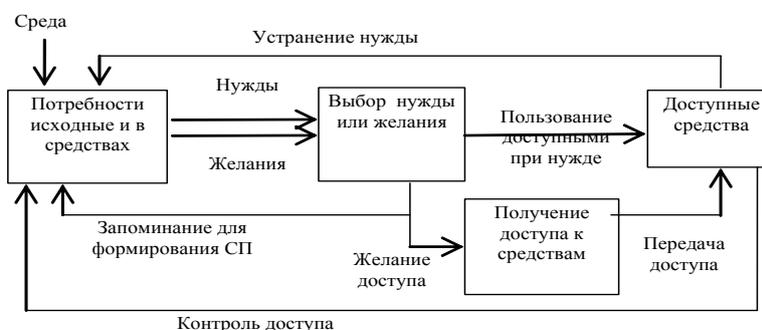


Рис. 9. Совмещенная модель жизнедеятельности

5. Свойства благ и их многопотребность. Ранее в статье принималось, что каждая потребность удовлетворяется отдельным благом, или их набором (рис. 10).

Однако сами блага могут обладать наборами свойств, позволяющими одновременно удовлетворять различные потребности. Например [5], благо 3, т. е. объект (товар) 4 обладает свойствами 3 и 4, позволяющими удовлетворять различные потребности (рис. 11).

Кроме того, блага могут обладать дополнительными свойствами по отношению к основному родообразующему, позволяющими более качественно удовлетворять соответствующую потребность, например, еда может символизировать и социальный престиж. Поэтому по мере приобретения дополнительных, менее ценных, свойств может повышаться совершенство блага и благо будет переходить из разряда первой необходимости в необязательное потребление и даже роскошь [5] (рис. 12). Блага, удовлетворяющие первую потребность, могут относиться ко всем трем зонам. Так, например, еда может содержать только необходимые продукты, а может и необязательные, и даже специально символизирующие роскошь потребления. Рост показателя СБ может происходить как за счет включения дополнительных благ, так и путем замены имеющихся на более совершенные, т. е. обладающие большим количеством полезных свойств.

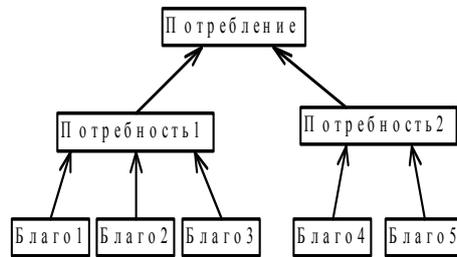


Рис. 10. Структура потребления и структуры потребностей

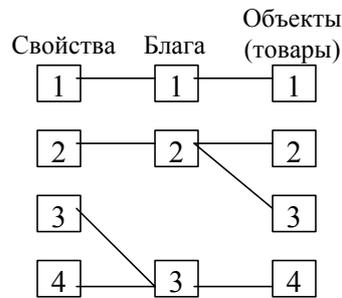


Рис. 11. Связь благ со свойствами и объектами (товарами)

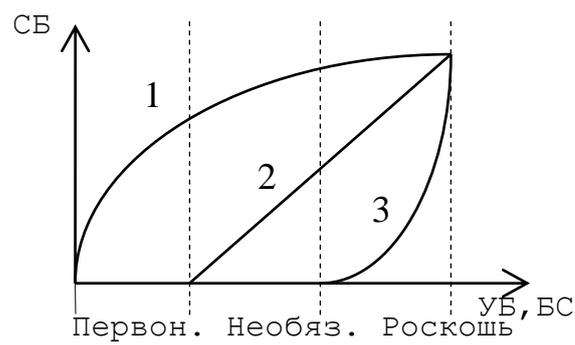


Рис. 12. Разделение СПБ на зоны первенеобходимости, неопязательности и роскоши

Многopotребностью благ можно объяснить рост спроса на некоторые блага при росте цены на них (эффект Гиффена). Так, если важна общая калорийность питания, показанная сплошной линией на рис. 13, то при росте УП и появлении в рационе масла произойдет перемещение баланса с точки X_0 в точку A , в которой потребление хлеба X_A , а масла — M_A . При этом хлеб является товаром Гиффена, так как при росте цены хлеба сохранение прежней калорийности питания произойдет за счет снижения потребления масла и роста потребления хлеба при перемещении к точке B с координатами X_B , M_B . То, что у хлеба выше отношение калорийности к цене, видно из пересечения бюджетных прямых (пунктирные линии, проходящие через точки A и B) с осью хлеба при больших его количествах, чем у линии требуемой калорийности (сплошная, проходящая одновременно через точки A и B), а масла — меньших, т. е. потребление только хлеба обеспечило бы калорийность больше требуемой, а масла — меньше.

Ценностное формирование и коррекция СП. Направленность личности. Содержание ценности.

Отразим теперь в целом междисциплинарность подхода, дополнив опубликованное ранее [1] некоторыми уточнениями (рис. 14). Формирование и коррекция СП производится на основе работы как эмоционального механизма, так и философских размышлений, на основании чего и формируется направленность личности.

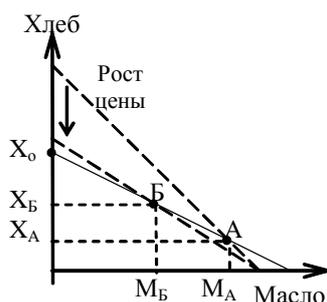


Рис. 13. Эффект Гиффена

Эмоциональное отражение результатов ситуативных действий может повлиять на распределение имеющихся ресурсов. При этом оценивается достижимость установленной структуры потребностей (направленность личности), что характеризуется положительными или отрицательными чувствами. Осознание проблем приводит к размышлению над установленной направленностью и всей СП в целом, что может приводить к ее коррекции.

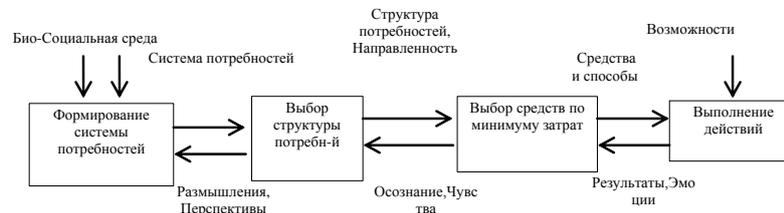


Рис. 14. Междисциплинарная модель жизнедеятельности

Для известного разделения потребностей на биологические, социальные и интеллектуальные коррекция выполняется по-разному. Так, биологические имеют механизм воздействия через боль или удовольствие и не поддаются коррекции, если не считать волевое подавление. Социальные же потребности ориентируются на социальные оценки, однако при формировании направленности личности каждый вносит в них свои коррективы согласно своим предполагаемым возможностям, но с учетом оценки состояния среды.

При этом затраты могут косвенно влиять на результаты сопоставления потребностей при определении их относительных ценностей. Это достигается за счет того, что сопоставление может производиться на равной затратной базе [7], т. е. сравниваются степени удовлетворения потребностей, требующие равных затрат, что позволяет использовать тот же самый эмоциональный механизм сопоставления, что и для биологических потребностей.

Вместо интеллектуальных потребностей будем говорить о потребностях в интересе, новизне, так как, по имеющимся данным [6], новизна повышает содержание в мозге веществ, построению и действию похожих на морфий, что можно считать

сильным стимулятором деятельности на перспективную новизну. Кроме того, интерес к обследованию окружающей среды проявляют животные и птицы, об интеллекте которых говорить не принято.

Направленность, интересы человека определяются вероятностью достижения цели, сбой оценочного механизма приводит к патологии. Именно благодаря потребности в новизне человек создает целевую структуру потребностей, отличающуюся от достигнутой, для достижения которой и распределяет поновому имеющиеся ресурсы в надежде на успех. Ошибка в оценке собственных возможностей требует пересмотра целевых установок. Отсутствие пересмотра при явном несоответствии поставленных целей имеющимся возможностям их достижения характерно для патологических отклонений.

Общий вывод. Разработанная теоретическая система позволяет взаимосвязано рассматривать наиболее важные вопросы деятельности (мотивация и сам процесс деятельности как целенаправленное использование доступных средств, оценка результатов деятельности и их влияние на мотивацию и др.), разделенные в настоящее время на узкоспециализированные проблематики отдельных дисциплин.

Литература

1. Богачев С.П. Основы общей теории жизнедеятельности. // Актуальное обществоведение / Под ред. Ю.М. Осипова, В.В. Чекмарева, Е.С. Зотовой. М., 2001.
2. Богачев С.П. Системы потребностей: основы образования и изучения // Ежегодник Российского психологического общества. Т. 9. Вып. 7. Психология и экономика. Труды 2-й Всероссийской конференции по экономической психологии (кн. 1). М.; Калуга, 2002.
3. Богачев С.П. Исследование и моделирование потребительского выбора // Вестн. Моск. ун-та. Сер. 6. Экономика. 2000. № 6.
4. Богачев С.П. Основы новой теории спроса. Калуга, 2001.
5. Богачев С.П. Системно-потребностный подход — основа теории покупателя // Вестн. Моск. ун-та. Сер. 6. Экономика. 2001. № 3.
6. Богачев С.П. Ценность — основа систематизации потребностей // Вестн. Моск. ун-та. Сер. 6. Экономика. 2003. № 1.

7. *Богачев С.П.* Разработка основ теории порядковой ценности // Экономическая теория в современной России: Глобальные тенденции и национальные традиции. / Под ред. А.А. Пороховского. М., 2003.

8. *Богачев С.П.* Соотношение категорий «ценность» и «спрос» // Вестн. Моск. ун-та. Сер. 6. Экономика. 2003. № 6.

М.Л. ХАЗИН

Нужна новая экономическая парадигма...

Анализ межотраслевого баланса США 1998 г., сделанный нами в 2001 г., показал, что совокупный спрос домохозяйств в современной американской экономике существенно превышает их доходы. К моменту начала кризиса, 2007—2008 гг., этот разрыв еще более увеличился, причем с учетом мировой системы разделения труда этот разрыв стал характерен для большого количества стран и регионов. Что это значит для государства — более или менее понятно, это значит, что дефицит бюджета все время растет, что государственный долг все более и более накапливается, а значит, рано или поздно, доля в расходной части бюджета, которая направляется на его обслуживание, будет расти. С соответствующим сокращением других расходных статей. Разумеется, есть альтернатива, можно полностью отказаться от обслуживания долга или сделать это частично (путем реструктуризации), т. е. объявить полный или частичный дефолт. Это, правда, не очень полезно для экономики, поскольку кредиторы лишаются возможности вернуть в экономику те деньги, которые они должны были получить, с соответствующим ухудшением общего экономического климата. Но вот вопрос: а что значит, что завышен частный спрос?

В отличие от государства, которое, в некотором смысле, куда более надежный заемщик, чем любой гражданин или корпорация, домохозяйство всегда подозревается кредиторами в злом желании отказаться от возврата кредита. Когда такой кредит составляет небольшую долю от доходов домохозяйств, ему еще можно как-то доверять, но когда общий объем долга и, соответственно, годовые платежи, становятся сравнимы с реальными доходами — тут уже веры никакой быть не может.

Недаром до 1980-х гг., начала кредитного бума, средний долг домохозяйства не превышал 60—65% от его годового дохода, а ежемесячные или годовые платежи, соответственно, были существенно меньше.

В качестве гарантии возврата кредитов в этот момент стали все больше рассматривать залоговые кредиты, причем, поскольку последние все время росли в цене, то и та часть их стоимости, под которую выдавали кредиты, тоже все время росла. До начала 1980-х гг. залоговые кредиты тоже использовались, но поскольку цены не росли, а иногда даже падали, то кредит можно было взять под 30, 40, ну, в крайнем случае, 60% от стоимости залога. В случае более или менее стабильного роста цен, разумеется, ситуация меняется.

Почему стоимость залогов росла — понятно. Если домохозяйства получают дополнительные кредиты, то они увеличивают потребление, что, в свою очередь, ведет к росту цен. Поскольку главная статья расходов домохозяйств в США — это покупка недвижимости, последняя должна была расти в цене достаточно быстро, точнее, быстрее, чем экономика в целом, что и наблюдалось. Кроме того, переклад выросшей в цене недвижимости позволял домохозяйствам увеличивать и обычные потребительские расходы.

Но какая экономическая модель лежала в основании роста цен на недвижимость и, соответственно, росте кредитования домохозяйств? Экономика-то росла медленнее, чем цены на недвижимость и прирост объемов кредитования частных лиц. Например, перед кризисом, темпы прироста долга домохозяйств превышали 10% в год — должны же были у банков быть какие-то модели, которые оправдывали такой рост долговой нагрузки.

Факторов, оправдывающих рост цен и повышение объемов кредитования, существенно более быстрых, чем рост экономики в целом, было два. Первый — снижение стоимости обслуживания кредита, второй — рост временного интервала, по которому считается капитализация. С первым все более или менее понятно: чем ниже ставка, тем больший кредит можно обслуживать одними и теми же годовыми платежами. А вот второй более интересен.

Грубо говоря, в нестабильной экономике нельзя экстраполировать сегодняшний высокий рост на длительный период, хотя бы года на три-четыре. Поэтому что рост неминуемо сменяется стагнацией или даже спадом. Соответственно, при оценке любого актива или компании берется достаточно большой интервал времени (который включает в себя периоды спадов), по нему считается средний доход, который приносит актив, а затем он капитализируется буквально на несколько лет, поскольку нет никакой гарантии, что по истечении этого периода не начнется серьезный кризис. Да, конечно, рано или поздно он сменится ростом, но это может быть уже при немножко другой структуре экономики, при которой этот конкретный актив (акция компании, стоимость объекта недвижимости и т. д.) уже не будет приносить ту прибыль, которая есть сегодня.

А вот теперь представим себе, что к этому циклическому графику дохода от актива, который может иногда и заходить в отрицательную область, прибавляется некоторая почти постоянная величина. Нужно понимать, что она связана с ростом спроса и в этом смысле носит временный (хотя и достаточно долгосрочный) характер, но поскольку она поднимает график доходности на большом интервале, то и средняя доходность, а значит, капитализация, растет. Более того, поскольку отрицательные участки на таком новом графике почти исчезают, то вырастает и стабильность, а значит, можно брать капитализацию актива по более длинному временному интервалу, поскольку риски падения сокращаются. А это, в свою очередь, увеличивает стоимость актива как залога при взятии кредита, т. е. позволяет еще более увеличить спрос, а значит — еще более поднять график доходность всех активов в экономике.

Но в базе-то все равно лежит падение стоимости кредита, именно оно позволяет мультиплицировать эффект увеличения спроса. Как только стоимость кредита перестала падать, эффект роста стоимости залога исчез и вся пирамида стала раскручиваться в противоположном направлении: временной интервал капитализации начал сокращаться, стоимости залогов пошли вниз и соответственно все меньше выдается кредитов, что влечет за собой падение совокупного спроса. Разумеется, эти процессы протекают крайне неравномерно, но общая суть от этого не меняется.

А ведь это еще только самое начало кризиса. Ведь вся экономическая инфраструктура создана под этот завышенный спрос, и по мере его сокращения начинает давать прямые убытки. Иногда ее можно законсервировать или даже закрыть, но в целом постоянные расходы всех производителей падают медленнее, чем сокращается экономика, увеличивая долю издержек в конечной стоимости каждого изделия или услуги. Более того, не исключено, что в процессе развития кризиса наступит момент, когда вообще невозможно будет найти активы, вкладываясь в которые можно будет получать прибыль — поскольку она будет «размазываться» по слишком большому количеству дорогих активов, созданных в то время, когда объем прибыли был существенно большим.

Разумеется, это достаточно гипотетическая ситуация, поскольку теоретически может оказаться, что разные активы пройдут эту точку «убыточности» в разное время. Но сама по себе ситуация, при которой активы какого-то конкретно вида станут убыточны, скорее всего, будет практически по всем их видам. Только нужно учитывать, что убыточность нужно считать честно, т. е. не в денежном номинале, а в реальных ценах, с учетом реальной инфляции.

Вот это и есть главная проблема современной экономики: невозможность найти более или менее надежные долгосрочные активы и противоречие между старой парадигмой («актив должен приносить доход») и реальной ситуацией. И выход из этой проблемы возможен только путем радикальной смены экономической парадигмы. При этом ее построение «сверху» практически невозможно — поскольку сам смысл такой новой парадигмы как раз в том, чтобы она позволяла эффективно и с прибылью работать практически всем отраслям экономики.

С точки зрения такого понимания ситуации главной задачей экономики сегодня является тщательное изучение возможных механизмов построения отдельных отраслей и всей экономики в целом, их базовых, можно даже сказать, философских оснований. Условия кризиса не дают возможности для многочисленных экспериментов, а самопроизвольно, скорее всего, экономика в процессе кризиса будет сокращаться в рамках старой парадигмы, чем самостоятельно «нащупает» новую.

Беда состоит только в том, что такие исследования «оснований» хозяйствования, рассмотрение смысла и содержания действующей экономической парадигмы с точки зрения альтернативных ей вариантов, в современной науке практически отсутствуют. В лучшем случае обсуждается сама действующая парадигма, в худшем — обсуждаются отдельные частности в ее рамках. Как следствие, сегодня тема посткризисной парадигмы экономического развития практически не входит в научный дискурс.

Приведенные выше рассуждения показывают, что смена экономической парадигмы практически неизбежна. Но для того, чтобы этот процесс не стал катастрофическим, необходимо его подробно изучать и исследовать, прежде всего, понимать, как и почему будет выстраиваться новая модель экономики. Только на этом пути можно будет остановить кризисные процессы и переходить к экономическому росту.

Наши авторы

Осипов Юрий Михайлович,

президент Академии философии хозяйства (АФХ), вице-президент Академии гуманитарных наук (АГН), действительный член Российской академии естественных наук (РАЕН), д.э.н., профессор, заслуженный деятель науки РФ, директор Центра общественных наук при МГУ, председатель Философско-экономического ученого собрания; член Союза писателей России;

Зотова Елена Серафимовна,

академик-секретарь АФХ, член-корреспондент АГН, к.э.н., ведущий научный сотрудник, экономический факультет МГУ; заместитель директора Центра общественных наук при МГУ; первый заместитель главного редактора журнала «Философия хозяйства»; ученый секретарь Философско-экономического ученого собрания;

Алиев Урак Жолмурзаевич,

действительный член АФХ, д.э.н., профессор, вице-президент образовательной корпорации «Туран» (г. Астана, Казахстан);

Богачев Станислав Петрович,

д.э.н., доцент, кафедра экономической кибернетики, Калужский филиал Российского государственного аграрного университета им. К.А. Тимирязева;

Быстряков Игорь Константинович,

д.э.н., профессор, Институт экономики, природопользования и устойчивого развития НАН Украины (г. Киев);

Вахтина Маргарита Анатольевна,

к.э.н., доцент, проректор, Поволжский государственный университет сервиса (г. Тольятти);

Гава Юрий Васильевич

к.э.н., ассистент, кафедра экономической теории, экономический факультет, Киевский национальный университет им. Тараса Шевченко;

Гиренок Федор Иванович,

действительный член АФХ, АГН, д.ф.н., профессор, кафедра философской антропологии и комплексного изучения человека, философский факультет МГУ;

Гордеев Валерий Александрович,

действительный член АФХ, д.э.н., профессор, заведующий кафедрой экономической теории, Ярославский государственный технический университет;

Гусейнов Рифат Мирахмедович,

д.э.н., профессор, кафедра общей экономической теории, Новосибирский государственный архитектурно-строительный университет

Жуликов Петр Петрович,

действительный член АФХ, к.т.н., доцент, Московский государственный университет приборостроения и информатики;

Ковалев Сергей Георгиевич,

действительный член АФХ, д.э.н., профессор, заведующий кафедрой истории экономической мысли, Санкт-Петербургский государственный университет экономики и финансов;

Королёв Владимир Константинович,

действительный член АФХ, д.ф.н., профессор, кафедра теории культуры, этики и эстетики, факультет философии и культурологии, Южный федеральный университет (г. Ростов н/Д);

Кропин Юрий Анатольевич,

д.э.н., профессор, кафедра банковского дела, Всероссийская государственная налоговая академия Минфина России;

Кухта Павел Владимирович,

к.э.н., ассистент, кафедра менеджмента инновационной и инвестиционной деятельности, экономический факультет, Киевский национальный университет им. Тараса Шевченко;

Левкевич Марина Михайловна,

д.э.н., профессор, кафедра бухгалтерского учета и аудита, Сочинский государственный университет туризма и курортного дела;

Левандо Дмитрий Владимирович,

к.э.н., доцент, Высшая школа экономики;

Мойсейчик Галина Ивановна,

действительный член АФХ, к.э.н., главный советник, Главное управление денежной политики и экономического анализа Национального банка Республики Беларусь (г. Минск);

Назаров Илья Владиславович,

действительный член АФХ, к.э.н., доцент, экономический факультет, Киевский национальный университет им. Тараса Шевченко; член Совета Киевского религиозно-философского общества;

Озолин Николай,

профессор иконологии, Свято-Сергиевский православный богословский институт (г. Париж, Франция);

Петров Владимир Константинович,

действительный член АФХ, к.э.н., старший научный сотрудник, Институт мировой экономики и международных отношений РАН;

Погребняк Александр Анатольевич,

действительный член АФХ, к.э.н., доцент, философский факультет, Санкт-Петербургский государственный университет;

Покидченко Михаил Георгиевич,

д.э.н., профессор, экономический факультет МГУ;

Попов Александр Кондратьевич,

действительный член АФХ, к.э.н., старший эксперт, Институт экономических стратегий Отделения общественных наук РАН;

Пшеницын Иван Викторович,

действительный член АФХ, д.э.н., профессор, кафедра общей экономической теории, Российский государственный торгово-экономический университет

Рбиндер Серафим Александрович,

председатель OLTR (Движение за поместное православие в Западной Европе) (г. Париж, Франция);

Рудяк Ирина Изяславовна,

действительный член АФХ, соискатель степени к.ф.н., кафедра эстетики, философский факультет МГУ;

Румянцев Михаил Алексеевич,

действительный член АФХ, к.э.н., доцент, кафедра экономической теории, экономический факультет, Санкт-Петербургский государственный университет

Рязанов Виктор Тимофеевич,

действительный член АФХ, АГН, д.э.н., профессор, ведущий кафедрой экономической теории, экономический факультет, Санкт-Петербургский государственный университет;

Рышкус Владислав Валерьевич,

аспирант, Российский государственный торгово-экономический университет;

Сенчина Юлия Николаевна,

соискатель степени к.ф.н., кафедра философской антропологии, философский факультет МГУ;

Синяков Сергей Васильевич,

действительный член АФХ, д.ф.н., профессор, кафедра философии, Национальный транспортный университет (г. Киев, Украина);

Скрынник Зоя Эдуардовна,

действительный член АФХ, д.ф.н., профессор, заведующая кафедрой общественных наук, Львовский институт банковского дела Университета банковского дела Национального банка Украины;

Смирнов Игорь Павлович,

действительный член АФХ, к.и.н., заместитель директора, Центр общественных наук при МГУ;

Соболевская Алиса Александровна,

действительный член АФХ, к.э.н., старший научный сотрудник, Институт мировой экономики и международных отношений РАН;

Соколов Роман Евгеньевич,

к.э.н., доцент, кафедра экономической теории, Московская финансово-промышленная академия;

Субетто Александр Иванович,

действительный член АФХ, д.э.н., д.ф.н., к.т.н., профессор, заслуженный деятель науки РФ, проректор по внешним связям, Крестьянский государственный университет им. Кирилла и Мефодия (г. Санкт-Петербург);

Сушенцова Мария Сергеевна,

аспирантка, кафедра истории народного хозяйства и экономических учений, экономический факультет МГУ; ассистент, кафедра истории и методологии экономической науки, Высшая школа экономики;

Тутов Леонид Арнольдович,

действительный член АФХ, д.э.н., профессор, заместитель декана по науке, экономический факультет МГУ;

Фадеечева Галина Всеволодовна,

действительный член АФХ, член-корреспондент Петровской академии наук и искусств, к.э.н., профессор, заведующая кафедрой экономической теории, Владимирский институт бизнеса;

Филиппенко Наталья Григорьевна,

к.ф.н., старший научный сотрудник, Институт философии имени Г.С. Сковороды НАН Украины; ученый секретарь Киевского религиозно-философского общества; главный редактор журнала «Христианская мысль»;

Хазин Михаил Леонидович,

действительный член АФХ, действительный государственный советник РФ в отставке, президент компании экспертного консультирования «Неокон»;

Черников Тимур Станиславович,

магистрант 2-го курса, Московская академия экономики и права;

Чернокрак Николай,

протоиерей, д. богосл., профессор, декан, Свято-Сергиевский Православный богословский институт (г. Париж, Франция);

Шапиро Наталья Александровна,

действительный член АФХ, д.э.н., профессор, заведующая кафедрой экономической теории и экономической политики, Санкт-Петербургский государственный университет низкотемпературных и пищевых технологий;

Шелкопляс Евгений Валентинович,

действительный член АФХ, к.мед.н., директор, Ивановский институт развития, изучения здоровья и адаптации человека;

Шевченко Игорь Георгиевич,

действительный член АФХ, д.э.н., профессор, Институт бизнеса и делового администрирования, Академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ;

Шулевский Николай Борисович,

действительный член АФХ, д.ф.н., профессор, кафедра философии; заместитель директора, Центр общественных наук при МГУ;

Элоян Марина Ринальдовна,

действительный член АФХ, д.ф.н., доцент, профессор, Азовский технологический институт Донского государственного технического университета;

Юдина Тамара Николаевна,

действительный член АФХ, д.э.н., доцент, кафедра экономической теории, факультет государственного управления МГУ.

Содержание

Вместо предисловия (Ю.М. Осипов)	3
 Раздел I	
 С.Н. Булгаков и современность	
 <i>Ю.М. Осипов</i>	
Русская софийная философия	9
С.Н. Булгаков: цена прорыва..	23
 <i>Л.А. Тутов</i>	
С.Н. Булгаков и Ю.М. Осипов: взгляд в будущее	30
 <i>Н.Б. Шулевский</i>	
Софиология и философия в творчестве С.Н. Булгакова	34
 <i>Н. Чернокрак</i>	
Отец Сергей Булгаков — русский мыслитель в Париже	52
 <i>В.Т. Рязанов</i>	
С.Н. Булгаков и современность: философско-хозяйственный метод в политической экономии	54
 <i>Ф.И. Гиренок</i>	
С.Н. Булгаков: между христианством и социализмом	79
 <i>М.Р. Элоян</i>	
Философия хозяйства С.Н. Булгакова: история и современность.....	81
 <i>М.Г. Покидченко</i>	
С. Булгаков как предшественник неоинституционализма	95

.И. Субетто

Космоносферная парадигма философии
хозяйства в контексте «метафизического
коммунизма мироздания» С.Н. Булгакова101

А.А. Погребняк

Актуальность Булгакова: критика экономизма
как мотив первой философии 108

И.В. Назаров, Н.Г. Филиппенко

Проблемы отношения Церкви и культуры
в творчестве Сергия Булгакова
и Василия Зеньковского 125

С.Г. Ковалев

Эволюция С.Н. Булгакова: от экономического
романтизма к нравственному самопознанию 133

Н. Озолин

Учение протоиерея Сергия Булгакова
об «описуемости Бога» в свете православной
иконологии 139

С.В. Синяков

Эпоха С.Н. Булгакова: метафизика истории 152

Н.А. Шапиро

Философско-хозяйственная концепция
С. Булгакова и современная экономическая
теория 166

И.Г. Шевченко

Одинокий всадник 173

В.А. Гордеев

С С.Н. Булгаковым в запостмодерн
через обращение к истокам 175

А.А. Соболевская, А.К. Попов

Идеи С.Н. Булгакова в философии хозяйства
сегодня 181

М.С. Сушенцова

Христианский и гуманистический подходы к образу
хозяйствующего субъекта в работах С.Н. Булгакова
и Э. Фромма 189

С.А. Ребиндер

Сегодняшняя судьба Экзархата русских православных церквей в Западной Европе 202

П.В. Кухта

Полемичность марксистской концепции прогресса через призму идей С. Булгакова..... 205

И.К. Быстрыков

Идеи хозяйствования С.Н. Булгакова в контексте современных проблем развития 213

Раздел II**Философия хозяйства XXI века****М.А. Румянцев**

Смыслы в философии хозяйства 225

В.К. Королев

Социально-экономический кризис и модернизационный «ренессанс» философии хозяйства 234

Е.В. Шелкопляс

Время торжества философии хозяйства — сегодня 244

И.П. Смирнов

Идея прогресса в Европе и в России 259

П.П. Жуликов

Современный капитализм и его гносеологические корни..... 267

Р.Е. Соколов

К истокам современной канонической философии хозяйства: хозяйственные принципы Ветхого и Нового Завета 277

Р.М.-А. Гусейнов

Все меняется, но все остается по-старому 284

З.Э. Скрынник

«Финансовая цивилизация»: тупик или перспектива? 288

Т.Н. Юдина Русская софийная философия, ренессанс философии хозяйства и новое домостроительство (С.Н. Булгаков об истории и этике хозяйства)	298
М.А. Вахтина Религиозно-этический экономический человек: теория или реальность?	303
Г.В. Фадейчева Общественная потребность развития как категория философии хозяйства.....	312
Ю.А. Кропин Банки как современные храмы новой мировой религии.....	318
Г.И. Мойсейчик Все же небо. Перемежающаяся Три-ипостасность как путь к Единству	323
И.И. Рудяк Домовой: метафизика и структурирование хозяйственного пространства.....	327
Ю.Н. Сенчина Утрачен ли потенциал противостояния живого труда мертвому капиталу? (в поисках Жизнетворящего Слова)	339
Т.С. Черников Философия хозяйства как уникальное направление отечественной экономической мысли и методология экономической науки	347
В.К. Петров Исторические этапы развития России в хозяйственном измерении.....	353
И.В. Пшеницын Духовный антагонизм хозяйства и экономики.....	339

Раздел III
Актуальная экономика**У.Ж. Алиев**Какая модернизация нужна для России сегодня?
(Некоторые теоретические размышления).....370**В.В. Рышкус**

Хозяйственный потенциал развития России.....381

Ю.В. ГаваМетодологические основы современной
информационной экономики.....390**Д.В. Левандо**Математические компоненты принятия
хозяйственных решений.....400**М. Левкевич**Институциональная структура отечественного здравоохране-
ния: тенденции развития.....413**С.П. Богачев**Основные положения междисциплинарной теории жизнедея-
тельности.....419**М.Л. Хазин**

Нужна новая экономическая парадигма.....430

Наши авторы.....435