

Предисловие

В 1912 г., сто лет назад, вышла в свет монографическая работа С.Н. Булгакова «Философия хозяйства», защищенная затем автором в качестве докторской диссертации в Императорском Московском университете. В то время просто неординарное, хотя бы в силу бескомпромиссной критики Булгаковым процветавших тогда материализма, сциентизма и экономизма, указанное книжно-диссертационное событие по прошествии ста лет, вобравших в себя две горячие и одну холодную мировые войны, русскую революцию с последующим за нею грандиозным социальным экспериментом, называемым обычно социалистическим, Великую депрессию мировой экономики, фашистский режим в Европе, распад колониальных империй, а затем беспрецедентное хозяйственное развитие и небывалый рост экономики во второй половине XX в., резкий подъем научно-технического прогресса, вырыв человечества в космос, мировозвеличивание США и СССР, международное объединение Европы от «общего рынка» до Европейского союза, мировой экономической кризис 1970-х, подъем Китая и Азии, нарастание и последующий триумф глобализма во главе с США, распад СССР и великий постсоветский кризис России, переход от Модерна, впавшего в прошедшее столетие в долговременный кризис, к уже существенно перманентно кризисному Постмодерну, стало смотреться не как просто неординарное интеллектуально-инновационное происшествие, а как великий, вполне и революционного характера, мировоззренческий прорыв — через пелену человеческого и только человеческого мудрствования к отвергнутой заносчивым человеком-творцом, однако из мира тварного вовсе не исчезнувшей Премудрости Божией, называемой в христианстве еще и Софией.

Хозяйство, — утверждал сто лет назад Булгаков, — сама жизнь человека, ее целостное отправление — трудовое, творческое, созидательное, реальное и воображительное, материальное и идеальное, строительное, в общем — жизнеутверждающее, но при этом и разрушительное, погибельное, смертоносное. Жить значит хозяйствовать, а хозяйствовать — жить! И в хозяйствовании своем человек не может игнорировать, хотя и нарочито к этому немало стремится, не им созданной и ему милостиво данной Природы, как не может игнорировать и исходного Творца — что этой самой Природы, что самого

человека. Человек-творец не может исходить лишь из своих собственных материально-психических побуждений, ища для себя своих собственных и тем более эгоистически распределенных по индивидуумам выгод и пользы, а должен руководствоваться внешней относительно себя самой полезностью критериальностью — окружающей, контекстной, осязаемой, то бишь — природной, общественной, большей и высшей относительно себя самой — что отдельного человека, коллектива, общества, что всего человечества в целом, следственно космогенной, сакральной, божественной.

И здесь человеку-человечеству как раз по пути с Софией Премудростью Божией, а для краткости — Софией. И философия хозяйства Булгакова оказалась не только призывной к Софии, но и... призванной Софией, а потому и отмечаемое ныне столетней давности событие есть во всех отношениях *софийное событие*: к Софии, ради Софии, от Софии!

Да, нелегко понять, что есть София и идущая от нее истина, тем более, что эту последнюю не только не положить на экспериментальный стол, не только не вскрыть скальпелем, разложив по частям, взвесить и измерить, одним словом — исследовать, но и сформулировать-то почти или совсем невозможно, ибо слово изреченное есть ложь, пусть и не только ложь, но ведь и не только же истина. Софийную истину можно лишь почувствовать, представить, вообразить, — как нечто и дословное, даже и досмысловое, а потом и перевести — сначала в какую-то приемлемую смысловость, а затем в спешествующее смысловедению слово. Божественная мудрость не говорит, она лишь дает о себе знать — в молчании и через молчание, посредством осознания в нее проникновения через внезапное откровение. Так что философия хозяйства — не столько свод готовых знаний, с которыми лишь подлежит не без некоторого подозрения ознакомиться, да и сдать потом очередной в образовательной жизни экзамен, сколько *возможность* знания, его непрямого обретения, но не через читку и «слушку», даже не посредством ремесленно-профессионального его производства, а путем его ухватывания, улавливания, непреднамеренного обнаружения на основе, с помощью и в пределах... возбужденного на этот счет лично-коллективного сознания, разумеется, соответствующим образом подготовленного, но заметим особо, без всякого при этом магизма.

Философия хозяйства — не так знание о знании, как знание о возможности знания; это не столько собственно знание, сколько *ключ* к знанию; однако и собственно знание, но более всего добываемое проникательно-размыслительно, во многом и вообразительно-откровенчески, но никак не прямо исследовательски, хотя и не без вспомогательных исследований; это живое знание, постоянно рожда-

ющееся, и хотя вовсе не всегда обязательно умирающее, всегда уступающее место другому знанию, более отвечающему не так даже привычному для научного подхода познанию, как трансцендентальному постижению.

Философия хозяйства — более руководство к знанию, чем мемориальный знаниевый комплекс. Вот почему философия хозяйства — *возможность целостного видения, отражения и отображения трансцендентно обусловленного мира, его динамики и судьбы, с учетом, на основе и через призму действующего в нем творческого субъекта*. Не так нужно знать философию хозяйства, как быть в ней, причем не одним только умом, а всем работающим в ее направлении сознанием, включая подсознание и сверхсознание, а для этого не так познавать философию хозяйства надо, как осознать ее, чтобы войти в нее, принять, да не как-нибудь, а необычайным усилием своего собственного осознаниенного нутра.

София непременно присутствует в человеке, но... вовсе не вся и не... так сказать... главная, то ли не до конца почерпнутая когда-то человеком, то ли всего лишь частично ему свыше дозволенная. Так или иначе, но есть *софия человеческая*, а есть *София Божественная*, — и человеку ничего не остается, как сочетать свою убогую и ограниченную Софию с высокой и беспредельной Софией Божественной, пытаюсь свою земную софию обогатить Софией Небесной. Вот тут-то и проблема — ПРОБЛЕМА! И каким бы проблемным ни было это сочетание, всякая его попытка во славу человека и Бога, хотя тут со стороны человека и ошибки, и искажения, и недопонимания, и уклонения, и всякого рода коллизии, ибо с Софией нельзя ни заигрывать, ни шутить, а можно лишь ответственно, деликатно и даже со всей возможной осторожностью... общаться... если на то бывает воля самой Софии и Самого Господа.

Без Софии, вне ее, как и без сыновне-дочернего обращения к Софии, нет и не может быть никакой философии хозяйства. Философия хозяйства — часть, следствие и орудие *софиасофии*, которая не есть ни наука, ни философия, ни идеология, ни даже религия, в общем — никакое не знание о Софии, а лишь смыслоизъявительный атрибут Софии, в лучшем случае человеку не более чем представленный, но в то же время и закрытый от человека — как некое нечто, оно же и ничто, которое за пределами не то что непомерного познания, но даже и ненамеренного откровения. Есть она — *софиасфера*, которая присутствует и в тварном мире, в той же хомосфере, но которая и вне тварного мира, в полной трансцендентности, в Абсолюте. Не отделить философию хозяйства от Софии, софиасофии, софиасферы, что означает, что философия хозяйства, не пренебрегая миром видимым и узнаваемым, имеет дело более всего с миром невидимым и изначаль-

но непостижимым, хотя для воображения человеческого, слабрюаемого софиологией, и не непроницаемого.

Человек софиен, софийно и его хозяйство, что не значит во-все, что хозяйство это хорошо, правильно и всю красиво, но что значит, что хозяйство человеческое, то бишь осознанное хозяйство, во-первых, возможно, а во-вторых, сплошь метафизично, мало того, еще и трансцендентно. Человек знает, что он имеет возможность творить и неограниченно творит, но он не знает, что же он на самом деле в итоге творит, куда и зачем идет, чего упорно — и весьма трансцендентно! — добивается. Много знает человек, да не все, — и что особенно важно — он не знает *главного*! Так из нечто существующего рождается по воле человеческой что-то ранее не бывшее, но ставшее вдруг возможным, а потому вышедшее через человека и из какого-то... ничто! И как тут обойтись без трансценденции, без Софии и софиологии, без высших смыслов, но и без обращенной ко всему этому высшему хозяйства?

Никак!

Дело ведь не в том, чтобы отвергнуть науку, позитивистскую философию или тот же религиозный магизм, хотя необходимо хорошо сознать и осознать ограниченность, надуманность, фальсифицированность, имитационность, ложность и даже лживость многого из того, что безапелляционно выдает себя за науку, философию или религию. Дело тут в том, чтобы устроить познающее, размышляющее и воображающее сознание таким образом, чтобы оно максимально было ориентировано в своей непрерывной, по преимуществу изнурительной, а временами и сладостной работе на текущую, проходящую, уходящую и приходящую реальность во всем ее разнообразии: материальном, вещественном, предметном, физическом, но при этом и духовном, идеальном, эфирном, метафизическом — как имманентном, результатном, осадочном, так и трансцендентном, потенциальном, предначальном, как действительном, исполненном, достигнутом, так и возможном, промыслительном, проективном, мало того, потребно еще и то, чтобы само сознание было соответствующим образом осознано в угоду жизни и сопутствующей ей смерти (жизненной, а не смертельной смерти!), чтобы деяния человеческие соответствовали не так желаниям, стремлениям и страстям человеческим, как *мере*, задаваемой не столько человеком, сколько выходящей за пределы человеческого масштаба контекстной критериальности, вполне при этом и безмерной. И для всего этого потребно особое знание-размышление, оно же и переживание, способное не только сообщить человеческому хозяйствованию необходимую реалистическую ценность, но и утвердить в нем не одну физическую, но и метафизическую меру, что как раз и может даваться мыслителю и деятелю лишь на софийном пути.

Философия хозяйства не предназначена для конкретно-деятельских заключений, советов и рекомендаций, для разработки деловых, функциональных, операционных программ, она лишь дает познавательного-образительного-понимательного фон для субъекта, принимающего любые стратегические и тактические конкретные решения, формируя, обогащая и изменяя его сознание. Философия хозяйства работает более всего с сознанием, на сознание и через сознание, виртуально погружая хозяйствующего субъекта в сложный, противоречивый и коллизионный мир — *мир всеобщего хозяйства* — человеческого, природного, космического, божественного, мирозданческого, предлагая субъекту опираться не только на ближайшие потребности и близкие смыслы, а и на отдаленные от конкретного человека и даже всего конкретного человечества *мета-потребности* и бытующие где-то вдали *мета-смыслы*. Отсюда и неразрывная связь философии хозяйства не только с человеческой мудростью, но и с высшей относительно человека мудростью — Софией Премудростью Божией.

Нет, философия хозяйства вовсе не чья-то, или чему-то принадлежащая отрасль — науки ли, философии ли, религии ли, как и не синтез, и уж не симбиоз, этих последних, что из-за принципиально разных аксиоматических полаганий и результатных разрешений попросту невозможно, а потому это вполне самостоятельное течение мысли, учитывающее, безусловно, науку, философию и религию, что-то для себя от них творчески берущее, но содержательно более всего обогащающееся все-таки за счет *реальности*, правда, во взаимодействии со скрытой в реальности и над ней парящей Божественной Софии.

В столетний юбилей философии хозяйства вполне уместно было провести большой заинтересованный разговор (именно разговор, а не диспут!) о Софии, софийности и софиологии, что и было сделано Академией философии хозяйства и Философско-экономическим ученым собранием на международной научной конференции «Философско-хозяйственная мысль: София, софийность и софиология», проведенной в Московском государственном университете имени М.В. Ломоносова 12—14 июня 2012 г. по инициативе Центра общественных наук при МГУ на базе и при участии экономического факультета МГУ.

Разговор на конференции состоялся не просто заинтересованный, но воистину живой, как и вполне напряженный, концептуально сложный, в меру и коллизионный. Тема затронула не одни умы участников, но и их души, сердца, все их сознание. Острые суждения, глубокие идеи, попытки продуктивных разрешений. София явно была в тот момент где-то рядом, прямо над воодушевленным конференци-

альным сообществом, может, в иной момент и хмурясь, и даже негодуя, но в целом, наверное, оставаясь лояльной и немало к «софианцам» благосклонной. Кто знает? Остается надеяться, верить и... не очень уж сильно во всём сомневаться!

Определенное представление о важном размыслительном событии можно составить по нижеследующей книге, в которой вовсе не сплошной «мнениенный» унисон, есть в ней и немалое разногласие, однако, можно надеяться, что предлагаемое философско-хозяйственное мыслизъявление по преимуществу резонансно предмету разговора, вибрируя в целом на нужной — софийной! — волне, и способно эффективно послужить восприятию человеком думающим сложнейшей софийной проблематики и восходящей к ней философии хозяйства.

*Ю.М. Осипов, директор Центра
общественных наук при МГУ,
президент Академии философии хозяйства*

Ю.М. ОСИПОВ

**Столетие «Философии хозяйства» С.Н. Булгакова —
сто лет философии хозяйства**

2012 г. — год столетия классической работы *Сергея Николаевича Булгакова «Философия хозяйства»*, положившей начало новой самостоятельной отрасли знания — *философии хозяйства*. Выход в свет книги «Философия хозяйства» предшествовал защите Булгаковым в 1912 г. в Московском университете одноименной докторской диссертации.

Заметим, что философско-хозяйственная мысль издревле имела место, бытуя, в основном, в философии, проявилась она, естественно, и в политической экономии, но обрела собственное целостное выражение лишь по случаю величайшего духовно-интеллектуального подвига, совершенного русским мыслителем С.Н. Булгаковым.

Сказать, что судьба философии хозяйства оказалась сложной — ничего не сказать, ибо судьбы этой коснулась вполне драматическая алгоритмика, спровоцированная весьма уверенной попыткой нарочитого забвения булгаковского труда и всей поднятой в нем проблематики. Уже сама защита диссертации, хоть и была формально успешной, вызвала в ученых кругах больше сомнения и отрицания, чем понимания и поддержки. Слишком уж все мыслимое Булгаковым выбивалось из принятого научного контекста, явно противореча торжествовавшим тогда смитианским и марксистским учениям, не говоря о новомодных маржиналистских взглядах. Это была совершенно иная мысль по поводу человека, общества, экономики, труда, деяний, творчества, вообще жизни и вообще бытия, вовсе и не сообразованная с господствующими научными представлениями, наоборот, восставшая вдруг за их пределами, вопреки им, в противовес им. Это был, конечно, переворот, только не логически-доказательный, даже не парадигмальный, а *мировоззренческий*, за которым следовало не новое научное видение ставшего привычным предмета (благо, богатство, производство, труд, производительность, обмен, распределение и потребление, деньги, цены, финансы, бюджеты, фирмы, банки, капитал), а новый для человеческого осмысления предмет — *хозяйство как жизнь и жизнь как хозяйство*, причем осмысления тоже нового — не-только-

научного, венаучного, философского, метафизического. Это было не развитие политической экономии, не добавление науки к науке, а преодоление политэкономии и науки как науки, чего тогдашняя научная общественность, как, собственно, и теперешняя, воспитанная на сциентизме и политэкономизме, или логико-точно-научном экономизме, ни понять, ни принять, ни одобрить, конечно же, никак не могла, и не может за исключением, быть может, отдельных лиц, критически настроенных к доминировавшему тогда и доминирующему сегодня знанию, немало уже догматизированному и даже успевшему впасть в эндогенного и экзогенного характера кризис (как вследствие собственных внутренних противоречий и неразрешимостей, так и по причине заметного несоответствия объясняемой реальности).

Философия хозяйства, обращенная к бескрайним масштабам и неисчерпаемым глубинам бытия, признавшая трансцендентность и иномирное в человеке, была и остается трудной и попросту неудобной для восприятия формально-сциентизированным (позитивистским) умом, а потому и не могла, как и не может, рассчитывать на легкое и широкое признание в рационально-атеистической среде. Никакие «Веги» не могли тогда, в 1912 г., всерьез облегчить ее судьбу, — разве лишь всерьез усложнить, — что, собственно, и произошло: признаваемая узким кругом лиц, философия хозяйства оставалась в стороне от столбовой дороги тогдашней науки, хоть дорога та и изобилвала назойливыми ухабами и непреодолимыми рытвинами. Научное сообщество надеялось на доработку, на подправление, на ремонт в поте и радении добытого знания, никак не намереваясь его радикально менять, не видя в этом ни необходимости, ни возможности. Булгаковский глас остался по сути гласом вопиющего в пустыне, что, в общем-то, было и понятно, и объяснимо, даже по-своему и справедливо. Сам Булгаков по этому поводу нисколько не возмущался, а, пожалуй что, особенно и не огорчался. Предполагая ранее, в разгар работы над «Философией хозяйства», написать не одну книгу по захватившей его проблематике, он, осознавая, наверное, и постигающую его тщету, оставил этот великий замысел, лишь подытожив дорогие ему мысли о человеке и хозяйстве, о жизни и бытии, о Боге и Софии в своем крупном мировоззренческом произведении «Свет Невечерний» (1916).

1917 г. — год российских переворотов-революций, последовательным противником которых был Булгаков. Покончив для себя с марксизмом и атеизмом, он пошел, конечно же, не в революцию, а к Богу, в православие, участвовав в подготовке и проведении в 1918 г. Всероссийского Собора Русской православной Церкви, восстановившего в России институт патриаршества и избравшего патриархом митрополита Тихона. В том же году Булгаков принял священство из рук патриарха Тихона и через некоторое время отбыл в Крым,

к семье, где его застала Гражданская война. Революцию и войну Булгаков пережил, но избежать репрессий со стороны... марксистских и атеистических... властей ему, ясное дело, не удалось: в 1922 г. он был арестован, а потом выслан с семьей за границу, в Константинополь — прямо к храму Святой Софии. После краткого пребывания в Праге обосновался в Париже, где преподавал, одновременно деканствуя в Свято-Сергиевском православном богословском институте (с 1925 по 1944 г. — год кончины). После ухода из Московского университета в 1918 г. занимался в основном религиозной философией, а в Париже — богословием. К философии хозяйства, насколько известно, уже не возвращался.

На родине, в России, сначала в РСФСР, а потом в СССР, Булгаков вместе со своей философией хозяйства был подвергнут прочному забвению, вполне для победившего в стране воинствующих марксизма и атеизма логичного, по-своему и оправданному. На долгих семь десятилетий. Только в 1990 г. вновь обрела свет булгаковская «Философия хозяйства» — и родина вдруг узнала о существовании одного из своих выдающихся сынов из породы мыслителей. Затем случилось и самое настоящее воскрешение Булгакова, этой могучей, оригинальной, целостной личности, осмелившейся проторить свою собственную, полную великого душевного напряжения, тяжкого и сладостного труда, творческих мытарств и обыденных испытаний, дорогу к истине, признавая вклад предшественников и усилия современников, но ориентируясь более всего на зовущее вперед Слово Божие, на божественную Софию — Софию Премудрость Божию.

Возрождение философии хозяйства началось в России, еще СССР, вполне независимо от булгаковской концепции философии хозяйства, о которой ничего не было в СССР известно, и не после изданного в 1990 г. в России его замечательного труда. Знаменательно, что это произошло в том же Московском университете, где как раз и была защищена первая философско-хозяйственная диссертация и где Булгаков имел честь профессорствовать. Новая завязь философии хозяйства случилась на рубеже 1970 — 1980-х гг., а сама новая философия хозяйства стала публичным фактом в 1990 г. по выходе в свет работы автора этих строк «Опыт философии хозяйства», как раз перед появлением в том же году превосходного булгаковского труда.

В нашей концепции философии хозяйства — совершенно, в общем-то, научной, мало что было общего с булгаковской концепцией, явно отличавшейся метафизичностью. Но это не означало невозможности заинтересованного восприятия булгаковских взглядов в момент очередной российской смуты, сопровождавшейся вновь обострившимся кризисом сциентизма атеизма и марксизма, крахом практического социализма, вызывавшей потребность в освежающем и

упорядочивающем думающее сознание новом мировоззрении. Оказалось, что вырыв Булгакова за пределы закосневавшей науки и растерявшейся позитивной философии в метафизическую сферу и к Софии Премудрости Божией был не просто оправдан обстоятельствами окрашенного апокалиптикой времени, но и обоснован общим движением мирового человеческого духа к вершинам человеческого сознания и осознания им трагически вершащегося бытия, как и экзистенциальной потребностью выживания человека в злосчастную пострессансную эпоху.

Булгаков, как и иные русские мыслители того времени, близкие ему по духу, сознанию и думам, обозначил крутой поворот от атеистического физикализма к обоженной метафизике, увидев в Софии Премудрости Божией главный нравственный критерий и достоверный смысловой источник для человека и его хозяйствования, трактуемого как целостное жизнеотправление не просто разумного, но и трансцендентно осознанияемого существа. Хозяйство всегда делалось на земле, в природе, и делалось земным, природным существом, но... вовсе не только по земным установлениям и не просто природным существом: хозяйство всегда имело и внеземную, сверхприродную, метафизическую обусловленность и вершилось существом, способным выходить в своих намерениях, проектах и деяниях за пределы непосредственной материально-вещественной мотивации.

Булгаков выступил за *софийную философию хозяйства* в противовес идеологии *прагматичного экономизма*, переместив акцент с прямой пользы, текущей выгоды и конкурентной эффективности в пределах и под давлением денежно-вещественного потока на выверенное в соответствии с природо-сакральными интенциями жизнеутверждающее хозяйство. Благо — не просто полезная вещь, не деньги, не удовлетворение любой из возможных потребностей, точнее, не все это само по себе есть благо, а таковым все это становится лишь в сочетании с главным благом — жизнью, но реализующейся непременно с природо-сакральным целеполаганием и в людской совместности — как жизнь всех, как продукт всего сразу — человека, природы и сакрала, как всеобщая экзистенция, что исключает жизнь за счет жизни, не говоря уже о жизни против жизни. Жизнь — безусловное благо, а благо — жизнь, но жизнь во благо жизни, для чего и требуется как раз софийное понимание жизни, как и софийное обустройство бытия и софийное же ведение людского хозяйства.

Нетрудно увидеть и понять, насколько реальное жизнеотправление человека далеко от софийного. Отсюда легко заключить, что софийный подход не лишен известной утопичности. И с этим нельзя не согласиться: софийная философия хозяйства в немалой степени утопична, как, собственно, утопична и любая религия, то же христи-

анство. Но не по сути своей они утопичны, а по своей исполнимости в реальном бытии человека. Зато вовсе не утопична весьма широко практикуемая *антисофийность*, как и антирелигиозность, как то же зло, как очень не утопичны зверскость, пошлость, лживость, неправедность. Ад, выходит, вовсе не утопичен, а вот рай, как представляется, — вполне утопичен. Не утопичны, хотя и немало мифообразны и мифометричны экономика, капитализм, бизнес, финансизм, фабрики и заводы, любое производство, инфраструктура, средства связи, города, дороги, латифундизм, фермерство, любая эксплуатация, точная наука, техника, технологии, государства, правительства, полиция, суды, тюрьмы, спорт, обыденная культура, школы, университеты, клиники, аристократия, элита, людские массы — да мало ли еще что в реальности вокруг неутопичного. А вот утопичны такие вещи, как добро, доброта, любовь, справедливость, правда, хотя и не абсолютно, ибо все это в реальности тоже есть, но вовсе не как правило, не как всеобщность, не как незыблемое достояние. Все хорошее в той или иной мере утопично, все плохое — очень даже реалистично!

Но вот что важно: философия хозяйства, будучи софийной, вовсе не утопична относительно раскрываемой ею реальности, мало того, она гораздо более адекватна реальности, чем настоятельно фактологическая и вроде бы насквозь доказанная наука, ибо философия хозяйства, не отрицая заложенных в бытии ирреальности, сущности, трансцендентности, в общем — метафизики, признавая органическую неопределенность, своевольность и даже непознаваемость бытия, оказывается куда как изоморфнее (соответственнее) реальности, чем тщательно формализованная и претендующая на конечные истины точная-де наука. Та же восхитительная и прельстительная лженаука, кстати, вовсе не за пределами науки, хотя и там она есть, а прямо в самой же науке: ох, как много в научных заключениях и догматах самой обыкновенной... пардон... лжи, хотя чаще всего как бы невольной, вполне даже искренней, чуть ли не... истинной!

Что же касается утопичности философии хозяйства, то таковая дает о себе знать более всего при ее софийно-нравственных рассуждениях. Да, это так! Утопична, но не как кем-то для чего-то выдуманный социопроjekt, а как настоятельная потребность человеческого общежития. И ежели философия хозяйства в чем-то и в самом деле утопична, да вот только не София Премудрость Божия, перед которой философия хозяйства с легким сердцем и трезвым умом охотно преклоняется.

В чем же тут дело?

София ни к какой утопии, а тем более — лжи, не зовет. Думать так, значит ничего не понимать в божественном, трансцендентном, иномирном, абсолютном. София настаивает на постижении реально-

сти, на необходимости и даже возможности *иной* реальности, более соответствующей Промыслу Божию. Вне Софии не понять имеющейся, или текущей, реальности, ибо реальность человеческая более метафизическая, чем физическая, более духовная, чем материальная, более трансцендентная, чем имманентная.

Бытие по Софии — бытие промыслительное, а история — реализация Промысла Божиего, а потому бытие хоть и факто-событийная насыщенность, но не сводящаяся ни к одному из случающихся фактов и событий, то бишь это что-то *межфактическое* и *метасобытийное*, а история хоть и выражена в тех же фактах и событиях, следующих друг за другом, но тоже есть что-то *межфактическое* и *метасобытийное*. В бытии и истории вся происходительная важность не за самими по себе фактами и событиями, а за тем невидимым и мало постижимым, что называется сущим, субстанцией, духом, что есть одно (нераздельное), что есть ничто, наконец, трансценденция — это как раз *то*, в чем бытие как бы плавает, а история плывет. Бытие — сгущение, история — поток! И ни один факт, ни одно событие нельзя рассматривать вне этого самого *то*, из которого все факты и события вдруг исходят, которое их непременно сопровождает (окружает) и в котором они благополучно исчезают, хотя и не насовсем.

Чтобы убедиться в этом, достаточно повнимательнее, а главное — размыслительно, поглядеть на реальность. Откуда, отчего и зачем те же Александр Македонский, Чингисхан, Наполеон Бонапарт, Петр I, Ленин, Сталин, те же Гитлер с Муссолини, для чего все их деяния, ежели мало какие из них достигают намеченных целей, но зато убедительно достигают совсем других, никак ранее не предусмотренных? Прямо-таки *из* ничто, *с* ничто и *в* ничто, но... вовсе не с тем смысловым наполнением и конечным результатом, что грезились инициаторам и вершителям великих деяний. Те же революционный переворот в России 1917 г. и сопряженная с ним гражданская война с последующей борьбой за власть, за новый образ несчастной страны, отчего и для чего? если не для жертвенного участия России-СССР во Второй мировой войне и одержания в ней победы, для прорыва затем в космос и для реализации альтернативного Западу, Европе и США мирового проекта, а фактически для глобального противостояния двух миров (половин планетарного мира) с неминуемым (или же мнимым?) поражением России-СССР? Обратим внимание, что вовсе не ради капитализма или социализма произошла революция с кровавой ее спутницей — гражданской войной, закончившейся, кстати, вовсе не в 1920 г., а в... 1953 г. — с уходом Сталина, и не для процветания империльной страны, ее населения, а для решения метаисторических задач, к которым страна как таковая не имела никакого своего отношения, о них не думала, не мечтала и перед собой не ставила. Вот

вам и бытие великой страны, ее незаурядная в XX в. история! И чего тут больше — физико-логической определенности или метафизико-метафорической неопределенности, феноменально-фактологической последовательности или ноуменально-сущностной произвольности, и что тут более значит: явленное или же скрытое, как раз этим явленным, как видно, и управляющее?

Все эти и им подобные факты и события из текущего бытия и свершающейся истории — вполне хозяйственные, ибо обозначают жизнеотправление человека (человечества), — и все они в поле зрения философии хозяйства. И трактовка происходящего на бытийно-исторической поверхности здесь фило-Софская, следственно — *софийная*. Не лобовая, не исследовательская, не поэлементная, а созерцательно-проникательная, откровенческая, с мысленным вхождением, так сказать, в зону, или поле, Софии. И зачем же человеку думающему отказываться от такой познавательной возможности, уж не по причине ли ее «ненаучности» и нелюбви к ней последовательных «научников»?

София для человека думающего — руководство и средство познания, тем более что София не только там, где-то за пределами этого мира, но и здесь, прямо в этом мире, в мире тварном. Задевая сущее, субстанциальное и т. д., проникая в них, человек мыслящий, однако мыслящий переживательно, страдательно, сердечно, вступает в творческое отношение с Софией и познает софийное в бытии и истории. Замыслив какой-либо проект, человек-мудрец справляется у Софии, на нее ориентируется, из нее исходит. Такой человек, будучи не софистом, а *софиологом*, никогда не забывает о том простом, но велико-лепном факте, что есть мудрость, которая всегда выше, богаче и конспиративнее, чем вся его лично-человеческая мудрость, та самая высокая мудрость, которая как раз и есть *Пре-мудрость*, или *мудрость мудрости*, которая и есть *София Премудрость Божия*.

Будучи божественной, исходя от Господа Бога, являясь Его эманацией, София — не кладезь знаний, смыслов, слов, мыслей, замыслов, проектов, а безусловный источник всего этого, не склад, не мошна, не короб, а творческий, работающий, источающий свет очаг, а потому человеческая сопричастность к Софии — возбуждение в мыслящем сознании творческой потенции, не так исследовательской и изобретательской, как пронизательно-понимательной.

Творчество всегда софийно, а творец всегда в той или иной мере *софиасоф*, понимает он это или нет. Недаром же секрет творчества рационально до конца никак не объяснить — творение возникает как-то и отчего-то само по себе, да и не из чего-то, а из ничего. Здесь господствует трансценденция, вовсе и не нейтральная, не спящая, а всю работающая, заинтересованная, следственно, и софийная.

Быть божественным — быть и нравственным! Отсюда София вполне нравственна, причем позитивно нравственна, что не значит, что всюю и исключительно милостива, покладиста, всепрощающа. София — вещь (от вести) строгая! Она требовательна, повелительна, взыскующа. Заигрывать с Софией глупо, заискивать наивно, пытаться разгадать — небезопасно! Софию не открывают, она открывается сама — кому и когда надо, и в той мере, в которой ей надо. С Софией не дружат, она не только не стремится к дружбе со смертными, но и предпочитает пред ними дистанцию. София насквозь аристократична! Она не ждет поклонения, но зато ожидает понимания. Здесь взаимное уважение — мудреца к Софии и Софии к своему мудрому реципиенту.

Мир человеческий хаотичен, несовершенен, зол, он полон антисофийности. Вот почему любое обращение к Софии — обращение нравственное, но и непосредственно к нравственности, высшему и бесспорному критерию-ориентире, причем не к ходячей нравственности — вроде любви, дружественности, долга, порядочности, гражданственности, уважения другого, взаимопомощи и т. д., — а к *премудрой нравственности*.

Что же это такое — премудрая нравственность?

Помимо того, что, все доволью видя и понимая, оставаться в земном аду человеком, причем не добрым и не злым, а просто человеком, проявляя стойкость, храня молчание и восходя при надобности к недействию, еще и ожидать при этом перемен, однако не к лучшему вовсе, а к реально возможному, но все-таки житнетворческому, что непременно и случается, ибо тут хозяйствует закон жизни. Премудрая нравственность не предполагает лобовой схватки со злом, хотя в текущем жизнеотправлении такого, бывает, не избежать, и даже не переигрывания зла, тем более не переживания с пересидением, а всего лишь примерного преодоления зла, вовсе при этом не обличительного, а попросту экзистенциального. Премудрая нравственность возможна при созидании, труде, творчестве, как раз тех самых, что направлены на преодоление хаоса, жизнеутверждающее упорядочение, достижение спасительных и возвышающих перемен, на общее живительное благо — и все это при личном бескорыстии и только снискании благодати свыше — для всех и в софийном русле.

София тварная, земная, воплощенная непременно сочетается с *антисофией* — тоже тварной, земной, воплощенной, хотя уже со стороны противника Божиего при участии солидарного с ним — искаженного — сознания. Только София первоначальная, небесная, духовная свободна от антисофии, что и позволяет почитать ее за абсолютный феномен, не подлежащий сомнению, оспариванию, укоризне.

Отсюда возможность обретения высших, внешних, иномирных смыслов, как и моральных критериев, даже и кое-каких истин.

Сам взгляд мудреца на тварный мир со стороны Софии, не говоря уже о ее опекуном водительстве, открывает то, что никогда не будет замечено изнутри, из мира, из реального контекста. Вне обращения к Софии, к ее абсолютной потенции, мало что можно понять в сем мире, зависимой частью которого является человек со своим мощным, но при этом и весьма скудным интеллектом, своими сознанием и ноосферой, хоть и не ущербными, но тоже весьма ограниченными — и не уловить человеку у-Богому без Бога ни софийности, ни антисофийности, а главное — присутствия в этом мире другого мира.

София — свойство, функция, эманация Бога. Это не немой, хотя и живительный, Дух, но это и не говорящий, вполне и разнонаправленный, Логос. София — содержательность, смысловость, проектность. Не Дух и не Логос строят Дом, Храм, Мир, хотя в таком деле и участвуют, это София создает *себе* Дом, Храм, Мир, да, да, именно София, она же и Премудрость Божия. Что человек с Духом и Логосом без Софии? Наверное, не все, далеко не все, что есть и кем должен быть в реальности человек — ЧЕЛОВЕК!

Иное дело, падшее ли существо человек или же всего лишь поднимающееся? Было ли человеку из чего или с какого образа падать или же человеку всего лишь есть к чему идти, к какому образу стремиться? Да, человек непригляден, гадок, худ — но все это лишь следствие, полная органика или же попросту исток, начало? От человека к зверю или же от зверя к человеку; от Бога к человеку, восставшему против Бога, или же от человека к Богу, причем человека восстающего, поднимающегося, возвышающегося?

Очень непростые вопросы, ждущие софиологического, то бишь метафизического, ответа, — и сама постановка их оказывается возможной при признании Софии, которая выше ума, разума, интеллекта, сознания, коллективного сознания, ноосферы, но при этом и способной к нисхождению до человека либо же к дозволению человеку возвыситься до себя самой.

Как же тут человеку мыслящему без Софии и софиологии, без обращения к метафизике, без взаимодействия с трансценденцией!

Что есть хозяйство в метафизическом смысле? Оперирование с духовным, идеальным, сознательным, осознанным, ноосферным, трансцендентным — как средствами и объектами, так и целями и мотивами. Хочешь не хочешь, а иди в метафизику, в том числе и ради физиса, материи, тверди, плоти, органики, вещественности, предметности. Везде ведь идеи, мысли, смыслы, замыслы, знания, проекты, идеально-духовная культура, цивилизация, социум, государственность, гражданственность, власть, деньги, цены, капиталы, банки, все

управление с информацией. И все это идеальное, духовное, метафизическое. И это не что иное, как пространство Софии с ее подлой неразлучницей — антисофией, зона их ответственности и действия — и зачем же тогда игнорировать софийность и антисофийность хозяйства, разве лишь затем, что присутствие Софии кем-то из смертных не видится, а кто-то из земновидных не замечает в хозяйстве, в жизнеотправлении, во всем человеческом бытии никакой, знаете ли антисофийности?

Хорошее еще не значит непременно софийное, а кажущееся плохим вовсе не обязательно антисофийно. Здесь все гораздо сложнее, тоньше, многозначнее: и нужна *софиология*, она же *софиасофия*, способная не расставить все точки над «i», а сориентировать адекватно сознание, ум, сердце, душу и даже сам интеллект, в общем — человека творящего и вытворяющего.

Бытие человеческое, как и хозяйство, вовсе не только те бытие и хозяйство, которые видятся обыденному, определенному, натурализованному, физикализованному, онаученному, технизированному, урбанизированному, гедонистическому, временному — ограниченному рождением и смертью, организменному, зависимому от плоти и плотских желаний, опошленному сознанию, но и те бытие и хозяйство, которые не видятся массовому материально-присвоенческому сознанию, которые относятся к тонкому миру и фактически представляют в человеческом бытии иномирье, и вовсе не те, что представляются всякого рода магистрам, колдунам, ведьмам и ведьмакам, откуда-то вдруг взявшимся многочисленным экстрасенсам, а те, что понимаются и воспринимаются через Софию и с помощью умственно-сердечной софиологии, если под последней понимать не учение, не инструкцию, не рецепт, а всего лишь подтверждение софийного феномена и приглашение к его пониманию и восприятию — вне всяких таинственных обрядов, без закатывания глаз и без многозначительной рукотворной жестикуляции. Софиология не имеет никакого отношения к магии, колдовству, экстрасенсорике, танцам, пению, фитнесу, физкультуре, экстазу, гипнозостояниям. Софиология требует не искусственных экстремальных состояний человеческого организма, а естественного напряжения сознания, мысли и воображения в ходе внутреннего созерцания (всматривания, вчувствования, вдумывания) в себя (вхождения в себя и хождения по себе) в контексте большого разнообразного знания и эффективного житейского опыта.

Софиология, она же *софиасофия*, — удел немногих, не так при этом званных, как призванных!

А в массовидном тотализированном человечестве, склонном лишь к расчету, потреблению и магизму, у софиологии нет никаких шансов на одобрение, признание и восприятие. Именно из этого об-

стоятельства исходит одно из решающих подтверждений неизбежности того, что можно называть не чем иным, как *премудрой нравственностью*.

Философия хозяйства — ежели это действительно философия — метафизическая философия и философия действительно хозяйства — как целостного жизнеотправления человека в сложном зримо-незримом мире, — непременно софийная философия хозяйства.

И высшим уровнем такой философии хозяйства является, безусловно, *софиология хозяйства*, но, повторяем, не как какое-то специальное учение, а как возможность проникновения в высшие, при этом частенько и весьма сокрытые, можно сказать, конспиративные, смыслы — как раз те самые смыслы, без которых никакого тебе сносного понимания феномена мира и человека, жизни, хозяйства, как и никакой тебе телеологии, истории, эсхатологии, равным образом апокалиптики и апокатастатки.

Только в контексте иномирного, неведомого, трансцендентного, только с привлечением таких понятий, как бездна, хаос и космос, пространственность и временность, брэнность, вечность, таких «вещей», как полнота и ничто, бытие и небытие, мир и антимир, свет и тьма, небо, земля и преисподняя, ну и, конечно же, добро и зло, возвышение и падение, миссия и измена, можно хоть как-то поразбираться в человеке, жизни, хозяйстве, бытии, да и то с непременным обращением к Софии в русле свободно и деликатно текущей софиологии.

Философии хозяйства как адекватной самой себе отрасли знания и вполне осознавшему себя способу размышления, или же просто как специфическому потоку мысли, сто лет. Замечательно, что у философии хозяйства есть дата рождения — 1912 г. — и даже есть возможность отмечания точного векового юбилея.

Однако своими истоками философия хозяйства, разумеется, в первообразах, восходит, надо полагать, к моменту рождения самого человеческого сознания с постижением им не только картины доступного ему мира, но и мира невидимого, а также ощущения необоримого в общем-то, хотя и благоговейного страха не так даже перед самой этой неизвестностью, как перед осознанием факта вторичности доступного человеку мира и производности самого человека от этой самой неизвестности, становящейся вдруг в сознании человека *Великой Неизвестностью*, а со временем — и с *Господом Богом* в самом ее эпицентре. Тут уж, хочешь-не хочешь, а соображай, воображая, можно сказать — философствуй: кто, что, почему, зачем, с какой целью? Так что философия хозяйства в изначальном абрисе своем самого что ни на есть древнего происхождения. А тут сто лет, всего-то какой-нибудь век! И, надо думать, век совсем и не случайный.

Философия хозяйства — как именно философия (метафизика) и как именно хозяйства (не экономики) — возникла вследствие глубокого общего кризиса еще вовсе не устаревшего и даже весьма активно развивавшегося *поренессансного мира* — *мира физики* (в широком смысле физики — как отражения природного физиса и материи с помощью интеллекта, логики, знания, науки, точного слова, — призванной вроде бы исправить возникшую кризисную (и апокалиптическую) ситуацию, моделирование как созидания техники, орудий, потребностей и потребительных благ, денег, капитала, богатства, их накопления, материально-технических перемен, прогресса, развития, в общем — переустройства человеком-творцом мира данного в мир, им взятый, по потребностям и замыслу человека с выходом за пределы природы и божиих установлений). Сакрализация природного и божественного миров сменилась сакрализацией собственно человека — как феномена материально-физического бытия, как такого же творца, что и выразилось вдруг уже в новейшее время в тотально-античеловеческих итогах тотально-перестроечного гуманизма, заставив думающего европейца рубежа XIX—XX вв. не только полусознательно содрогнуться, но и попытаться уже вполне осознанно что-то всему этому человечески-античеловеческому противопоставить. Революционный переворот социалистического толка, материалистического расчета устраивал тогда вовсе не всех думающих людей, хотя многие интеллектуалы были им сильно в то время увлечены, был переворотом в рамках все того же *постренессансного мира* и мог лишь оттянуть, хотя, быть может, и ускорить, крах этого замечательно построенного человеком секулярным миром — принципиально сеюмирного, прямо противостоявшего природному и последовательно игнорировавшего иной — высший — мир. Философия хозяйства и родилась как метанаучная попытка осмыслить через призму возникшего кризиса передового европейского бытия весь исторический феномен хозяйствующего, действующего, творящего человека с целью поиска *иного* образа человека и *иного* для человека хозяйственного, деятельского, творческого пути, но уже с учетом метафизической природы человека и всего окружающего его контекста.

Отсюда в центр внимания — не так исследовательского, как откровенческого — попадает не человек, ищущий — как любое животное — потребительского удовлетворения, а человек, взывающий смысла, но не в личной лишь, а и в коллективной, общественной, общечеловеческой экзистенции. Это была не философия только человека и не философия только его деятельности, а философия деятельного человека в контексте изменяющегося по воле человека бытия: что есть человек как осознанное творящее существо, что он выделяет, куда идет в ходе и посредством своего неугомонного творчества?

Общемировой кризис рубежа XIX — XX вв. — продукт человека творящего — и это не могло ни подвигнуть глубоко, высоко и масштабно мыслящее сознание на соответствующие размышления именно метафизического толка, ибо без привлечения духовного, тонкого, невидимого, даже и непознаваемого, трансцендентного, вообще *иного*, ничего сказать вразумительно относительно возникшей вдруг перед человеком хозяйствующим трансгрессивной экзистенциальной проблемы — проблемы бытия и небытия, жизни и смерти, мира и антимира, зверя и человека, человека и постчеловека — было невозможно. Оказалось, что рациональной философии, исследовательской науки и утонченной логики тут недостаточно, что требуется обращение к той сфере знания-размышления, которая традиционно была занята метафизической мудростью, столь легко, намеренно и безоговорочно отвергнутой новым — ренессансным — временем. И обращение это не могло удовлетвориться лишь простым воспроизведением когда-то опрометчиво отброшенного знания-размышления, а разработкой нового — уже *постнаучного* и в какой-то мере даже *постфилософского* — познавательного-размыслительного дискурса, которым и занялась философия хозяйства — не философия от философии и не просто философия о хозяйстве, а философия *от* хозяйства, прямо от *реальности*, протрактованной весьма уже не так, как то было в новое просветительское время, или в эпоху Модерна, и не совсем так, как то бывало в древнее время, или в эпоху Премодерна. Но что при этом важно — вопреки ниспавшему на передовой мир Постмодерну с его эклектикой, калейдоскопичностью, хаосностью. Тревожная судьба человека творящего вовсе не дает повода для беззаботного умственного искрометания: требуется не отсутствие вообще логики, а переход к *металогике*, позволяющей составить не просто новое, а уже и *иное*, представление о человеке и его хозяйстве — целостное, ничего из реального (и ирреального тоже) заведомо не исключающее.

Политическая экономия, продемонстрировав неискоренимую внутреннюю противоречивость, несхваченность и узость избранного предмета и ограниченность применяемой методологии, оторванность от реальности и мифоподобность, не смогла в силу своей принудительной научности и заданной изначально идеологичности достаточно адекватно отобразить вполне материнский для нее поренессансный мир, еще и вдруг пораженный глубоким системным кризисом, и, не найдя возможности продуктивно обновиться, выродилась в так называемую экономическую теорию с пустотелой онтологией и скудной — математизированной — гносеологией. Уже в классической политэкономии все менее хватало духа, энергии, жизни, а уж в экономической теории остался лишь один абстрактный «скелетон» — вполне уже постмодерновый — вообще не рассчитанный на какое-

либо взаимодействие с реальностью, даже сугубо экономической. Так себе — чистая игра в бисер!

Философия хозяйства нынче *есть*, она обладает концептуальной целостностью, потребным набором понятий и представлений, животворным языком, вполне и литературным. Она не попала ни в какую надуманную и замкнутую на себя смысловую матрицу, не раздирается противоречащими друг другу парадигмами, не истощается точными определениями и не умерщвляется логической (модельной, системной) гармонизацией, будучи открытой, свободной, подвижной, в меру неопределенной.

Это никакой не синтез науки, философии и религии, тем более не их постмодерновая смесь — это вполне самостоятельное единое знание-размышление, обязанное своим явлением и развитием не науке, не философии и не религии, хотя оказалось в творческом соприкосновении со всеми ними — это специфическое мировоззренческое знание-размышление, для которого нечто, мироздание, бытие, природа, жизнь, физис, человек, сознание, мысль, слово, ноосфера, метафизис, хозяйство, труд, творчество, дух, история, потусторонье, иномирье, ничто — один общий предмет, некое ОДНО, требующее соответствующего ОДНООБЩЕГО осмысления, ибо все это есть МИР-ХОЗЯЙСТВО и ХОЗЯЙСТВО-МИР, что-то, имеющее смысл быть, возникать, продолжаться, изменяться, стремиться, самоотрицаться, достигать, превращаться — и как тут без обращения к Софии, без того, что составляет идейность и смысловость мира и человека, что постигается человеком через софиологию, которая есть вовсе не учение о Софии, а всего лишь возможность творческого с Софией контакта — в очаге софиологии, но лишь по допущению и велению Божиему?!

Ю.М. ОСИПОВ

С.Н. Булгаков: век одиночества

*(к столетию выхода в свет работы С.Н. Булгакова
«Философия хозяйства» и защиты им в Московском
университете одноименной докторской диссертации)*

Сто лет назад, в 1912 г., в Москве, в России, родилась *философия хозяйства*, что произошло вследствие опубликования С.Н. Булгаковым своего труда «*Философия хозяйства*» и защиты его в Императорском Московском университете в качестве докторской диссертации

ции. Это было исключительное событие, и даже не потому, что Булгаков открывал какое-то новое направление мысли, а по причине того, что это «открытие» грозило немалыми проблемами для ставших уже обыденными политической экономии и научной (позитивной) философии.

Как само произведение Булгакова, так и его защита перед ученым сообществом, совсем не склонным к возрождению метафизики, идеализма и креационизма, тем более к обращению к Софии Премудрости Божией, не говоря уже о самом Господе Боге Творце, явно выходили за рамки общепризнанных в тогдашней научной среде представлений о мире, природе, человеке, хозяйстве, экономике, знании, творчестве, восходивших к стихийно-материалистической, физикалистской в основе трактовке образования и эволюции Вселенной, появления в ней человека, его природно-неприродного бытия и такого же рода хозяйственной деятельности.

Несмотря на столь явное противоречие с официальной наукой, защита необычной диссертации прошла для ее автора вполне успешно: сказались, наверное, пошатнувшаяся в ходе кризиса западной цивилизации и характерного для нее сциентизма уверенность в непоколебимой правильности физико-материалистического подхода к обществу, человеку, сознанию, как и не полный еще переход ученой ответственности на позиции атеизма и богоборчества, а также наличие у Булгакова некоторого числа выдающихся союзников из среды прежде всего философов. В общем, то ли Булгакову тогда повезло, то ли он и в самом деле смог в чем-то убедить оппонентов — хотя бы в необходимости расширения заинтересованного объекта внимания для познающего и размышляющего ума, обогащения исходной аксиоматики, перехода к какой-то иной парадигматике.

Философия хозяйства родилась-то родилась, а вот возрастая и развиваться вслед за рождением ей как-то не очень пришлось: не было ни подходящей для этого ученой атмосферы, хотя размыслительная почва уже явно имела место, ни сформировавшегося и приемлемого субъективного фактора, ибо Булгаков не столько просветил и убедил коллег по научно-экономическому цеху, сколько смутил и озадачил, как раз ровно настолько, чтобы признать возможность философии хозяйства, но не признать ее... необходимости. Пусть будет, — как бы порешил ученый мир, но лишь... в самом Булгакове, а не в университетском пространстве, где продолжали доминировать сциентизм, физикализм, материализм, позитивизм, а соответственно — научно-материалистическая философия, политическая экономия, социальный экономизм, где набирали силу кантитатизм и математизм.

Сам же Булгаков, захваченный уже не только философским идеализмом, но и, скажем так, теизмом («богоискательством»), как

было принято ехидничать по такому поводу в «просвещенной» интеллигентской среде, оставил разработку собственно философии хозяйства, перейдя на общефилософскую и, выразимся так, светско-богословскую тематику. В конце концов, он, принявший в 1918 г. священнический сан, занялся полноценным, так сказать, уже не светско-, а свято-, богословием, в частности — богословской софиологией, что, правда, принесло ему больше колких терний, чем мягких лавров, но это уже особая — не философско-хозяйственная — проблема, не подлежащая здесь обсуждению.

Хорошо известно, что контрполитэкономическое, как и «контрэкономизменное», антимарксистское в основе своей учение Булгакова не только не было широко поддержано в университетской и публицистической среде, но и было в конце концов, уже по приходу к власти большевиков-марксистов, попросту устранено из общественного размыслительного обихода, сама же булгаковская работа «Философия хозяйства» попала в мемориально-библиотечный спецхран, т. е. была подвергнута своеобразному интеллект-аресту.

Есть сведения (Ю. Семенов), что большевистский вождь И.В. Сталин был неплохо знаком с трудами Булгакова (надо полагать, и с «Философией хозяйства»), которые ему больше нравились, чем те же бердяевские, ибо стиль Н.А. Бердяева напоминал Сталину стиль Л.Д. Троцкого, а последнего, как известно, Сталин терпеть не мог вместе с его трудами. Так что большевики, видно, хорошо понимали, чьи труды понадежнее упрятать в тайный «чулан», кого из неугодных мыслителей высылать за границу (С.Н. Булгаков, Н.А. Бердяев, И.А. Ильин), кого периодически сажать в тюрьму (того же Бердяева) или же попросту расстреливать (П.А. Флоренский). Общее неприятие большевиками и тем же Сталиным булгаковской философии хозяйства не означало, что вожди российской компартии ничего не почерпнули полезного из трудов Булгакова, ибо строили «советско-социалистическое» хозяйство пусть и не по Булгакову, но и... sic!.. не по Марксу: они строили и построили не что иное, как освященное якобы марксизмом тотально-государственное хозяйство, которое хоть и не соответствовало взглядам Булгакова, но было все-таки ближе к реальности, чем разоблаченные Булгаковым марксо-марксистские утопии. Ах, если бы большевики услышали идейно-духовные мотивы в творчестве Булгакова, возможно, все было бы у них и по-другому, более органично, устойчиво и перспективно, но... не услышали, не хотели услышать, да и не могли, ибо, быстро отказавшись от «солнечных» утопий и отдав временное должное ненавистному капитализму (нэп), занялись построением хозяйственно-политической «чрезвычайки» — плановой, или, точнее, планово-административной системы хозяйства, отличавшейся повышенной мобилизованностью, ар-

мейкостью, дисциплинированностью, репрессивностью, «тюремностью», но никак не хозяйственной свободой и непреодолимой экономической предопределенностью. Это был не капитализм, который тоже не нравился Булгакову, а ежели это и был социализм, то как раз тот самый — «казарменный», который тем более не нравился Булгакову, согласившемуся как-то, как бывший марксист, лишь на христианский социализм, впрочем, тоже весьма утопический.

Булгаков не выдвигал никакого системного действенно-политического проекта, он стоял лишь за вслушивание возможных проектантов в природу и прислушивание их к Богу, к Софии Премудрости Божией, как раз для того, чтобы не попадать ни в зависимость от стоимости — денег и капитала, как на Западе, ни в капкан азиатского, милитарно-ордынского, тотально-государственного, как на Востоке, обустройства хозяйственной жизни. Разумеется, в своих размышлениях Булгаков тогда не полагал ни факта мировых войн, ни факта убийственного противостояния европейского фашизма с советским социализмом, ни вообще разошедшегося в XX в. агрессивного империализма. Видя кризис Западной Европы и той же Российской империи, Булгаков все-таки не исходил из возникшей на его глазах остро-апокалиптической евромировой ситуации, требовавшей не спойно-мирного, а напряженно-милитарного разрешения.

Булгаков проявлял себя сторонником христианского по духу хозяйствования, когда человек исходит не из личного эгоизма и не из общественного понуждения, а из Софии Премудрости Божией, пытаясь вести хозяйство и обустраивать жизнь на принципах уважения себя и себе подобных, хотя и не одинаковых и не равнозначных относительно друг друга, а также уважения природы, общественных ценностей, общего долга, общей ответственности, а главное — уважения, скажем так, Сакрала, или же попросту Господа Бога, что не исключало ни частной собственности и личной инициативы, ни экономики с ее деньгами, оценками и даже капиталами, но все это на основе и в рамках христианского солидаризма.

Булгаков не хуже других «реалистов» понимал, что в этом его побуждении немало было и утопического, но, во-первых, он не видел другого выхода; во-вторых, исходил не из конкретной практической модели человеческого жизнеотправления, а из приемлемой для выживания человечества идеологии; в-третьих, прекрасно понимал, что построение «правильного» общества — дело отдаленного будущего; в-четвертых, стремился отвести человека от надвигавшихся раздоров и разорв, как и показать, что без возвращения к Богу и Софии у человека ничего путного никогда не получится, как не получилось у него с капитализмом, как и не получится с социализмом.

Булгаков выступил против безбожного гуманизма, доминантного экономизма, антисофийного предпринимательства и безмерного творчества, желая внести в человеческое хозяйство высший — *иномирный* — критерий, отводящий от слишком уж человеческих крайностей и ведущий человека трудящегося и творящего по-софийному — с соблюдением природной и сакральной меры — пути.

Фактически это была попытка возрождения... нет, не средневековья вовсе, а скорее, первохристианства, причем возрождения вполне творческого — софийного, вовсе не догматического.

Чем-чем, но догматизмом Сергей Булгаков, он же о. Сергей, никак и никогда не страдал — ни в тенетах политической экономии, ни в тисках философии, ни в рамках богословия, за что, видно, и получил тройственное прозвание еретика — политэкономического, философского, богословского. Философско-хозяйственный прорыв Булгакова не оценен по достоинству ни политэкономистами, ни философами, ни богословами. Экономисты не видят в Булгакове продуктивного экономиста-теоретика, философы — доказательно-утвердительного философа, богословы — приемлемого для церковной систематики мыслителя.

Выходит, был некий страстный возмутитель научного, философского и богословского спокойствия, носивший имя Булгаков, что-то такое острое и говорил, но... как бы для себя только и говорил, не воспринятый и не признанный специализированными умственными сообществами, кроме, разумеется, отдельных их представителей. И никто из отрицателей необычайного вклада Булгакова в человеческую (не гуманитарную и не обществоведческую, а именно человеческую!) мысль не задумывается над тем, почему же Булгаков не удовлетворился добытым человеком или же данным человеку знанием, а кинулся на размыслительный простор, ища новых решений уже за пределами научной, философской и даже богословской догматики, но что при этом примечательно: не отрицая вообще ни науки, ни философии, ни догматического богословия.

Важно иметь в виду, что Булгаков совсем не пытался дополнить, подправить или как-то усовершенствовать уже признанное знание, он устремился к воистину новому, во многом уже и *иному* (не инаковому, другому, а именно *иному* — от *иномирья*) знанию — об окружающем мире, человеке, хозяйстве, экономике, даже и о самой Софии Премудрости Божией, делая, возможно, не во всем и не всегда верные шаги, допуская какие-то ошибки, но тем не менее упорно идя первопроходцем то ли по чудесным образом избранному им, то ли его промыслительно избравшему, пути.

Это был по-настоящему великий творческий подвиг — подвижнический, жертвенный, аскетичный, который мог совершить

только искренний, мужественный, образцово подготовленный и явно призванный свыше человек-титан, не убоявшийся упреков в обскурантизме и поповщине, в лженаучности и том же еретизме, не замерший перед непониманием и не спасовавший перед обвинительными в свой адрес филиппиками. Тут ведь важно не то, что Булгаков сказал буквально, а то, чем не удовлетворился Булгаков и к чему устремился его беспокойный гений, какой путь он открыл или же какой путь ему сам открылся. И судьей здесь не научные, философские и даже богословские истины-догматы, а сама *реальность*, а реальность-то как раз явно была далека от того, чтобы огульно отрицать пронизательное видение Булгакова и его выдающийся творческий вклад в сознание человека и его мысль.

И вовсе не догматическим должно было бы быть отношение думающих потомков к булгаковскому размыслительному наследию, в котором больше побуждений и порывов, чем конечных заключений и утвердительных формул. Философия хозяйства, по Булгакову, — более возможность мыслить в ином, чем в общественной науке и в позитивно-материалистической философии, направлении — идеально-метафизическом, — это более всего иной, совершенно свободный ход рассуждений, чем стройно систематизированное и влюбленное в себя готовое знание, всюю претендующее лишь на безоговорочное себя усвоение. И дело тут не в том, что Булгаков не разработал своего учения до пропедевтической кондиции, а в том, что любое метафизического толка философско-хозяйственное учение принципиально не может стать научной *теорией* — замкнутой на саму себя системой законченных-де понятий, категорий и формул, обычно в университетах и преподаваемой, ибо философия хозяйства не отворачивается как наука с позитивной философией от *трансцендентности* мироздания природы, человека, хозяйства, а с удовлетворением их трансцендентность признает, как и в себя ее включает. Вот почему философию хозяйства нельзя менторно преподавать и легко ученически усвоить, в философию хозяйства можно лишь войти — и удается это, увы, совсем немногим.

Много званых, да мало призванных!

Отсюда проще отвергнуть Булгакова с его философией хозяйства, высокомерно указав на его незначимость для высокой экономической теории и изысканной интеллект-философии, как и неважность и ошибочность его богословских изысканий, чем реально вникнуть в булгаковскую идейно-духовную, полную не одних лишь посылок и догадок, но и вполне определенных суждений. И разве весь XX в. не является практическим подтверждением, с одной стороны, реализации того, от чего так пытался отойти Булгаков, а с другой — нереализации

того, к чему Булгаков так отчаянно стремился, — однако реализации и нереализации во вред вовсе не Булгакову, а человеку вообще?

Не истина булгаковская должна привлекать внимание потомков, а булгаковское движение к истине, но вовсе не к булгаковской истине, а к Божией, что и дает метамыслителям и цель, и задачу, и размыслительный простор. Булгаков тут был первым (ну, пусть одним из первых, не так это уж и важно), и как первый достаточно за это первенство пострадал: и от непонимания и непризнания, и от догматического критицизма, и основательной попытки забвения, и от постбулгаковского отрицания булгаковского вклада в общечеловеческую мысль.

Как ни крути, но в сердцевине булгаковского наследия находится его *философия хозяйства*, хотя сам он, наверное, более склонялся к тому, чтобы считать за оную *софиологию*. Последняя, надо полагать, все-таки вершина творчества Булгакова, а вот философия хозяйства — явная, целостная и пружинистая сердцевина. Булгаков сначала шел к философии хозяйства — как искатель новой универсальной парадигмы, затем из нее весь и вышел — как уже творец новой универсальной мысли.

Вот почему философия хозяйства — не отрасль науки и не раздел философии, тем более богословия, а самостоятельная сфера человеческой мысли, в ядре своем способной, как чудесный ларец, вбирать в себя все и вся, служить, как какой-нибудь магический кристалл, просмотру и осмыслению всего и вся, и, наконец, быть, как сказочный плодотворный очаг, источником мысли для всего и вся. Это-то и показал Булгаков, хотя это-то менее всего и было современниками и потомками замечено и достойно оценено.

Несмотря на вполне социабельную личную жизнь: учеба в университете, семья, профессорство, журналистика, депутатство, дружество с коллегами-мыслителями, участие в ученых форумах и церковных собраниях, полнокровная православная жизнь, священство, деканство в Париже, Булгаков-творец не мог не остаться и таки остался в *одиночестве*, опять же не потому, что не имел сторонников, одобрителей и последователей, а вследствие того, что его творческий путь не мог не стать и таки стал кремнистой дорогой творца-одиночки. И даже кем-то понятый и признанный, поддерживаемый и защищаемый, он всегда оставался и остается до сих пор одинокой мерцающей звездой на софийно-размыслительном небосклоне — и опять же не потому, что его не знают как крупного мыслителя, не читают его примечательных книг и не доносят до слушателей его уникального мыслиезъявления, а лишь потому, что он, как истинно своеобразный творец, выбивающийся из всех возможных знаниевых миров-систем, должен был остаться при жизни, остается сейчас и навсегда останется масте-

ром-одиначкой, не тиражируемым, широко не пропагандируемым и не развиваемым уникамом, причем уникамом вполне универсального покроя.

Можно, наверное, стать булгаковедом, но вряд ли полностью адекватным булгаковскому наследию; можно считать себя булгаковистом, но никак, надо полагать, не стать при этом ни его аналогом, ни ему адекватным подражателем; можно быть даже ярким критиком Булгакова, его умственно-духовного наследия, но, несомненно, очень неудачливым критиком, ибо булгаковская мысль за пределами обыденности и столь же обыденной критики. Остается принимать Булгакова и его мысль такими, какие они есть, не стремясь ни к «памятничеству», ни «подхватничеству», ни «разоблачительству», но при этом вполне достойно воодушевляться от Булгакова и вполне продуктивно питаться его искрометной мыслью, ничего из им содеянного не превращая ни в священный догмат, ни в конечную истину, ни в неприкасаемый музейный экспонат. Но зато ничего не объявляя ни домыслом, ни заблуждением, ни ошибкой. Тут достаточно личного несогласия, но с той оговоркой, что несогласие это должно быть вполне обосновано, причем на том же творческо-поисковом уровне, что и у самого Булгакова. Отрицать Булгакова, используя небулгаковские знания и подходы, непозволительно, тем более, что вокруг... реальность, да еще и с ее всегдашним критическим вниманием к человеческим измышлениям.

Посетившее и посещающее до сих пор Булгакова и его творческое наследие одиночество никак не унижает и не оскорбляет великого русского мыслителя, лишь выделяя его из текущего обыденного контекста, подчеркивая оригинальное место в отечественной и мировой идейно-духовной истории. Внимающий да внемлет, а остальное неважно: тщета никогда не одолеет вечности! Мысль Булгакова принадлежит вовсе не какому-то текущему историческому моменту, а самой трансцендентной вечности, среди которой и одиночество уже не одиночество, а... всеобщность!

Что ж, случился-таки век булгаковского одиночества, что и приходится сегодня констатировать, но где век, там и... вечность — и не отринуть «булгаковщину» за ненужностью, не закрыть ее как несостоятельность, не отмахнуться снисходительно как от чудачества, ибо Булгаков со своим наследием принадлежит *иному миру*, который имманентному человеческому суду вполне и недостижим!

Ставя и решая трудные вопросы, которые принято называть вечными, о. Сергей Булгаков, прожив в целом, несмотря на утеснения, отвержения и страдания, счастливую творческую жизнь, на что-то ответив, перед чем-то лишь замерев в недоуменном восхищении,

ушел, смиренный, в вопрошаемую им вечность — стойкий, сосредоточенный, непоколебимый!

По документальному свидетельству очевидцев, лик о. Сергия просиял перед кончиной страстотерпца каким-то нездешним светом, а благоговевший перед творческим духом о. Сергия митрополит Евлогий, бывший главой православной церкви в Париже, по кончине Булгакова высказал догадку, что в момент своего просветления о. Сергей предстал перед Господом, и, отдавая должное творческому подвигу о. Сергия, позволил себе назвать о. Сергия Булгакова апостолом.

Л.А. ТУТОВ

С.Н. Булгаков как родоначальник философии хозяйства

С.Н. Булгаков является основателем философии хозяйства. В своей книге «Философия хозяйства», вышедшей в 1912 г., он определил предмет философии хозяйства, сформулировал основной категориальный аппарат, предложил методы исследования, показал точки пересечения экономической теории и философии. Кроме работы «Философия хозяйства», которую можно считать классическим произведением, первоисточником для русской философии хозяйства, Булгаков написал и ряд других работ, раскрывающих проблемы философии хозяйства, среди которых: «Краткий очерк политической экономии», «О социальном идеале», «Народное хозяйство и религиозная личность», «История экономической мысли. Основные мотивы философии хозяйства в платонизме и раннем христианстве», «Свет Невечерний» и др.

Актуальность обращения к проблемам философии хозяйства у Булгакова связывается с обостренной экономической рефлексией, с событиями экономической жизни, с ускорением ее темпов и огромными масштабами развития хозяйства, вследствие чего духовная жизнь попала в рабство к материальной. Неслучайно поэтому широкое распространение получил экономический материализм, представленный в то время маржинализмом¹, который утверждал примат хо-

¹ Маржиналистская революция произошла в последней трети XIX в. и была связана, прежде всего, с появлением трудов У.С. Джевонса «Теория политической экономии», К. Менгера «Основания политической экономии» и Л. Вальраса «Элементы чистой политической экономии». В основе маржиналистской концепции утилитаристская этика Бентама, суть которой сводится к определению цели всякого человеческого действия в терминах наслаждений, удовольствий. Другой важный принцип маржинализма — принцип оптимизации в смысле максимизации целевой функции (получение максимума

зяйства для всей культуры и самых высших духовных проявлений жизни. В противовес экономическому материализму, не смирившись с пассивным отражением бытия, Булгаков предлагает свою хозяйственную религиозную философию.

В предисловии к работе «Философия хозяйства» С.Н. Булгаков писал о том, что «факт хозяйства всегда возбуждал во мне философское “удивление”» [1, 3], которое, как известно из истории возникновения философии, является началом философии, или психологическим источником философии. Но удивление само по себе не творит философии, а лишь ведет ее. Поэтому необходимо познать истинные причины удивительного, а значит, исследовать вопрос о сущности хозяйства.

Проблема хозяйства, по словам Булгакова, берется им в тройкой постановке: «научно-эмпирической, трансцендентально-критической и метафизической. И такой способ ее рассмотрения объясняется отнюдь не прихотью автора — он подсказывается самым существом дела. Ибо то, что в области эмпирической составляет предмет “опыта”, ставит проблемы науке, а рассматриваемое со стороны познавательных форм является построением “трансцендентального субъекта”, — бытийными своими корнями уходит в метафизическую землю» [1, 4]. Таким образом, Булгаков стремился получить универсальное знание (главная цель многих русских философов), сочетающее знания научное, философское и религиозное. Заявленный подход к рассмотрению хозяйства определил круг проблем, который оказался достаточно широк: начиная от смысла хозяйства, взаимоотношений жизни и смерти, добра и зла, свободы и необходимости и заканчивая перспективами хозяйственного развития России и характеристикой политической экономии и ее границ.

Однако не стоит искать в «Философии хозяйства» С.Н. Булгакова собственно экономической теории или тем более упрекать в отсутствии внимания к ней, поскольку он не ставил себе таких целей, а предполагал, «во-первых, заметить в политэкономии философский аспект, выделить и подвергнуть критическому рассмотрению вклад политической экономии в становление философии хозяйства и, одновременно, в ее же отрицание; во-вторых, исследовать исходные методологические и воззренческие позиции политэкономии, ее аксиоматику, с тем, чтобы выявить реальные возможности и невозможности политической экономии, ее историческую познавательную и практическую роль; в-третьих, наметить возможность выхода политической экономии из механико-материалистического тупика на простор широ-

благ при существующих ограничениях). В России с маргинализмом успешно конкурировали лишь историческая школа и марксизм, базирующиеся на методологии холизма.

кого и масштабного философствования, т. е. превращения политической экономики в действительно целостную философию хозяйства, или, по крайней мере, в ее органическую составную часть» [2, 155 — 156].

Основы философии хозяйства раскрываются, по мнению Булгакова, при ответе на основные критические вопросы, аналогичные кантовским: «Что такое хозяйство? Или как возможно хозяйство? Каковы его предусловия и основоположения? Каково содержание хозяйственного акта, его субъект и объект?» [1, 254]. Данные вопросы и ответы на них образуют своего рода концептуальный каркас философии хозяйства, указывают на точки пересечения с другими социально-экономическими дисциплинами. Раскроем подробнее это положение.

Философское осмысление хозяйства предполагает определение сущности хозяйства. На этом пути мы сталкиваемся с известными методологическими трудностями, так как понятие «хозяйство» Булгаков трактует достаточно широко. У него в хозяйстве творится вся культура — и материальная, и духовная, так как она имеет хозяйственную подоснову. Исходя из такого понимания, Булгаков определяет хозяйство, как «творческую деятельность разумных существ, необходимо осуществляющих в ней свои индивидуальные начала, индивидуальности же присуща свобода, даже более... она и есть эта свобода, и если свобода есть творчество, то индивидуальность есть подлинное творческое в нас начало, которое неугасимо и неустранимо и в хозяйстве» [1, 257]. У С.Н. Булгакова есть и другие, не менее широкие, определения хозяйства, например, с точки зрения борьбы бытия и небытия. Так в 1 главе «Философии хозяйства» он писал: «Хозяйство есть борьба человечества со стихийными силами природы в целях защиты и расширения жизни, покорения и очеловечения природы, превращения ее в потенциальный человеческий организм» [1, 39]. Булгаков сравнивает хозяйство с организмом, а «всякий живой организм, как тело, как организованная материя, находится в неразрывной связи со всей вселенной в качестве ее части...» [1, 64]. Сравнение хозяйства с организмом подчеркивает его открытость и возможность свободного выбора, а не «лишь смену форм причинности: механической на органическую...», как пишут критики С.Н. Булгакова [2, 518]. Такое понимание хозяйства неразрывно связано с вопросом о смысле хозяйства, который, по мнению С.Н. Булгакова, есть тот же универсальный философский вопрос о смысле жизни, поскольку «иного содержания не имеет и не может иметь философия, достойная своего имени и подлинно проникнутая любовью к мудрости, а не к умным нелюбимостям» [1, 260].

Несмотря на то, что философию хозяйства интересуют все философские проблемы, в центре ее внимания находится антрополо-

гия — учение о человеке в природе и природы в человеке, поэтому ее лозунгом является изречение дельфийского оракула: «Познай самого себя, познай себя в мире и в себе познай Вселенную». Однако в качестве субъекта хозяйства Булгаков признает «человечество как такое, не коллектив или собирательное целое, но живое единство духовных сил и потенций, к которому причастны все люди, умопостигаемый человек, который обнаруживается эмпирически в отдельных личностях» [1, 256]. Таким образом, идея трансцендентности субъекта хозяйства означает, что хозяйство не только гносеологически, но и генетически не может быть сведено к простой сумме хозяйственных актов отдельных индивидов, поскольку частные раздробленные акты рассматриваются как проявление некоторой единой функции, обладающей известной связанностью. По мнению С.Н. Булгакова, в хозяйстве нельзя было бы усмотреть самого его существенного содержания, если бы не было его понимания как целого, выходящего за пределы частных хозяйственных актов. Исходя из холистской позиции Булгакова, «хозяйство должно существовать в своих основах, чтобы возможны были эти отдельные акты» [1, 91].

Идея трансцендентности касается не только субъекта, но и мира в целом. У Булгакова бытие и его многообразие относятся к сфере трансцендентного. Он считает, что в мире скрыта какая-то тайна — существует непознаваемая для человека область. Однако Булгаков не агностик, так как использует феномен трансцендентности для того, чтобы показать неограниченность знания, убрать какие-либо границы для познающего субъекта, снять препятствия для постоянного живого общения и подчеркнуть, что процесс познания включает в себя, кроме рационального аспекта, сверхлогический, интуитивный. По мнению Булгакова, возможность познания существует именно благодаря наличию трансцендентного, благодаря которому мир выглядит сложнее, но целостнее.

Идею трансцендентности субъекта и мира в концепции С.Н. Булгакова можно понять только в связи с его учением о софийности хозяйства. Дело в том, что источник творческой деятельности субъекта хозяйства обусловлен причастностью человека к Божественной Софии. «Человеческое творчество — в знании, в хозяйстве, в культуре, в искусстве — софийно. Оно метафизически обосновывается реальной причастностью человека к Божественной Софии, проводящей в мир божественные силы Логоса и по отношению к природе как продукту, имеющей значение *natura naturans*» [1, 113]. Человек может познавать природу и воздействовать на нее только потому, что носит в себе потенциально весь метафизический инвентарь природы, и по мере его развертывания, актуализирования, овладевает природой. Человечество, являясь носителем Софии, представляет собой «стяну-

тую вселенную», а космос — потенциальное поле человека, поэтому возможно «постепенное овладение природой в научном знании и хозяйственном воздействии» [1, 256]. Поскольку природа выступает для человека как потенциальное средство труда, то она предстает как его неорганическое продолжение, выход человека за свои собственные пределы.

У С.Н. Булгакова знание есть припоминание, но в отличие от Платона, это не припоминание того, что душа наблюдала, находясь на небе и приобщаясь к божественному, а воссоздание того, что метафизически дано. «Творчество в собственном смысле, создание метафизически нового человеку, как тварному существу, не дано и принадлежит только Творцу» [1, 114]. Человек лишь может воспроизводить в хозяйственном процессе то, что предвечно есть, задано. Он свободен только в направлении своих сил и способе использования своей природы. Поэтому хозяйство софийно в своем метафизическом основании. «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, потенциальное все, потенциальный центр антропокосмоса, хотя и не реализованного еще, но реализуемого, а с другой — он есть продукт этого мира, этой эмпирии» [1, 115]. Булгаков обращает внимание, что хозяйство софийно в своем основании, но не в продуктах эмпирического мира, поскольку хозяйственная деятельность ведется человечеством в его эмпирической ограниченности со всеми его ошибками, отклонениями, неудачами, поэтому далеко не все действия человека отражают на себе свет софийности. Софийность хозяйства проявляется в задачах, которые устанавливает себе человечество, которые можно условно обозначить как победу культуры над природой, или очеловечение природы. Данный процесс имеет определенную границу, которая связана с тем, что человек не может хозяйственным путем творить новую жизнь. Он может расширить уже существующую жизнь, но сама жизнь создается лишь рождением из изначально заложенной жизнотворной силы. Поэтому, по мнению Булгакова, хозяйство есть функция жизни, уже созданной и существующей. Более того, философия хозяйства утверждает примат жизни, что выражается в потенциальной возможности оживления всего сущего, т. е. отсутствует мертвая материя как самостоятельное начало бытия. И тем не менее хозяйственная деятельность есть борьба жизни со смертью, хозяйство есть функция смерти — оно вызвано необходимостью самозащиты жизни и есть в основном своем мотиве (а мотив это страх смерти) несвободная деятельность.

Несмотря на то, что в борьбе жизни и смерти последняя отступает, человек не способен достичь творца, а кажущуюся близость возвышения Булгаков называет сатанинским искушением. Однако он

согласен, что в «хозяйстве, в сознательном воспроизводстве природы, можно видеть некий прообраз, предварение того освобождения *natura naturans* (природы творящей) от оков теперешней *natura naturata* (природы сотворенной), о которой сказано у апостола, что “вся тварь повинувалась суете тления не по своей воле, но по воле повинувшего ее, павшего человека, души мира”» [1, 89—90]. Освобождаясь от смертно-носного механизма природы, человечество само создает механизмы, направленные против смерти, но поскольку они созданы через саму смерть, бесцельную и враждебную целесообразности, то они не могут ни уничтожить ее, ни снизить ее влияния. Человек, побеждая природу, вместе с тем становится жертвой этой победы, так как он все больше и больше превращается в невольника, объект хозяйства, и победа оборачивается поражением. Однако, поставив вопрос о воспроизводстве смерти, Булгаков не стал рассматривать его в рамках «Философии хозяйства», предполагая исследовать в другой книге, которую он, к сожалению, так и не написал.

Кроме страха смерти, который может и парализовать человека, хозяйственная жизнь имеет и другие мотивы. С.Н. Булгаков считает такой движущей силой — род, человечество, идею мирового человека, трансцендентальный субъект хозяйствования. Объясняет он это следующим образом: деятельность не является самоцелью для человека, она не задана человеком, однако внутри него с самого рождения есть идея развития индивидуума в обществе, активное отношение его к обществу, выход из своего «Я» в метафизическом смысле. Хозяйственная деятельность объясняется наличием своего рода коллективного бессознательного, но в метафизическом варианте. В связи с этим становится понятным, почему «труд в своей внутренней, волевой основе, как чувство усилия, направленное вовне, не поддается никакому определению, хотя он известен из опыта и самонаблюдения каждому как актуальность, как действенная воля, как активный выход из себя» [1, 43].

Хозяйство есть борьба жизни и смерти, но, в широком смысле слова, борьба за жизнь всегда останется борьбой за пищу. Однако если в самом начале развития человека это была борьба за хлеб насущный, которая уравнивала мотивы деятельности людей и животных, то с бурным ростом природы творящей под пищей стали понимаются все потребляемые человеком проявления жизни. Но сама жизнь определена Булгаковым сначала только в общих чертах, как дар, как что-то противостоящее мертвой природе, т. е. тому, «в чем по-видимому отсутствуют признаки жизни» [1, 36]. Такое понимание жизни связано с тем, что жизнь у Булгакова парадоксальна, поскольку неопределима до конца, хотя и бесконечно определяема, представляет собой единство алогического и логического, оставаясь при этом сверхлогичной и

не вмещающаяся ни в какое логическое определение; жизнь сверхбытийна, так как «по отношению к жизни все стороны бытия оказываются лишь частными определениями: воля, мышление, инстинкт, сознание, подсознательные сферы, даже самое бытие, связка есть, и предикат существования имеет смысл только по отношению к существу — жизни» [1, 14]. И лишь позднее Булгаков предлагает оценивать жизнь через призму участия человека в хозяйственном процессе. Такое понимание жизни позволяет говорить о философии хозяйства Булгакова как направлении идейно близком философии жизни.

У С.Н. Булгакова все сущее делится на органическое, т. е. смертное и неорганическое, к смерти не относящееся, поскольку само есть результат смерти. Органическое и неорганическое находятся в противоборстве. Жизнь поддерживает себя в окружающем ее безжизненном пространстве через труд, который проходит длительную эволюцию, начиная со стихийного труда природы, затем переходит в неосмысленный труд животных, а лишь затем превращается в сознательный труд человека. Таким образом, труд у Булгакова — это не просто фактор хозяйственной жизни, а основополагающий феномен жизни вообще, «есть уже как бы новая сила природы, новый мирообразующий, космогонический фактор, принципиально отличный притом от всех остальных сил природы» [1, 89]. С.Н. Булгаков критикует политэкономии за узкую и чисто феноменологическую трактовку труда. Так, в классической политэкономии: «Хозяйственный труд здесь есть труд, направленный на производство только материальных благ или меновых ценностей» [1, 241]. К. Маркс дополнительно определяет труд как «затрату человеческой энергии, а последняя с грубым и наивным материализмом определяется им как трата нервов, мускулов, костей, физиологической энергии» [1, 86]. Такое понимание труда лишено общеполитэкономического значения, так как труд суживается до производительного труда, и ему приписывается значение как основы материальных благ. Представленное выше определение труда, по мнению Булгакова, делает невозможным сопоставление физического и духовного труда, а с экономической точки зрения не позволяет дать действительную оценку стоимости вещей. При этом политэкономии не интересуют вопросы: как возможен труд? что является основанием труда? Данная критика ценна для понимания подлинной природы труда. Однако, на наш взгляд, сам Булгаков дает слишком широкую трактовку труда, когда «способность к труду есть одно из свойств живого существа» [1, 43], любая деятельность понимается как труд, что явно выходит за его понятийные рамки. Кроме того, хозяйственная деятельность человека напрямую не связана с его выживанием, поэтому определение труда как феномена жизни недостаточно. К тому же смерть также может заявить свои права на труд в случае непо-

сильного рабского труда, или труда, направленного на истребление природы. Позднее С.Н. Булгаков уточнил понимание труда применительно к животным, написав: «Если и можно здесь говорить о труде, то лишь в смысле трудности борьбы. ...Общественное хозяйство у животных и насекомых качественно, а не количественно отличается от человеческой общности, которая, хотя и берет исходной точкой естественные и общие всему животному миру формы ее (семья), но далее расширяется без всяких ограничений и способна охватить весь человеческий род» [1, 91 — 92]. Избежать неопределенности в понимании труда можно было бы, исключив употребление слова «труд» применительно к деятельности животных, оставив такое словоупотребление только лишь для ненаучного языка повседневной жизни.

Хозяйственную деятельность С.Н. Булгаков подразделяет на два направления: потребление и производство. Потребление возможно благодаря космическому коммунизму — пониманию Вселенной как единого объекта. Поэтому принятие пищи есть процесс поддержания живого организма неживой средой. В то же время еда есть переработка неживой материи в организме, что, в общем-то, означает оживление неживого. В еде граница между живым и неживым реально снимается. «Еда в этом смысле является обнаружением нашего существенного, метафизического единства с миром» [1, 72]. Тем самым, потребление как процесс обмена веществ, связывающий живое и неживое, делает жизнь универсальной.

В производстве также существует абсолютное тождество субъекта и объекта, человека — активного, мужественного, сознательного — и природы — пассивной, рецептивной, женственной. Труд, являющийся активным волевым началом в человеке, доказывает единственно верное соотношение практического разума и слепой природной воли, поскольку позволяет из я-субъекта выйти в не-я-объект. «Вся практика взаимодействия я и не-я позволяет установить реальность внешнего мира и заполняет пустую и холодную область не-я силой, теплом, телами, превращают мираж не-я в природу, а вместе с тем и само я помещают в “природе, органически сливая я и не-я в единое мироздание”» [1, 78 — 79]. Исходя из такого понимания, хозяйство, представляющее собой постоянное проектирование действительности и объективирование идей, есть связующее звено я и не-я. При этом их живое единство, как считает Булгаков, нет необходимости доказывать. Оно как аксиоматическое должно быть положено в основу всех других построений.

Важными составляющими концепции С.Н. Булгакова являются проблема личности и ее значение в хозяйстве. По определению, творческая личность имеет свободу выбора и несет ответственность за

последствия выбора. Напротив, безответственная свобода приводит к несвободе. Свобода, по мнению Булгакова, для творческой личности — это высшая ценность и понимать ее следует многоаспектно: во-первых, свобода всегда конкретна: это свобода конкретной личности: «всякое я, как свободное по природе, индивидуально, конкретно, своеобразно» [1, 176]; во-вторых, свобода есть внутренний выбор самой личности: «свобода есть не беспричинность, а самопричинность, способность действовать от себя» [1, 168]; в-третьих, свобода абсолютна: «природа свободы одна и та же как в абсолютном, так и в относительном, тварном существе» [1, 177]; в-четвертых, свобода как воля, энергия, не имеющая пределов: «Конкретная яйность есть не только сознание, но и воля, энергия. ...Свобода хочет быть мощью, она в себе самой не имеет ограничения, свойство воли есть беспредельность» [1, 177]. Однако, обладая способностью хотеть бесконечно многого, каждый отдельный человек может бесконечно мало. Поэтому граница свободы как мощи есть необходимость. Соответственно проблема свободы личности раскрывается через призму взаимоотношений свободы и необходимости. Так, человек в процессе труда осуществляет акт творчества, однако, в то же время, труд есть проявление жестокой природной необходимости. Таким образом, сознание свободы зажигается в душе личности благодаря чувству ее ограниченности. «Свобода стремится перейти всякую данную границу, полагаемую необходимостью, ибо абсолютность и безграничность стремления есть ее природа» [1, 188]. Личность стремится к тому, чтобы мир хозяйства стал для нее прозрачен, отдался ее воле, из механизма сделался организмом. Реализация творческой личности возможна только благодаря учету духовных, нравственных мотивов в труде. Нравственная ориентация личности связана с идеей трансцендентального единства субъекта хозяйства, предполагающего общую ответственность за осуществленное. Другим важным нравственным аспектом реализации личности является аскетизм, но не принудительный, а на основе добровольного отказа (свободного выбора) от богатства.

Отдавая первостепенное значение личности, С.Н. Булгаков скептически относился к различного рода учениям об объективных законах, в том числе регулирующих хозяйственную жизнь. «В самом деле, универсальное значение закона причинности, какое приписывается ему этим воззрением, не только не было, но и не может быть доказано из опыта, имеющего дело всегда с обрывками бытия и по самому своему понятию незаконченного и не могущего быть законченным» [1, 268]. Аналогично С.Н. Булгаков подверг критике закон соответствия производственных отношений характеру и уровню развития производительных сил, выступил против экономического детерми-

низма и абсолютизации материально-технического прогресса. В то же время Булгаков был противником абсолютизации случайности: «нет более безотрадного и мертвящего воззрения, как то, по которому мир и наша жизнь представляются следствием абсолютной случайности, абсолютно лишенной всякого внутреннего смысла» [1, 268]. Иначе, Булгаков не отрицал влияния материального, экономики в целом на хозяйство, однако считал, что нельзя придавать этому влиянию самодовлеющего значения. Подтверждением являются проблемы духовно-нравственного характера, с которыми постоянно сталкивается человечество и которые не в состоянии решить никакой рост производительных сил.

В целом, давая оценку философии хозяйства, разработанную С.Н. Булгаковым, следует отметить, что она имела глубокий методологический смысл. В первую очередь, был дан анализ основных линий, намечаемых точками пересечения философских и экономических интересов в области теории хозяйства, в которой философия хозяйства претендует на роль методологии. Более того, философия хозяйства направлена на преодоление сложившейся замкнутости общественных дисциплин, предполагает целостное знание. Это возможно благодаря тому, что в центре рассмотрения философии хозяйства находится целостный человек, личность, в то время как в других дисциплинах исследуются отдельные стороны поведения человека. Простое суммирование знаний о человеке из разных дисциплин не может дать целостной картины.

Другим важным методологическим достижением Булгакова является вопрос о недопущении смешения общефилософских понятий и специальных экономических или иных других, так как это приводит к искаженному пониманию хозяйственных процессов, затемнению объективного субъективным. Для Булгакова характерен методологический максимализм, заключающийся в стремлении обнаружить самые глубинные основания предметов, раскрыть их подлинную сущность. Поэтому философия хозяйства позволяет по-новому взглянуть на содержание основных экономических категорий, таких как труд, ценность, благо и т. п.

Кроме того, философия хозяйства предполагает рассмотрение нравственных, религиозных, культурных мотивов как влияющих на поведение людей в сфере хозяйства, тем самым, указывая путь экономической теории в плане преодоления статичного характера ее моделей, основанных на принципе максимизации материального богатства.

Отказавшись от существовавших традиций в решении проблем хозяйственной жизни, опиравшихся на материализм и позитивизм,

С.Н. Булгаков разработал и новые философские основания политэкономии, базирующиеся на христианской этике.

И, наконец, философия хозяйства открыта для дальнейших работ и построений.

К философскому наследию С.Н. Булгакова нельзя подходить догматически. Наиболее продуктивным является позитивно критическое отношение к его идеям, творчески перерабатывая которые, можно двигаться дальше в осмыслении сложных процессов хозяйственного бытия человека. Поэтому следует обратить внимание на те стороны философии хозяйства Булгакова, которые вызывают возражение. Например, нельзя не согласиться с Н.А. Бердяевым, что у Булгакова «сама религия получает слишком хозяйственный характер. Булгаков признает хозяйство софийным. Этим он хочет связать его с душой мира. Книга Булгакова — симптом углубления проблемы хозяйства. Но есть опасность в таком охозяивании Софии — Премудрой Девы, не рождающей и не устрояющей» [3, 241]. С.Н. Булгаков недооценивает специфику божественной сущности, которая полна, замкнута, всесовершенна, едина, бесконечна, но в то же время не исключает существования небожественного бытия, в том числе мира и человека. Однако связь между Богом и миром носит нематериальный характер. Бог никак не ограничен миром, который имеет совершенно другую, небожественную природу. Очевидно, что Булгаков пытается примирить идеальное и материальное, сознание обыденное и самосознание бога, Софию небесную и Софию земную. Он осознает пропасть между Абсолютом и субъектом, но в то же время обосновывает необходимость выражения абсолютного в трансцендентальном субъекте, посредством постоянного проектирования действительности и объективирования идей. Критикуя экономический материализм за примат производства, Булгаков тем не менее сам уравнивает духовное и материальное, пытается примирить их. Можно критиковать Булгакова также за противоречивый онтологический статус предлагаемой им Софии, которая, с одной стороны, «обладает личностью и ликом, есть субъект, ... четвертая ипостась» [4, 186], а с другой стороны, на деле таковой не является по причине своего женственного и сущностного характера, так как не принимает участия во внутробожественной жизни; можно критиковать С.Н. Булгакова за то, что в хозяйстве он находит только две функции: потребление и производство, отказавшись от распределения, что упрощает мир; за пантеистический характер рассматриваемого хозяйства, когда человек, весь мир существует и действует не своей собственной силой, а волею Божьей, предопределены софийностью, царством детерминизма, тем самым невозможно объяснить свободу человека и существование в мире зла в отличие от добра; за активно-эволюционное отношение к природе в рамках уче-

ния о космическом хозяйстве, что противоречит основным догматам христианской теологии (также см.: [5 — 7]).

Литература

1. *Булгаков С.Н.* Философия хозяйства. М., 1990.
2. Преодоление времени (по материалам международной научной конференции, посвященной творческому наследию С.Н. Булгакова). М., 1998.
3. *Бердяев Н.А.* Философия неравенства. М., 1990.
4. *Булгаков С.Н.* Свет Невечерний. М., 1994.
5. *Бердяев Н.А.* Истоки и смысл русского коммунизма. М., 1990.
6. *Бердяев Н.А.* Самопознание (опыт философской автобиографии). М., 1990.
7. *Федоров Н.Ф.* Собр. соч.: в 4 т. Т. 1, 2. М., 1995.

Н.Б. ШУЛЕВСКИЙ

Софийный горизонт бытия

Целесообразная ориентация в мире требует рассматривать его события не только в плане фактуальности, актуальности, методичности, прогрессивности, медиальности, конспиритивности, но и в *эсхатологической* перспективе, т. е. оценивать их «с точки зрения вечности» («*sub species aeternitatis*»). Ибо через вечность непреложно действует Промысел Божий: а потому во всех событиях нет ничего беспорядочного и неопределенного, напрасного и случайного, а все тайное и непонятное становится явным и постижимым. Только научное мракобесие, не зная вечности, тщетно ловит неуловимое время дырявыми сетями своих гипотез.

Вопреки всем умникам и ученым смысловая инфраструктура современного мира определяется именно христианской эсхатологией, которая содержит в себе смысловые коды, софийные ключи его понимания. Да, этот мир пропитан злом, пороками, плох, но без христианства мы не имели бы даже такого мира. И апокалипсис бы не состоялся. Да и антихрист, антихристианство, ведущие этот мир в свои никуда, тоже суть законные части того же христианства, исполняющие его скрытую волю. Поэтому христианский эсхатологизм служит важнейшим гносеологическим принципом, позволяя оценивать познание, образование, софийными ценностями и смыслами, логосными константами вечности!

И сегодня вечность сказала свое все еще благостное «СТОП» миру, ибо двигаться даже в антисакральном направлении дальше некуда просто потому, что достигнуты пределы смерти и ничто, за которыми возможны лишь свинские полеты в никудыкино царство черных дыр. Первыми этот СТОП-императив вечности уловили французские постмодеоасты и деконструасты. Но осознали они его искаженно, упрятав грозное «*stop*» в знак «*post*», не заметив, что он несет в себе извраты латинские, инферналы романские, туманы вьетнамские, шаманства тибетские. Они же стали дегустаторами этого мерзостного мира. Но французские интеллектуалы, заглянув по ту сторону «*post*», почему-то выпрыгивают из окон, призывая всех людей следовать их примеру, хотя оклик «*post*» требует остановиться, дабы софийным контролем проверить свой умственный багаж, ибо за «*stop-post*» начинается сфера нежити, сама Преисподняя и страшное даже для нее чернодырявое Никуда. И нет надежд, что на помощь придет новый «*постмодераст*», ибо этот монстр застрял в своем же лабиринте, который он создал для тех, кто идет не путем ума-разума, а зависает в паутине интеллекта искусственного, гейского. «*Пост...*» — первая наномысль, первое нанослово, первое нанозначение, первый возместитель и повелитель наноума, первый нанологический плод — *зна-нон «stop»*. *Просим остерегаться и не жаловать пройдоху!*

Каким путем идти сегодня человечеству и России? К чему стремиться, какие цели, идеалы, идеи соответствуют жизни? Каким учением, какой ценностью руководствоваться? Чему и зачем учить детей? Какое учение, какая идеология могут взять на себя смысловую, теоретическую и духовную ответственность за людей?

А ведь люди куда-то идут, умножают ВВП, изучают менеджмент², копят деньги, сидят в Интернете и непрерывно играют, играют, играют; плодят всевозможные и невозможные игры, рейтинги, ищут самые экзотические развраты, убийства, превращая саму жизнь в суицидную игру. Все это банально, пресно и давным-давно осуждено христианством как суета сует. Отец этих антихристианских саммитов — человекоубийца от *начала до середины*; и даже *концом* сия тварь не завершает убиение, продолжая и после земной кончины убивать память о живых и временно усопших (Ин. 8, 31—47). *Вначале* дьявол-абортомахер превращает зародыши детей в медицинское сы-

² Корень «мене» ведет свою родословную от зловещей ветхозаветной парадигмы «мене, текед, перес, упарсиня» (Дан. 5, 26—28.) (слова буквально означают «мина», «шекель»), «полмины», т. е. разделение. В символическом плане толкования Даниила означают, что царство Валтасара, как и всякая вещь в мире, взвешено, измерено и будет разделено, т. е. погибнет). И то правда: мы видим горькую участь Высших Мене-джеров мира сего; а что ожидает менеджериальный пролетариат, даже вообразить невозможно. Для чего его разводят в таких количествах, для чего его исчисляют, измеряют и взвешивают, придавая ему статус «званных»? Явно не для возмещения числа «избранных»!

рье; в *середине* жизни изводит молодежь, работающие поколения нарко-порно-алко-аудио-видео-игро-бое-телеядами, антизарплатами, антиискусством, криминалом и безработицей; в *конце* жизни он убивает уцелевших глумливыми пенсиями, ценами, ритуальными пособиями; но и *после кончины* дьявол убивать людей ложью о прошлом, фальсификациями истории, уничтожением смыслов, кодов культуры, самой памяти. Бог, бытие, жизнь, смыслы исчезают в черной дыре антихриста.

А куда же движется мир согласно воле Провидения? И что есть сегодня реальность? Что — нереальность? Кто знает, где искать ответ?

Никто из «нобелей» мира сего не знает, *что есть* и *что происходит*, никто ничего не понимает в событийных потоках. Все прежние методы мысли, дела, технологии, власти не работают. Даже приборы хандрят; самые совершенные приборы отправили лайнер в 112000 т вместе с его элитной публикой к Данте, на экскурсию в предчистище.

Почему же не работает бытие, а ничто ничтожит денно и ночью? Да потому, что все наличные методы, формы мысли, сам диалектический разум возникли в эпоху войн набирающих силу антихристовых США и теряющего свой антихристовый потенциал СССР! И теперь картина мировой брани поистине христианская: антихристовый интернационал Запада, идя от Христа в черную дыру и продолжая ее расширять, атакует Россию, которая вместе с Христом ищет пути из черных дыр Ада. Эту провиденциальную правду мира люди лучше чувствуют, чем сознают и понимают. С начала времен идет брань невидимая за смыслы софийные; а внешние сражения — это всего лишь глухие раскаты этой священной брани, именуемой ныне информационной войной. «*Что есть Смысл и безумие?*» — вот в чем вопрос еще до ничто и до бытия! В этом «*и*» — исток всех проблем, войн, катастроф, всех видимых преступлений времени-преступления.

Да, «*верхи над верхами*» хотели бы жить по-старому, да и «*низы над низами*» не прочь жить по-старому, да вот биосфера, история, небеса не могут и не приемлют это старое «добро», взрывая его и «Оттуда», и «Ниоткуда». Идет сакральная революция самого бытия, в которой не просто последние станут первыми (это уже было, но никому не помогло!), а в которой первые и последние станут ненужными для бытия, приступившего к сакральному очищению себя от пессимистов и оптимистов, от «первых» и «последних» изменников Отчужденного дома, чтобы дать место *людям, сосредоточенным в смыслах софийных*. А пока растет безумие в массах, прогрессирует искусственный интеллект, правящие элиты нервно посматривают на памперсы. И демократия наконец-то свободно изрекает свой сокровенный дух, свое

желание: «Распять! Распять! Распять!» — несется по всему миру вопль заокеанских распинателей. Распять всех, кто не идет вместе с ними против Христа на саммиты Золотого тельца!

США и их вассалы знают, что двигаться надо путем свободы, сокрушая сакральность, мораль, общество, семью, половые нормы, человека с бытием в придачу. И не знают, что так бодро идут они в черную дыру, открытую их же пророком Арчибальдычем³. Но выбора для них уже нет — двигаться могут они лишь путем извращения всего, что осталось еще неизвращенным! Весь ум современных элит уходит на коррупцию, мошенничество, легитимизацию беззакония, безумия, пороков. Сил на осмысление себя, своего долга, inferнальных вызовов миру, России и власти вообще у них уже нет. Мыслящие единицы, преданные истине, видят этот порочный круг грехооукливания современных элит, видят, что безумцы идут в пропасть вслед за своими безумными поводырями, или — если повезет — безумцы взлетают на свиньях с ГМП.

На историческом бездорожье нужно не двигаться куда попало, а искать потерянный путь. А путь этот можно найти лишь в рамках божественного мира, который содержит в себе шесть особых и один чрезвычайный контекст (ЧК).

Контекст божественного *творения* (Да будет! Да свершится воля Твоя!).

Контекст божественного *допущения* (Посмотрим, как земля, океаны, все творения исполнят волю Твою бытием своим!).

Контекст божественного *позволения* (Пусть будет по человеческому разумению и хотению! Ищите опору в дьяволе? Посмотрим, чем завершится ваш союз с бунтовщиком!).

Контекст божественного *возмущения, гнева* (Есть пределы всему! Не вечно же быть Духу презираемым! Не вечно же быть беззаконию! Не вечно же страдать детям и трудягам! Бога можно обманывать лишь до тех пор, пока он сам это позволяет! Возмущение Божье проявляется в природных, исторических, этнических и личностных знаменениях! Читают и понимают их святые, пророки... тираны и палачи!).

³ 1969 г. Американский физик Джон Арчибальдыч Уилер (далее — просто Арчибальдыч) сделал чрезвычайное то ли открытие, то ли закрытие чего-то: это «чего-то» в светлых умах ученых предстало как «черная дыра» (ЧД). Поиск таких дыр безуспешно ведется уже более 40 лет, и сейчас можно лишь заверять ученый мир в том, что есть все-таки они, черные дыры. Даже если бы их не было, их нужно было бы создать! В любой сфере практики, в любой науке должны быть Рай и Ад: а поскольку после вкушения ядерных грибов физика не может различать эти слова, то она так и не поняла, что именно она уже нашла, в чем именно она уже сидит, а не только ищет. Похоже, что черные дыры — это сигналы SOS, подаваемые физикой и науками вообще МВФ, который завел науку и прогресс в черноту черных дыр!

Контекст божественного *возмездия* (Судный день — разделение зерен и плевел, жизнетворцев и жизнеубивцев.).

Контекст божественной *мудрости, Софии Премудрости Божьей, божественной радости, милосердия и благодати* («Хорошо!» Блаженны алчущие правды, плачущие, кроткие, нищие духом, страдающие, чистые сердцем, дети, ибо они спасутся знанием смыслов Его благих и софийных. Мир создан софийной радостью мудрости Божьей для радости Творца и всех творений. Радость есть субстанция вечности, которой живы все творения.).

Чрезвычайный контекст (Инфернальный мир кары-кармы, ничто, бездн.).

Сегодня мир большей частью своей находится в контексте божественного возмездия, малой частью — в инфернальном контексте, совсем малой частью — в контексте божественной Софии-мудрости. Это очевидно даже для незрячих, ибо никогда люди столько не убивали, никогда не культивировали столько пороков, как сегодня; но никогда не было столько актов гнева небесного по горячим следам, в горячих точках веселящегося и безнадежного зла! И не случайно именно сегодня среди бедствий безысходных прозвучал и голос небесный Софии Премудрости Божьей!

Сегодня все пророчества научных, религиозных, инфернальных, записных и лакействующих экспертов о будущем однозначно негативные: кризисы, гибель, уничтожение с разных сторон человечества, всех его ценностей и культур. Изучать реальность в этом контексте бесполезно, как бесполезно изучать цунами тем, кого оно уже накрыло своим саваном.

В контексте божественного возмездия можно найти прелюбопытнейшие сюжетцы. Антихристианский дух мира сего обучает людей черпать энергию из разрушения, уничтожения, извращения, растления самой жизни, приучает питаться чистой смертью, дабы стать достойными гражданами черных дыр. Например, смерть, убийства, уничтожения становятся источником энергии для Запада и США⁴.

⁴ Для пронизательного Ж. Бодрийера Нью-Йорк выглядит энергетическим чудом, отрицающим второе начало термодинамики, ибо он производит для себя энергию из ее... расходований. «Энергия жителей Нью-Йорка приходит к ним из загрязненного воздуха, из ускорения, из паники, из условий, в которых невозможно дышать, из немыслимой для человека окружающей среды». В мегаполисе сама безмерность пороков, растления людей, масштабы бандитизма, кровопролития, собственная ярость и ненависть ко всему, слепая нищета и бессмысленное расточительство, суэта, всеобщая неуравновешенность, извращения и смещения зла и добра, — все это служит непостижимым источником жизненной энергии для выживающих в этом социальном реакторе. Материалисты-электрики и социологи-сантехники, спиритуалисты-уфологи и психологи-душегубы не видят в цивилизации «черной дыры», а потому недооценивают естественный источник энергии, каковым является само ее расходование. Чем больше расходов, тем больше растут энергия и богатство. Энергия оказывается сверхвозросшей за счет инерции

Современный Запад питается энергиями разрушения природы, семьи, общества, культуры, человека, ума-разума, уничтожающей смерти, энергиями любого распада, неведомыми допингами и непостигаемыми энергиями черной дыры и Аида.

Важно выявить и очертить новый, подлинно объективный контекст, в рамках, на основе и посредством которого можно изучать новые конфигурации бытия и ума, новые радости, страсти иные. И таким сакральным контекстом, контекстом всех контекстов, парадигмой всех парадигм, является мудрость Софии. Этот контекст не может быть несофийным, ибо София требует только одного — обретения ума-разума, черпающего мудрость из бездн, из энтропии, хаоса, из ниоткуда, а потому способна помочь миру, извлекать для него из ничто смысловые ископаемые. София — это целостный ум-разум, который уже все понимает, а мы лишь ищем понимание. София — это ум, который недоступен для всех воландов, бесов, психоаналитиков, ибо все они сгорают в смысловых слоях Софии. Софийный контекст содержит в себе радость, ибо София с нами; но в нем есть и горечь, ибо мы еще не с Софией. Да, возмездие не знает исключений!

Поэтому выход из всех тупиков современного мира содержит в себе София Премудрость Божья, указующая пути из паутины виртуальных, завиральных, финансовых и аморальных миров в царствие их оригиналов, их смысловых и хозяйственных прообразов. Провиденциально, что софийная философия и философия хозяйства оформились в идейную школу именно в МГУ, выявив тем самым подлинное смысловое ядро университета. Провиденциально, что взрывной интерес к Софии-мудрости проявляется накануне величайших катаклизмов истории, когда безумие охватывает почти всех; именно тогда мудрость-София протягивает свою спасительную руку⁵. Ибо София — идея всех идей, сакральная парадигма всего бытия и России.

София — уникальный сакральный и смысловой феномен, ибо она не поддается аналитическому расчленению, например, как механические часы, сохраняя нетронутую грехом первозданную целостность ума. София есть знаниевый аналог Св. Троицы, выражая в качестве *идей* неслиянность и неразделимость ее Лиц. Именно эта неразложимая софийная целостность Св. Троицы сохраняет сознание, ум,

смерти». Теперь понятно, почему США сеют по всему миру семена смерти; в контексте божественного возмездия они таким способом добывают нужную им энергию жизни. Мертвецов нужно постоянно подпитывать живыми. «Я убиваю, следовательно, я существую», — такова философия бравого Декарта-американца! [1, 151—152].

⁵ Храмы Софии строились в тяжкие годы катастроф Византии, Киевской и Московской Руси. Софиология Вл.С. Соловьева возникла накануне Первой мировой войны, а философия хозяйства и софиология С.Н. Булгакова и П.А. Флоренского — в лихолетье революций и гражданских войн; философия хозяйства и софийная философия Ю.М. Осипова возродилась в 1991 г. инфернально злодейского убийства СССР!

душу и язык человека. Софийная философия содержит в себе огромный запас нерастрченных, неиспользуемых смыслов, приложений, которые еще не стали шаблонами, неся в себе радость, которая не знает шаблонов и стандартов. Софийная философия держит ветер вечности в своих парусах, а потому в ее идеях даны ключи к пониманию того, что есть и что непременно будет! Она содержит в себе биосферные, экологические, экономические, inferнальные, информационные, сетевые и антропологические контексты анализа всех современных реалий.

София как Премудрость Божья была всегда, а для людей, для мира она возникла как результат божественного преображения ничто, бессознательного в свет бытия, сознания и мысли. И для воландов всех мастей она неуязвима, ибо обладает цельным умом и знанием, адекватно понимая, выражая, исполняя волю Бога святую. Мысль, ум, разум рождаются из Откровения, а только в человеке рождается временные копии. Ум сознание, душа, смыслы, язык, числа не подчиняются времени, а обитают в особом мире вечности, а время всецело правит Аидом. Бог одарил этими вечными и универсальными и всепостигающими силами человека; отсюда колоссальная ответственность человека перед миром, ибо в своих идеальных органах он имеет дело с миром в его цельности, воздействует на весь мир. Эти идеальные силы даны для общего блага мира, а не для зла. Время же — это пространство и двигатель греха; нужно двигаться, чтобы постоянно забывать о прошлом, а чтобы не помнить ничего, нужно постоянно двигаться. Главный враг Софии — это псевдознание, гонящееся за модой и не ведающее о вечном; и незнание этих смыслов восполняется смертью. Жизнь — это знание жизни, знание неполное, которое, иссыхая, завершается смертью, а смерть — это полное и неустранимое незнание жизни.

И русская софийная философия черпает энергии, стимулы, вдохновение и озарения не из распада, не из кризисов и энтропии, не из пороков, а из сакральных источников вечности; она берет вечный заем у вечности, которая требует от нее процентов в виде смыслов необычных и непривычных, смыслов не из времени вытекающих, а из самовозгорающего и непрестанно пылающего, созидającego света. Поэтому именно через софиологию осуществляется смысловое откровение людям смыслов вечности и прорыв человеческих мыслей в миры трансцендентные.

Именно софиология ставит вопрос не просто о будущем *бытии*, но и о бытии *самого будущего*, о судьбе и времени *самого времени*. Сегодня для размышляющего и осмысляющего сознания главной проблемой является именно онтологический и софийный статус времени. Да есть ли время вообще нечто реальное, если оно само не мо-

жет удержать себя в бытии? Прошлого уже нет, будущего еще нет, а настоящее состоит из этих взаимоуничтожаемых «нет»! Видимо, во времени, обитают призраки, которые есть, но которых и нет. Мы измеряем процессы временем, а вот само время при этом не измеряется. Час — это единица длительности, а не времени. Поэтому и время столь таинственно и непостижимо для науки и богословов.

Человеческую жизнь человека организуют три вопроса: два временных — «Откуда человек пришел? Куда уходит после смерти?», и один вопрос смысловой — «Зачем пришел человек в мир и что должен он сделать?». Общая же программа жизни нацелена не на смерть, а на самосохранение; смерть в нее привносит время. И человеку, который то ли стремится идти в ногу со временем, то ли вымачивает своими костями дорогу времени, остается тоже отрицать прошлое и будущее, жить мгновениями, ценить мгновенное! Тайну времени еще никто не смог освятить, постичь ее даже умом софийным: даже смысл слова «время» в черном тумане. Прошлое — уже не наше; будущее — еще не наше; как может быть нашим настоящее, которое состоит из ненаших элементов? А кому же тогда принадлежит время? Кто его подлинный хозяин и повелитель?

Какой-то аноним требует, чтобы все стремились к новому, были *со-временными*, соответствовали времени, шли в ногу со временем, держали руку на пульсе времени, ловили дух времени и т. д. А зачем человеку соответствовать времени? Разве мы знаем смысл его мелькающих мгновений? Разве нам ведомо, откуда и куда идет (течет время)? Так чему же человеку нужно соответствовать, чтобы быть современным? Смерти? Одно ясно: время — орудие разрушения, а вот создает не время, а природа, ум, люди. Само-то время есть посланник смерти, ожидающей нас; через время смерть приводит нас в соответствие со своим чернодырявым стандартом⁶.

Само время или его владыка породили виртуальный мир, который считает реальное время нереальным, а самого себя реальностью, предлагая людям общение в режиме «реального времени», т. е. вне времени (?!), как будто вне виртуальности люди живут не в реальном времени, и как будто виртуальность — это не мнимое, нереальное время! Нет, время — это не полноценная реалья, а некая оккультная реалья, хранящая в себе тайны черных дыр. Кто мир творит, хранит, а кто его незримо губит, хотя при этом губит и себя? Время — вот ос-

⁶ «Всему свое время, и время всякой вещи под небом. Ибо человек не знает своего времени. Как рыбы попадают в пагубную сеть, и как птицы запутываются в силках, так сыны человеческие уловляются в бедственное время, когда оно неожиданно находит на них» (Еккл. 3, 1; 9, 1, 12). А что значит, знать свое время? Каковы признаки своего времени? Видимо, нужно ценить только то время, в котором есть крупица вечности, дорожить ею, ибо дни лукавы. Придет время, когда оно станет уже не нужным, ибо обнаружится неисправимое опоздание человека на корабль, уходящий в вечность.

новой преступник мира (оно мнимо созидает, а губит реально!). Но кто же владыка времени, если и оно имеет свой конец?

Поэтому христианство не *освящает* время, полагая, что и мысли оно недостойно из-за своей текучести, обреченной на самораспад (вся мерзость мира вытечет через время и вместе с ним). Есть святые места (пространства), но нет святых времен. В моменты рождения, смерти Христа вечность прерывает на миг черный поток времени. Все христианские празднества тоже представляют собой точки разрыва времени и прорывов вечности, образуя в целом сакральный календарь вечности, а не времени⁷.

Поэтому понимание будущего должно опираться на сакрально критическое отношение ко времени, ибо будущее — функция времени, а не бытия. Именно внутренняя измена времени самому себе, самопоедание времени, вызывает цепную реакцию внешних непонятных перемен, идущих к худшему. А сегодня время радикально изменяет самому себе, входя в режим реального самоотрицания, нагнетая в бытии апокалипсические силы, что, мол, с концом времен и рухнет само бытие, конечно, вместе с деньгами!

Парадокс! София-мудрость размышляет так, как будто времени не было, нет и оно вообще невозможно, ибо изменениями в ее мире правят смысловые ритмы ее разума, понимания и радости. И это вполне понятно, ибо София была в Боге и с Богом уже тогда, когда времени еще не было, а поэтому она не зависит от его суицида. И она станет царицей ноосферы по свершению времен, выполняющих функцию карающего органа греха, обесмысливая сущее. Время разрушает не им созданное, а созидать само по себе оно не может. А тогда зачем бессмысленное разрушение?

⁷ Бог создал солнце, луну, звезды как светильники мира, и как орудия для знамений своих во времени (Быт. 1, 14). Все движущееся посылает нам сигналы о состоянии времени, о его сроках и концах. Изучать время невозможно, грешно, да и бесполезно, ибо время само исследует нас, выскивая в нас денежную руду и материалы смерти. «Не хвались завтрашним днем, потому что не знаешь, что родит тот день» (Прит. 27, 1); «О временах же и сроках нет нужды писать к вам, братия» (1Фесс. 5, 1). «Написано: вы, которые не знаете, что будет завтра — тщеславьтесь, а такое тщеславие — грех» (Иак. 4, 13—17). Время, процессы вообще, можно измерять чем-то неизменным, вечным. А в самом человеке констант является память, в которой время уступает место смыслам софийным. Жить нужно не по законам времени, а по софийным заповедям божественной мудрости; тогда и смысл времени прояснится. Если источники знания и понимания коренятся в Софии Премудрости Божьей, то источники незнания и непонимания коренятся во времени, воспроизводятся и сохраняются им; время обесмысливает порождаемые им же и в нем же знания, которые постоянно опровергают друг друга. Если каждый последующий миг времени лучше предыдущего только потому, что он последующий, самый новый, то сам постулат, что «все новое — наилучшее» тоже будет сменен, должен быть сменен другой аксиомой о том, что «наилучшее — это вечное». «Измеряя, измеряй время в себе самом» (3 Езд. 9, 1—12). А это уже невообразимая загадка! Чем и как измерять в самом себе время, которое нас забирает?

София — это вневременной и сверхвременной ум, который в силу своей независимости от времени может оценивать и судить умы земные, дела человеческие. Прогрессирующее в черную дыру человечество сделало из времени культ некоего неопределенного божества, таинственный закон которого гласит: «Время — деньги!». Время — то ли это упущенные деньги, то ли исчезающие в инфляции деньги, то ли приходящие в виде процентов деньги? Да и почему у массы людей времени преизбыточно, а денег — увы! Или время — это непрерывно дующая эмиссия, вечный двигатель печатного станка?

Поэтому и появление Софии-мудрости в центре бытия и мысли обусловлено радикальным задвижением времени на периферию (окружность) мира, что обусловлено его inferнальным банкротством и заменой его информацией. Невероятно? Вполне вероятно и крайне актуально!

В то же время в конфликт со временем вступила вечная суть ума, сознания, души и слова. И сегодня наступил апогей конфликта, несовместимости ума и сознания с временем. И философия хозяйства, и софиология, являясь выражениями этого конфликта, позволяют его исследовать в рамках новой вневременной реальности — хозяйства. Время в экономике умножает богатство, а в хозяйстве — жизнь, ее смысловое оснащение, софийную ноосферу. Хозяйство созидает софийную ноосферу жизни, творческую атмосферу сакрального бытия, живые связи с Богом.

Единственно достойными и метафизически соразмерными собеседниками софиологии являются... мифы и сам Христос.

Так, для архаической античной мифологии вначале небо и земля были нераздельны и неслиянны, образуя иерогамический брак, символом которого служит математический знак бесконечности, стоящий вертикально (∞). Никакого времени в начале не было и в помине. А все многообразие созданий в космосе было плодом брачного союза двоих: неба и земли. И вот затем произошла какая-то катастрофа: иерогамия неба и земли распалась, и появилось третье начало — *хаос*, из которого древние пиарщики начали вести родословную богов, миров, стихий, людей, идей, забыв, что до их пиара земля и небо были едины.

Этимологически термин «хаос» означает *зияние, пропасть, бездну, расширяющуюся пустоту, смешение, бесформенную, неструктурированную массу, неопределенную материю, беспорядочную смесь, ничто*. Из хаоса сразу же появились День (вместо чистого света — смесь света и мрака), Ночь (все поглощающий мрак), Рок (слепая воля мрака), Эфир (субстанция виртуальности), уроды. Но главное — из хаоса родилось и Время — поток, текущий из хаоса в никуда, втягивая все существующее в черный мрак.

И вся последующая теогония фактически повествует о сражениях богов против новоявленного диктатора космоса — Времени. Уран пытался одолеть время чистой материей, порождая чудовища. Но время победило материю, которая любит поспать, понежиться, а время ведет разрушительную работу непрерывно и ночью, лишив в итоге Урана детородного органа. Затем сам Кронос-Время возглавил войну против своих же однопартийцев, отрицая будущее и допуская только настоящее. Кронос пожирал все свои порождения, не пропуская в будущее ни одного атома даже из хаоса. Напрасно! Его провели: вместо Зевса ему дали спеленатый камень, а дите спрятали в пещере на Крите, где его выкормила волшебная коза Амалфея, рог которой затем стал рогом изобилия социалистов.

Зевс повел войну со Временем-Кроносом как умный властитель, понимающий, что для победы над временем, которое и его сожрет, нужно восстановить священный союз неба и земли. Удачный брак с Метидой-мыслью сделал Зевса властелином мысли, которая уже давно в идеальном плане победила время, работая на земле, как и на небе, да и в любых сферах так, как будто его нет. Через союз с гигантами, владеющими молниями, Зевс восстановил единую энергетическую систему космоса. Любовные соития с земными женщинами восстанавливали единство неба и земли на уровне крови, которая сама по себе является священной субстанцией у всех людей, независимо от их статуса. Поэтому кровопролитие есть неискупимый грех земной жизни. В итоге Зевс победил Кроноса, отменил время (летнее и зимнее), и удалился в неведомые края вечности!

Какую весть хочет донести до нас миф этим своим рассказом, кстати, весьма серьезном, ибо в нем вынесен приговор времени как конспирологическому и криминальному агенту, нарушающему священные права вечности и мудрости (зачем созидать ради разрушения?). А потому оно обречено на космический суицид.

Отношение христианства ко времени однозначно негативное. Христианство осуждает само исследование времени, усматривая в нем бесплодное и греховное деяние. Как может человек, не знающий, проснется ли он утром, доживет ли до следующего дня, строить прогнозы, искать точные предсказания о том, что будет через год, десять лет, через сто лет? А сегодня прямо-таки эпидемия, перепроизводство пророчеств и прогнозов! Ну, не абсурд и не безумие ли?! Впрочем, один прогноз абсолютно точен: поскольку все имеет начало и конец во времени, то само время тоже измерено и ему положен свой временной конец, то все события, все реалии, обусловленные временем, неизбежно завершатся катастрофой, крушением, гибелью. Вот почему все нынешние прогнозы, пророчества, предсказания выкрашены од-

ной унылой чернотой. Ни света и просвета, хотя мир возник не для того, чтобы исчезнуть, дав пищу маньякам-пророкам черной дыры.

Само христианство есть своеобразная мистерия времени, повествующая о зарождении времени из греха-хаоса-катастрофы, о его бессмысленном течении и об его апокалипсической кончине. Бог дает через время и посредством времени знамения, хотя сам Он не творил времени. Это самобытный продукт дьявола, сфера его обитания, закон Ада.

Но лишь христианская эсхатология, признающая до-временную и пост-временную реальности, постигла временность самого времени, его неизбежное крушение. Поэтому апокалипсис означает не гибель мира вообще, а самоуничтожение только времени и всего того, что связало свое бытие со временем, питаясь его разрушительными энергиями и силами. Мудрость и ее творящие силы покидают время, уходя в иное бытие, а само время незаметно переполняется бессмыслицей, становится вселенской клоакой и свалкой, превращаясь постепенно в черные дыры. Именно переполнение времени палаческими нечистотами, угрожающими самому бытию, вызывает на землю Спасителя, который занимается «лечением» «временных» пороков и болезней людей. «Но когда пришла полнота времени, Бог послал Сына Своего» (Гал. 4, 1—7), чтобы покончить со временем. И седьмой Ангел Откровения клянется Живущим во веки веков, что «времени уже не будет» (Откр. 10, 1—7, 6).

Меняется радикально конфигурация времени, а вместе с ней — и все строение мира, положившего в свое основание такой опасный камень. Вырисовывается альтернатива: или божественное вечное благое бытие или же черная дыра времени, полна соблазнов. На Западе всех тянет в черную дыру: западляне самокритично чувствуют свое заподлинное место.

Часто говорят — «период, эпоха безвременья». Что это значит? Ведь физическое время при этом не исчезает! А речь идет о той творческой силе, которая созидает бытие во времени и вопреки времени. И силу эту, ее плоды, время вампирически присваивает себе, чтобы затем выдать за свои творения. И вот эта несокрушимая временем, во времени живущая сила в итоге побеждает, спасая созданное во времени бытие для вечности.

Всевластие, полнославление времени порождает свой всеильный орган — деньги. Но полновластие такого тандема является и началом заката, гибели этих искусственных органов мира и человека. Поэтому исследование любых современных проблем возможно лишь в софийном контексте, в котором восстанавливается высшее единство неба и земли! Все помыслы зарождаются в Боге, созревают в Софии и открываются в чистых сердцах.

Именно софийный контекст преобразует время в иную динамику, в которой память о прошлом и ожидание будущего становятся единым софийным бытием, «всеединством», согласно удивительно точному термину Шеллинга и Вл. Соловьева. Время превращает все сущее в деньги и в смерть, гонит самого себя ускоренными темпами к своему, своему, а не чужому апокалипсису. А вещи развертывают свое содержание и смыслы вне времени. Апокалипсис — это конец смерти, порока, денег, лжи и небытия, а не мира, света и бытия вообще! Это бытие не знает времени, а потому ему неведома смерть и гибель. Ап. Павел говорит о том, что «не все мы умрем, но все изменимся» (1 Кор. 15, 51), причем, изменимся внезапно, мгновенно выйдем из времени в другое неизвестное нам состояние. Без учета радикальной ломки времени (в котором обитает князь мира сего, все его прогрессы), проблемы нашей жизни становятся неразрешимыми для нас.

«Век живи — век учись, а дураком помрешь!» Странная и обидная поговорка! Значит, учеба во времени бесполезна и даже вредна, ибо последующее знание вытесняет предыдущее, а в итоге учеба становится средством самооглупления, умножения скорбей и печалей. Ведь время только разрушает, но не созидает! Людям кажется, что они измеряют время. А на деле время само измеряет измеряющих своей черной дырой. Поэтому Библия советует измерять время в самом себе, а это возможно лишь посредством софийных смыслов, которые сами не находятся во времени, а, наоборот, время находится в них. Ибо София представляет То, что всегда было, есть и будет независимо от времени.

Складывается новая онтологическая конфигурация мира, в которой время уже не Центр, не константа, а периферийная величина. А все классические науки, методы, формы мысли сложились и работают на основе пространственно-временных координат. И для изучения, понимания новой метавременной онтологии нужны иные неведомые и непостижимые для нас пока софийные, смысловые, ипостасные координаты. Ну, а в некоторых сферах, на потребу мрака, останутся прежние координаты.

Человека сегодня или покалечило время или же он выпал из него в другой процесс, который структурируется, организуется иными неведомыми нам законами. Ведь идеальные феномены бытийствуют вне времени по законам сакрального мира. Инфернальный десант Вольфганга Аматея Моцарта тоже не подвластен времени и пространству, хотя подчинен закону своей призрачности. Поэтому сегодня нужно обсуждать будущее самого будущего, понимание будущего и будущее понимание. Нужно выяснять условия, средства самодеконструкции, самодемонтажа времени, его замены другой измерительной инфраструктурой — электронно-информационными когнитологиями и технологиями.

«Провести время!» Какое прекрасное и провиденциально хитроумное выражение! Провести, истратить время, стать жертвой времени, подарив ему без эквивалента свою жизнь. Но это же выражение означает и провести-обмануть само время-обманщика и хитреца, как провела Кроноса Рея, подсунув ему для поглощения вместо малыша Зевса камень. Подлинно *проводит* (обманывает, отрицает время) София и ее философия хозяйства, в которой время становится хозяйственной длительностью, виртуальным слугой. Сама София заявляет, что у любящих ее, будет жизнь благая вне смерти, а ее гонители поселятся в доме смерти!

Поэтому только софиология и философия хозяйства являются сегодня единственными учениями, которые берут на себя теоретическую, моральную и смысловую ответственность за судьбы России и всего человечества, вырабатывая и предлагая идеи, без которых современная жизнь задыхается в охватившем ее безумии.

Парадокс! Безальтернативные учения Софии — в то же время и самые демократические, ибо признают все подходы, указывая им место в общем строю; но нет в них множества точек зрения и внутренних споров, раздоров. Сегодня София — единственная миролюбивая творчески-созидательная идея, идеология, ибо Запад сейчас может и умеет только разрушать. У него нет позитивной идеологии, а ту, которой он реально руководствуется, он не может сделать гласной, «озвучить», ибо это человекоубийственная, концлагерная, тюремная идеология. Удивительно, как быстро и внезапно Запад потерял креативность мысли. Сегодня мыслит не Запад, убегающий от мысли, а его смерть, главный inferнальный аватар Запада.

И поскольку мы находимся ныне в двух чрезвычайных контекстах, то возможны и два институциональных пути движения человечества к своей конечной цели: *инквизиция и софиократия*.

В социально-инфернальном плане инквизиция представляет собой информационную, технологическую организацию времени как института, посредством которого антихрист осуществляет свою тотальную власть, зная, что эта власть и его превратит в сырье времени-никуда. Инквизиция — это стремление греха-вампира продлить себя в качестве института вечности. Поэтому сегодня все государство опутано антихристианской идеологией и инквизиционными сетями тотального электронного контроля.

Но власть остается властью во времени, вне времени, в вечности. И власть может отказаться от услуг времени и его властителей. А для этого государство, вернее, власть должна формировать софийное мировоззрение, сознание, софийную идеологию, иначе inferнальная идеология с помощью информационных и электронных технологий, виртуальности сожрет государство, сознание и установит свои черно-

дырявые институты. В софиократии вся страна станет одной школой-корпорацией, изучающей и вырабатывающей с Божьей благодатью субстанцию вечности.

Запад отошел от Софии, доверившись целиком Логосу, Слову, логике и схоластике, информатике и технике, которые могут развиваться лишь в направлении единого вселенского электронно-информационного и технологического монстра без социального и личного творчества человека, вообще — без человека! Ну-ка, с ним, с этим человеком — одни проблемы! Но православное христианство может работать лишь на основе и в контексте софийной идеологии, ибо оно наполняет Логос-логику и Слово-схоластику смысловыми данностями хозяйственной жизни. Но церковь, косо поглядывая на софиологию, видимо, тоже рубит свой сук.

Парадокс или?.. В православном богословии есть демонология, масса книг о нечистой силе и бесах. Воюнда изучают в школах. Хотя в самой Библии о дьяволе и бесах говорится мало. Нет ни одной канонической книги, им посвященной. А вот Софии Премудрости посвящена целиком каноническая Книга Притчей Соломоновых. Этой Премудрости назван и Христос, много икон, храмов, посвящены Софии Премудрости Божьей. А вот учение о Софии, софиологию официальное богословие считает ересью. Это о мудрости-то? Странно! А о чем говорят признание демонологии и неприятие софиологии? Похоже на то, что как мир не узнал своего Спасителя, а казнил его, так и Церковь, не узнавая свою же спасительницу-мудрость, гонит ее.

Христос — это не доктрина, не теория, не догмат, а личность богочеловеческая, своим бытием дающая образец человеческой жизни — человек должен людей почитать и любить как Бога, быть готовым живот положить за други своя. При этом, Христос показал и ту мудрость, которая открывается при таком исполнении человеком своего назначения в мире. А София — это знания, общие для Сына, Отца и Духа; и эти знания-оригиналы составляют высшую истину Откровения.

Идет война информационная, священная война, призванная сразить, уничтожить любые смыслы, заменив их программами; смыслы всегда от Софии-мудрости, и несут в себе непредвиденные, неизвестные вести, а программы отключают ум, заменяя его механическими образцами. Это общий контекст современного мира. Сегодня спасти ум, сознание, душу и язык, власть и общественные институты, само православие можно только при содействии Софии Премудрости Божьей, ибо она в своем смысловом пространстве уже победила, одолела мрак, виртуальность, инферность, бессознательность, анти-христов, демонизм, которые добивают мир. Мудрость дает знания, правду, понимание, необходимые для победы и самосохранения.

Только София может запустить остановившийся двигатель человеческого духа, хотя мы и не знаем, как он работает.

Не надо *опаздывать*, ибо пропустим то время, когда время само будет отрицать себя; а всех, кто не успеет выскочить из него и пересест в софийный корабль вечности, будет ожидать участь времени. Опоздание — акт не времени, а вечности; опаздывают не во времени, ибо оно само есть постоянное опоздание, а опаздывают в вечность. Опоздания жизни суммируются, а жизнь вечная теряется в мелких опозданиях. Христианство — строжайшее учение, не допускающее никаких слабостей в деле бессмертия.

Философия хозяйства посему не строит никаких прогнозов, а размышляет о сути и судьбах времени, но размышляет в софийном контексте. Ибо, как можно, не зная сути времени, определять временные величины и события? И вот в софийном контексте время имеет свои пределы, историю своего конца, преобразования в иную, неведомую нам пока длительность, обусловленную вечностью. Мы живем в эпоху самоотрицания времени, в эпоху софийного измерения, взвешивания, оценки самого времени и всех временных реалий. Христианство именуется эту эпоху Судным днем, в котором происходит окончательное разделение зерен вечности и плевел времени в мире и в человеке. Крайне важно, что плевелом оказалось и само время. И этот процесс ведется при активном экспертном участии Софии-мудрости, в которой нет времени, ибо она возникла еще до сотворения времени; а поэтому именно она владеет умом, сознанием, мерами, которыми судится время, его плоды, вершится сакральное правосудие.

Для экономики важно время, ибо количество богатства измеряется временем, затраченным на его производство. А вот хозяйство измеряется не временем, а жизнеукреплением. Отсюда следует, что человеку нужно заняться экспертной проверкой всех наук и технологий, научно-технического прогресса на меру их совместимости с осмысленной жизнью.

Философия хозяйства предполагает не постоянное течение времени, а синхронное развертывание структур прошлого, настоящего, будущего в рамках единого целостного пространства, которое задается и определяется софийными смыслами. Время в философии хозяйства становится пространством жизни. Такой подход позволяет особо изучать и фазовые переходы внутри каждой структуры. Философия хозяйства и софиология имеют свою эсхатологию, в которой речь идет не просто о концах циклов, периодов, а о будущем самого будущего и самого времени. Есть ли будущее у самого времени? Для Софии время не имеет будущего. Конец времени для Софии — это не конец определенного века, зона, цикла, эпохи, периода, а конец

времени вообще, как особого анонимного субъекта, ведающего и ведущего процесс.

Время есть из-мене-ния, пере-мены, постоянный суд, кара, исполнение приговора. Русь изобрела тройку, сакрал — *перес*, а лукавое время соединяет их в *перес-тройку*. Время живет постоянным изобретением перес-троек. Гоголь изобразил время как Тройку (прошлое-настоящее-будущее), несущуюся «черт знает, куда!». Оказалось, что Тройка через перестройку по времени принесла Россию в криминальный Ад. А дальше? А дальше, уже само время попадает в Само-Перестройку, которая призвана освободить само время и Россию от власти времени, т. е. осуществить перестройку Ада. А Перестройка Аида — это фактически его разрушение, ибо он творение вечное и перестройке не поддается — его перестройка может закончиться только ядерным коллапсом. Поэтому и дальнейшая эволюция СССР завершилась бы техногенным и ядерным коллапсом. Впрочем, США и Китай подтверждают эту истину времени: время течет из вечности в Аид и там свершает свой ядерный суицид! Вот в чем малая правда монстров-громил 1990-х гг. в России. Нельзя идти дальше по чернобыльскому пути.

Поэтому в крушении СССР нужно видеть позитив (антиадская операция) и негатив (антирусская операция против людей, умеющих жить и творить в Аиде). Эта катастрофа нужна для того, чтобы человек понял ничтожность, скверну использования чужой мудрости, мерзость цитирования «классики», и начал самостоятельно думать, чтобы вышибить из себя раба, который способен понимать мысли других людей, но не умеет творить мысли из самого себя. Западная и восточная философия исследуют проблемы своей жизни для своих же людей. Кстати, они же придумали цитирование, дабы вовремя выявлять ученых рабов для обслуживания мысли. Только София-мудрость несет в себе чудо рождения мысли из ничего для всего.

Литература

1. Бодрийяр Ж. Прозрачность зла. М., 2000.

Ф.И. ГИРЕНОК

Что значит София для русской философии?

София — это мудрость, мастерство. Любовь к мудрости родила у греков философию, и вместе с ней она родила софистику. Софистами греки считали не только учителей, но и плотников, и гончаров.

Для евреев мудрость есть нечто осязаемое, видимое. Для них «хохма» — это существо, лицо которого считалось отражением Бога.

Гностики называли Софией 12-й эон. Этот эон вместо того, чтобы замкнуть плерому, полноту Вселенной, решил слиться с началом. Получилась неразбериха. Возникла дыра, в которую в мир выплеснулась полнота, образовавшая космос, в котором мы сейчас живем.

Христиане считают, что Софию сотворил Бог. *«Господь имел меня началом пути Своего, прежде созданий Своих, искони»* (Пр. 8, 22).

Но что может родиться, если полюбить любовь? Если объектом любви человека становится сама любовь? С. Булгаков в «Свете Невечернем» говорит, что так рождается Святая София христиан. Но если София и Христос одно и то же, а для верующих это одно и то же, то как тогда понимать В. Соловьева, почему у него София — это не Христос, для чего он отделил ее от Церкви и от Христа? Не для того ли, чтобы расширить опыт религиозного сознания и включить в него элементы нехристианского миропонимания?

Соловьев

Концепт Софии в русской философии придумал Соловьев, для которого София — это «темного хаоса светлая дочь» (цит. по: [1]). То есть у Софии есть отец, и этот отец — хаос. Чтобы остаться в рамках христианского мировоззрения, Соловьеву нужно было хаос поселить в Боге, что он и сделал, положив, что «в Боге есть хаос от века» (цит. по: [2]). В результате полагания родственных отношений между хаосом и Софией, Соловьев проблематизировал отношения Софии к порядку, к Логосу и, следовательно, сделал неочевидным место русской философии в когнитивном пространстве Европы.

Русская философия

Любовь русских к любви родила русскую философию и вместе с ней — софиологию Соловьева.

Русская философия возникает за пределами философии. Она возникает как литература. Это возникновение, конечно, нелепо. Но ее родоначальники — Чаадаев и славянофилы — этого не замечали, ибо они сделали предметом своих размышлений не мысль о бытии, а мысль о России. Тем самым, первым предметом русской философии стали мы сами, а первой мыслью стала мысль о том, что у всякого народа есть родина, и только у нас — Россия.

Русский язык до XIX в. не был орудием философской мысли. Он не растворил в себе рационализм античной философии. «И мы, — пишет Федотов, — могли бы читать Гомера, философствовать с Платоном, вернуться вместе с греческой христианской мыслью к самым

истокам эллинского духа и получить как дар... научную традицию древности. Провидение судило иначе. Мы получили в дар одну книгу, величайшую из книг, без труда и заслуги, открытую всем. Но зато эта книга должна была остаться единственной» [3, 94]. Русская философия как философия зародилась в неистовстве «Трех свиданий» Соловьева. Она возникла как учение о Софии.

Три свидания

До Соловьева никто из русских мыслителей не смел дерзнуть и положить свои собственные видения в основание философии. Все ссылались на авторитеты, и Соловьев ссылался. Но он был молод, талантлив и своенравен. Соловьев едва ли не грезил наяву. «София» — это каприз Соловьева, его детское видение, повторившееся затем в Лондоне и в Египте. София явилась ему так же, как когда-то явилась философия Боэцию, в образе женщины. Соловьев говорил с ней, и она открыла ему глаза на мир. Под впечатлением от этой встречи Соловьев написал в 1876 г. работу под названием «София». Русская философия заговорила в ней по-французски. Соловьев пошел по следам Чаадаева.

Почему есть что-то?

В «Софии» смысл софиологии изложен в разделе под названием «Реальный процесс. Материя, атомы под воздействием Сатаны». В нем существование конкретного единства связано с действием Софии. Почему есть что-то, а не ничто? Потому что есть София. А что такое София? Это единство. А что такое единство? Это *чтойность*. Понятие единства объясняется Соловьевым на примере атома, составленного из трех элементов. Первые два элемента — центростремительная сила и центробежная. А вот третий элемент превращает первые два в устойчивые единства, в некую чтойность. Описание третьего элемента и составляет описание действия Софии. Это действие есть «синтетический элемент, благодаря которому два стремления не разрушают друг друга, но объединяются в одно элементарное существо» [4]. И далее Соловьев называет синтез душой, а единство — «материализацией божественного».

Иными словами, не анализ, а синтез является способом существования в софийном мире. Быть софийным — не значит быть умным. Ум последователен, но не софиен. Софийна, как пишет Соловьев, улыбка. Почему? Потому что не в уме, а в улыбке являет себя миру человек.

Смех

Улыбаясь, человек говорит о том, что он «свободен от внешней необходимости мира явлений» [5]. Тогда же как ум подчеркивает его зависимость от этого мира. «Человек, — пишет Соловьев, — не явля-

ется исключительно природным существом» [5]. Между человеком и миром существует дистанция, разрыв. Поскольку человек удерживает эту дистанцию, постольку у него есть сознание, которое являет себя миру в указательном жесте. Отсутствие дистанции означает для человека сон. Грезы — это сон, в котором может родиться сознание. О том, что человек является человеком, говорит не труд, а искусство и поэзия. Метафизика человека выражается не в приспособительных к миру реакциях, а в смехе. Смех софиен потому, что, с одной стороны, в нем есть то, что соприкасается с идеальным, а с другой стороны, в нем есть то, что соприкасается с реальным. Человек смеется над реальностью, насмехается над ней. «Я бы, — говорит Соловьев о человеке, — назвал его существом, которое смеется» [5]. Человек смеется не потому, что он является социальным существом. Быть социальным — значит, быть в состоянии, в котором мы определены Другим. Человек смеется потому, что у него есть состояния, в которых он сам определяет себя. Определяя самих себя, мы становимся асоциальными, т. е. идеальными. Поэтому человеческое в человеке узнается не по его разумности, а по улыбке, по самовоздействию, которое материализуется в смехе.

Бытие

Бытие не смеется. В нем нет парадокса. Человек начинается не с бытия, а со смеха. Начало бытия не может быть бытием. Человек как раз и является тем, что имеет бытие. А имеет бытие то, что не является бытием. Обладающий бытием не ограничен бытием, не определяется им.

Софийность

Соловьев искал такую оптику, которая позволяла бы ему не отличать одно от другого, не строить таблицу сходств и различий, а расширять одно при помощи другого. Это расширение Соловьев назвал софийным, ибо оно обладает интересным свойством: в нем появляется нечто третье, то, что не зависит ни от природы первого, ни от природы второго, но самим фактом своего существования расширяет границы как одного, так и другого до пребывания их в составе единого целого.

София — это не проявление свойств Бога и не проявление субстанциональных свойств человека, а рождение новых содержаний при встрече того, что исключает друг друга. И хотя в нашем мире есть только две стороны, ни одна из них сама по себе не является софийной. Софийна третья сторона. Эту сторону увидел ранний Соловьев. Поздний Соловьев свел Софию к всеединству и ошибся.

Различие или синтез?

В софийности важна не связь с единым, а парадокс. Она мыслится как действие силой абсурда, как третий род бытия. Не Логос, а София удерживает в нас третий род бытия от распада. С ней можно встретиться, но ее нельзя получить аналитически. Она может быть дана в видениях, во внутренних созерцаниях, но она не может быть дана в качестве объекта внешнего восприятия.

Не различие, а синтез положил Соловьев в основание своей философии. Выбрав синтез, он оказался в стороне от главных путей развития мировой философии, которая отдала предпочтение различию.

Три силы

Через год после «Софии» Соловьев написал работу, в которой применил технологию своего мышления к новому объекту. Вместо атома он взял человечество и выделил в нем все те же три силы. Первая сила — это Восток, вторая сила — Запад. Восток отрицает свободу, подчиняя человека Богу. Запад отрицает Бога, требуя свободы. В итоге мир распадается. С одной стороны, в нем доминирует идея бесчеловечного Бога, а с другой — безбожного человека. И та, и другая сторона без связи друг с другом омертвели. «Необходимо, — пишет Соловьев, — присутствие третьей силы» [6], которая может примирить единство со свободой. Эта сила — славяне, вернее, русские.

В чем Соловьев видит задачу русских, т. е. России? В том, чтобы мы оживили, одухотворили и Восток, и Запад. Освободили их от взаимной вражды и дали им «общее безусловное содержание» [6]. Но откуда это содержание у нас? Оно у нас есть потому, что мы — народ-посредник. Мы — посредники между человечеством и божественным миром. Но ведь мы не евреи. Зачем же нас Соловьев ставит не на свое место? Соловьев полагает, что русские сами по себе неинтересны. Мы ничего из себя не представляем. Россия — это орудие. Она действует не от себя, потому что никакой самости у нее нет. Она осуществляет не свое, потому что у нее нет ничего своего. Наша культура бедна, экономика убога, социальная жизнь примитивна. У нас нет даже наших собственных интересов. Мы должны только жить и мучиться. Зачем? Затем, чтобы нашими страданиями рождалась душа, которой не хватает Западу. Таково, на взгляд Соловьева, наше место в мировом разделении труда, или, как говорит Соловьев, в мире всеединого. Благодаря всеединству, Запад дает нам цивилизацию, а мы ему — душу.

Третий род бытия

Третий род бытия представлен Платоном в мифе об андрогине. Андрогин — это не мужчина и не женщина, но это и не простое соединение разных природ? Что же это? Это то третье, что предшеству-

ет разделенности человека на два пола. То есть мы сегодня называем человеком то, что является, согласно Платону, только половиной человека. Андрогин — не элемент эмпирического мира. Его нужно отличать от химер, минотавра и кентавров. Андрогин — это третий пол, или третий род существования. А химеры, минотавр и кентавры — это простое соединение двух разных эмпирических сущностей. Андрогин софиен, а они не софийны. То есть в них нет третьего, нет того, в чем они соединены. В них нет парадоксов и нет целого, удерживающего абсурд существования. К примеру, кентавр — это плод совокупления человека с ничто, с призраком. Как говорит миф, в Греции жили лапиты, и у них был царь Иксион. Это царь был добрым и справедливым. И боги пригласили его к себе на пир. Он пришел и, к сожалению, напился. И пьяным стал приставать к Гере, жене Зевса. Зевсу, конечно, это не понравилось, и он укрыл Геру от домогательств Иксиона облаком. Иксиону пришлось совокупиться с призраком Геры. Так родился урод под названием «кентавр». В нем было две сущности: одна лошадиная, другая — человеческая. И первая не расширяла вторую, а вторая — первую. Ничего софийного в нем не было.

О третьем роде существования говорил и Кант, рассказывая о свойствах трансцендентальной схемы, которая, с одной стороны, есть нечто чувственное, а с другой — нечто идеальное. «Ясно, — пишет Кант в “Критике чистого разума”, — что должно существовать нечто третье» [7, 158]. Что это? Согласно Канту, «именно такова трансцендентальная схема» [7, 158]. Третье — это то, в чем две противоположные стороны находятся в снятом виде, т. е. соединяются друг с другом. В «Основах метафизики нравственности» Кант говорит, что третье — это то, на что нам указывает свобода, и о чем мы априори имеем идею [8, 236].

У Соловьева эти третьим была София.

Литература

1. Соловьев В. На Сайме зимой // <http://stroki.net/content/view/17112/111/>.
2. Соловьев В. Россия и вселенская церковь. Гл. 7 // <http://www.vehi.net/soloviev/vselcerk/index.html>.
3. Федотов Г.П. Трагедия интеллигенции // Судьба и грехи России. Т. 1. СПб., 1991.
4. Соловьев В. София. Начала вселенского учения // <http://lib.rus.ec/b/361047/read>.
5. Соловьев В. Россия и вселенская церковь // http://krotov.info/library/18_s/solovyov/11_143.html.
6. Соловьев В. Три силы // <http://www.vehi.net/soloviev/trisily.html>.
7. Кант И. Критика чистого разума. М., 2007.

8. *Кант И.* Основы метафизики нравственности. М., 1999.

В.А. КУТЫРЁВ

София, логос, матезис как этапы деэволюции духовности

Самая великая ложь нашего времени, которой предаются люди, это то, что для счастливой, да просто благополучной жизни, им не хватает средств. Мало добывается нефти и производится машин, недостает энергии, продуктов питания, комфорта и технических изобретений. В конце концов денег, будто бы измеряющих эти блага. 365 сортов колбасы или сыра (каждый день новый), которые может купить, и 150 телепрограмм, которые может посмотреть рядовой обыватель Америки и Европы, — куда же больше! Веками длившаяся борьба за ежедневный кусок хлеба превратилась в борьбу с ожирением, а зрелищ столько, что их нельзя пересмотреть в принципе. Человечество попало(сь) в своего рода рай, когда все сказки (сапоги-скороходы — ставить негде, летают ковры-самолеты, иногда, правда, падают, скатерти-самобранки на каждом углу) стали былью. Возникло общество самовозрастающего производства и сверхразумного потребления. Но все мало.

Эта парадоксальная ложь «нехваток при избытке» проявляет себя в широко распространенном ощущении всеобщего кризиса. Вместо счастливой жизни, что больше пристало бы состоянию рая, раздражение, депрессии, потеря способности в/к любви, наркомания и ползучее узаконивание эвтаназии — счастливой смерти. *Апокалипсис в раю* — так можно определить содержание кризиса современной цивилизации. Тем не менее выход из него видится в расширении ассортимента райских удовольствий, и все ставят задачу увеличения валового продукта, ориентируясь на передовые по этому параметру страны, хотя элементарный расчет показывает, что при достижении идеала переживаемый миром кризис, превратится в коллапс. Рай-кризис станет рай-адам. Для преодоления кризиса принимаются меры, которые его усугубляют, великие достижения разума превращаются в логически и эмпирически оче-видное, которое, правда, упорно не хотят видеть и признавать, без(не)раз(д)умие.

Так чего же не хватает людям прежде всего? *Благо*-разумия. Понимания того, как (не) использовать огромные средства. *Благо*-воления. Решимости к (не)деянию. Состояния духа, которое называют Мудростью. (По-гречески — Софией). Хотя бы любви (по-гречески — филе/о) к ней.

* * *

Человечество никогда не было особенно мудрым, на что издавна сетовали его великие представители. Наше время отличается тем, что дефицит мудрости приобретает сущностный, структурный характер. Она изгоняется из современной жизни и отношений «как класс», как форма духа. Перестает быть целью и считаться «высшим уровнем знания». Оказывается ненужной в принципе. Даже вредной, тормозящей, мешающей. «Наука не мыслит», — утверждал М. Хайдеггер. Возможно, это жестко сказано или неудачно переведено, но то, что она «не размышляет», — вполне очевидно. Отвечая на вопрос «как», она практически перестала спрашивать «почему» и «зачем», отказавшись от рефлексии, т. е. от созна(ва)ния, ограничиваясь техномышлением. Это происходит особенно по достижению цивилизацией информационно-технологической, «новационной» стадии. Отсюда соответствующее отношение к философии, к духовности, когда вместо любви к мудрости культивируются равнодушие или ненависть к ней — «фобии (по-гречески — страх) софия».

Однако начнем с «Начала», когда мудрость и любовь еще ценились и были живы.

«В Начале было Слово. И Слово было у Бога. И Слово было Бог» — сообщает Библия. По-гречески «Слово» — это Логос. Логос в определенном смысле есть преодоление мудрости, которая в нашем сознании (что не случайно), если подлинная, настоящая, то обычно «древняя» и «восточная». Это значит, *существовавшая до Логоса*. «Западной» мудрости как бы и не бывает. В самом христианстве, особенно его восточной византийской ветви, неудовлетворенность несовпадением Логоса с мудростью выразилась в апологии Софии как Премудрости Божией. «Несогласие с Логосом» в контексте греко-русской православной традиции дошло до XX в. София противопоставлялась Логосу как душа духу, или как бытие духа, но все-таки ориентированного на чувственную интуицию, на нечто более близкое, в сравнении с Логосом, божественному началу, прежде всего на ценностное, нравственное отношение к миру. На духовно-практический поиск истины, культивирование и спасение души. С точки зрения В. Соловьева, П. Флоренского, С. Булгакова и других «софиологов», Логос уже не мудрость. Он оторвался от добра и красоты, он слишком «знание». В то же время позитивисты стремились к преодолению философии из-за ее смысловой многозначности, нечистоты, загрязненности чувствами, вообще жизнью. Адепт «строгой науки» Э. Гуссерль считал мудрость низшим уровнем знания, а русский последователь Э. Гуссерля Г. Шпет даже написал работу «Знание или мудрость», осознанно противопоставляя их, с одной стороны, как нечто объективное, истинное и, с другой — субъективное, неточное, произвольное.

Другие представители русской философии, понимая, что под напором происходящей рационализации мира мудрость как таковую не отстоять, боролись за «софийную» трактовку Логоса в виде целостно одушевленного знания в противовес его позитивистскому сведению к чистому разуму. По этому вопросу вокруг образованного в 1910 г. философского журнала «Логос» развернулась знаменательная полемика. Владимир ЭРН в книге «Борьба за Логос» (1911)⁸ упрекал редакцию, что направление журнала не отвечает Логосу, как он понимался в античности, христианстве и философии вообще. Что Логос у них из «Живого Слова» превратился в сухую и мертвую мысль, в абстрактное *Рацио*, а потому название журнала есть «маска». Измена традиции. С историко-философской точки зрения В. ЭРН был прав, но тенденция трансформации Логоса в рацио побеждала не просто в журнале, а в эволюции духовности, в предметной реальности.

В XX в. понятие Софии окончательно исчезло из сферы научно-теоретического сознания или осталось достоянием «консервативной» русской философии, а Логос практически полностью отождествляется с «позитивным» мышлением, рациональностью и дискурсом. Если отслеживать названия, то возобновившееся в 1991 г. в России издание нового «Логоса» это подтверждает: журнал занял нишу наиболее абстрактного, аналитического, ориентированного на научность трансцендентально-феноменологического мышления. А после случившегося в философии структурно-лингвистического поворота в ней настал трансцендентально-идеальный рай: все предметное исчезло, все живое и телесное умерло, кругом одни слова, язык, анализ и дискурс. Ни объекта, ни субъекта, ни означаемого, ни означающего. *There is nothing outside of the text*. Реальность стала знанием, знание — реальностью. Кто в него не попал, мучаются в аду веры и любви, чувственного и иррационального, страдают и лечатся от прорывов в сознание бессознательного. О мудрости и Софии в таких условиях вспоминать неприлично, это состояние религиозного, сиречь, традиционалистского сознания, философия, если допускается, то «научная», в виде «рассказов о высоких технологиях» или вырождается в технологию социального управления. Однако отношения и смыслы все-таки остаются. Живи теоретик и радуйся, воспевай свое отсутствие, рациональный логос или логическую рациональность, кои отныне заняли место духовности и бытия.

Увы, счастье редко бывает долгим. Идеологическим выражением вступления цивилизации в технико-информационную стадию стал постмодернизм. Если его сузить до «философии», то постструктурализм. А это — *постлого(с)центризм!* Конечной целью провозглашен-

⁸ См. современное издание: [1].

ной в нем деконструкции онто(бытия)-тео(Бога)-фоно(эмпирии)-фалло(телесности)-лого(слово)центризма (Ж. Деррида) был логос. «Классическое» рациональное познание мира по законам логики и на естественном языке — главная мишень в критике теоретического центризма. Пожертвовать логосом, отказаться от сознания — вот что требует постструктуралистская (не)философия. Пожертвовать языком, отказаться от слова — вот о чем говорит она человеку. Логофобия, логотомия — зафиксированные в словарях, специфические категории постмодернизма, предназначенные для борьбы с логосом. Его «лоботомии». Руинизации предметного мира и рас(за)чистки места для Иного. Борьбы не с каким-то там духом, древней мудростью или софийностью, а с рациональностью и пониманием, которые тоже больше не нужны и которыми тоже нужно «пожертвовать». Борьбы *со смыслом*.

Значит ли это, что постмодернизм отказывается от мышления вообще? Нет. Оно сохраняется, однако при условии, если это будет «письмо». Письмо не буквенное («голос», «звуковое»), а археписьмо, состоящее из «грамм», грамматология. Иначе говоря, если оно не качественное, а количественное, не словесное, а цифровое. Если вместо логоса — матезис, топос. *Исчисление*. И лучше, когда оно не «ручное» (головой), а информационно-компьютерное, основывающееся на принципе «следа и различия». Математически «говоря» — в битах (граммах): 1001010001110... Граммы как единицы письма — преврат(щен)ное, гуманитарное имя для битов как единиц информации. Это тоже рациональность, но постчеловеческая, когнитивная и машинная — *авторациональность Техноса*. Это тоже мышление, только трансцендентально-когнитивное, но, в отличие от гуссерлевского трансцендентализма, без интенциональности, «абсолютно внешнее» (Ж. Делез), т. е. «без о-сознания». Без рефлексии. Мышление как программирование, как чистый (виртуальный) интеллект, в пределе — *искусственный интеллект*. И тогда наступает эпоха трансмодерна (транс — сквозь, через, переход в Иное). Если говорить о мире в целом, то, другими словами, это есть эпоха «конца света». Собственно человеческого мира и торжества зомби, роботов, наноботов под прикрытием эвтаназийной лжи о будто бы нашем бессмертии в/через них.

В классической философии привычно думать, что всякое мышление есть сознание, логос, язык, что это словесное обозначение предметного содержания, его обработка и движение в понятиях, суждениях и умозаключениях, которые в конце концов дают нам модель мира, позволяют ставить цели и решать задачи по выживанию в окружающей среде. Мы все время представляем, помним, подкрепляем образами реальных предметов то, о чем с-мыслим и ведем речь. В целом оно должно служить нашему Благу. В прежние времена мыш-

ление без блага, не «ведущее к Храму», не ценилось или считалось опасным. «Разум без божьего страха держимый, меч есть от мужа безумна носимый» (Семеон Полоцкий). Потом, как известно, стало цениться полезное знание (Ф. Бэкон), но полезное для человеческой жизни. Во всех случаях это было знание, соотнесенное с *мерой человека*, что, собственно, и есть главное свойство мудрости.

В отличие от него, с развитием информационно-компьютерных технологий и отражающей этот процесс когнитизации знания, т. е. когнитивистики, возникают внутренне не связанные с целями и ценностями, чисто формальные, математические способы об(пере)работки реальности. Полу-и-полностью автоматизированное *мышление-исчисление, знание-коммуникация*. Рацио превращается в когницио. Рацио — это сознание, отношение между вещами, установление различия и тождества, функция от аргумента. Когницио — это когда отношение, различие, функция берутся сами по себе, как первичные, «субстанциально». Но тогда это субстанция пустоты, ничто. Пробел, 0, различание. «Нулевой», априорный субстанциализм есть нигитология, чистая мысль, базисным философским о(бо)снованием которой был трансцендентализм Канта—Гуссерля. Когнитивизм — это своего рода «научный трансцендентализм», а трансцендентализм — философия когнитивизма. Отказываясь в эпоху Модерна от поэзиса и мудрости в пользу логоса и рациональности, на этапе Пост-модерна человечество начинает отрекаться и от вторых, последних — в пользу матезиса и техноса. В процессе когнитивной коммуникации рационально всегда быть в состоянии on-line. В нем нет предметности, образов и смыслов — в таком «смысле» оно безбытийное, от которых(ого) оно только отталкивается в его начале или они «вышелушиваются» в его конце. Что происходит при интерпретации, но культивировать способность к ней становится все труднее, ибо под влиянием формального мышления человек постепенно совсем перестает понимать *о чем, о какой реальности* мыслит. И ему этого даже не надо. Вредно. В том числе в «конце и начале». Даже когда он мыслит «вручную», собственной головой. Самый абсурдный вопрос, который можно поставить при подобном без(д)умном познании, это «откуда мы, кто мы, куда идем?». Самый абсурдный предмет в нем — философия. А самый безумный, ненужный человек — «кто рассуждает», мудрец. *Когнитивно-технологическое мышление современной цивилизации отвечает только на вопрос «как?»*.

Первая глава знаменитой, достойной считаться одной из главных в XX столетии, книги Ж. Деррида «О грамматологии» называется «Конец книги и начало письма». На первый взгляд, название парадоксальное. Ему удивляются. Но это те, кто не видит амбивалентности когнитивной революции и превратного характера ее отражения в

постмодернизме. Парадокс исчезает, если мы поймем, что письмо в данном случае не буквенное, не текстовое, а на основе постлогоцентристского (не)алфавита, дигитальное письмо-матезис. Оно действительно «после книги». Конец книги и начало компьютера, конец дискурса и начало программирования, конец о-смысл-ения и начало исчисл-ения и, наконец, если говорить применительно к человеку непосредственно, то, что лежит в фундаменте этого процесса: *конец сознания* (человеческого) и *начало мышления* (постчеловеческого) — так разрешается мнимый парадокс Ж. Деррида. Так раскрывается тайна всего постмодернизма (в России, точнее, в Советском Союзе, тоже, не будем забывать, развивавшегося прежде всего в рамках мыследеятельностного движения Г.П. Щедровицкого) как идеологии и философии Техноса. Если по аналогии со структурно-лингвистической революцией ее выразить в лозунге, то будет: *There is nothing outside of the bit*. Если в начале XX в. под напором структурно-лингвистической революции и ударами Слова, языка, текста отступили на задний план, потом пали, почти умерли Природа, чувственность и мудрость, то в его конце и начале XXI в. под напором когнитивно-информационной революции вместо тех и других (не)живут цифры, биты, информация.

В «конечном счете» бессознательно-безбытийное технологическое мышление, формальное мышление-исчисление, превращаясь в безязыково-бессловесно-бессознательное, будет осуществляться «от мозга к мозгу» (а лучше, от чипа к мозгу, совсем хорошо, когда от чипа к чипу), над чем день и особенно ночь(ю), особенно в технопарках, работают представители инновационного, так называемого открытого церебрального общества. Или даже «искусственного общества» (= электронному постобществу). И этот процесс забвения мудрости, дошедший до «потери сознания», все более ускоряется. Техноинформационное, в пределе — бессмысловое (без(д)умное) мышление как бы незаметно, но довольно быстро становится господствующим, своего рода парадигмальным способом отношения к миру. Все больше людей охотнее пишущих, занятых компьютерной текстурбацией, нежели говорящих и предметно действующих. А когда они говорят, их язык отрывист, схематичен, суждения рубрикаторские, действия механичные. Зато никаких противоречий, никакой пресловутой диалектики. Потеря собственно человеческого, языкового и победа полностью формализованного, программного, принципиально антисмыслового мышления объясняют(ся) кризис антропологии и гуманизма, переход к трансгуманизму, а точнее, трансгомонизму и *posthuman study*, борьбу со всем реальным, еще не информационным, не виртуальным, со всем естественным и культурным в человеке — телесностью, духом, этносом, полом, религией, моралью, образностью, чтобы вместо этого стать «концептом», «аватаром», «персон(ой)ажем». И

борьбу, конечно, с пережитками любомудрия. Оно теперь — «эзотерика». В книжных магазинах словом «метафизика» обозначаются полки с восточной и эзотерической литературой. Они еще вызывают интерес, а в разделе «философия» в основном классическая литература (мертвых) и учебники по философии (науки). Живые люди не по обязанности туда не ходят. В отстраненности от жизненных проблем, в голой «технологичности» — причина кризиса современной философии. Став служанкой технонауки, она потеряла дух мудрости. Стала полумертвой.

На безбытийное, постсознательное, посткреативное, бессмысленно-инструментальное когнитивно-коммуникационное мышление ориентируется глобальная система образования, и это главный показатель его парадигмальности. Тестирование вместо рассуждения, спора и предварительного построения модели ответа — первичный специфицирующий признак перехода мышления от его образно-смыслового этапа к знаковому, от «поэмы к матеме», от свободы пусть ученического, но творческого построения новой познавательной ситуации к ограниченному выбору из кем-то и где-то заранее построенной. Происшедшее насильственное внедрение тестов, с очевидностью ведущих, если стоять на лично-человеческой точке зрения, к примитивизации мышления, не только произвол чиновников от образования или выражение их глупости, а объективный заказ прогресса на формирование «общества незнания». Не о-со-знающего, но эффективного, адаптированного к машине и потому безумно производительного. И когда на всех перекрестках говорят об «обществе знания», то это злостный (само)обман. На самом деле формируется общество информации и чисто технологического, в пределе, автоматического интеллекта, с вкраплением в него (пока) «субъектности», «человеческого фактора», необходимого на стыках потоков компьютерных исчислений. Чаемый идеал такого бессознательно (не)мыслящего общества хорошо выражается популярным лозунгом: «За нас думает математика». Или (и) опредмеченная, «реализованная» математика — ИКТ, Интернет. Благодаря им/ему человек не нуждается в собственном знании, достаточно быть «компетентным» (осведомленным в каком-то вопросе, как толкует словарь иностранных слов). В современной ситуации — знающе-осведомленным, куда нажать в компьютере, чтобы, вытащив, «с-качав» из моря информации чужое знание, куда-то его «вставить» или зачитать по ксерокопии. Мыслить своей головой в таких условиях то же, что вести устный счет в уме или столбиком на бумаге или, стоя рядом с многокубовым экскаватором, копать землю детской лопаткой. Никто устно и не считает. В принципе, с таким же успехом можно и переста(ну)(ю)т думать, рассуждать и самостоятельно говорить. Как перестали копать/считать. Больше не

культивируют. Ни землю, ни головы, которые в качестве естественной и осознающих существуют теперь «по традиции». Инерционно. В отсталых = не(до)модернизированных странах.

Институционально в системе образования принципиальный поворот от знания к компетентности зафиксирован, как известно всем компетентным людям, в положениях Болонской де(града)кларации. С нее начались технологизация и автоматизация образования, его замена на «управление знанием», в сущности, управление сознанием, т. е. программирование. E-learning, использование нейро-лингвистических методов и других достижений когнитивистики представляют собой постобразование как «напи(хи)тывание», наполнение обучающегося информацией «извне», без ее осознания. Самостоятельное, как обучение игре на гитаре по самоучителю. Началось с обучения иностранному языку «за две недели», но по тому же принципу можно обучать чему угодно. Минуя личность. В таком случае XXI в. будет не веком образования, как объявляют на тех же перекрестках, а веком программирования, не веком творчества, а веком автоматизации всего, в том числе мысли. Веком постчеловека. А предварительно слово «образованный» не будет ли означать «окончательно потерявший мудрость», «запрограммированный», посткреативный, т. е. ограниченный, (п)оглупевший и к реальной, не(в)компьютерной жизни не способный? Таких уж много. Не будет ли это «мыслящий зомби»? Их все больше. Потерявший сознание, т. е. не о-сознающий, что и зачем мыслит. Чтобы потом перестать мыслить вообще. Очевидно, что в ближайшее время без(д)умно новационные теоретики трансгресса человека к бессмертному искусственному интеллекту будут считать интерпретирующее мышление таким же архаическим, как мудрость, духовность и (теперь уже) логос-языковая рациональность, а его/их живых носителей патриотами, консерваторами и опасными фундаменталистами. Произ(ходит)ойдет это незаметно, в режиме эвтаназии, под наркотизирующие крики о гаджетизме и инновациях. Мы не будем знать, когда нас не будет. Если, конечно, все не рухнет раньше под тяжестью результатов нашей, катастрофически ограниченной в понимании направления и целей, деятельности.

Или мы будем опираться на Мудрость, подчиняя ей другие, редуцированные формы духа, стремясь к управлению развитием (controlled development). Или нас не будет. Spiro spera (дыши, надейся)!

Литература

1. *Эри В.* Борьба за Логос (опыты философские и критические). Г. Сковорода. Жизнь и учения. Минск; М., 2000.

А.А. ПОГРЕБНЯК

София в супермаркете

...И клоп почтен софийной тайной, как голубь и розы, хотя в тварной злобе своей он извратил до особой омерзительности свое существо или подвергся особенно тяжелой болезни.

С.Н. Булгаков

Но странность — общий способ действия софии. Это значит, что и в современном мире в конечном счете выход из ситуации в том, что пробьется странность, какой бы она ни была. Ее соседство — святость, которая радость, можно сказать, дикая, которая узнала тайну креста. Она пройдет, где хочет, как ростки сквозь мертвеющее тело.

В.В. Бибихин

Софиология — результат попытки русской мысли достичь самосознания, решительно определиться в специфике своего «угла зрения» на общефилософские, мировые проблемы. Останется ли этот результат всего лишь «элементом культурного своеобразия» более или менее любопытным или станет основанием для *события* в мировом (другого нет) философском процессе, пока неясно. Хотя есть такие, кто уже вынес решение: «русская философия Серебряного века не дает ответов на запросы современного человечества»; как, впрочем, и такие, кто априори считает ее истинной только потому, что она «наша, русская». В философии, однако (если это *философия*), нет ничего априори истинного или ложного; «априори» в данном случае означает нежелание сталкивать в обоюдном испытании высказанную однажды мысль и сложившуюся в современности ситуацию. Поэтому вопрос следует сформулировать так: что существенного способна внести «софийная философия хозяйства» в процесс осмысления сущности современного *капитализма* (если принять, что наиболее адекватно сущность эпохи схватывается именно этим понятием) — и это при том, что в процессе этом участвуют и другие, часто более «котирующиеся» интеллектуальные направления?

Задачей философии хозяйства С.Н. Булгаков полагал, как известно, преодоление «экономизма» как господствующей в наши дни мировоззренческой установки; «София» же — теолого-метафизическое основание для такого преодоления. В «Философии хозяйства» говорится: «София светится в мире как первозданная чи-

стота и красота мироздания, в прелести ребенка и в дивном очаровании зыблущегося цветка, в красоте звездного неба и пламенеющего солнечного восхода. <...> И эти лучи софийности в природе именно и составляют притягательность “естественного состояния”, которое в действительности есть выше-естественное, сверхприродное по отношению к теперешнему состоянию твари. Здесь вместо единства выступает множественность, вместо внутренней связности — внеположность, с внешнею связью в пространстве и последовательностью во времени. <...> Первоначальная непосредственность, интуитивность созерцания, тожество знания и сознания, субъект-объектность бытия в Софии утрачиваются и заменяются раздельностью субъекта и объекта с неизбежной дискурсивностью и отвлеченностью (теоретичностью) знания. Зарождается “чистый разум”, *ratio*, как совокупность форм, в которых субъект соотносится объекту. *Ratio*, научный или теоретический разум, возникает на развалинах софийности, отражающей на себе Логос» [1, 168].

Эта интуиция может быть аналитически развернута. Вот как, к примеру, определяет данный мотив в творчестве Булгакова В.В. Бычков: «Премудрость Божия, таким образом, предстает в софиологии Булгакова некой глубинной многоаспектной антиномически описываемой сущностью бытия, которая не поддается одномерному формально-логическому осмыслению. Во всей полноте она раскрывается только религиозному сознанию в некоторых аспектах мистического опыта. Ибо она одновременно является и абстрактной божественной Усией, т. е. *сущностью*; и Образом Бога внутри самого Божества; и Вечной Женственностью в Божестве, как его пассивного, но творческого (в направлении мира) начала; и совокупностью всех идей творения в Боге, т. е. Идеей творения; и вдохновителем, и руководителем всей творческой деятельности людей, в том числе художников; и Богочеловечеством, понимаемым как “единство Бога со всем сотворенным миром”; и реальным явлением в мире Церкви Христовой; и предстает, наконец, в образе конкретной и очень близкой душе русского человека Богородицы, Девы и Матери, Заступницы за род человеческий перед своим Сыном» [2, 348].

Известно, что софиологическая доктрина неоднократно подвергалась критике, часто достаточно радикальной — как в богословии, так и в философии. Наиболее полный свод богословских аргументов против софиологической концепции Булгакова приводится в «Споре о Софии» В. Лосского. Вот некоторые из них. 1. Черты, роднящие мысль Булгакова с гностицизмом, — «отрицание апофатики, т. е. аскезы мысли» [3, 411], искание «“посредства”, онтологического моста между Богом и миром» [3, 412]. 2. Попытка трактовать Софию то как «четвертую ипостась», то как «неипостасную усию» Троицы [3, 413—

417]. 3. Введение в Троицу некой аналогии полового различия — «мужество» Сына и «женскость» Духа, являющего себя в Богоматери и Церкви [3, 421]. 4. «Антропоцентрическая» точка зрения, выражающаяся в том, что «Божественность» человека предполагает «человечность» Бога [3, 428] или что имеет место «сообразность между Божеством и человечеством», их «взаимная обусловленность в Софии» [3, 429] — в результате чего «софианская система заменяет личную связь (“religio”) Бога и человека природно-космическим отношением Софии Божественной и Софии тварной через человеческий дух, Божественный по происхождению, но внедренный в тварную природу» [3, 436]. 5. Обесценение понятия Божественного промысла (как «окказионалистического») и, тем самым, обесмысливание «всего домосторительства нашего спасения» в пользу «софийного детерминизма»: «но если нет этого промыслительного соотношения двух волей, этой вольной зависимости действий Промыслителя от свободной воли Его созданий, то вся история мира бессмысленна, то Библия, повествующая о подготовке в мире возможности Боговоплощения, нелепейшая из книг [3, 443]. 6. Трактровка сотворения мира как «акта, давшего бытие чему-то несовершенному, миру, заключающему в себе не только возможность, коренящуюся в свободе и изживаемую в той же свободе, но и реальность зла», в результате чего Боговоплощение трактуется как уже не «промыслительно-сотериологический акт, а необходимое завершение творения мира, преодоление его тварности» — иначе говоря, как «исправление Ошибки, допущенной Творцом при миротворении» [3, 448—453]. В итоге «Христология о. С. Булгакова расплывается в космический панхристизм, поглощающий и Духа Святого и Церковь, упраздняющий тем самым и человеческую личность в софийно-природном процессе обожения, совершаемого через Боговоплощение» [3, 455]. 7. Замена человеческого духа во Христе Логосом («новое аполлинарианство» [3, 458]), в силу чего «вся духовная жизнь человечества переносится в Божество, более того, становится внутренней трагедией Самой Пресвятой Троицы. Так, например, Гефсиманское борение приобретает значение какого-то трагического внутритроицкого конфликта между Отцом и Логосом, оставленным Отцом, удаляющимся от Отца во мрак воспринятого на себя греха» [3, 459]. 8. Особое значение придается извращению смысла кенозиса — т. е. его метафизическое, а не «икономически-волевое» истолкование: «Вольное истощание Сына, скрывающего при вочеловечении Свое Божество под зраком раба, из икономического акта Божественной воли, удерживающей сияние Славы, Таящей Божественную природу в воспринятой природе человека, превращается у о. С. Булгакова в какое-то изменение Самой Ипостаси Логоса, Которая перестает для Себя быть Ипостасью Божественной и становится

ипостасью человеческой, вновь осуществляющей Свое Божественное сознание через человечество» [3, 464].

«“Метафизическое самораспятие Логоса” становится божественной необходимостью; вместо вольного принятия смерти как предельного условия жизни мира — Божественное самоубийство, к которому неудержимо стремится Бог. Смерть утверждается в Святой Троице как необходимое условие Ее жизни, и Крест из победного трофея, *взятого от* мира, из условия смерти ставшего условием вечной жизни для мира, превращается в определяющее условие Самого Троицостасного Бога, *вносимое* Им в мир, то есть в орудие Божественного насилия» [3, 467—468]. «*Природное* понимание кенозиса, предполагающее “онтологический мост” Софии между Богом и миром, несовместимо с *волевым* самоограничением Сына Божия, подчинившегося “условиям падшего мира”, несовместимо с крестным *подвигом* Христовым, с “безумием Креста”» [3, 470]. Булгаков же пишет в «Агнце Божиим» о том, что «надо принять кенозис Боговоплощения во всей ужасающей серьезности этого акта как *метафизической* Голгофы самораспятия Логоса во времени, которое имело лишь *последствием* Голгофу *историческую*...» (цит. по: 467). Но «если так понимать кенозис, то для “исторической Голгофы”, добровольно принятой исторически Сыном Божиим, хотя и от века предвиденной, не остается места, как и вообще для всего “исторического”, где действует свободная воля творений» [3, 467].

В качестве вывода: «Смешение личности и природы — основной мотив софианского богословия о. С. Булгакова, определяющий всю его систему. Оно достигает своего предельного выражения в хаотическом понятии “Богочеловечества”, где неразлично смешиваются две природы Богочеловека с Его единой Ипостасью, образуя новый, природно-личный христоцентрический ступок, вбирающий в себя и благодать Св. Духа, и человеческие личности, и Церковь, превращая все домостроительство нашего спасения в космический “богочеловеческий процесс” возвращения Софии тварной в единство Софии Божественной. Отсюда ложный космизм о. С. Булгакова, подчиняющий личность *природному* процессу обожения, упраздняя свободу» [3, 475].

Здесь не место подробно анализировать все детали этого «спора», но стоит обратить внимание на общую оценку: Бог христианской *веры* у Булгакова подменяется «Богом философов». Интересно, однако, что софиология критикуется и с чисто философской точки зрения — одним из наиболее ярких примеров чего в новейшей отечественной мысли является статья А.В. Ахутина «София и черт. Кант перед лицом русской религиозной метафизики». В основе софиологии, очевидно, находится восходящая к Платону метафизика мира

идей как «умного места». Однако важна разница между *софио*-логией и *фило-софией*: следует ли первую видеть как истинное свершение первой, или важнее сохранить именно *не-обладание* «мудростью»: «Но разве может неуютная бездомность философии противостоять жажде блаженного обитания в доме, как бы воздвигнутом самой мудростью?» [4, 479]. Метафизика (на чем в XX в. будет настаивать М. Хайдеггер — в частности, в своем толковании Канта, которому, видимо, следует и Ахутин) искажает изначальный смысл бытия, нередуцируемый к идеальности сущего: «Мы потому и соотносены со *всем* бытием, с *самим* бытием, а не замкнуты в том, как сущее нам далось, открылось, что онтологически не тождественны с формой этой погруженности, *не совпадаем* с нею и в этом смысле *трансцендентальны* — по бытию, а не по “познавательной способности”» [4, 475]. Поэтому «философская мысль — онтологический проблематизм — “отвлекает” человека от впадения в мир-миф, не дает человеку полностью вовлечься в *знаемый* мир, тем более безвыходный, чем более это *знание* софийно, сакрально» [4, 478].

Есть, разумеется, в современной мысли и сторонники софиологии. С.С. Аверинцев определяет Софию как «связующую аналогию» между божественным образом и дольным отображением, в силу чего она *одновременно* является и божественным началом — но постольку, поскольку оно светит дольному миру, нисходит к нему в любовном «истощении» (кенозис), устрояет и освящает его и, наконец, самооблекается в плоть; и «тварным» — но постольку, поскольку оно приемлет горний образ, горний закон, горний свет и по лестнице подобий восходит до Бога [5, 565—566]. Кроме того, существенным является и социально-исторический символизм, заложенный в данном учении: Богородица (София) есть «град», ибо «ее целомудрие связано с целостностью, неприступностью и упорядоченностью города» [5, 578]; стена города есть его «пояс» и одновременно его «венец» [5, 591].

Думая о причине радикального неприятия софиологической (а также и мариологической) проблематики современным мышлением, С.С. Аверинцев говорит, что подобную «тенденцию века», конечно же, легче всего списать на гедонизм и консьюмеризм, но на деле в его основе лежит, скорее, «некий метафизический изоляционизм, желающий отделить Творца от творения, творение от Творца, а нас — от Творца, от космоса и друг от друга» [5, 593—594]. При этом такая тенденция имеет вполне профессионально богословскую природу, когда имеет место «гиперортодоксальная эмфаза в подчеркивании теистического принципа трансцендентности (та самая эмфаза, которая охотно клеймит любое слово о Софии как неогностицизм, а любое слово о Марии как неоязычество)», а на вопросы типа «как Вездесущий может *присутствовать*?» и «как Сущий до времени и вне вре-

мени может входить в нашу экзистенциальную временность?» [5, 594] полагаются только отрицательные ответы. К слову, «консьюмеристская» позиция упомянута отнюдь не всуе: нет парадокса в том, что абсолютизация принципа трансцендентности приводит к абсолютизации же противоположного принципа имманентности, разве не в этом основной урок книги М. Вебера «Протестантская этика и дух капитализма»?

Тем более важно не забывать, что понятие «консумация» имеет глубокие богословские корни и выраженный эсхатологический характер. Так, у Оригена можно прочесть, например, следующее: «...Поэтому Он не только сделался послушным отцу даже до крестной смерти, но в совершении (consummatione) века, обнимая в Себе всех, покоренных Им Отцу и чрез Него приходящих ко спасению» [6, 254]. Консумация, таким образом, отсылает к самой границе времени, к стыку времени и вечности. Вот, кстати, указания ведущего критика «общества потребления» Ж. Бодрийяра: «Показательна сама этимология: “все потреблено” (tout est consommé) значит “все свершено”, но также, разумеется, и “все истреблено”» [7, 167]. Конечно, «критика консьюмеризма» давно стала общим местом экономической культуры так называемого позднего капитализма — как и критика самой этой критики как всякий раз «неэффективной» (часто по причине ее, напротив, гиперэффективности с точки зрения самой идеологии потребления — сама критика становится моментом полезности потребляемого блага). Бодрийяр неоднократно показывал, как наиболее радикальные, казалось бы, антиконсьюмеристские ценности формировали «новый дизайн» капитализма: «Чтобы восстановить целевые установки, чтобы реактивировать принцип экономики, нужно возродить дефицит. Отсюда — экология, позволяющая благодаря угрозе абсолютного дефицита восстановить этику энергосбережения. Отсюда энергетический и сырьевой кризис — настоящий дар небес для системы, которой зеркало производства являло одну лишь пустую форму, охваченную смятением. Кризис способен вернуть коду экономики его утраченную референцию, вернуть принципу производства ускользавшую от него серьезность. Мы вновь обретем вкус к аскезе, ее патетическую инвестированность, рождающуюся от нехватки и лишений» [8, 91].

Итак, значение софиологии для философии хозяйства — в попытке осмыслить истинную сущность экономического процесса, которая парадоксальным образом располагалась бы и в нем, и вне его. Возможно, мистическое созерцание Идеи как форма опыта данного осмысления может или даже должна быть подвергнута сомнению. Тем не менее пусть даже в качестве негативной аналогии принцип «софийности» с ходом отвергать не стоит. Вот продолжение рассужде-

ния С.С. Аверинцева, направленного против поборников полной эвакуации трансцендентности из бытия-в-мире: «Но здесь мы должны еще раз засвидетельствовать нашу верность Откровению и сказать, что оно же, с другой стороны, учит как раз о парадоксе встречи между Трансцендентным и имманентным и об особой онтологической сфере, в которой эта встреча только и может произойти. Отчего Иаков восклицает: “как страшно сие место!” (Быт. 28:17)? Потому что это место в некоем непостижимом, но *конкретном* смысле — “дом” Того, Кто вездесущ; потому что в этом месте, “вратах неба”, небо — не физическое небо астрономов, но онтологически иноприродное небо Ангелов, — вплотную подходит к пространству, в котором движемся мы. Стоит вспомнить, что “врата Неба” — в христианской традиции символ Девы Марии» [5, 594—595]. Следует напомнить, что в «Поэме» Парменида (исток философской традиции) речь идет также о Богине Истины, о вратах и своего рода «несокрушимом поясе» («шаре») *Бытия*, в своем Единстве одновременно и удерживающего (стало быть, полагающего) многообразие *сущих*, и не имеющего ни в одном из них своего «субъекта» (отчего и с большим усилием отличимого от «небытия»).

Экзистенциальное настроение ужаса, как известно, было задействовано Хайдеггером в аналитике человеческого бытия (Dasein) с целью опознания в пограничных ситуациях повседневной жизни условий возможности для выхода из состояния «неподлинности» (в описании которой легко прочитываются и «консюмеристские» черты). Как показал А.Г. Черняков, в основе хайдеггеровского проекта лежит своеобразное прочтение Платона и Аристотеля: беря за основу аристотелевскую аналитику поступка (праксиса), он отвергает в конечном итоге «софийную» интерпретацию (созерцание «вечных первоначал» как основа практической жизни) и склоняется к платоновскому пониманию сверх-(а значит, и не-)эйдетического характера блага. Отсюда, «ужас как чистая форма страха открывает “ничто” блага», которое лишено собственного «что», т. е. не имеет формы, а потому и смысла в привычном понимании [9, 253]. Еще раз: важно видеть, что пусть даже в форме «негативной аналогии» София сохраняет свою действительность.

Переводчик, интерпретатор, в чем-то даже последователь Хайдеггера, при этом оригинальный русский мыслитель, В.В. Библихин постоянно обращается к термину «софия» в своих лекциях, посвященных философскому осмыслению жизни и живой материи (последняя понимается как «лес», дословный перевод аристотелевского «гиле»). Вместо ужаса будто бы более «мягкое» «странность»: «Но странность общий способ действия софии» [10, 250]. Возможно, однако, странность в чем-то ужаснее самого ужаса или является условием

его возможности, или самой его сущностью — или еще неоднозначностью, противоречивостью (разве не странно говорить «ужасно рад» или «ужас как люблю»?). Дело в том, что «лес» (которому *странным* образом оказывается тождественной София) — это как бы игра, в которую человек втянут и приблизиться к пониманию которой сможет, лишь отказав себе в роли субъекта, способного «познать» (рассчитать, спрогнозировать) ее исход. «Странность» Софии — в ее движении к «годности», которая неутилитарна, не задана через потребность. «...Аристотель прав, что природа играет по-крупному, спаривание оказалось природе, софии нужно для того чтобы была эта предельная, собственно смертельная игра, а не наоборот. Если говорить по Пушкину и Леонтьеву, то не “сложное цветение” для жизни, а наоборот, жизнь как предлог, повод для “сложного цветения”. Природе как бы *не интересно было* получать овцу клонированием, она устроила игру смиренной овечки и упрямого барана. Ученому почему-то пока интересно» [10, 147].

Итак, «софийность», изначальная и итоговая истинность, «спасенность», присущая, пусть даже как с трудом различимый «момент», всякому опыту человеческого хозяйствования; «бытие» как граница, одновременно замыкающая, хранящая всякое сущее в рамках его «имманентной сущности» и размыкающая, открывающая таковое его «трансцендентному смыслу»; «страшное место», «экзистенциальное настроение ужаса» — и в то же время безудержный энтузиазм и воля к событию; критика метафизики платонизма и перманентное повторение «платоновского жеста» как единственно философского; оценка капиталистической современности как радикального испытания и несомненного откровения, пусть и в предельно негативной, нигилистической форме; наконец, принципиальное тождество философии и экономики, практикование «бездомности» (странничества, странности) как подлинного «домостроительства» — вот те мотивы, что очевидным образом (невзирая на все, подчас крайне существенные, расхождения) объединяют в общем движении отечественную и западную традиции мысли.

Итак, «София в супермаркете»... Скажут: что за ересь, что может быть у них, «Софии» и «супермаркета», общего? Формула М. Уэльбека «мир как супермаркет» применительно к современности, однако, вряд ли требует комментариев — указание на ведущую роль фактора потребления в экономическом процессе давно стало общим местом. Однако латинское «супер-» отсылает к греческому «гипер-» (кстати, ведь бывают еще и «гипермаркеты!»), а это именно тот префикс, который в русском передается как «пре-», в том числе при определении Софии как «Премудрости Божией». В «Столпе и утверждении истины» П. Флоренский обстоятельно анализирует смысл

данного префикса, сообщающего выраженному корнем явлению характер «изначальности», акцентируя при этом, что отношение «предсуществования» нужно понимать метафизически, т. е. прежде всего нетемпорально: «Те, кто говорил о хронологическом “предсуществовании” Церкви, личности и т. д., — неизбежно отнимали у них их духовность, их надмирность, их особую, высшую природу, низводили их из Вечности во время, хотя бы и очень давнее, хотя бы и бесконечно давнее, подчиняли законам тленного бытия и обесценивали то, “ради чего сотворен мир”. <...> Напротив, православные, говоря о “предсуществовании” Церкви, личности и т. д., имели в виду именно полноту реальности, в них содержащейся» [11, 340]. Соответственно и значение термина (или, если угодно, метафоры) «супермаркет» может трактоваться в диапазоне от унивокального (синонимического) до эквивокального (омонимического), включая промежуточную стадию аналогии — от «все есть только один и тот же, взятый в одном и том же смысле, супермаркет» до «есть супермаркет *и* супермаркет». Выбрать же «супермаркет» (в чем, конечно, есть доля провокации) в качестве означающего для местопребывания, даже наиболее подходящего места жительства Софии, помог один конкретный образ.

В 2008 г. К. Муратова снимает картину «Мелодия для шарманки», которая, как и другие ее творения, сразу же вызвала самые полярные оценки. Можно сказать, что одной из идей фильма было показать состояние мира, в котором софийное начало неудержимо стремится к точке своего полного исчезновения. Очевидно, что здесь оспаривается основное положение софиологической картины мира, как оно формулируется, например, С.Н. Булгаковым: «Вполне внеидейного или антиидейного бытия не существует, ибо это было бы чистое, пустое ничто, небытие *до* мировоздания. Таковое же мы можем мыслить лишь в качестве предельного понятия, края бытия, “тьмы кромешной”, дна ада, метафизического ничто, но невозможно даже в мысли допустить, чтобы этой пустотой продырявлен был созданный Богом в Софии, хотя и извращенный в своем антисофийном состоянии, мир. Бунтующее ничто, хаотическая бездна не в силах переплести свои мертвые волны через утвержденную Богом плотину бытия. Онтологическая основа мира заключается именно в *сплошной*, метафизически непрерывной софийности его основы: ведь эта же земля проклятия будет раем, когда станет “новой землей”. Это не значит, конечно, чтобы этот переход свершился без катастрофического переворота, разделяющего разные зоны: однако самая эта катастрофичность предполагает и некую непрерывность основы» [12, 200—201].

Конечно, можно сказать, что фильм Муратовой есть плод исторической рефлексии над Священным Писанием и, следовательно,

предполагает таковое в качестве своей основы; но в то же время, разве основой основ христианской картины мира не является трактовка истины как внутриисторического, хотя и имеющего сверхисторическое значение, *события*, когда «рефлексия» оказывается не просто «интерпретацией», но коренным преобразованием исходного образа бытия? Ключ к толкованию дается в самом начале фильма: в вагоне электрички, где едут главные герои — бегущие от участи быть разлученными, будучи направленными в разные детдома, брат и сестра, — продают рождественские открытки, где «Дары волхвов», «Бегство в Египет», «Избиение младенцев царем Иродом» и т. д. предлагаются на *свободный выбор* покупателя; дальнейшее развитие истории поиска братом и сестрой после смерти их матери своих отцов имеет вид (насколько здесь можно говорить о виде, т. е. «эйдосе»?) перманентной катастрофы. Рождество непосредственно оказывается Голгофой, бегство в Египет — тождественным избиению младенцев, София (вначале мертвая мать, затем неспособная, несмотря на все усилия, элементарно накормить брата сестра⁹), Христос-Логос (ребенок, которому грозит оказаться в интернате для слабоумных), Бог-отец (уличный музыкант, исполняющий «Разлука ты, разлука...» в Успенском переулке) безвозвратно теряют друг друга, а Святой Дух (воздушные шарик, оказавшиеся причиной (!!!) того, что сын так и не обрел отца, хотя был в двух шагах от него, — путь Христа оказывается буквально *апорией*, даже не лабиринтом) отлетает в пустые небеса, оставляя в яслях мертвое тело, где его найдут пастухи-пролетарии (икотой одного из них заканчивается картина). Иными словами, мы имеем как бы полный коллапс времени (путь Христа заканчивается в пункте его мертворожденности), принципиально имманентный апокалипсис (именно так, вслед за В. Беньямином, может быть описан мир в эпоху капитализма: «В том и состоит историческая неслыханность капита-

⁹Рассматривая женственность в качестве главного атрибута «четвертой ипостаси», Булгаков говорит: «И все это вместе: Дочь и Невеста, Жена и Мать, Троица в мире есть божественная София» [12, 188]. Но почему нет Сестры? Вспоминается знаменитый гегелевский анализ «Антигоны», где обосновывается принципиальное превосходство отношений брата и сестры над прочими: «Но брат для сестры есть покоящаяся равная сущность вообще, ее признание в нем чисто и свободно от примеси природного отношения; поэтому безразличия единичности и нравственной случайности последней в этом отношении нет; зато момент признающей и признаваемой *единичной самости* может здесь утверждать свое право, потому что он связан с уравновешенностью крови и свободным от вождения отношением. Потеря брата поэтому для сестры незаменима, и ее долг перед ним — долг самый высокий» [13, 243]. Вопрос об Антигоне (кстати, девственнице, сознательно приносящей в жертву свое возможное в будущем замужество и материнство) как наиболее истинным воплощении Софии пусть пока остается открытым. Что до потенциальной инцестуозности, то инцест, как показали Делез и Гваттари в «Анти-Эдипе», есть эффект Закона, Означающего, здесь же речь — о благодати. В любом случае, формула «братья и сестры» представляется наиболее точным отображением софийности социальных отношений.

лизма, что религия больше не является преобразованием бытия, но есть его превращение в руины. Разрастание отчаяния до уровня религиозного состояния мира, от которого-де ожидается исцеление. Трансцендентность Бога пала. Но он не умер, он ввергнут в человеческий удел» [14, 101]) — или, если угодно, тотальную «консумацию» сущего *без* какой-либо перспективы спасения. София без Логоса, Логос без Софии.

Кульминационная сцена фильма происходит как раз в супермаркете (на этот раз — в буквальном смысле этого слова), где сестра решается на кражу хлеба, чтобы накормить-таки брата (все предшествующие попытки, несмотря на окружающее «общество изобилия», не увенчались ни чем). Кража: нарушение заповеди, морального закона — безусловный характер таковых, как мы знаем, диктуется необходимостью провести однозначную границу между свободой и природой. Это так, но применимо ли «не укради» к условиям «мира как супермаркета»? К происходящему стоит присмотреться пристальней. Фоном для кражи хлеба становится другая кража, гораздо более масштабная, но, и это отнюдь не парадоксальным образом, практически «честная» — вот мы видим толпу гламурных персонажей, подъезжающих к супермаркету на крутых тачках и затем набивающих карманы (и не только карманы) чем ни попадя: вином, деликатесами, всякими гаджетами — после чего их предводитель (тайно, чтобы не нарушать «эффект реальности») расплачивается по чеку и договаривается с охраной об уничтожении видеозаписи. Конечно, Муратову можно обвинить в грубом приеме: банда сытых бездельников и маленькие сироты, голодные и замерзшие... Дело в другом: радикальный гиперболизм оказывается способным утвердить некое принципиальное различие, которое можно сформулировать так — «кража», которая продается в супермаркете в качестве услуги особого рода, остается ли кражей? Конечно, да, если она снабжена «эффектом реальности» (а она им снабжена, как мы видели); в то же время, будучи «честно» приобретенной, эта услуга означает очевидную нечестность кражи именно в качестве кражи. Радикально имманентный характер «мира как супермаркета» заранее предполагает сугубую симулятивность любой трансценденции, предусмотренность трансгрессии по принципу «все включено»; прав Ж. Делез, говоря, что различие можно только подарить или украсть, это метарыночные процедуры. Вот почему кража хлеба показана Муратовой на фоне фактически *украденной кражи*, невозможности «честной кражи», поскольку таковая приняла форму своей противоположности — предлагаемой VIP-клиентам услуги. Что указывает на это в фильме? Разумеется, замечания сотрудников, комментирующих изображение голодной девочки на экране монитора, которая не удерживается и пытается есть хлеб пря-

мо в зале: «Это, наверное, от нервов!», «Смотри, прямо настоящая пожирательница хлеба!». В самом деле, возможно, это личная и чисто случайная ассоциация, но девочка в этот момент напоминает... Ганнибала Лектора (в блистательном исполнении Энтони Хопкинса), эстета и маньяка-людоеда из суперпопулярного блокбастера «Молчание ягнят». Представляется все же, что аналогия имеет смысл: избыточно-барочный, извращенно-фантазматический образ Лектора и, если угодно, совершенно без-образное, безыскусное (во многих отзывах на фильм говорится об «очень плохой игре детей») присутствие на экране монитора (как бы редуцирующего всякую художественность картины, своего рода «окно в реальность») голодной девочки, на глазах у зрителя из человека превращающейся в зверя. Напрашивается цитата из Ж. Делеза и Ф. Гваттари: «Мы мыслим и пишем даже для зверей. Мы становимся зверем, чтобы и зверь тоже стал чем-то иным. Агония крысы или казнь коровы остаются присутствовать в мысли — не из жалости, но в качестве зоны обмена между человеком и животным, где от одного что-то переходит к другому» [15, 142].

Символично, кстати, что объектом кражи выступает именно хлеб; кстати, было бы вполне психологически убедительным выбрать что-нибудь «менее насыщенное», скорее даже излишнее, чем необходимое — но дело, конечно, не в «рациональности». Дело в том, что хлеб, жито — это как бы живая (и животворящая) материя самого нашего бытия, мать-сыра-земля, софийная основа мира, если угодно. В «Философии хозяйства» Булгаков говорит: «Мы едим мир, приобщаемся плоти мира не только устами или органами пищеварения, не только легкими и кожей в процессе дыхания, но и в процессе зрения, обоняния, слуха, осязания, общего мускульного чувства. <...> В своей совокупности это потребление мира, бытийственное общение с ним, коммунизм бытия, обосновывает все наши жизненные процессы. Сама жизнь в этом смысле есть способность потреблять мир, приобщаться к нему, а смерть есть выход за пределы этого мира, утрата способности общения с ним, и, наконец, воскресение есть возвращение в мир с восстановлением этой способности хотя бы в бесконечно расширенной степени» [1, 114].

Булгаковская позиция может быть дополнена любопытным анализом бытия-в-мире, который осуществил Э. Левинас: «После Хайдеггера мы приучились видеть в мире совокупность орудий. <...> Но от внимания Хайдеггера, похоже, ускользнуло одно <...>, а именно: прежде чем стать системой орудий, мир является совокупностью пищи. <...> Неверно, может быть, говорить, будто мы живем, чтобы есть, но не более верно и то, что мы едим, чтобы жить. Конечная цель акта еды заключена в пище. Когда мы нюхаем цветок, конечная цель этого действия ограничена запахом. Мы прогуливаемся, то есть ды-

шим свежим воздухом, не ради здоровья — ради свежего воздуха. Все это разновидности питания, которыми характеризуется наше существование в мире. Это существование экстатическое, выходящее из себя, но ограниченное предметом. <...> Нравственность — “пищи земной” — это первая нравственность и первое самоотречение. Не последнее, но через него необходимо пройти» [16, 56—57]. И еще: «...для того чтобы описать бытие-в-мире, этот немецкий философ прибег к онтологической конечности, которой он подчинил объекты в мире. Видя объекты как “материал” в том смысле, в котором мы говорим о солдатах “человеческий материал”, он включил объекты в заботу о существовании (заботу быть), что для него является самой постановкой онтологической проблемы. Но он тем самым не смог признать изначальный мирской характер бытия-в-мире и искренность интенций. Не все, что дано в мире, — это инструмент. Еда — это припасы для тыловых офицеров; дома и кров для них — это “материальная база”. Для солдата же его хлеб — шинель и кровать — это не “материал”, они не существуют для... но являются целью» [16, 113—114]. «Только во времена нищеты и лишений тень потусторонней конечности, омрачающей мир, ложится на объект желания. Когда мы едим, пьем и греемся, чтобы не умереть, когда еда становится горючим... мир так же кажется находящимся у конца, перевернувшимся и абсурдным... Желание, конечно, не самодостаточно... но в онтологическом приключении мир — это эпизод, далекий от того, чтобы заслужить имя упадка, он имеет свое собственное равновесие, гармонию и положительную онтологическую функцию: возможность вырваться из анонимного бытия. Даже в тот момент, когда мир, казалось, исчезает, мы все равно принимаем его всерьез и совершаем разумные действия... проклятый человек все еще выпивает стакан рому. Звать это повседневным и обличать как неподлинное — это значит не признавать искренность голода и жажды» [16, 114].

В «Мелодии для шарманки» как нельзя точно показано, что акт «незаконного» присвоения хлеба автоматически является и актом *жертвенного отчуждения* — ну, хотя бы от своей «нравственной самости»; хлеб здесь не просто инструмент, средство «питания жизни», но и не «самоцель», а именно *само бытие* — и поэтому есть нечто «сверх-рыночное», хотя бы и на полке супермаркета... Тем не менее, мы видим, что сестра давится хлебом, т. е. сама материя, бытие изменяют ее существованию, становятся поперек горла (в кадрах хлеб то за стеклом, то на асфальте, то в целлофане, но только не в месте своего истинного назначения: «маркет» все время «обволакивает», симулирует — обкрадывает? — «супер»).

Пойманная на «месте преступления» сестра, узнав об исчезновении брата, падает на колени и восклицает: «Почему ты покинул ме-

ня?»); после сказанного едва ли разлук можно трактовать как наказание за нарушение заповеди — напротив, имеет место «Гефсимания» в чистом виде¹⁰. В своей книге об апостоле Павле А. Бадью трактует вопрос о соотношении закона и благодати следующим образом: «Сократить множество предписаний закона, поскольку с этим множеством заповедей соотносится в форме объектов смертоносная автономия желания. Требуется единственная утвердительная и в то же время не объектная максима — максима, которая не была бы возбуждением бесконечности желания посредством трансгрессии запрета; сделать эту максиму такой, чтобы для понимания она нуждалась в вере» [17, 76]. «Объектность» максимы — это, конечно, чистая «маркетология». «Грех — это жизнь желания как автономия, как автоматизм. Закон требуется для высвобождения автоматической жизни желания, автоматизма повторения. Именно закон *фиксирует* объект желания и приковывает к нему “волю” субъекта, какой бы она ни была. Этот объективный автоматизм желания, немислимый без закона, предопределяет субъекта к плотскому пути смерти» [17, 68].

Очевидно, что закон современного «общества потребления» фиксирует субъекта именно на бесконечном многообразии различий, т. е. способность к дифференциации оказывается самым смыслом системы потребительской стоимости; всякая остановка на чем-то тождественном интерпретируется в негативных терминах ригидности, консерватизма, насилия и т. п. При этом именно в качестве чего-то перманентно исключаемого, откладываемого и т. п. «нечто тождественное» мыслится как сам «принцип реальности» системы, генератор всяческих фантазмов (для «безопасного» потребления которых в рамках современной «культуриндустрии» припасен, к примеру, жанр хоррора, порождающий продукты в диапазоне от «Помидоров-убийц» до «Техасской резни бензопилой» — или, для интеллектуалов, «авторского» кино в духе Д. Линча, М. Ханеке и т. п.). Возможно ли в формуле «хлеба и зрелищ» знак конъюнкции поменять на обрат-

¹⁰«В напоминании апостола Павла, что общество тело, в названии “братья и сестры” нет *ничего* от сравнения. <...> По этой причине не эгоистично себя спасать. Спасение ближнего, т. е. сначала тела, это через всеобщую связь спасение сразу всех тел, всякое движение из-за связи сдвигает вообще всю материю» [10, 51]. «Мелодию для шарманки» сравнивают с «Девочкой со спичками» Андерсена — следует отметить, что там тоже ее поведение пытаются объяснить исходя из принципа «экономической рациональности»: в сожжении спичек увидели элементарное желание согреться, хотя на деле было стремление увидеть умершую бабушку — подведение под потребительскую стоимость (тепло) символического жеста (праздничная «годность», по Бибихину). Другой пример: в одном из своих ранних рассказов А. Грин описывает ситуацию, когда в вагоне поезда пассажир, наблюдая за заснувшей в неудобной позе случайной попутчицей, долго мучился, не решаясь поправить ее свесившуюся руку — «проблема права собственности», что называется; когда он все-таки решился, в ответ на приносимые извинения проснувшаяся девушка сказала: «Вот пустяки. Стоило вам беспокоиться... Спасибо», — и через несколько мгновений уснула опять...

ный — «хлеба, а не зрелищ» (в мире, где только зрелищное является «хлебным»)? Не к этому ли отсылает интерпретация сущности потребления в «Философии хозяйства» Булгакова? «Но это изначальное тождество или единство природы получает наглядное и, можно сказать, аподиктическое удостоверение в факте *потребления*, в котором снимается грань между живым и мертвым, одушевленным и неодушевленным. В нем природа имеет удостоверение в возможности всеобщего одушевления. Следовательно, при всем различии и своеобразии элементов природы, форм материи и ее состояний, при полном признании *principium individuationis et differentiae*, природа едина, и это единство просвечивает в основной функции хозяйства — в потреблении» [1, 119].

Бодрийяр, анализируя общество потребления, говорит о том, что фетишизм как момент самой *структуры* извращения находится в основании всякого желания [18, 87]¹¹. Мир-как-супермаркет: «Здесь обнаруживается нечто подобное *желанию, извращенному* желанию, желанию кода, желанию, которое нацелено на систематичность знаков именно потому, что такая систематичность отрицает, блокирует и изгоняет все врожденные противоречия процесса реального труда, — все происходит так же, как в предмете-фетише фетишиста, когда структура извращения организуется вокруг некой *меты*, вокруг абстракции меты, которая блокирует, отрицает и изгоняет различие полов» [18, 89—90]. Еще раз: «купленное» ограбление супермаркета осуществляется именно толпой извращенцев («кража» и является означаемым желанности предметов, самого предметного мира, «легальные» характеристики которого уже не возбуждают желания) и представляет самый способ бытия рынка, исполнение его закона и упразднение всякой благодати, уничтожение *самой сущности* хлеба (флегматичный хозяин магазина, когда ему показывают запись, обращает внимание на то, что черный заканчивается раньше белого, т. е. внимание сосредоточено в первую очередь на кодифицированных различиях, «ассортименте»)¹².

¹¹Смысл потребления по Бодрийяру: безграничное потребление — противоречиво, как желание одновременного уничтожения и сохранения, т. е. *гарантированного наслаждения*. Как если бы ожидалась интрига, приключение, даже метанойя, но — заранее обеспеченная границами некоего псевдоэйдоса (подлинный эйдос скорее есть внутренняя граница рода, т. е. то, что делает его являемым, видимым со стороны, ввергнутым в историю — ср. Жижек о фильме Р. Бениньи «Жизнь прекрасна» как ужасе нерождения в символический порядок). Антихрист и есть этот псевдоэйдос (фреска Синьорелли), раздвигаемый характер границ, «не-страшность» этого места (кофе без кофеина, безопасный секс, религия как «клубное благо» — вынос различия в фигуру «террориста»).

¹²В этом смысле, сама философия также рискует стать одним из поставщиков на «рынке идей». В своей книге «Что такое философия?» Ж. Делез и Ф. Гваттари говорят, что сегодня философию пытаются превратить в «приятную духовную коммерцию», способную «порождать консенсус мнений и создавать этику коммуникаций» [15, 128]; «Но,

к счастью для новоевропейской философии, она столь же мало дружна с капитализмом, как античная философия — с полисом. Философия доводит до предела относительную детерриториализацию капитала, она переводит его в план имманенции как движение бесконечности и уничтожает как внутренний предел, *она обращает его против себя самого, вызывая к новой земле и новому народу*. Но тем самым она получает непропозициональную форму концепта, где уничтожаются и коммуникация, и обмен, и консенсус, и мнение. Это скорее ближе к тому, что Адорно назвал «негативной диалектикой», и к тому, что Франкфуртская школа обозначала как «утопию» [15, 129]. Что до революции, то она «автореференциальна, т. е. обладает самополаганием, которое и постигается через имманентный энтузиазм, а в состояниях вещей и жизненном опыте ничто не может его ослабить, даже разочарования разума» [15, 131]. Как соотносятся эти «новая земля» и «новый народ» с Софией? — Ясно одно: безразличному умножению (псевдо-)различий капиталистического рынка ими будет противопоставлено нечто иное, страстное и живое (самое Единое-как-иное?).

С рассуждений о современном капитализме начинает свою книгу об апостоле Павле А. Бадью: «Имеется свободная циркуляция лишь того, что поддается счету, — и, прежде всего, капиталов, того, с чем считаются. Свободная же циркуляция не поддающейся счету бесконечности, представляющей собой уникальную человеческую жизнь, находится под запретом. Безусловно, капиталистическая абстракция представляет собой сингулярность, но такую, которая *не считается ни с какими особенностями*, сингулярность индифферентную как к непрерывной бесконечности существования, так и к событийному становлению истин. С другой стороны, имеет место процесс фрагментации закрытых идентичностей и формирования культуралистской и релятивистской идеологии, сопровождающей эту фрагментацию» [17, 12]. Этой «глокализации» (антисобытийному характеру которой во многом поддалась и современная философия с ее культом «друговости», ставшая тем самым неософистикой) и противопоставляется Бадью универсализм истины: «Капиталистическая логика общего эквивалента и логика культурной идентичности общин или меньшинств образуют упорядоченное единство. Эта упорядоченность представляет собой принуждение по отношению ко всему процессу истины. Она органически *лишена истины*. С одной стороны, всякий процесс истины пребывает в разрыве с аксиоматическим принципом, который управляет ситуацией и организует в ней повторяющиеся ряды. Процесс истины прерывает повторение и, следовательно, не может поддерживаться абстрактным постоянством единиц счета. Истина всегда остается вне счета. Никакая истина, стало быть, не может поддерживаться гомогенизирующей экспансией капитала. Но, с другой стороны, процесс истины тем более не может корениться в идентичном. Ибо — если верно, что всякая истина возникает как сингулярная — ее сингулярность непосредственно доступна для универсализации. Универсализируемая сингулярность с необходимостью порывает с сингулярностью идентичности» [17, 12—13].

Следует отметить, что речь не идет о простом противопоставлении философии тождества и философии различия — как, к примеру, «классической» и «(пост)модернистской»; дело касается того *режима*, в котором эти высшие категории соотносятся друг с другом. Это же, кстати, касается и понятий имманентности и трансценденности. К примеру, есть единство «имманентного плана», в котором умножаются различия, подчиняющиеся капиталистической рыночной аксиоматике, и есть *отличное от него* единство, скажем, «шизофренического», «революционного» или «софийного» (как бы ни протестовали против такого сближения!) процесса, иным образом производящего различия (например, «истинностные процедуры» и «родовые множества» Бадью). Вот показательная интерпретация духа христианства С. Жижеком: «По этой причине христианство, именно в силу Троицы, есть единственно верный монотеизм: урок Троицы в том, что бог полностью совпадает с разрывом между богом и человеком, что бог ЕСТЬ этот разрыв — таков Христос, не Бог потусторонней жизни, отделенный от человека неким разрывом, но сам разрыв как таковой, разрыв, одновременно отделяющий бога от бога и человека от человека. Этот факт также позволяет нам увидеть то ложное, которое присутствует в левинасовско-дерридеанской Инаковости: она является

В авторских комментариях к фильму К. Муратова подчеркивается, что причина гибели детей — не чья-то злая воля, но лишь фрагментированность социума: нехватка времени, внимания, умения или желания вникнуть в ситуацию, взять ее под контроль. Не есть ли это метафора рынка — не просто как экономического института, но как принципа общественного устройства? Процесс перехода от одной равновесной ситуации к другой, так сказать, «избирательная софийность» — брат и сестра просто вытесняются с рынков, одного за другим, конъюнктура не в их пользу. Прекрасная иллюстрация к нелиберальному тезису о онтологической невозможности и этической несостоятельности принципов социальной справедливости (Ф. Хайек, Р. Нозик). На этом фоне тотального разлада Софии (вместо библихинского леса-автомата — «каменные джунгли» всеобщего «расписания») особенно симптоматично выглядят персонажи О. Табакова и Р. Литвиновой — пара, которая выражает желание усыновить «чудесного мальчика», но... муж спешит в командировку, а жена, не найдя «подарок» в условленном месте, автоматически переключается на прочий *шопинг*. Пара, олицетворяющая «эйдос» благотворительности, или *псевдовоскресения*: принципиальны здесь и случайность находки, и сентиментальность, и нехватка времени, и готовность препоручить исполнение акта третьим лицам... Но сей «хэппи-энд» (к счастью или к несчастью, по вине служебного персонала супермаркета — ангельской или демонической силы?) минует Христа-Никитушку...

Финалом картины, как уже говорилось, выступает приступ икоты, поразившей одного из нашедших мертвого младенца Иисуса «пастухов». Что это, чистый избыток Логоса по ту сторону Софии — или, наоборот, его нехватка, неспособность «выразить» позитивную потенцию мира? «Нерифмовка» и Софии и Логоса — друг с другом и самими собой? Указание на конец истории, сигнал зрителям расходиться — или намек на то, что «продолжение следует»? Икают тот из рабочих, кто вечно говорит невпопад; еще икают, наевшись хлеба всухомятку — или от смеха. Вот что С. Жижек говорит о сущности христианства: «Когда умирает Христос, вместе с ним умирает тайная надежда, заметная в его словах “Боже Мой, Боже Мой! Для чего Ты

прямой противоположностью такому неизбежному (*inherent*) в разрыве в Едином удвоению Единого — утверждение Инаковости ведет к скучной монотонной одинаковости самой Инаковости» [19, 42]. Отсюда «свобода — это не блаженно-нейтральное состояние гармонии и равновесия, а сам насильственный акт, который нарушает такое равновесие. Буддистское (или индуистское, если на то пошло) всеобъемлющее сострадание должно быть противопоставлено христианской *нетерпимой, насильственной* Любви. Буддистская позиция — это, в конечном счете, позиция равнодушия, подавления всех страстей, тогда как христианская любовь — это сильная страсть к внесению Различия, разрыва в порядок бытия, наделения привилегированным положением и возвышения одного объекта за счет других» [20, 380].

Меня оставил?”, надежда на то, что ЕСТЬ отец, который покинул меня. “Святой Дух” — это сообщество, лишенное поддержки в большом Другом. Смысл христианства как религии атеизма — не в вульгарно-гуманистическом обожевлении человека, при котором обнаруживается, что человек — это тайна Бога (как рассуждал Фейербах и др.); христианство атакует религиозное ядро, которое выживает даже в условиях гуманизма, вплоть до сталинизма с его верой в Историю как “большого Другого”, определяющего “объективный смысл” наших поступков» [19, 303].

Литература

1. Булгаков С.Н. Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1993.
2. Бычков В.В. 2000 лет христианской культуры *sub specie aesthetica*. Т. 2. М.; СПб., 1999.
3. Лосский В.Н. Богословие и Боговидение. М., 2000.
4. Ахутин А.В. Поворотные времена. СПб., 2005.
5. Аверинцев С.С. София — Логос. Словарь. К., 2006.
6. О началах. Сочинение Оригена учителя Александрийского (III в.). Рига, 1936.
7. Бодрийяр Ж. Система вещей. М., 1995.
8. Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть. М., 2000.
9. Черняков А.Г. Онтология времени. Бытие и время в философии Аристотеля, Гуссерля и Хайдеггера. СПб., 2001.
10. Бибахин В.В. Лес (hyle). СПб., 2011.
11. Флоренский П. Столп и утверждение истины: Опыт православной теодицеи в двенадцати письмах. М., 2002.
12. Булгаков С.Н. Свет невечерний: Созерцания и умозрения. М., 1999.
13. Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. СПб., 1992.
14. Беньямин В. Учение о подобии. Медиаэстетические произведения. М., 2012.
15. Делез Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? М.; СПб., 1998.
16. Левинас Э. Время и Другой. Гуманизм другого человека. СПб., 1998.
17. Бадью А. Апостол Павел. Обоснование универсализма. М., СПб., 1999.
18. Бодрийяр Ж. К критике политической экономии знака. М., 2003.
19. Жижек С. Кукла и карлик: христианство между ересью и бунтом. М., 2009.
20. Жижек С. Устройство разрыва. Параллаксное видение. М., 2008.

М.А. РУМЯНЦЕВ
София и Антисофия на грани миров

...Унесли Господа из гроба, и не знаем, где
положили Его.

От Иоанна святое благовествование

Бездна чревата погибелью или спасеньем.
Есть между смертью Христа и его воскресеньем

Тайных три дня. В мою душу запали они.

Юр. Кузнецов

Тайна границы. Дух и материя, слитые воедино в мире и человеке, — вот самая сокровенная тайна, мистика жизни. Как же дан этот таинственный переход небесного и земного? Поучительно, что Церковь, замечал Лев Александрович Тихомиров, таинственно освящая мир и даже все предметы, окружающие человека, не дает никаких разумных объяснений в области действия этой таинственной освящающей силы. Церковные догматы обходят полным молчанием даже вопрос о чудотворных иконах — вопрос о действии *«божественной силы через материальные предметы...»* Церковь, постоянно живущая в области таинственной благодати, действующей через материальные предметы, как будто не сочла нужным делать обязательным такое верование именно относительно святых икон и мощей». Церковь, по мысли Тихомирова, справедливо «ограждает догматической обязательностью только то, что необходимо для основной цели христианства — *жизни со Христом*», относя все остальные размышления и философствования о тайнах мироздания к области личного мнения [1, 259—260].

Высказать и отстаивать подобное личное мнение не только можно, но и должно, особенно в «последние времена» неумолимо наступающей мировой и российской катастрофы. Метафизика катастрофы есть обнажение скрытых ранее за «институтами» и прочими социальными опосредствованиями предельных сущностей, предельных оснований человеческого бытия. В катастрофе сгорают опосредствования, идущие от цивилизации, и сверхсущее — предельные смыслы Бога и дьявола, добра и зла, горнего и дольного вдруг вырастают во всей своей устрашающей мощи. Человек остается один на один с «внеположенными» ему сущностями, со своим «вопрошанием» (Хайдеггер) на грани трансцендентного. Самоопределение на границе — эта всегдашняя проблема русского человека и России — оказывается стержневой проблемой мироздания, требующей разрешения. Мир прогресса и потребления, Модерна и Постмодерна, Просвещения

и экономизма обречен, его дни сочтены. На границах уходящего бытия и исчезающего мышления вскрываются первосущности.

Тайна граничного существования есть, прежде всего, заворачивающая евангельская тайна. Три дня между смертью и Воскресением Христа выпали из исторического, религиозного, циклического и любого другого времени. Где в эти три дня перед Воскресением Спасителя был мир, и был ли он вне Бога, когда Бог ушел, во время сошествия во ад? Не стало ни света, ни тьмы — осталась только граница, или еще никак не определенное метафизическое пространство. По нашему убеждению, границу сущего и Сверхсущего, равно как границу бытия и ничто, олицетворяет и удерживает София — Премудрость Божия. О Софии на границе между мирозданием и его Творцом много и плодотворно писал П. Флоренский¹³.

Граничная софиология о. Павла Флоренского. Старший товарищ, единомышленник, а в чем-то и учитель Сергея Николаевича Булгакова — Павел Александрович Флоренский видел в Софии незримый взаимный переход горнего (небесного) и дольного (земного) миров. Антиномичное, насыщенное внутренними противоречиями и парадоксальными суждениями мышление Флоренского раскрыло ускользающую от любого академизма многоликость Софии и полифонию софийности.

София в «Столпе и утверждении истины» Флоренского это:

- великий корень целокупной твари или первозданное естество твари, «отпечаток» творчества Бога — Премудрость в твари, Тварная София, имеющая вещный характер;
- идеальная личность человека, его Ангел-Хранитель, «искорка» Божия в человеке;
- предсуществующая миру Премудрость, ипостасная система миротворческих мыслей Бога — идеальная субстанция, мощь и сила бытия;
- четвертое Лицо св. Троицы — но Лицо тварное (!), не единосущное Трем Ипостасям — допущенная по снисхождению Бога войти в Триипостасное Единство;
- память Божия, в священных недрах которой есть все, и вне которой — Смерть и Безумие [2, 326, 329, 333, 346, 349, 352, 390].

В результате София — это и Четвертое Лицо Троицы и София Тварная, сотворенная, вещная; это и «отпечаток» Бога в вещи и Премудрость *вне*-мирная и *до*-мирная; это и субстанция вещная, и субстанция идеальная; это и цельность мироздания, и раздельность, раз-

¹³ В статье не рассматривается исходное для русской софиологии учение о Софии В.С. Соловьева, в которой начала, идущие от Шеллинга, Бемэ и немецкой пантеистической мистики, преобладают над православным мирозерцанием.

бросанная, разлитая по всевозможным индивидуализациям природы и человечества. София и тварная — осязаемая, ощущаемая в вещи благодать, и в то же время она и нетварная — потусторонняя идеальная субстанция, уходящая корнями своими в непостижимое единство Святой Троицы.

Коль скоро это так, то нам уже некуда дальше двигаться, а можно только отождествить Софию со всей Божественною и мирскою реальностью. Стало быть, возникает вопрос о тех особенных признаках, которыми обладает по своей природе именно и только София — Премудрость Божия. Где же, в каком пространстве-времени совмещаются абсолютно все признаки и атрибуты реальности, где они сосуществуют, перетекают, переливаются друг в друга? Только на границе мира совмещаются трансцендентное и имманентное, временное и вечное, конечное и бесконечное. Только оказываясь на границе мира, мы начинаем двигаться по периферии взаимодействующих земных и Божественных реальностей — мы оказываемся в предельном, граничном мире, в котором материя и дух, физика и метафизика соприкасаются.

Граница мира невидимого и мира видимого не только разделяет, но и соединяет их. И именно в соединении принципиально несоединимого, происходящего на грани миров видит Флоренский миссию Софии: «София стоит как раз на идеальной границе между божественною энергиею и тварной пассивностью; она — столь же Бог, как и не Бог, и столь же тварь, как и не тварь. О ней нельзя сказать ни “да”, ни “нет”, — не в смысле антиномического усиления того или другого, а в смысле предельной переходности ее между тем и другим миром» [3, 314].

София — Премудрость и есть преломленная на грани миров реальность мира в Боге, передающая миру творческое иное, названное С.Н. Булгаковым и Ю.М. Осиповым софийностью хозяйства. Это иное в качестве «передовой волны божественной энергии» (Флоренский) не есть ни сущность Божия, ни тварь — но энергия сущности Божией, нетварная благодать, «воссияние», происходящее из самой непознаваемой божественной сущности. Как происходящая из сущности Бога София есть сам Бог, но Бог не по сущности, а по происхождению. Как Художница Бога, одухотворяющая мрак ничто «логосами мирового целого» (Св. Ориген), София участвует в твари, и в этом отношении сама есть первотварь, но тварь не по природе, а по замыслу Божьему о твари.

Такой ход мыслей позволяет увидеть в Софии двуединый принцип мироздания, данный как а) потусторонний порождающий принцип София — мир и б) поюсторонний смысловой принцип движения мира в качестве идеально-материальной реальности — Смыс-

ловой центр тварного мира. София нераздельна с сущностью Бога и в то же время неслиянна с ней. София нераздельна с миром и человеком, и в то же время неслиянна с ними. И оказывается, что эти несовместные качества совмещаются в рамках какой-то единораздельной целостности. Где и как тогда можно все это помыслить, увидеть, разгадать? Только на границе видимого и невидимого, временного и вечного разгадывается тайна Софии. Только на грани миров земля и небо «сливаются в свиток» и начинается переход к новой земле и новому небу. София преодолевает границы ветхого мира и открывает его Божественной благодати, пронизывает мир благодатными энергиями. София трансгранична по своей природе, замыслу и образу действий.

Софийность русского мышления исходит из того, что «Благодать есть истина» (Иларион Киевский) и истина раскрывается только через благодать — как трансграничная истина, ведущая к обожению мира и человека. И Русь во всех своих исторических проявлениях балансировала на грани миров, пытаясь объединить «две природы»: небесное и земное, империю и свободу, святость и повседневность. Софийный строй мышления порождает ереси, душевные прелести и иллюзии, срывы и падения, но он же открывал доступ к духовно-душевному энергиям, необходимым для исторических прорывов России. Софийное мышление умаляло роль закона, институтов и рационализации, освобождало от ограничений волю к духовному самоопределению, к познанию красоты природного космоса с его «благорастворением воздушных и изобилием плодов земных».

Да, но как же в благосотворенном софийном мире быть со злом — с «онтологической порчей» реальности, планомерно нарастающей в истории и обнажающей ныне едва ли не самую суть зла?

Гностическая София или глубины сатанинские. Зло, как хорошо известно из сочинений Отцов Церкви, лишено подлинной реальности — реально только благо, обладающее силой и существованием. Дьявол обретает мнимое бытие как «обезьяна Бога», присваивая и перекомбинируя элементы мира. Но было бы ошибкой утверждать, что у дьявола нет своей реальности, что он только иллюзорная величина, не обладающая собственным бытием. Антиреальность зла возникает тогда, когда дьявол — с согласия греховной воли человека — отщепляет мир явлений от духовной сущности и создает самозванное квазибытие, направляющее нас ко лжи, к метафизической пустоте, к аду. Бессубстанциональная пустота зла есть артефакт его вампирической силы, оживающей и паразитирующей на бытии, высасывающей из него жизненные силы и превращающей в мнимость, в нечистоту, в вымороченную реальность.

Просочившись в сознание, дьявол выворачивает через себя, наизнанку духовные сущности, соединяющие мир и человека с Богом.

Мир разлучается с Творцом и оборачивается антимиром, открывшим границы темным инфернальным лжесуществам. Софийная граница небесного и земного перестает быть окном Божественного света и оборачивается тьмою, метафизическим ужасом и пустотой. Квазидуховное оборотничество размывает Лик Софии, подменяя его личиной Антисофии, обманно указывающей на ложные смыслы и открывающей врата ада.

Люциферианский алгоритм Антисофии был концептуально разработан в древнем учении гностицизма — историческом спутнике и двойнике-оборотне христианства. Гностицизм, апеллируя к христианским текстам, выдавал себя за тайное, эзотерическое учение Христа. Разлагая христианские смыслы, гностицизм решал триединую задачу:

- компрометации христианского идеала жизни со Христом и замены его гнозисом — тайным знанием, рафинированным интеллектуальным построением, подменяющим живую веру и дающим ключ к тайнам мироздания;

- десакрализации мира как материи, созданной «злым богом» и подлежащей радикальному переустройству по схемам, подчиняющим живую конкретность искусственным концептуальным проектам;

- создания скрытой элиты избранных — «пневматиков», мистической аристократии, обладающей способностью властвовать над природой, людьми и ангелами.

Гностики подменяли религиозное спасение — техническими манипуляциями со смыслами, но делали это эстетически, изощренно и увлекательно. Вот фрагмент из корпуса гностических гимнов, многозначительно названного Pistis Sophia:

Человек, окруженный лабиринтом зла,
Старается избежать мучительного хаоса,
И не знает, как бы он прошел (через него).
Ради этого пошли меня, отец (говорит Христос).
Имея печати, я сойду
Пройду все зоны
Открою все тайны
Покажу образы богов,
И сокровенное святого пути
Призвав гнозис, передам [4].

Христос гностиков не Богочеловек, а интеллектуальная технология, идеальная сущность — эон, орудие искусной манипуляции мировых сил. Ясно, что метафизическое опустошение христианства, проведенное гностицизмом, должно было произойти на грани миров,

когда особенно велик соблазн подмены духовных образов прелестными мороками «князя тьмы». В этом, по мысли Флоренского, состоит «величайшая духовная опасность подхождения к *пределу мира*... Опасность же — в обманах и самообманах, на грани мира обступающих путника» [5, 20]. И, стало быть, особую роль в грандиозной гностической мистификации играла София, точнее Антисофия.

София в гностических космогониях — низший зон божественной Плеромы (духовной полноты, образуемой идеальными сущностями), возжелавший творчества. София отдается импульсу творчества, но творчество оказывается ей непосильно. Помышление горней Софии отделилось от нее и превратилось в Софии нижнюю, земную, или Ахамот (от еврейского хохма — премудрость). Ахамот остается в одиночестве и, страдая, в тоске и страхе рождает Демиурга — неполноценного Творца, устроителя мира, «левого князя» — грубейший материальный принцип эволюции материального мира. Демиург, гностический оборотень Бога Творца, создает несовершенный мир, материальные, животные и человеческие стихии. В конце концов, Плерома сжалилась над своевольной Софией и послала в мир особый зон Христа, который прошел все запретные пределы и путем ряда мистических манипуляций освободил страдающую в тенетах материи Ахамот. Люди, оставшиеся в материальном мире, подразделяются на физиков, психиков и пневматиков. Только последние — пневматики — наделены особыми духовными способностями, которые освобождают их от любых моральных запретов и способствуют переходу в идеальный мир Плеромы. Материальный же мир, столь ущербный и несовершенный, сгорит в огне мировой катастрофы [1, 175—190].

И вот этот давний увлекательный синкретический миф о Софии, Христе и несовершенном творении оказывается ключевым в познании генезиса зла. Гностицизм первым в истории антихристианства осуществил деонтологизацию мира и, если использовать выражение Ю.М. Осипова, «концептуальное распятие Христа». Во-вторых, на идейном базисе гностицизма возникли кабалистические, манихейские, альбигойские, масонские, пуританские и прочие секты и учения, добивавшиеся мировой власти для избранных элит. В-третьих, гностицизм породил особый строй спекулятивного мышления, в котором живое и цельное личностное знание подменено умозрительными псевдонаучными «системами категорий» или обезличенными интеллектуальными технологиями. В-четвертых, в Лжесофии гностиков можно увидеть религиозно-философскую сверхсущность — пантеистическую «душу мира», вдохновляющую мондиалистское проектирование мира по заранее предначертанному универсальному плану.

Наконец, нумерологические аспекты гностицизма (а в гностических построениях системообразующая роль принадлежит манипу-

лящим с цифрами — с количеством эонов, сочетанием магических чисел и т. п.) явились исходными для экономизма как «оцифрованного мышления», основанного на операциях с количеством, а не с качеством. Современные бестелесные деньги и безграничные, лишенные связи с реальностью и пространством финансовые трансакции — что это как не практическое приложение гностической идеи о необходимости «исправления» грубой материи в блистательном антимире тайных знаков и магических манипуляций. На примере экономизма также особенно отчетливо просматривается смысл интеллектуальных технологий, созданных великими гностикami прошлого: мы видим, как скрытые, неявные контексты знания магическим образом воздействуют на реальность, вменяют обществу доминирующий тип установок, очаровывают и изменяют человека, маркируют власть и легитимность активов.

Но экономизм, как и все на свете, имеет свои стадии развития, свои пределы. Люциферианская Псевдософия стремится вывернуть все через себя, обернуть противоположностью. А это значит, что экономизм, привычный для нашего восприятия, становится мнимым — то, что казалось нам объектом критики и творческого преодоления, уже стало иным, противоречащим самому себе до полной неузнаваемости, до вымороченности.

Вымороченный экономизм. На рубеже XX—XXI вв. экономизм претерпел радикальную метаморфозу. Ранее западноевропейский человек совмещал в своем развитии и принципы капитализма, и принципы цивилизации, рожденной идеологией прогресса, согласно которой будущее предстает не иным качественным религиозным будущим, как у христиан, а своеобразным количественным улучшением настоящего. В этом дискурсе исчезают христианские нормы, но появляются нормы идеологии прогресса — количественный экономический рост, рост образования, научных открытий, общей цивилизованности. Экономизм подчиняет человека гипертрофированной задаче максимизации прибыли, доходов и потребления — но в этических рамках служения профессии, на основе пусть и ущербного, но понимания смысла жизни и истории.

Новый вымороченный тип экономизма складывается на наших глазах. В прошлое уходит рыночная экономика эпохи Модерна, которая базировалась на однородных экономических пространствах, на эквивалентном рыночном обмене, на капитализации доходов, на принципах конкуренции, и четко отличала себя от культуры, от всей сферы внеэкономического бытия человека. Экономическое пространство вдруг стало крайне неоднородным, иерархическим, производным от культурных вменений и внеэкономических целеполаганий. Как и в Темные века, хозяйствующие субъекты соперничают из-за получения

рент, предпочтений и всевозможных бенефиций. Экономика вновь стала статусной и зависимой от внеэкономических иерархий, что совершенно нарушает принципы Модерна — справедливость конкуренции, развитие для всех, образование для всех, прогресс для всех. Универсалии Просвещения и рыночной экономики подменяются архаической иерархией кастового типа, основанной на перераспределении доходов. Доходы и благосостояние субъекта определяются антиэкономическим образом: финансовыми рентами, рейтинговыми агентствами, экспертными оценками, положением в системе властных статусов.

Если экономизм времен Сергея Николаевича Булгакова был онтологичен, он был гипертрофированной и обособленной «частью» хозяйственной жизни, то современные мутации экономизма деонтологизируют хозяйство извне — посредством оборотничества всего экономического в инфернальную неожреческую структуру реальности. В самом деле, изменение одной буквы (!) в кредитном рейтинге страны может вызвать в ней экономический обвал и разруху, что по своей методологии подобно произнесению магических заклинаний, с помощью которых шаманы и колдуны обрушивали бурю на неугодное племя. Инфернальная экспертократия оперирует баллами, рейтингами, валютными курсами, эмиссией и инфляцией — вмененными вампирическими фантомами денег, стоимости, цен, полезности и самого человека.

Ключ к пониманию экономического оборотничества можно обнаружить в концепции макдональдизации общества Джорджа Ритцера [6]. Ритцер так определяет базисные принципы организации современной социально-экономической жизни — это:

- тотальный контроль над будущим;
- полная предсказуемость;
- количественная оценка всех параметров и полная стандартизация;
- максимальная эффективность.

Современные корпорации, университеты и супермаркеты, офисы и государственные учреждения становятся неотличимыми: повсюду доминируют антирыночные бюрократические организационные процедуры, выполненные по лекалам тотальной рациональности, искусственно вменяющей свои системы оценок (рейтингов, баллов, цен) и обеспечивающей полный контроль над сотрудниками и покупателями. Мир выстраивается по образу «Макдональдс» — «железная клетка рационализации» (М. Вебер) становится всеохватывающей. Бесконечные хаотичные акты покупок и продаж, трудовых и профессиональных взаимодействий всегда и везде имеют четко определенное стандартное целеполагание и завершаются просчитанным столь

же стандартным результатом — с тем, чтобы мгновенно вновь и вновь воспроизводить себя в расширенном масштабе и так вменить себя бытию. Вымороченный экономизм образует бесконечное сконструированное пространство сменяющих друг друга стандартных целеполаганий и стандартных результатов, безжизненную череду начал и концов, между которыми нет никаких реальных и подлинных содержаний.

А теперь зададимся вопросом: где существует подобное сплошное, бесконечное и беспредельное становление, безразличное бытию и жизни, но постоянно воспроизводящее себя посредством всепоглощающего универсально организованного хаоса? Согласно античным мыслителям, это ад (Аид). Хаос или Аид — это «ужасная бездна», в которой есть начала и концы жизни, непрерывные рождения и смерти, но нет самой жизни, взятой в многообразии ее качеств и в онтологической подлинности. «Античный Хаос всемогущ и безлик, он все оформляет, но сам бесформен. Он — мировое чудовище, сущность которого есть пустота и ничто. Но это такое ничто, которое стало чудовищем, это — бесконечность и нуль одновременно» [7, 584].

Итак, круг замкнулся. Антисофийный экономизм обернулся вокруг себя, вывернулся наоборот — до полной вымороченности, до бездны, до ада. Прежнего мира, мира, соответствующего своему понятию, уже нет. Осталась только граница, ранее отделявшая его от бездны. По этой предельной грани, «сгущено» вобравшей в себя все — свет Фаворский и тьму кромешную, лик Софии и личину Антисофии, жизнь вечную и глубины сатанинские, и движется мир. Двигается к неизбежному таинственному скачку с неопределенным, возможно, ужасающим результатом.

России еще не поздно обратиться за уроком к Софии — Премудрости. Прислушаться, почувствовать, постараться угадать. Возможно, урок от Софии будет предполагать и такие задачи.

1. Восстановление разрушенного строя софийного хозяйства — того символического хозяйственного бытия, которое было присуще православным империям Византии и России в их лучших проявлениях, и в котором духовные христианские символы облакались в конкретно практические хозяйственные сверхзадачи.

2. Управление Россией уже не может быть антикризисным или каким-либо «модернизационным» реформаторским управлением. Оно может быть только антикатастрофным.

3. Антикастрофное управление базируется на противлении злу — силою. «Если ты, — по наставлению святителя Иоанна Златоуста, — увидишь, что кто-нибудь на улице или площади хулит Бога, подойди и сделай ему внушение. Если нужно будет ударить его — останавливайся...».

Литература

1. *Тихомиров Л.А.* Религиозно-философские основы истории. М., 2000.
2. *Флоренский П.А.* Столп и утверждение истины (I). Т. 1. М., 1990.
3. *Священник П.А. Флоренский.* Небесные знамена // Флоренский П.А. Иконостас: Избранные труды по искусству. СПб., 1993.
4. *Поснов М.Э.* Гностицизм II века и победа Христианской Церкви над ним. Киев, 1917.
5. *Священник П.А. Флоренский.* Иконостас // Флоренский П.А. Иконостас: Избранные труды по искусству. СПб., 1993.
6. *Ритцер Д.* Макдональдизация общества. М., 2011.
7. *Лосев А.Ф.* Хаос // Мифологический словарь. М., 1992.

В.В. ИЛЬИН

И все-таки... останется ли место Софии в мире постчеловека?

И оглянулся я на все дела
мои, которые сделали руки мои, и
на труд, которым трудился я, де-
лая их: и вот, все — суета и том-
ление духа, и нет от них пользы
под солнцем!

(Ек. 2, 11)

В истории всегда побеждали сила и разум. Но при условии, что они не становились преградой денежным интересам, сохранению и приумножению материальных богатств. Военный гений Наполеона и его личностная харизма не смогли победить финансовое могущество его главного врага — Британской империи, опиравшейся на гарантии золотых запасов Английского банка и ресурсы своих колоний. Так вершилась вся история: только появлялось желание осуществить то или иное, казалось бы, прогрессивное, нужное действие, во имя людей, во имя высоких идеалов, но если оно затрагивало прагматические, финансовые интересы, то всегда преградой на его пути вставали юридически аргументированные или «общественная необходимость», или «политическая», «экономическая», «идеологическая целесообразность» и прочее, сводившие задуманное на нет. Ведь как иначе можно объяснить драму, происходившую две тысячи лет назад: Сын Божий, пришедший к людям с проповедью любви, смирения, справедливости,

с критикой всего старого и ненужного, становится жертвой своих же соотечественников? Его идеи равенства, «царства истины», которые должны были стать основой жизни для *нового человека*, оказались не приемлемыми ни для кого. Более сильными оказались жажда власти, догматизм мышления, стремление сохранить приоритеты отживших, но удобных ценностей, страх, зависть и другие, далекие *от религии любви и христианской морали* качества, ставшие непреодолимым барьером перед возможностью осуществления добра, счастья, покоя.

Усилила трагедию никчемная сумма — тридцать сребреников. Такой оказалась цена идей, которые могли спасти человечество. Возможно, именно с того времени вошла в обиход двойная мораль, суть которой на словах защищать общечеловеческие, духовные ценности, говорить приятные вещи, а на практике, в конкретной жизни, выбирать все те же символические сребреники — в прямом или переносном смысле. Ведь именно с их помощью решалось множество проблем, что, в конце концов, приводило к новому качеству жизни человека и общества, далеко не всегда соответствующему высоким идеалам и заветам. Вся история культуры преисполнена разочарованиями и отчаянием по поводу слабости человека, не способного противостоять силе соблазна денег. Ради сытой жизни и собственной выгоды он становился жадным, коварным, жестоким, всегда оправдывая свою никчемность морально, юридически, исторически, экономически.

Но голос пробужденной совести и ощущение существования лучшего, привлекательного в своей искренности мира заставляли все же искать то *святое*, которое могло бы очистить от грязи и низости. Иначе говоря, *то*, что сохранит красоту, надежду, веру, любовь, мудрость, уважение к достоинству человека. Однако, как только наступало осознание необходимости для жизни указанных духовных факторов, сразу находился тот, кто заявлял о своем праве быть их носителем, охранником, властителем с последующим правом на окончательную истину. И все начиналось сначала: власть, ее привилегии, соратники, лакеи, предатели, выгода. И всюду — деньги, деньги, деньги. Они становились атрибутом сильных, а для всех других — слабых, смиренных, законопослушного большинства — утешением оставалась уверенность в бесполезности жизни тех, кто во имя «золотого тельца» презрел «высшие ценности» и ценности своего «доброего» имени.

И в этом есть определенный смысл. Действительно, никакое телесное удовольствие не может сравниться с величием открытия своих духовных возможностей, позволяющих увидеть глубинное содержание и сокровенные смыслы бытия. Не потому ли, стремясь к познанию, человек с особым уважением относился к мыслителям, мистикам, поэтам, художникам, ученым, святым отцам, которые в своей самоотверженности высшим истинам представляли *иную*

жизнь, лишенную суеты и сутолоки этого предательского, преисполненного лицемерия мира? Но подобная жизнь не для всех, и само познание постоянно находилось под контролем «властителей», «носителей» «вечных истин». В силу чего был, в частности, демонизирован и дискредитирован мистицизм — высочайшая способность индивидуального созерцания и самопознания, не подлежащая обобщениям и не передающаяся в качестве опыта другим. Знание становилось знанием лишь потому, что могло быть *полезным*. Тем самым познавательная деятельность все больше совпадала с *выгодой*. Следовательно, интеллект, разум начали измеряться не способностью открытия *сокровенного*, софийного, а тем, насколько его достижения могли быть *нужными*. Так происходил переход к прагматизму, в котором истина — это то, что выгодно. Эквивалентом выгоды оставались деньги, против веселия которых бороться, в чем все убедились, невозможно.

Но *дух* сохраняет свою силу. Он старается спасти «непорочную» красоту классической литературы, искусства, философии. Правда, под видом защиты «духа» звучат проклятия в адрес тех, кто, например, «изменил» «материализму» и «диалектике» в пользу «прагматизма» и «синергетики», кто выбрал полифонию постмодернистского интеллектуализма вместо успокоительной многотомной издания классиков, рационализм вместо иллюзий о «добром человеке» и проч. Забывая, что сегодня больше нужен не «добрый человек», а специалист, профессионал, причем высокого класса. Именно от него зависят способность выдерживать конкурентную борьбу, возможность быть жизнеспособным, выдерживать натиск старых и новых врагов, создавать собственные инновационные стратегии. Иначе говоря, быть готовым к отпору вызовам реальности. В этом и заключается *новое духовное измерение нового бытия*.

Разного рода гуманистические проекты просветительского характера не учитывают стремительной динамики *настоящего*: ее главным результатом стал новый человек, или *постчеловек*. При всей привлекательности морально-этических заповедей и установок, успокоительного речитатива «духовных авторитетов» современный человек находится в ином, чем ранее, мировоззренческом измерении. К социально-культурной жизни пришло *поколение*, выбравшее *рассудок* — а не ум, *дух* — а не душу, *этику* «здравого смысла» — а не мораль, *конкретные деньги* — а не абстрактные ценности, *настоящее*, «*тут и теперь*» — а не возможное счастливое будущее. Для этого поколения слова, не наполненные конкретным материально-прагматическим содержанием, являются пустыми и ненужными. Не размышления, думанье, а *стоимость*, а с ней деятельность и деньги, стали для него истиной и смысловой реальностью.

Но как же быть со Словом, тем самым, разумным *Словом-Логосом*? *Словом*, которое было у *Бога*, и *Бог* был им, *Словом*, и оно было у *Бога*? *Словом-Логосом*, огнем, заживившим на подвиг, на служение идее, высшим смыслом и прочему? Неужели оно стало навсегда утраченным, а *постчеловек* (человек-делец, человек-фактор, человек-ресурс) никогда не постигнет его привлекательной, таинственной силы притяжения? Ответ простой: а оно ему, *постчеловеку*, не нужно, это *Слово-Логос*. Оно остается, но новая эпоха создала новые слова, новые приоритеты, новые ценности, и потому для постчеловека лишение его Софии и Логоса никакой трагедии не несет. Разного рода «*возрождения*», если не учитывают требований нового, становятся *вырождением*. Не только слово, но и идеи, смыслы, принципы, надежды прошлой духовной культуры подлежат герменевтическому переосмыслению, в силу чего имеют другой, не аутентичный первоначальному значению, смысл. *Все новое, а потому все иное*. Но если раньше человек мог успевать наблюдать за ходом событий, что позволяло давать им оценку, то теперь изменения настолько стремительные, что лишь бы хватило времени на их фиксацию.

Очевидно, именно поэтому наиболее совершенным мерилom действительности во всех ее проявлениях и стали деньги: они четки и динамичны. Человек теперь не может противопоставить ускоренному развитию мира спокойное размышление, ожидать, пока жизнь изменится к лучшему, не может просто наблюдать и делать выводы. Вернее, может, но если он будет это делать, то никогда не достигнет успеха. Время сегодня тратится на то, что приносит выгоду и пользу. Без успеха человек не сможет себя реализовать, утвердить свое «Я», останется в разряде «посредственностей». А будет ли в таком случае — утраченных возможностей — жизнь иметь смысл?

И все-таки — «по что, мой друг, слеза катится?». Ведь ясно одно: никогда никакие материальные, денежные приоритеты не станут смыслом бытия, не решат проблем человеческой экзистенции. Лишенная духовного самоосознания, цивилизация задохнется под тупым давлением мертвящей телесности. Возможно, поэтому и пророчил *Иоанн Богослов* конец мира, предчувствуя духовную смерть человека...

Неужели все так и будет? Конечно, не так. Ведь мы прикладываем к инновационным изменениям мерки *сегодняшнего дня*, которые *уже завтра будут вчерашними*. Они, эти мерки, работают, они нужны, как необходимы знания, культура, традиции, но завтра, которое наступает сегодня, все-таки будет другим — *иные люди, иной быт, иная культура, иное сознание...* Иное... Остается только надеяться, что в рационализированном, экономизированном, «однеженном» мире останется понимание: *все утечет, все пройдет, однако оста-*

нется то зло и то добро, та глупость и та мудрость, то безобразное и то прекрасное, что созданы и осуществлены нами. Но для этого нужен человек, способный их различать — *мыслящий, понимающий*. Будет ли ему место в новом мире? Останется ли *София Премудрость Божья* и в дальнейшем тем откровением, без которого не может состояться «планета людей» А. де Сент-Экзюпери и без которого нельзя выстроить уютный «дом бытия»? Ответ диктует современность¹⁴.

Литература

1. Библия, или Книги Священного писания Ветхого и Нового Завета. К., 2007.
2. Ильин В.В. Власть и деньги. К., 2008.
3. Осипов Ю.М. Смысл и имена // Философия хозяйства. 2011. № 2.
4. Ренессанс философии хозяйства / Под ред. Ю.М. Осипова, Е.С. Зотовой. М., 2011.

И.В. НАЗАРОВ

Софиология Сергея Булгакова: pro et contra

Как известно, не принятая Православной церковью софиологическая концепция С.Н. Булгакова была впервые развернута им в работе «Философия хозяйства». И это не является случайным хронологическим совпадением определенной фазы созревания религиозного сознания мыслителя с написанием им докторской диссертации. Как нам кажется, реализация творческого замысла автора «Философии хозяйства» базировалась на осмыслении отношений, складывающихся в треугольнике «Бог — мир — человек». И поскольку феномен хозяйства «разворачивался» в пределах горизонтальной плоскости взаимоотношений «человек — мир», а вместе с тем оба эти «угла» теоретического «треугольника» обретали у Булгакова статус Божиего творения (о чем на протяжении 150 лет умалчивала классическая политэкономия), вопрос о принципах взаимоотношений Бога и мира неотвратимо выдвигался на первый план. Булгаковская софиология и стала определенной «парадигмой», теоретической «схемой» осмысления взаимоотношений Творца и творения — одной из возможных. Вторая, как известно, содержится в святоотеческих трудах великих отцов-каппадокийцев (IV в.), прп. Максима Исповедника (580—662) и прп. Григория Паламы (1296—1359). Так случилось, что все выдающиеся

¹⁴ По теме см.: [1—4].

мыслители русского Серебряного века (не только С.Н. Булгаков, но и В.С. Соловьев, и о. Павел Флоренский) не были знакомы со святоотеческим учением о Божественных энергиях, лежащих в основе творения мира и обожения твари. Труды великого византийского отца и учителя Церкви прп. Максима Исповедника стали предметом пристального изучения русских богословов лишь перед самой Революцией, а открытие ими знаменитых «Триад» свт. Григория Паламы (где заложен основной корпус идей о нетварных Божественных энергиях) произошло уже в эмиграции, где на их основе богословы о. Георгий Флоровский и Владимир Лосский развили мощное направление современной богословской мысли, известное под названием неопатристического синтеза. К тому времени о. Сергей Булгаков уже полностью сформировался как мыслитель и, к сожалению, воспринял это перспективное направление враждебно.

Как известно, в свое время С.Н. Булгаков эволюционизировал от марксизма к идеализму на основе немецкоязычных источников, среди которых центральное место занимали труды Ф. Шеллинга с его концепцией абсолютного тождества субъекта и объекта, восходящей к пантеизму неоплатоников и сближающегося с пантеизмом немецкого мистика Мейстера Экхарта. Таким образом, не знакомый на момент написания «Философии хозяйства» с апофатическим богословием и категориальным аппаратом прп. Максима Исповедника и свт. Григория Паламы (прежде всего, с понятием Божественных энергий — волевых актов Бога, обращенных к твари, противоположных сущностным отношениям рождения Сына и изведения Духа в недрах Святой Троицы) С.Н. Булгаков пытался осмыслить проблему «Бог и мир», опираясь на имевшийся у него теоретический «багаж» немецкой классической философии и труды Владимира Соловьева, чья доктрина «всеединства» находила олицетворение в романтической идее «вечной женственности» — Софии.

Никто не спорит с тем, что идея С.Н. Булгакова рассмотреть хозяйственную жизнь человека, «вписав» ее в контекст мироздания, где есть автор — Бог, отпечатки замысла которого, лежащие на всем, что нас обступает, так безоглядно проигнорировала экономическая наука, является величайшим прорывом в истории гуманитарной мысли. Но крайне необходимое и перспективное дело возрождения философско-хозяйственного дискурса раз за разом наталкивается на один и тот же «камень преткновения» булгаковской софиологии. Просто отказаться от этой теоретической «схемы» осмысления взаимодействия Бога и мира, не предложив взамен никакой иной онтологии хозяйства, означало бы гигантский шаг назад — почти неизбежный откат к парадигме «экономического материализма», лежащей в основе классической политической экономии и ставшей, как убедительно показал

С.Н. Булгаков еще в 1912 г., причиной жесточайшего методологического кризиса этой науки. Ведь софиология интересна не красиво-завораживающим названием и связанным с ним символическими интуициями, а тем, что в ней все-таки была заключена попытка теоретически «застолбить» присутствие Бога в мире, и это — после более чем векового перерыва, зиявшего со времен французских философов-просветителей и экономистов-физиократов в европейской культуре. Поэтому неудивительно, что даже столь выдающийся ученый, как основатель современной Московской школы философии хозяйства Ю.М. Осипов [1, 8—23], а также его коллеги М.Р. Элоян [2, 173—182], Н.Б. Шулевский [3, 34—52] и другие пытаются «реабилитировать» софиологическую концепцию, сохранив ее в качестве опорной «парадигмы» философско-хозяйственной мысли. В их трудах нередко можно встретить и непонимание официальной позиции Православной церкви, осудившей софиологию С.Н. Булгакова. Это неприятие церковной позиции чем-то напоминает несогласие большинства светской интеллигенции с церковным осуждением Л.Н. Толстого (бывшего открытым христорборцем) — мол, как же так — такого большого писателя осудили клерикалы! И хотя С.Н. Булгакова никто не анафематствовал, тень подобного отношения остается, усиливаясь во многом несправедливой неприязнью к митрополиту Сергию (Страгородскому), якобы по наущению советской власти ударившему по позициям эмигранта Булгакова. Признаться, автор этой статьи и сам когда-то придерживался подобных взглядов, но вопрос о софиологии был слишком серьезен, чтобы решать его на уровне эмоциональных оценок и личных симпатий. Поэтому пришлось серьезно вчитываться в булгаковские тексты «Философии хозяйства» и «Света Невечернего», параллельно осваивая святоотеческое понимание творения и синергичных взаимоотношений Бога и мира, изучая аргументы замечательного богослова В.Н. Лосского, выдвинутые им против булгаковской софиологии в работе «Спор о Софии».

Существует, правда, еще один вариант развития стратегии философско-хозяйственных исследований, по видимости равноудаленный и от экономического материализма, и от софиологии, на котором настаивает видный знаток булгаковского творчества, сторонник его идеи христианского социализма Н.В. Сомин [4, 110; 5, 128—129]. Суть его — обойти сугубо богословско-метафизические проблемы хозяйства, выдвинув на первый план проблемы хозяйственно-этические. На наш взгляд, здесь несколько неоправданно противопоставляются этика и онтология хозяйства. Подлинная христианская этика всегда имеет онтологическое основание, сбрасывать которое со счетов означает обеднять исследование, скользить по поверхности явлений, не заглядывая в их суть.

Поэтому целью данной статьи является осторожное оконтуривание оптимальной перспективы развития философии хозяйства, которая избежала бы как опасности деонтологизации теоретического дискурса, так и опасностей, исходящих от погрешностей булгаковской софиологии. Для решения второй задачи потребуется провести сравнительный анализ софиологической трактовки С.Н. Булгаковым основных категорий христианской софиологии — творения, свободы, грехопадения, сличив их со святоотеческой позицией. Далее будет сделана попытка показать те логические следствия и «изводы» мысли, которые неотвратимо вытекают из софиологии, но являются тупиковыми как с точки зрения православной сотериологии (учения о спасении), так и с точки зрения философского объяснения хозяйственной свободы человека.

Как уже отмечалось, русская софиология является одной из попыток человеческой мысли разгадать тайну отношений Бога и мира, прежде всего, тайну творения. Христианская мысль, исходя из догмата о творении мира *ex nihilo* («из ничего»), не наделяет это «ничто» никаким содержанием — его не следует мыслить ни как первичный материал, в процессе творения воспринимающий привносимую в него Богом форму, ни как некую внешнюю по отношению к Творцу отрицательную среду, своего рода «онтологический вакуум», заполняемый Им взятым из Себя содержанием. Творение из «ничего» означает лишь, что Бог творит, не нуждаясь ни в каком «ресурсе» (внешнем или почерпнутом из Самого Себя), в результате чего тварь возникает с полного нуля, как нечто всецело новое, самобытное, иноприродное Творцу, творческим «Да будет!» именуемому «не сущая как сущая», и тем самым вызываемому тварные формы к бытию. Таким образом, согласно христианской догматике, Бог не изливает в мир содержания Своей умной природы (как пишет об этом Булгаков, именуя эту природу иногда Софией, иногда *natura naturans*), и тварные формы не являются поэтому феноменальными оболочками статичных Божественных идей о мире. В основе тварных форм лежит *не природа, но свобода Бога как Личности, Своими повелениями вызывающего их к существованию*. Являясь волевыми актами Божественной Личности, идеи твари, согласно православному вероучению, укоренены не в природе Бога, но в *Его энергиях — направляемых Божией волей проявлениях Божественной Сущности*, которыми непреступный по Своей природе Бог пронизывает иноприродную Ему тварь. «Идеи предустанавливают различные и неравные степени восхождения для различных существ, движимых Божественной любовью и отвечающих на эту любовь в свою меру», — писал об энергичности Божественных идей русский богослов В.Н. Лосский [6, 74]. Согласно апофатической традиции Православной церкви, Бог доступен для твари (в том числе и

для человека) лишь в Своих энергиях, в то время как проявляемая в них природа Божия, сущность Творца остается для нас всегда трансцендентной и абсолютно непознаваемой, будучи отделена от твари онтологической пропастью творения «из ничего». Поэтому ее и возможно мыслить лишь апофатически, в терминах отрицательного богословия, как не имеющую каких-либо аналогий в тварном мире.

Движимая идеей всеединства (единства Бога, мира и человека) софиология С.Н. Булгакова недопустимо «размывает» онтологическую пропасть, существующую между Творцом и тварью, неоправданно сближая их. Исходя из ложной идеи, что вне Бога не может существовать никакого положительного содержания, С.Н. Булгаков в своей последовавшей за «Философией хозяйства» работе «Свет Невечерний» пытается решить антиномию взаимоотношений Бога и мира тем, что располагает между ними Софию — Премудрость Божию, видя в ней некое «звено», общее Творцу и твари. София, согласно его пониманию, есть *панорганизм* (совокупность органически взаимосвязанных) идей — предвечных мыслей Бога о твари, которые в акте творения погружаются в ничто («*укон*»), понимаемое вначале как *недостаток, небытие, отсутствие* — в полагаемую Богом внешнюю Ему отрицательную среду. Смысл творения состоит, по мнению Булгакова, в со-полагании Софии и этого «ничто» («*укона*»), не имеющего в себе бытия, которое, будучи оплодотворено софийными идеями, превращается в положительно-бытийствующее «ничто» («*меон*») — в некую бесформенную первоматерию, отныне изнутри насыщенную софийными потенциями формотворчества, постепенно актуализирующимися в процессе эволюции мира. Но София в Боге (поначалу С.Н. Булгаков выделял ее в особую, не участвующую во внутритроичной жизни Бога ипостась, а позднее отнес ее ко вневичному началу — природе Божией, общей всем Лицам Пресвятой Троицы) и София в мире — это одна и та же София, в результате чего получается, что мир не иноприроден Богу, не самобытен, ибо в основе мира лежит то же софийное содержание, что и в Божественной природе. «Онтологическая основа мира заключается именно в *сплошной* метафизически непрерывной софийности его основы», — писал С.Н. Булгаков в работе «Свет Невечерний» [7, 201]. Таким образом, суть творения подменяется неким подобием пантеистической эманации — в результате того, что Творец, согласно булгаковской мысли, повторяет Себя в небытии, Божественная София становится и тварной Софией, превращая *укон* в материю, давая импульс оформлению последней всеменными в нее Божественными идеями. Если следовать этой логике, то позитивное содержание мира оказывается сотворенным Богом не заново: оно тождественно тому содержанию, которое уже было в Боге.

На этом этапе необходимо творчески осмыслить содержание софиологической модели булгаковской космогонии, с тем чтобы четко показать: 1) почему неправославность этой, на первый взгляд, отвлеченной теоретической схемы вступает в конфликт с самими основами христианства, а именно — с учением об обожении и спасении человека и всей твари; 2) к каким неправомерным выводам подводит она исследователей в области философии хозяйства.

Итак, с точки зрения богословия софиология есть утверждение непрерывности Бога и мира, их сущностного (эссенциального) сродства. Поскольку София, существующая в Боге, погруженная Им в «уكون», составила сущностную основу вызванных к существованию тварных форм — мир и всякая тварь в нем оказываются в сущности своей божественными, и любое повреждение их не идет дальше изнанки. Согласно святоотеческому учению, идеи Бога о тварях не тождественны их сущностям, возникающим (как и материя) с полного онтологического «нуля» и представляющим лишь «отпечатки» Божественных идей. Бог взаимодействует с творимым Им космосом и человеком на уровне Личности, формируя их энергийными, волевыми творческими актами. «По учению преподобного Максима Исповедника, тварное бытие основывается нетварными логосами, — пишет, излагая святоотеческую концепцию творения, протоиерей Александр Геронимус, опирающийся на французский перевод “Амбигвы” прп. Максима Исповедника. — В соответствии с этим учением тварное бытие является параболой (иносказанием, притчей) Творца: каждый аспект тварного бытия указывает на сущие за ним нетварные логосы. Нетварные логосы явлены в творении нетварными энергиями, и творение “держится” ими. Преподобный Максим следует учению Ареопажитик об идеях-волениях: в нетварных логосах творения явлена Божественная воля о нем» [8, 58—59]. Таким образом, Творец взаимодействует с миром не на уровне сущности, а на уровне нетварных энергий сущности, направленных *ad extra* согласной воле Трех Божественных Лиц. Нетварные энергии есть проявления Божественной природы (сущности) в инородной Богу среде, которая и есть свободно творимый им мир, возникающий наряду с Богом и вне Его. Если привлечь аналогии (эвристическая ценность которых в данном случае весьма ограничена), то энергией является свет Солнца, преломляющийся в воздухе, воде, человеческом зрачке, который есть лишь свойство Солнца, но не сущность этого светила. Энергийные касания скульптора, отсекающего мрамор, чтобы довести статую до подобия самому себе, не передают изваянию, воспроизводящему до мельчайших подробностей черты оригинала, его человеческую природу. Тогда как в сыне скульптора, пусть и не во всем на него похожем, воспроизводится именно человеческая природа его отца.

Таким образом, мир сотворен Богом, но не рожден Им. Отсюда — мир и всякая тварь в нем *не божественны*, иноприродны Богу, но проникнуты, «прогреты» Его энергиями. И если их поток оскудеет — человек и мир забьются в конвульсиях, не имея в самих себе божественного (или, выражаясь языком С.Н. Булгакова, софийного) ядра. Это и произошло в момент грехопадения праотцев, которое в православном дискурсе означает совсем не то, о чем пишет С.Н. Булгаков в «Свете Невечернем». По Булгакову, вследствие неверного движения Адама первичное «ничто» («*укон*») «вышло из берегов» и частично омертвило, хаотизировало мир, так и оставшийся софийным в своей глубине. Православное учение категорически запрещает мыслить зло как явление, укорененное в какой-либо природе: все природы хороши, ибо они сотворены Богом. Нет такого «ничто», которое некогда прорвало перегородки мироздания, вызвав вселенскую катастрофу. Церковь трактует грех как личностный, энергийно-волевой акт — по свободному выбору совершенный разрыв человека с Богом. Ева и Адам сознательно нарушили заповедь, а Творец, видя, что человек зашел в «онтологический тупик», столь же свободно перестал изливать на него Свои животворящие энергии. Смертность человека, его отягощенность материальными потребностями, «труд в поте лица», болезни, конфликты со средой, другими людьми и тому подобные «онтологические диссонансы» производны от его пребывания в безблагодатном состоянии богооставленности. Но поскольку человек занимает по замыслу Творца центральное место в иерархии творения, с повреждением этого связующего звена между Богом и миром благодати лишилась и вся тварь. Об этом великолепно пишет в послании к Римлянам св. апостол Павел: «Тварь с надеждою ожидает откровения сынов Божиих, потому что тварь покорилась суете не добровольно, но по воле покорившего ее, в надежде, что и сама тварь освобождена будет от рабства тлению в свободу славы детей Божиих. Ибо знаем, что вся тварь совокупно стенает и мучится донныне» (Рим. 8, 19—22). Но, как пишет апостол, вся падшая в Адаме тварь точно так же будет восстановлена вместе с исцелением «покорившего» ее, т. е. человека. Для того, чтобы человек, а вместе с ним и всякое творение были спасены, и воплощается Божественный Логос. И вот здесь — в трактовке Боговоплощения и спасения твари — софиология о. Сергия Булгакова вступает в непримиримый конфликт с православным вероучением.

«Бог стал человеком, чтобы человек стал Богом», — эти слова великого учителя Церкви св. Афанасия Александрийского (ок. 295—373), высказанные в трактате «Слово о воплощении Бога Слова», являются самой краткой теоретической формулой спасения — перехода человека из падшего состояния в сверхъестественное состояние свя-

тости. Из этого следует, что спасение осуществляется через теозис — обожение человека действием Божественной благодати. Благодать дает человеку возможность достичь богоподобия, актуализировать в человеке образ Божий, заложенный в человеческую природу еще при творении, но потускневший (хотя и не утерянный!) после катастрофы грехопадения. Именно изначальная богообразность человеческой природы делает ее пригодной для Боговоплощения. Ни дерево, ни птица, ни ангел, ни какая-либо иная тварь не становятся местом Боговселения, но только человеческая природа, созданная по образу Творца. Иисус Христос — Сын Божий и одновременно Сын Человеческий совмещает в Себе две природы одновременно. Как Сын Божий он единосущен Отцу и является носителем нетварной Божественной природы, как Сын Девы Марии он единосущен всем нам. И эти две природы во Христе неслиянны, они отделены друг от друга непреодолимой дистанцией творения «из ничего», которой всякая тварь отделена от Творца. Но вместе с тем евангельские свидетели подчеркивают нераздельное соприсутствие во Христе как Божественных, так и человеческих свойств. Он воскрешает мертвых и исцеляет прокаженных прикосновением человеческой руки, утихомиривает бурю и умножает хлебы, проявляя через человеческие жесты свойства Своей Божественной природы, присущие Ему как Единородному Сыну Божию. И, наконец, когда Его человечность, пригвожденная ко Кресту, умирает, именно благодаря бессмертию Своей Божественной природы Христос побеждает смерть.

Для рационального истолкования Богочеловеческого процесса, взаимодействия нетварной и тварной природ во Христе святые отцы использовали парно-полярные философские категории сущности и энергии, природы и ипостаси. «Перихорезис», или взаимодействие Божественной и человеческой природ во Христе, остающихся и в Нем неслиянными (человечность Христа, как и всякая тварная природа, не может смешаться с природой своего Творца), зиждется на единстве и единственности Ипостаси Бога Сына в Одним Лице, воиспостазировавшем обе неслиянные природы, как прекрасно поется об этом на субботней вечерней службе в Богородичном догматике шестого гласа: «Безлетно бо от Отца возсиявый Сын Единородный, Тойже от Тебе, Чистыя, пройде, неизреченно воплощся, естеством Бог Сый и естеством быв Человек нас ради, не во двою лицу разделяемый, но во двою естеству неслитно познаваемый». Во Христе Иисусе мы видим Одно Божественное Лицо, управляющее энергиями сразу двух неслиянных природ — Божественной и человеческой. Второе Лицо Св. Троицы по свободной воле принимает во утробе Пречистой Девы Марии смертное человеческое естество, оказывающееся в силу своей богообразности проводником идущих через него от Божественной

природы Спасителя нетварных энергий. Ими Богочеловек исцеляет болящих, воскрешает мертвых, утихомиривает бурю и, наконец, после смерти Своей человеческой природы, актом Своей воли Он воскрешает ее силой тех же бьющих из Его Божественного естества нетварных благодатных энергий. И с этого момента частицы воскрешенных Плоти и Крови Спасителя, тождественные всем нам по своей человеческой природе, христиане воспринимают под видом хлеба и вина за каждой Божественной литургией, делаясь проводниками тех же нетварных, побеждающих смерть энергий Его Божества. Таким образом, вся святость членов Церкви как Тела Христова строится не на сущностном, софийном тождестве их с Богом, но на ипостасно-энергийном единстве Божественной и человеческой природ во Христе, в Своей человечности идентичному всем потомкам Адама.

Теперь становится ясно, почему Церковь категорически отвергает софиологическое учение о всеединстве, т. е. об онтологической непрерывности Бога и мира, перерастающей у С.Н. Булгакова в гипотезу изначального богочеловечества, богочеловеческого сущностного сродства заложенного в человека уже при его сотворении. Это пантеистическое, внехристианское понимание обожения как актуализации в человеке изначального богочеловеческого единства было подхвачено на Западе самыми безоглядными экуменистами, прямо писавшими, что софиология Булгакова открывает путь для сближения христианства с иудаизмом и исламом. Но эта богословская гипотеза никогда не будет принята Православной церковью, ибо она подрывает ее краеугольное вероучительное положение об исключительной возможности человеческого спасения только во Христе и через Христа. В замечательной работе «Новая жизнь во Христе» выдающийся православный богослов XX в. отец Иоанн Мейендорф прямо ставит вопрос о том, как следует понимать причастность человека Богу. «Ответ на этот вопрос иногда находили (по-моему, неудовлетворительно) в понятии некоего безличного, онтологического сродства или непрерывности между Творцом и тварями. Говоря о воплощении, протоиерей Сергей Булгаков спрашивает: «Достаточно ли люди понимают, что догмат этот не первичен, а произведен? Он сам по себе требует предварительного существования абсолютно необходимых догматических формулировок относительно изначального Богочеловечества»» [9, 220]. Окончательная богословская оценка подобных воззрений, данная о. Иоанном, выглядит следующим образом: «им не хватает личного или ипостасного измерения как в Боге, так и в человечестве. Ведь именно это ипостасное измерение явлено в Воплощении как уникальное явление Божества и человечества, соединенных в одном конкретном историческом лице» [9, 221]. Поэтому о. Иоанн Мейендорф, полностью солидаризируясь с позицией всей Церкви, категори-

чески настаивает, что термин «обожение» «должен пониматься в исключающем пантеизм христологическом аспекте искупления» [9, 218—219].

Остается отметить некоторые наиболее бросающиеся в глаза искажения, которые софиология вносит в философскую рефлексию относительно хозяйственных процессов, разворачивающихся по линии «человек—мир». Прежде всего, это касается самого общего определения хозяйства, которое С.Н. Булгаков строит на противопоставлении живого неживому: «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*. Хозяйство в этом смысле свойственно всему живому, не только человеческому, но и животному миру...» [10, 84]. И далее во многих более развернутых определениях хозяйства отчетливо ощущается неоправданный негативизм мыслителя по отношению к вещному, неорганическому началу мироздания. Это вполне объяснимо с софиологических позиций: поскольку лежащая в основе тварных форм София есть не что иное, как «панорганизм» Божественных идей о мире, то и принцип целесообразности, лежащий в основе органических форм, не вполне обоснованно распространялся С.Н. Булгаковым на всю природу, которая представлялась им в качестве неразвитого организма или, вернее, огромного организма, частично разрушенного и хаотизированного грехопадением праотцев. Отсюда вытекала и расширительная трактовка хозяйственного процесса: «Итак, хозяйство есть борьба человечества со стихийными силами природы в целях защиты и расширения жизни, покорения и очеловечивания природы, превращения ее в потенциальный человеческий организм. Содержание хозяйственного процесса можно поэтому выразить еще и так: в нем выражается стремление превратить мертвую материю, действующую с механической необходимостью, в живое тело, с его органической целесообразностью, поэтому в пределе цель эту можно определить как превращение всего космического механизма в потенциальный или актуальный организм, в преодоление необходимости свободой, механизма организмом, причинности целесообразностью, как *очеловечение природы*», — пишет он, явно навязывая хозяйственной деятельности человека некие избыточные сверхзадачи, вполне объяснимые с софиологических позиций.

Однако наибольшим изъяном софиологического подхода в построении метафизики хозяйства является необъяснимость с этих методологических позиций феноменов свободы и зла, неизбежно сопровождающих хозяйственное творчество человека. Из истории философии мы знаем, что любой крен космогонии в сторону утверждения

онтологического единства Бога и мира затрудняет решение проблемы теодицеи, т. е. объяснение факта существования зла в мире. Известно также, что пантеизм делает онтологически «нелегитимными» категории личности и свободы, неслучайно так и не нашедшие развития в эллинистической нехристианской культуре.

Всего этого не избежал и С.Н. Булгаков, опиравшийся на софиологию, согласно которой в основании человека и остальных тварных форм лежат их софийные первообразы, укорененные в Божественной природе. Поэтому и грехопадение праотцев, ставшее прологом хозяйственной жизни в ее нынешнем, усекающем человеческую свободу «потом лица» виде, не сдвинуло мироздание и человека с их софийных основ. «“Небо”, мир умопостигаемый, нетленный и вечный, пребывает в недостижимой для греха области, превыше всякого бытия, и софийными лучами, бытийными своим энергиями, связывает его, спасает от распыления, сохраняет от всегубительных войн свирепствующего хаоса — ничто. Грехопадение произошло лишь в *низшем* центре софийной жизни, в творении с его онтологическим центром — человеком» [7, 228], — писал С.Н. Булгаков в работе «Свет Невечерний». Налет небытия, поднявшийся из «мирового подполья» в момент грехопадения, повредил лишь феноменальную изнанку вещей, и хозяйство есть не что иное, как погружение человеческой воли в эту поврежденную грехопадением изнанку сущего, цепь попыток снять налет смерти, небытия с софийной в своей сущности твари, вернуть последнюю в состояние соответствия ее софийной основе. Именно поэтому хозяйственное творчество не содержит, по мнению Булгакова, ничего метафизически нового — все цели, которые ставит в нем человек, есть проступившие в его сознании софийные образцы, в соответствие с которыми он и приводит реальные вещи в эмпирическом мире *natura naturata*. «Человеческое творчество не содержит поэтому в себе ничего *метафизически нового*, оно лишь воспроизводит и воссоздает из имеющихся, созданных уже элементов и по вновь найденным, воссоздаваемым, но также наперед данным “образцам”» [10, 159], — писал С.Н. Булгаков в «Философии хозяйства», чрезвычайно суживая «амплитуду» хозяйственной свободы человека и фактически исключая возможность ее разворота против воли Творца. Более подробный критический разбор этого положения С.Н. Булгакова автор данной статьи дал в своих предыдущих работах (например, [11]), проследив их связь с софиологией и указав на альтернативную методологию исследования онтологических рамок хозяйственной свободы, которая содержится в православном дискурсе энергийного взаимодействия Бога, мира и человека. Как уже подробно говорилось и в данной статье, сущности наличных форм не есть всемененные в них софийные первообразы, но лишь тварные «слепки» с Божествен-

ных волений-идей. Именно упомянутая нетождественность Божественных идей и реальных вещей оставляет простор для несовпадения свободной человеческой воли (в том числе, проявляемой в хозяйственном творчестве) с идеальными образами мира в замысле Божию. Наблюдая ныне тотальное давление геной инженерии, нанотехнологий, «финансовых пузырей», виртуальных реальностей и иных вызванных хозяйственной волей человека фантазмов на естественный порядок бытия, мы никак не можем согласиться с С.Н. Булгаковым, что все это в глубине своей софийно. Наоборот, все названное есть, как очень точно выразился Ю.М. Осипов, «субъективная ирреальность, активно насилующая реальность» [12, 62]. Но поставить точный диагноз этой болезни человеческого разума и воли, верно наметить пути исцеления булгаковская софиология не в силах. Для этого необходим выверенный опытом Церкви святоотеческий инструментальный ипостасно-энергийного дискурса, более тонко и «нелинейно» трактующий взаимоотношения Творца и твари, Бога и человека.

Литература

1. *Осипов Ю.М.* Русская софийная философия (к 140-летию С. Н. Булгакова // *Ренессанс философии хозяйства* / Под ред. Ю.М. Осипова, Е.С. Зотовой. М., 2011.
2. *Элоян М.Р.* С.Н. Булгаков: софийность и софиология хозяйства // *Философия хозяйства*. 2005. № 3.
3. *Шулевский Н.Б.* Софиология и философия хозяйства // *Ренессанс философии хозяйства* / Под ред. Ю.М. Осипова, Е.С. Зотовой. М., 2011.
4. *Сомин Н.В.* Нравственное измерение философии хозяйства // *Философия хозяйства*. 2005. № 4—5.
5. *Сомин Н.В.* «Философия хозяйства» С.Н. Булгакова — приобретения и потери // *Философия хозяйства*. 2003. № 1.
6. *Лосский В.Н.* Очерк мистического богословия Восточной Церкви // *Лосский В.Н.* Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М., 1991.
7. *Булгаков С.Н.* Свет Невечерний: Созерцания и умозрения. М., 1994.
8. *Геронимус Александр, протоиерей.* Откровение прп. Силуана // Преподобный Силуан и его ученик архимандрит Софроний. По материалам силуановских чтений. Свято-Успенский Святогорский мужской монастырь, б/г.
9. *Мейендорф Иоанн, протопресвитер.* Новая жизнь во Христе: Спасение в православном богословии // Мейендорф Иоанн, протопресвитер. Рим — Константинополь — Москва. Исторические и богословские исследования. М., 2005.

10. Булгаков С.Н. Философия хозяйства // Булгаков С.Н. Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1993.
11. Назаров И.В. К вопросу о пределах хозяйственного преобразования мира // Философия хозяйства. 2005. № 4—5.
12. Осипов Ю.М. Эпоха Постмодерна. М., 2004.

В.П. ОКЕАНСКИЙ

София: культурно-историческая герменевтика и поэтико-символическая морфология

Смотрю и я, как бы живой,
На эти дремлющие воды...
Ф.И. Тютчев

Всякое обращение к исследованию *софийности* [1; 2] в структуре любой целостности по необходимости должно учитывать ряд принципиальных моментов чисто герменевтического характера, на которых мы остановимся ниже. Однако же, заметим сразу, что именно герменевтическая рецепция Софии как вовлеченной в культурную макроисторию *сакрально-метафизической формы* влечет за собой активизацию проблемного и кризисологического рассмотрения ее специфически-предметного качества. Если философия в своем метакультурном генезисе связана с кризисом мифологического сознания, то мы уже никак не можем пройти мимо этого родимого пятна «высшей любви к Софии» (что, собственно, и означает само имя философии), иными словами, мимо дофилософского в ткани философии, а именно — того, что принято связывать с так называемым мифологическим сознанием, которое в глубинах своих не менее философии софийно. Интерпретация упирается здесь в таинственную структуру интерпретируемого, подчиняясь его энигматуре. Опыт герменевтики Софии раскрывает софийные ресурсы самой герменевтики, что представляется на первый взгляд вполне фантастическим. Пониманию указанных вещей не слишком способствует чисто операциональное понимание герменевтики, сложившееся в нынешней академической традиции, поэтому здесь требуется нечто вроде юнговского расширения сознания...

Герменевтикой (germenevtio — лат. «разъясняю»; имеет древнегреческую корневую основу, сближающую эту лексему с мифологическим образом покровителя земных и потусторонних путей — Гермесом, ставшего у хозяйственно мыслящих римлян Меркурием...) называют научную практику *осмысляющего истолкования текстов*.

Зародилась герменевтика в русле христианского богословия и экзегетики и была изначально связана с истолкованием сакральной поэтической символики Священного Писания и Святоотеческого Предания Церкви. Впрочем, истоки самого герменевтического опыта уходят своими дальними корнями в глубочайшую древность и связаны со всевозможными эзотерическими формами сакрального жреческого знания, приобщение к которому ныне — в эпоху *аксиоматического* духовного вырождения [3] — возможно не более, чем на виртуальном уровне. Опыт «Софии — Божественной Премудрости» — позднее наследие внутри христианской традиции этих ушедших *архаических форм* метафизики, инициатический символизм которой, согласно Р. Генону, «никогда не может быть «систематизирован»...» [4, 207], рационалистически упакован в той или иной форме выстроенной «софиологической концепции», но открывается (или, лучше сказать, *приоткрывается!*) как некий глубинный бытийный опыт поэтам-мистикам и художникам-визионерам. Позднее, начиная с эпохи романтизма, герменевтика стала рассматривать не только сакральные произведения, но и всякий художественный и философский текст в этом глубинном бытийно-смысловом разрезе, поставив проблему религиозных основ литературно-художественного творчества¹⁵.

Здесь надо упомянуть имя немецкого романтика Ф. Шлейермахера, с наследием которого принято связывать начало «психологического» этапа в новоевропейской истории развития герменевтики. Впрочем, довольно интересны соображения историка философии А. Гульги, что и «шопенгауэровская метафизика воли... является герменевтикой» (интересно, кстати, замечание протоиерея Василия Зеньковского, что шопенгауэровская метафизика воли есть софиология, а соприкасающийся в некоторых принципиальных моментах с А. Шопенгауэром А.С. Хомяков называется им предтечей софиологических построений, на что мы дополнительно укажем ниже); Гульга же утверждает, что *воскрешающий первобытную мифологию* (по исходно ницшевской квалификации) «Шопенгауэр... очертил... методологическую проблему, акцентируя герменевтический подход» [6, 105—106]. Вне всякого сомнения, и Хомяков напрямую соприкасается с герменевтическими традициями, когда вслед Аристотелю пишет, что «нужна поэзия, чтобы узнать историю» и древнейшее «чувство художника» объявляет «критерием истины». В. Дильтей в конце XIX в.

¹⁵ Ср., например, мысль современного немецкого литературоведа, исходящего из тезиса, что «литература — есть нарративная теология»: «Связь литературы и религии древнейшая и неуничтожимая. Книга книг и многочисленные произведения мировой литературы подтверждают, что религиозные и поэтические побуждения (вдохновения) едва ли могут разделяться и что *sacrum* в литературе принадлежит к константам поэтической истории...» [5, 125—126].

говорит о «близкородственности» самих понятий «герменевтика» и «поэтика» [7, 138]; при этом поэтика понимается как смысловая структурность и образная ткань различных эпох человеческой истории, которую Дильтей осмысляет «не как историю дат и цифр, но как историю духа», где *поэзия* предстает уже как художественная ткань самого Бытия, т. е. прочитывается исключительно *онтологически*.

Все эти моменты доосмысливает и актуализирует в своих работах (начиная с «Бытия и времени», можно назвать наиболее характерные в данном отношении труды: «О сущности истины», «Исток художественного творения», «Путь к языку», «Слово», «Вещь», «Язык», «Знаки», «Язык в стихотворении», «Искусство и пространство»...) М. Хайдеггер, указавший на «глубинное со-впадение» тех реальностей, которые «просвечивают» в словах «герменевтика», «язык» и «Бытие» [8, 278, 288—289].

Надо заметить, что еще А.В. Михайлов подчеркивал «филологизм высшего порядка» в хайдеггеровских герменевтических опытах, где «вся любовь к мудрости направлена на Слово, на его жизнь и на его самостоятельную силу, и всецело зависит от Слова, каким *скажется* оно...» [9, 136]. В самом существенном опираясь на опыт Хайдеггера, вырастает «философская герменевтика» его ученика Г.-Г. Гадамера. Последний неоднократно отмечал (что в содержательном отношении далеко небесспорно) скрытые христианские основы герменевтических подходов Хайдеггера — сам же в целом предпочитал скорее эстетический релятивизм («Миф и разум», «Эстетика и герменевтика»), условно соблюдающий лишь гармонию равновесия между «мифологическим» и «историческим». Вместе с тем в работе «Философия и литература» (где излагаются концептуально-пропедевтические основы главного гадамеровского труда — «Истина и метод») Гадамер совершенно справедливо говорит о философической подоснове литературных произведений, которую мешает увидеть традиционный гиперметодологизм, а также избыточное спецификаторство в исследованиях литературоведов, так что требуется «поворот» к Бытию, к философской Истине, которые в каждом тексте бытийствуют по-особому, однако всегда конституируются на уровне поэтики как определенная *морфология Смысла*. К герменевтическим опытам отчасти примыкают и работы французского критика самого «проекта тотального понимания» Ж. Деррида, у которого практика интерпретации смыкается с последними тенденциями постструктурализма в своем *видении мира как текста*, где на место прежнего «герменевтического проекта» выдвигается неометафизическая утопия *видения тотальности*.

К наиболее ярким представителям русской герменевтики необходимо отнести М.М. Бахтина, воспроизводящего в своих методоло-

гических разработках («К методологии гуманитарных наук», «Философские основы гуманитарных наук») общую стратегическую парадигму герменевтических подходов к литературному тексту и особо подчеркивающего *различие лингвистического и собственно филологического* (т. е. *смыслового!*) уровней в тексте. Поэтика, по Бахтину, занимается последним, тогда как лингвистика выносит его за скобки. Изучение поэтики как герменевтической субстанции — первооснова филологии как науки, активизирующей *инонаучные* (подчас древнейшие!) формы знания. Бахтин обогащает герменевтику диалогикой, причем, это было и у Хайдеггера, и у Гадамера, равно как и в целом для герменевтически ориентированного сознания свойствен диалогический подход, связываемый с нетривиальным опытом самораскрытия текста при активном его восприятии. Можно сказать, обобщая, что герменевтическая методология переакцентирует внимание с «инструментальной» стороны дела на такие онтологически понятые реальности словесной культуры, как историческая принадлежность текстов той или иной эпохе, культурно-типологическая соотнесенность с теми или иными очагами духовной деятельности человечества, философско-поэтическое осмысление человеческого слова как метафизического «зова», или «просвета» художественной ткани Бытия, равно как и *проблемная доступность* всего этого «высшего измерения» творчески настроенному человеку, «призванному» и «допущенному» подобно тютчевскому герою в «совет всеблагих небожителей»...

Теперь приведем ряд соображений к проблеме понимания софийности, иными словами — займемся непосредственно *герменевтикой Софии*. Не следовало бы отождествлять с софийностью любое проявление женственности, как это часто делается в современном гуманитарном дискурсе, почти лишенном метафизического соотнесения своих знаний — лишь причастность к верховному миру, небесной реальности, позволяет актуализировать этот архаический образ, уходящий корнями в гиперборейские регионы расселения допотопного человечества.

В знаменитой работе «Учение Платона об истине» (1930) М. Хайдеггер пишет: «В более собственном смысле *софия* есть ориентировка в том, что присутствует как непотаенное и в качестве присутствующего постоянно. Эта ориентировка не совпадает с простым обладанием знаниями. Она предполагает занятие определенного местопребывания, которое имеет прежде всего опору в постоянном» [10, 359]. Не трудно заметить, что Хайдеггер связывает софийность с метафизикой пространства. Между тем, это не просто ментальная операция, совершившаяся «вместе с определением бытия сущего... как *идеи*», как это представляется охваченному логикой профанического

историцизма немецкому мыслителю, но латентное указание на реальную возможность сакрального ориентирования в Бытии.

Софиология Платона (вопреки ее эксплицированному антими-фологическому пафосу!) гораздо ближе к тому, что М. Элиаде называет «первобытной онтологией» [11, 9; 12]. Это обстоятельство позволяет ретроспективно укрупнять масштабы софиологической проблематики, учитывая тот факт, что Античность — не только концептуальный базис нового человечества, но и средиземноморская поверхность Древнего мира, адекватными сведениями о котором практически не располагает наука Нового времени, перед которой в этом отношении имеет явную фору оккультная и эзотерическая литература последних столетий, особенно причастная к тому, что можно назвать вслед А.Г. Дугину *ариософией* [13].

Так, древние индоевропейцы («арии», «фризы»), согласно дугинскому изложению «гиперборейской теории» Г. Вирта, почитали «женское начало: Великую Белую Мать, Фрейю, воплощение расового гнозиса, арийскую Софию»; «Женщина сопряжена у “фризов” с жреческими функциями: она исполняет ритуалы и хранит сакральные знания. Каждое фризское поселение имеет свою “Деву”... как высшую сакральную инстанцию. Но такой “нордический матриархат” является сугубо интеллектуальным, гностическим, и так как женщина, стоящая в его центре, это Богиня, <...> концентрат... божественной чистоты. Сексуальная символика в культе фризов полностью отсутствует, т. к. фризское сознание максимально приближено к чистоте Логоса и не нуждается в чувственной “опоре” для духовного размышления» [14, 103—104]. Согласно цитируемому автору, ссылающемуся на исследование Г. Вирта «Происхождение человечества», древней гиперборейской сакральностью заведовали «Белые жены», воспоминаниями о которых были весталки Рима и жрицы Аполлона в Дельфах, именуемые *тифиями* [13, 68].

Весьма показательна в этом отношении метафизическая лирика Ф.И. Тютчева, содержащая в себе, как уже было доказано в современной филологической науке, имплицитную *поэтическую софиологию* [15]¹⁶. Интересно, что в раннем стихотворении «Неверные преодолев пучины...» (182), поднимая тему одоления мирового времени, Тютчев, названный В.В. Кожинным вслед фетовской автохарактеристи-

¹⁶ В этом диссертационном исследовании И.А. Ширшова, выполненном под нашим научным руководством, проведена трансляция софиологических интуиций на художественный мир поэта, оказавшийся в существенных очертаниях имплицитным носителем уранической вагинальности, преображаемой христианским Логосом.

ке «русским гиперборейцем»¹⁷, использовал образ «древа Аполлона», символизирующего сакральную мировую ось Севера:

Скорей на брег — и дружеству на лоно
Склони, певец, склони главу свою —
Да ветвию от древа Аполлона
Его питомца я увью!...

Поэт зовет себе подобных приобщиться к истинному знанию. В каких содержательных планах оно представлено?

Если обратиться вслед Дугину и Вирту к сакральному древнегерманскому тексту ингвеонов «Хроника Ура-Линда», рожденному, разумеется, вне библейской традиции, то можно обнаружить интереснейший миф: Дух Святой из мировой пыли рождает трех дев — черную (Лиду), желтую (Финду) и белую (Фрею). Первая произошла из раскаленного состояния первовещества, вторая — из горячего, третья — из теплого. Здесь толкуется не только мифооснова различия расовых типов, но и метафизическая способность женского начала быть носителем божественных энергий по мере удаления от чувственных страстей, сообразно символической типологии восхождения Софии к своему небесному первоисточнику из падшего земного состояния.

Если гиперборейский статус идеальной женщины является всецело метафизическим, то в Древнем Египте небесная богиня находит известное воплощение. Так, в древнем папирусе, хранящемся в Британском музее, есть рассказ о сотворении земли и всего сущего (см. об этом: [18; 19]). Осирис — семя изначальной материи; он сотворил все с помощью божественной Души, которая жила в пучине вод. Исида относится к их потомству, и от Осириса рождает сына Хора (Гора)... В Осирисе египетские христиане видели прототип Христа, а в Исиде, кормящей своего сына, — прототип Девы Марии и Младенца. Исида, именуемая «владычицей волшебства», воскрешает растерзанного Осириса при помощи магических заклинаний. У нее было много различных ипостасей, но более других древних египтян привлекал образ Исиды как «божественной матери» и владычицы западного ветра, прилетающего из Потустороннего... Лишенная сквозного систематизма древнеегипетская мифология несет на себе печать магического смешения реалий духовной и натуралистической символики: София

¹⁷ Индоевропейский метакультурный размах поэтической метафизики Тютчева (включающий ведические, античные, новоевропейские интуиции) не укладывается в единую «картину мира»; В.В. Кожин писал о «гиперборействе» как Фета, назвавшего себя самого «гиперборейским певцом», так и Тютчева, «вручившего всем гиперборейцам патент на благородство» (см.: [16, 181—182]).

пребывает здесь в закрепошенном, падшем, *метафизически-недореализованном* состоянии.

Собственно лишь с древнеиудейского периода, с Ветхого Завета, можно говорить о генеалогической линии развития образа Софии в качестве *самораскрытия Божества* в мире, имеющего личностный характер. Прежде всего здесь необходимо указать на Книгу Притчей Соломоновых. Уже здесь зарождается понимание Софии как изначального всеобщего *языка высшей божественной любви* ко Всему, призывающего войти в свой таинственный союз всякую тварь [20]. Премудрость изрекает здесь сама о себе: «Господь имел меня началом пути Своего, прежде созданий Своих» (Прит. Солом. 5, 22); «Потому... кто нашел меня, тот нашел жизнь и получит благодать от Господа» (Прит. Солом. 5, 35). Здесь же мы встречаемся с первым предвестием той любви, о которой говорил Христос, а также его св. апостолы Иоанн и Павел: «Большие воды не могут потушить любви, и реки не зальют ее. Если бы кто давал все богатство дома своего за любовь, то он был бы отвергнут с презрением» (Песнь песней Соломона. 8, 7).

Интересно отметить в земной генеалогии образа Софии не только библейские, но и античные, позднеэллинистические истоки («Философия, — отмечал А.С. Хомяков, ссылаясь на святоотеческие источники, — воспитала эллинов ко Христу...» [21, 228]): так в русле религиозного стоицизма родилось учение о Вселенной как целостном, живом, разумном организме, наделенном Мировой Душой. Дух человеческий есть Ее посланник на земле, он пребывает в гностических борениях с плотью, с отягощающей телесностью, и неустанно ищет освобождающего восхождения к Целому в его Высшей Премудрости и Непреходящем Благе. Уже в древнегреческих мифах Урания античная муза астрономии — божественное воплощение высшей красоты. По Платону, «Урания прекрасно выражает “взгляд вверх”, который сохраняет в чистоте человеческий ум» [22, 629]. Аналогичным образом, Афина Паллада воплощает ум и «самое мысль»: «Тот, кто присваивал имена, видимо, сам мыслил о ней нечто в этом роде, но выразил это еще сильнее, ведь он назвал <ее> “разумьем бога”...» [22, 641]. Имя Паллада также символично — воспаряющая над землей. «София... встречается в комбинации с именем богини Афины — применительно к делу строительства и упорядочения, художества и ремесла. Сама Афина имеет много общего с последующей Софией; и все же... мудрость в греческой мифологии не есть лицо» [23, 464]. Метафизической коннотацией к развитию софийных представлений может служить и мифологический образ «Из пены рожденной» [22, 641] — Афродиты; причем, греки различали Афродиту Небесную (прообраз Софии!) и Афродиту Пандемос (простонародную, антисофийную ипостась богини). Например, Тютчев (у которого, по мысли

Хомякова, «душа эллинская!»), влекомый верховным притяжением первой, чувствовал над собою и колоссальную власть последней... (См. его стихотворения: «С поляны коршун поднялся...», «Нет, моего к тебе пристрастия...»). Вспомним здесь, что «софия» как *прафилософема* на уровне глубинной этимологии означает *открытую истину о «правильной ориентации» в Бытии* [10, 359—360].

Субстантивированный термин (онтолого-метафизический образ) «Мировой Души» принадлежит крупнейшему мыслителю неоплатонизма Плотину [24, 22—23]. Он представлял мир как символическую модель: Единое (высший незримый свет) — Ум (солярная сила света) — Мировая Душа (лунарная восприимница солярного света) — Материя (мрачное дно реальности). Таким образом, пространство мира Плотина замыкается на метафизике света и тьмы. Мировая Душа — участница высшей световой сферы — проникает в материю и делает ее живой частью умственного мира. Плотин считал, что Логос (универсальный закон, истина) пронизывает все при помощи Мировой Души. А человек, затронутый Логосом, должен сам заботиться о гармоничном внедрении себя в мировой процесс восхождения всего сущего к Высшему Свету.

Мегаобраз Мировой Души, с одной стороны, генетически связан с собственно античными софийно-мифологическими представлениями, а с другой — вплотную подходит к образу *усовершенного в земном времени небесного совершенства* Божьей Матери в православной святоотеческой традиции [25]. «Образы и идеи Премудрости-Софии, — пишет исследовательница М.Б. Плюханова о ее неполной догматической верифицируемости, — сложны, не имеют твердого и однозначного догматического истолкования и донныне являются предметом богословских споров. Премудрость отождествляется в Новом Завете со Словом. Христос есть Премудрость, но Премудрость не есть Христос. По толкованию новейшего православного богослова, София — динамический образ инкарнации, дом, ею создаваемый — тело вообще, Дева, Церковь (Meuendorff, 1959). В России XVI — начала XVII в. при большом внимании к образу Софии о ней складывались неясные и противоречивые идеи. В толкованиях она представлялась то Словом, то Богородицею, иконография ее была многообразна. В конце концов, когда в начале XVII в. была создана служба Софии Премудрости Божией, в ней так и оказались смешанными отождествления Софии со вторым лицом Троицы и с Девой Марией... Для Московского царства было, по-видимому, не столь важно богословие Премудрости само по себе, сколько Премудрость как начало теократии, та, которой цари царствуют. Премудрость — устроительница града-царства-храма. Художники макарьевской школы включают композицию «Премудрость созда себе храм» в росписи Золотой пала-

ты Кремля и пишут икону Премудрости в ряду икон христологического цикла» [26, 226—227].

По нашему убеждению, образ софийной Мировой Души, будучи явленным в опыте многих поколений, разных народов и культур, был *открыт (а не рожден!)* в длительном историческом процессе духовного познания космоса как Божьего творения. Софийность — это всегда идеальная сфера, в которую устремляется своими высшими помыслами и побуждениями человеческая душа, исходно влекомая любовью к Целому. Душа, приблизившаяся к этой высочайшей сфере, где сокрыта сама тайна движения миров, становится чистой, безгрешной, энергично причастной креативной экзистенции Божества. Согласно Плотину, Мировая Душа — «есть старейшее из божеств», так как сами небесные божества обязаны ей своей божественной природой и жизнью; в ней заложены исток мудрого равновесия между высшим светом и низшим мраком, интуитивно открывающийся разумным существам непререкаемый эталон их градации и путь аскетического восхождения к Высшему Свету.

Лирика Тютчева, уже привлеченная нами для иллюстраций феномена *поэтической софиологии*, изобилует ассоциациями с темой Мировой Души:

Дух силы, жизни и свободы
Возносит, обвеваает нас!..
И радость в сердце пролилась,
Как отзыв торжества природы,
Как Бога животворный глас!.. [17, 40]
(«Весеннее приветствие
стихотворцам»)

Лексика этого текста *светоносная*: «яркие лучи», «пламенный расцвет», «Авроры свет», «блистают розы и горят», «светлые счастья цветы»... Поэт, как и сама изначально одухотворенная природа, устремлен к высшему бытию, к небесному преображению:

О, как тогда с земного круга
Душой к бессмертному летим! [17, 47]
(«Проблеск»)

Душой весны природа ожила... [17, 51]
(«Могила Наполеона»)

Лишь Музы девственную душу
В пророческих тревожат боги снах! [17, 53]
(«Видение»)

Западно-европейский контекст софиологических представлений связан с мистическим учением Я. Беме о вечной Божественной Премудрости — Софии [27]. Беме называл Софию *Szientz* (от *scientia* — знание), в которой видел Мать всего сотворенного, называя ее также зеркалом и отождествляя со Святым Духом — *женственным*, согласно его трактовке, началом в Боге, именуемом Духом-Матерью.

Софиология Беме строилась на гностических, розенкрейцеровских и каббалистических учениях о Софии, тонкости которых мы здесь рассматривать не будем — показательно, что поэтическая софиология Ф.И. Тютчева вполне верифицируется в более близких его авторской аксиологии православного христианина традициях, рассмотренных выше. Именно *после Тютчева* (а из его русских софиологических предшественников мы бы назвали прежде всего: А.С. Хомякова (см.: [28; 29]), В.А. Жуковского¹⁸ и Г.Р. Державина [31]) в России — но уже на доктринальном, а не только *поэтическом* уровне — софиологические взгляды будет развивать В.С. Соловьев, причем как раз в сторону западной философской (отчасти — масонской) мистики — учений Ф.В.Й. Шеллинга, Ф. Баадера, Я. Беме, Каббалы и гностицизма...

Общим объединяющим эту двухтысячелетнюю гетерокультурную традицию началом является представление о том, что мировое зло имеет прямую онтолого-метафизическую связь с самим фактом *тварности* мира. По Соловьеву, София, являясь «свободным субъектом», «совершает акт отпадения от Бога» [32, 56], но поскольку она предстает и как центральная сила и одновременно основа космоса, само бытие мира оказывается метафизически поврежденным. София виновна, но она же и искупительница, поскольку оставаясь свободно, встает на путь возвращения к Божественному своему истоку. Когда София определяется божественным Логосом — она несет божественное начало, когда отделяется от Бога — приобретает демонизм. Аналогичным образом учили о Софии античные гностики, и Соловьев прямо следует в русле этой традиции. Более того, философ в своем учении о Софии признал, что в раздвоенности Софии «повинен сам Бог» [32, 58]. В работе «Россия и вселенская церковь» Соловьев разделяет Софию и Мировую Душу: вторая — источник зла и хаоса, первая — «лучезарное и небесное существо, отделенное от тьмы земной материи» [33, 345]. Исторический процесс человечества, по Соловьеву (который здесь, во взглядах на существо исторического, весьма близок Гегелю, назвавшему Христа «осью мировой истории»), дол-

¹⁸ См. раздел «Океанический Логос как Интеллигенция Бездонности: софийный марианизм В. А. Жуковского и софиология водного мира отца Сергея Булгакова (к метафизике имени в поэтическом космосе элегии «Море»)» в кн.: [30].

жен привести к торжеству добра и некоего идеального социального состояния. Переноса категории греховности и падшести на софийное мироздание, Соловьев парадоксальным образом *не верил* в необратимую чисто человеческими усилиями поврежденную природу людей и даже в существование падших духов: «...я не верю в черта» [34, 82]. Женщине, по словам С. Соловьева, Вл. Соловьев отводил слишком низкое место: «Она существо материальное, лживое, бессознательное» [35, 161]. Великий визионер мнил себя спасителем падшей женщины, которая сама по себе может подняться лишь до эротики, но не до братской любви, о которой говорил Христос. Избранниками человечества, по Соловьеву, являются лишь мужчины. Увлекаясь в юности таким демоническим занятием, как спиритизм, он всегда верил в сакральное любовничество Софии и некоего Возлюбленного из первосвященников человечества, в котором видел прежде всего самого себя... Одной этой характеристики уже достаточно для того, чтобы понять насколько далека от этих идей и духовно прельстительных состояний поэтическая софиология Ф.И. Тютчева, где радикально *иным* (связанным с глубоким переживанием собственной греховности и несовершенства!) оказывается сам смысловой контекст, сама *экзистенциальная подоплека* софийного опыта. Заметим, однако, что индивидуальный мистический опыт Соловьева несколько не умаляет колоссального значения этого мыслителя для поворотных судеб русской религиозной философии.

Неким опытом концептуального примирения западно-гностических и церковно-античных идей о Софии (с опорой на взгляды А.С. Хомякова, В.С. Соловьева, Ф. Баадера, Я. Беме) было сочинение будущего ректора МГУ С.Н. Трубецкого «О святой Софии, Премудрости Божией» (1885 — 1886). Автор говорит о существовании особой *духовной телесности*, которая и есть София Премудрость Божия — таинственный свет нетварных образов, «вечный иконостас», в котором живет сам Бог, основой внутренней жизни которого является *мистерия воплощения*. Софиологическая метафизика С. Трубецкого, пожалуй, лишена гностических составляющих, присутствующих у Вл. Соловьева. Опираясь на идеи И. Канта, развиваемые в XIX в. А. Шопенгауэром и Э. Гартманом, Трубецкой рассматривает сам мир как живое космическое существо, имеющее психическую основу. Основания для сближения подобных взглядов с художественным миром Тютчева дают многие известные стихотворения последнего о живом «языке» природы. Говоря о рождении русской софиологии в недрах поэтики Тютчева (см. примечания 15 и 31), мы осмыслием, подобно Л. Пумпянскому, Ю.М. Лотману, Е.К. Созиной, «стихи Тютчева в целом, взятые как единый текст» [36, 55], причем, что особенно важно подчеркнуть, не делим стихотворения Тютчева на главные и второсте-

пенные по какому-либо (например, тематическому) признаку, как это часто делается (когда, к примеру, патриотическую лирику Тютчева принято вообще не замечать или считать слишком «ангажированной» и выносить за устанавливаемые исследователем «скобки» *художественного* мира). Тютчев — не тот автор, с которым бы можно было непростительно поступить так (да и возможна ли вообще подобная интеллектуальная кастрация с позиций научного знания, направленного на постижение истины?). Всякий поэтический штрих русского поэта-софиолога глубочайшим образом *гносеологичен*: «...стихи Тютчева — это, — как справедливо отмечает современная уральская исследовательница его поэтического наследия, — не что иное, как рассказ о неких *событиях знания*, “свидетелем” которых довелось быть его лирическому герою или лирическому “я”...» [36, 60]. О чем это знание и какова его внутренняя структура? «Тютчев, — отмечает А.П. Ауэр, — поэтическое искусство определяет как «небесное» творение. Оно приходит «к земным сынам» с вестью от «мировой души» для того, чтобы, духовно примирив всех, вознести человечество к «небесной» жизни. И только там, в этих духовных высотах, человечество будет неподвластно смерти» [37, 13].

А.Г. Дугин, рассматривая экзегезу иконографического сюжета «Успение Богородицы» и развивая во многом историософские идеи Ф.И. Тютчева, а также концептуальные акценты его поэтико-софиологической метафизики, великолепно указывает на «культурную и психологическую особенность русской православной цивилизации, которая всегда была ориентирована созерцательно, вовлекаясь духом в небесные сферы, где истинные пропорции установлены раз и навсегда, и подчас пренебрегая при этом земными практическими, материальными вещами, представляющимися религиозному сознанию русских такими же бесконечно малыми, как крохотная фигурка Богородицы на руках Спасителя» [14, 182].

... Душа готова, как Мария
К ногам Христа навек прильнуть [17, 144].

С учетом всех культурно-исторических акцентов и различных стадий (архаических, ветхозаветно-библейских, гностических-позднеантичных, розенкрейцеровских-западноевропейских, русско-православных) учение о Софии с наибольшей полнотой и метафизической осмысленностью было выражено у отца Сергия Булгакова («... наследии к-рого разработка софиологической проблематики занимает центральное место» [38, 467]), как справедливо отмечает один из крупнейших современных исследователей софиологической традиции А.П. Козырев) преимущественно в цитируемой ниже работе

«Свет невечерний» [39, 329—365], где отмечается, что София есть реальная ипостасно присутствующая божественная любовь к миру и, вместе с тем, грань метафизическая между творением и Творцом. «София, — пишет Булгаков, — *есть* ВСЕ», «за ней следуют многие ипостаси (людей и ангелов), находящихся в софийном отношении к Божеству». София от Бога «в себе зачинает все. В этом смысле она женственна, восприимлива, она есть “Вечная Женственность”. Вместе с тем она есть идеальный, умопостигаемый мир, ВСЕ... всеединое». В софийности Богом предвосхищен «мир в своем женственном “начале”», «АРХЕ», «берешит»; «в Софии... есть... да всему»; «она есть непосредственная основа тварного мира», хотя «ей нельзя приписывать... предиката *бытия* в том, по крайней мере смысле, в каком мы приписываем его тварному миру»; «она есть неопределимая и непостижимая грань между бытием-тварностью и сверх-бытием, сущностью Божества — ни бытие, ни сверхбытие», «некое МЕТА», «одновременно соединяющее и разъединяющее». «Она есть единое — многое — все...»; «одной стороною бытию причастна, а другой ему трансцендентна, от него ускользает». «София содержит в себе живой и реальный *синтез времени*, в котором уже переходятся грани времени»; «софийное время — надвременный акт: это есть *вечное время*». София есть «вечная красота», с нею связана «проблема космодицеи... для христианского богословия». «Софийная душа мира закрыта многими покрывалами...». София «в высшем своем аспекте это — Церковь, Богоматерь, Небесный Иерусалим, Новое Небо и Новая Земля; в космосе она есть универсальная связь мира...». Только с учетом этих метафизических особенностей, можно говорить о софиологии, хотя бы и *поэтически* представленной, *художественно* раскрытой, что вовсе не враждебно, а скорее даже более *сродни* особенностям ее метафизической (не вписываемой в чисто рациональные человеческие формулы) сущности.

Между тем, как отмечает один из крупнейших наследников софиологической традиции, задолго до ее концептуальной актуализации предтеча русского неоправославия «Хомяков... вплотную подходит к тем построениям, которые уже в XX веке обозначили себя как софиологическая метафизика (Флоренский, Булгаков)...» [40, т. 1, ч. 1, 215].

Мысль Хомякова иногда неоправданно сближают¹⁹ с таким глубоким *антисофийным* явлением русской культуры, каким было *мыслительное наследие* позднего Л.Н. Толстого [42]... Но и здесь не все так однозначно, как может представляться: «В развитии мысли Л. Толстого, как известно, никакого влияния не имел Вл. Соловьев — можно говорить... о влиянии... Шопенгауэра, крупнейшего “софио-

¹⁹ См. критику этого сведения: [41, 461—464].

лога” на Западе в XIX в.» [40, т. 2, ч. 2, 146], «которого Хомяков не знал и с которым у него есть все же любопытнейшие точки соприкосновения» [43, 200].

Больше того, можно говорить и о парадоксальной латентной — либо вообще *негативной!* — *софиологичности* даже у Ницше, который пытался языческими средствами собрать то, что осталось в поврежденной западноевропейской метафизике от церковной космологии, когда позитивно высказывался о «стремлении *назад*, через отцов церкви к грекам, от севера к югу, от формул к формам...» [43, 179]. Таким образом, мы можем сказать, что от Шопенгауэра и Ницше, Хомякова и Толстого тянутся нити *софиологически валентной* метафизической протоплазмы... Но здесь — наименее проясненная на сегодняшний день область знания (см.: [44, 123—133]).

Довольно любопытно отнесение к софиологам и французского эзотерика XX в. Р. Генона, «создателя концепции “интегрального традиционализма”, провозглашающей определенные элементы интеллектуальной традиции человечества особой Традицией — единственной и абсолютной хранительницей Божественной Мудрости, Истины, Софии. <...> Единая Мудрость или София, по Г.<енону>, выродилась в любомудрие или философию. <...> ...посвященные, исключительные личности... это — <в частности> ...поклонники практик исихазма и старчества — в православии (в целом отрицающие ненавистную Г.<енону> “средиземноморскую натурфилософию”)» [45, 156—157]. Безусловно, если отойти от последнего подтягивания генонизма к ортодоксии, его опыт смыкается с софиологическим; однако, если не мыслить софиологию в отрыве от христианской церковности, нельзя не заметить как Генон собирает вне экклесиологического синтеза, шагая мимо великих Вселенских соборов, превративших, по его мнению, христианство из эзотерики в религию²⁰, из раннего «гностического» христианства прямо в... ислам, суфизм, каббалу, розенкрейцерство — т. е. в ту протоплазму чисто западного интеллектуализма, который без существенных оговорок не может быть и отчасти вписан в софиологию, либо придется топить последнюю в такого рода «традиционализме», на что аргументов явно недостаточно.

Завершая этот небольшой обзор, заметим, что современное почти ритуальное церковное дистанцирование от софиологической проблематики, к сожалению, ни сколько не способствует пониманию ее глубинной экклесиологической укорененности (что замечательно показывает А.П. Козырев [38]), порождая односторонние попытки ее

²⁰ Подхватывающий эту геноновскую тему А.Г. Дугин предполагает возможность обратного движения (см.: [46]).

приватизации на уровне «частных мнений» как в среде церковных авторов, так и еще более безответственно — за пределами Церкви.

Таким образом, как это ни парадоксально на первый взгляд, но критический разбор софиологии в «Споре о Софии» В.Н. Лосского оказывается гораздо ближе²¹ к подлинной кризисологической проблематике о. Сергия Булгакова (называвшего свою софиологию «богословием кризиса»), связанной с темой «трагедии философии», нежели прикладные дилетантские адаптации двусмысленных синтетических притязаний изнутри неузнанного проблемного поля современных гуманитарных наук, исторически спровоцированных забвением метафизики.

Литература

1. *Крохина Н.П.* Неподвижное солнце любви: О софийных началах русской литературы XIX — XX веков. Иваново, 2004.
2. *Крохина Н.П.* Софийность в космическом мироощущении русских мыслителей и поэтов Серебряного века. Иваново, 2010.
3. *Генон Р.* Кризис современного мира. М., 1993.
4. *Генон Р.* Царство количества и знамения времени. М., 1994.
5. *Thirgen P.* Gogol's Mantel und Die Bergpredigt // *Russian Language Journal*. 1989. Winter.
6. *Гулыга А., Андреева И.* Шопенгауэр. М., 2003.
7. *Дильтей В.* Сила поэтического воображения. Начала поэтики // *Зарубежная эстетика и теория литературы XIX — XX вв.: Тракаты, статьи, эссе*. М., 1987.
8. *Хайдеггер М.* Из диалога о языке. Между японцем и спрашивающим // *Хайдеггер М.* Время и бытие: Статьи и выступления. М., 1993.
9. *Михайлов А.В.* Предисловие к публикации // *Вопросы философии*. 1990. № 7.
10. *Хайдеггер М.* Учение Платона об истине // *Хайдеггер М.* Время и бытие: Статьи и выступления. М., 1993.
11. *Элиаде М.* Миф о вечном возвращении: Архетипы и повторяемость. СПб., 1998.

²¹ Ср.: «В одном из неопубликованных писем, направленных о. Сергию 16 ноября 1935 г., В.Н. Лосский писал: “Мы всегда резко восставали против Вашего учения, но ни я, ни другие члены нашего Братства (Св. Фотия), из коих многие были Вашими учениками по Институту, никогда не переставали испытывать к Вам чувства личного уважения и любви, как к своему учителю, духовному отцу, наконец — как к выдающемуся представителю современной богословской мысли”. В. Лосский не считал, что его мнение выражает последнее слово Православной Церкви. В последние годы своей жизни он заметно смягчил свою позицию и выражал надежду, что “придет день, когда софиологическая проблематика найдет свое разрешение в положительном и созидательном труде молодых православных богословов”. Не признавался ли он о. Луи Бюе за несколько дней до смерти: “о. Сергий поставил правильные вопросы, даже если мы и не можем принять ответов, которые он на них дал?”» [47, 230].

12. *Бонецкая Н.К.* София: метафизика и мифология // Вопросы философии. 2001. № 1.
13. *Дугин А.Г.* Гиперборейская теория (опыт ариософского исследования). М., 1993.
14. *Дугин А.Г.* Мистерии Евразии. М., 1996.
15. *Ширинова И.А.* Поэтическая софиология Ф.И. Тютчева. Автореф. ... к. фил. н. Иваново, 2004.
16. *Кожин В.В.* Книга о русской лирической поэзии XIX века: Развитие стиля и жанра. М., 1978.
17. *Тютчев Ф.И.* Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1980.
18. *Бадж Е.А.* Уоллис. Египетская религия. Египетская магия. М., 1996.
19. *Бадж Е.А.* Уоллис. Путешествие Души в Царстве Мертвых (Египетская Книга Мертвых). М., 1997.
20. *Коэльо П.* Алхимик. К., 2004.
21. *Хомяков А.С.* По поводу разных сочинений латинских и протестантских // Хомяков А.С. Полн. собр. соч.: В 8 т. Т. 2. М., 1900.
22. *Платон.* Собр. соч.: В 4 т. Т. 1. М., 1990.
23. София // Мифы народов мира: Энциклопедия: В 2 т. Т. 2. М., 1988.
24. *Султанов Ш.* Плотин. Единое: творящая сила созерцания. М., 1996.
25. *Брянчанинов, свт. Игнатий.* Православное учение о Божией Матери. Джорданвилл, б.г.
26. *Плюханова М.Б.* Сюжеты и символы Московского царства. СПб., 1995.
27. *Беме Я.* Аврора или утренняя заря в восхождении. М., 1990.
28. *Океанский В.П.* Поэтика пространства в русской метафизической лирике XIX века: Е.А. Баратынский, А.С. Хомяков, Ф.И. Тютчев. Иваново, 2002.
29. *Океанский В.П.* Человек и Тотальность: поэтика пространства и ее кризис. Иваново; Шуя, 2010.
30. *Океанская Ж.Л.* Ословесненный космос отца Сергия Булгакова: «Философия имени» в контексте поэтической метафизики конца Нового времени. Иваново; Шуя, 2009.
31. *Ширинова И.А., Океанский В.П.* Современное школьное прочтение стихотворения Г.Р. Державина «Ласточка» в софиологическом контексте // Принципы и технология литературного образования в средней школе: Материалы I региональной научно-методической конференции. Иваново, 2003.
32. *Гайденок П.П.* Владимир Соловьев и философия Серебряного века. М., 2001.
33. *Соловьев В.С.* Россия и вселенская церковь. М., 1911.
34. *Мочульский К.В.* Гоголь, Соловьев, Достоевский. М., 1995.

35. *Соловьев С.М.* Богословские и критические очерки. Б. г., б. г.
36. *Созина Е.К.* Дискурс сознания в поэтическом мире Тютчева // Эволюция форм художественного сознания в русской литературе (опыты феноменологического анализа): Сб. науч. трудов. Екатеринбург, 2001.
37. *Ауэр А.П.* Лекция о поэтике Ф.И. Тютчева: Учеб.-метод. пособ. Коломна, 1997.
38. *Козырев А.П.* Софиология // Русская философия: Словарь / Под ред. М.А. Маслина. М., 1995.
39. *Булгаков С.Н.* Свет невечерний. М., 2001.
40. *Зеньковский В.В.* История русской философии: В 2 т. Л., 1991.
41. *Суркова Ж.Л.* Хомяков в «Анне Карениной» // А. С. Хомяков — мыслитель, поэт, публицист: Сб. статей по материалам Международной научной конф., состоявшейся 14 — 17 апреля 2004 года в г. Москве в Литературном институте им. А.М. Горького: В 2 т. Т. 2. М., 2007.
42. *Флоренский, свящ. Павел.* Около Хомякова (Критические заметки). Сергиев Посад, 1916.
43. *Ницше Ф.* Воля к власти: Опыт переоценки всех ценностей (1884 — 1888). Б. г., 1994.
44. *Океанский В.П., Ширшова И.А.* Ницше и Православие: парадоксы «сверхфилологии»... // Соловьевские исследования: Периодический сбор. науч. тр. Иваново, 2003. Вып. 7.
45. *Грицанов А.А.* Генон // Новейшая философская энциклопедия. Минск, 1999.
46. *Дугин А.Г.* Метафизика Благой Вести (Православный эзотеризм). М., 1996.
47. *Бобринский Б.* Отец Сергей Булгаков. Тайнозритель Премудрости Божией // Два Булгакова: разные судьбы / Под ред. Ю.М. Осипова, Е.С. Зотовой: В 2 кн. Кн. 1. М.; Елец, 2002.

А.А. СОБОЛЕВСКАЯ, А.К. ПОПОВ

Спор о софиологии о. Георгия Флоровского и о. Сергия Булгакова

Два богослова. История взаимоотношений иереев Русской православной церкви Сергия Булгакова и Георгия Флоровского оставила заметный след в русской богословской мысли XX в. Для нас она интересна потому, что предметом спора двух богословов явилась со-

фиология, на протяжении вот уже почти 20 лет стоявшая в центре внимания нашего Ученого собрания. Удивительно похожа и в то же время различна их судьба. Оба они — дети священников. Оба родились в южных областях Европейской России. Оба получили светское образование, но были рукоположены — Булгаков в 1918 г. в возрасте 47 лет, Флоровский — в 1932 г. в возрасте 39 лет. Оба оказались за рубежами своей родины в результате революционных событий 1917 г. Флоровский покинул Одессу, где преподавал историю философии права в пединституте, в январе 1920 г. вместе с Белой армией: он не мог себе представить, что как преподаватель вуза будет связан с марксистскими догмами. Двумя годами позже одновременно с группой интеллигенции, высланной Лениным, Россию покинет Булгаков.

Сергей Николаевич Булгаков и Георгий Васильевич Флоровский познакомились в 1923 г. в Праге, где оба начали преподавать на Русском юридическом факультете. Булгаков недавно прибыл из России. К этому времени он уже был известен сначала как политэконом марксистской ориентации — «легальный марксист», а после расставания с этим направлением и возвращения к вере отцов — как православный философ и богослов. В 1917 — 1918 гг. он принял активное участие в качестве представителя мирян в работе Всероссийского собора, а также Высшего церковного совета, учрежденного на Соборе, и после рукоположения завоевал авторитет видного церковного деятеля. Флоровский пользовался репутацией стойкого в вере человека, что способствовало его сближению с Булгаковым. Вскоре после встречи он избирает о. Сергия своим духовным отцом. Позднее, когда Флоровский был рукоположен, его духовником становится С. Четвериков, с которым по вопросу о Софии у них было больше согласия.

Хотя Флоровский и был младше о. Сергия на 22 года, ко времени их встречи он был известен как молодой талантливый мыслитель, опубликовавший ряд работ и принимавший участие в семинаре Бердяева. Наряду с П.Н. Савицким, П.П. Сувчинским и Н.С. Трубецким он вошел в состав авторов вышедшего в 1921 г. в Софии сборника «Исход к Востоку», ознаменовавшего рождение евразийского направления русской общественной мысли. Авторы сборника не только связывали тесные личные отношения, но и объединяло желание решительно высказаться по поводу переживаемого мирового кризиса. Они полагали, что война в Европе и революция в России — не просто катастрофа политического порядка, но свидетельство общего крушения европейской культуры. Человечество переживает мировой катаклизм и глобальные перемены, и в этом вихре Запад клонится к упадку, между тем как Восток переживает подъем, что должно положить начало становлению новой эпохи в истории человечества. К 1928 г. Флоровский отошел от движения евразийцев, написав свою

знаменитую статью «Евразийский соблазн». Его отход от евразийства объяснялся во многом тем, что оно постепенно превращалось в политическое движение, в чем Флоровский участвовать не хотел.

Летом 1923 г. он защитил магистерскую диссертацию о философских взглядах Герцена, вызвавшую резкую полемику со стороны либеральной верхушки в лице председательствующего на защите Кизеветтера, официального оппонента Струве, а также прилетевшего из Парижа Милюкова. Не отвергая диссертацию целиком, они считали ее сомнительной по ряду причин: из-за близости Флоровского к евразийцам, из-за твердой его приверженности Православной церкви и убеждения, что религиозная вера является подлинным началом всех человеческих усилий, в том числе и в сфере философии. Но главное, из-за того, что именно с этих позиций он в диссертации подверг резкой критике Герцена, «святейшего из святых отцов» русской революционной традиции. В этом они не расходились даже с Лениным.

Несмотря на общую преданность православию, между Булгаковым и Флоровским существовало и очевидное различие во взглядах на религиозные догматы. Разница в возрасте означала, что Булгаков, как Карташов, Зеньковский и другие богословствующие философы, также оказавшиеся в эмиграции и ставшие его коллегами в Парижском богословском институте, принадлежали к поколению, взявшему на себя задачу, по выражению Бердяева, «религиозного возрождения». К моменту встречи Флоровский был хорошо знаком с работами Булгакова, с гимназических лет проявляя живой интерес к богословским течениям, восходящим к Вл. Соловьеву. Но его юношеские увлечения довольно скоро сменились критическим отношением к наследию философа, и уже в 1921 — 1922 гг. он публично высказывает свое несогласие с этим направлением мысли, к которому принадлежал и Булгаков.

К тому же, личный путь большинства его старших коллег шел через опыт отступничества и возвращения к вере, а до того они были вовлечены в антицерковное движение. Им всем, в том числе Булгакову, пришлось открывать Церковь заново, что сыграло весьма существенную роль в их поведении и мировоззрении. «Они так и не смогли забыть об этом опыте, он имел для них основополагающее, решающее значение. Мой же опыт был другой, ибо я никогда в Церкви — как столпе и утверждении истины — не разочаровывался. Христианская истина для меня всегда была в Церкви», — говорил Флоровский [1, 55].

В начале знакомства Булгаков побудил молодого коллегу заняться патристикой, т. е. богословским учением отцов-основателей Церкви, что могло бы дать ключ к решению их спора о софиологии. Однако эти занятия привели впоследствии к углублению интеллектуальных и психологических расхождений между ними, которые выяви-

лись практически с самого начала знакомства. В корне споров и несогласий лежало глубокое расхождение в оценке наследия Владимира Соловьева, на котором было построено софианское направление в богословии. Правда, к 1924 г. Булгаков уже признавал многое в его подходе несовершенным, но испытывал к нему чувство благодарности за то влияние, которое оказали идеи философа на его личную духовную эволюцию. Кроме того, он считал, что Соловьев заслуживал признания за попытку сформулировать православную концепцию Софии. У Флоровского на этот счет был иной взгляд. Он считал, что влияние философа на русскую духовную и интеллектуальную жизнь было скорее отрицательным. По существу критика Флоровским софианства Соловьева относилась и к Булгакову. Главными направлениями критики софиологии со стороны Флоровского как направления православного богословия были гностицизм, платонизм и внеисторизм. Но Булгаков со своей стороны пытался внушить молодому и подающему надежду богослову почтение к софиологии. В дневнике Булгакова пражского периода есть строки: «Не могу поставить на рельсы Г.В.Ф. (Георгия Васильевича Флоровского). — А.А., А.П.» [2, 87].

Братство Святой Софии и розенкрейцеры. Уже осенью 1923 г. произошел эпизод, свидетельствующий о глубоких разногласиях, возникших между ними. Булгаков возглавил вновь созданное Братство Св. Софии, премудрости Божией. Его заявленной целью было распространение православного мировоззрения, однако многие подозревали, что истинной целью его было что-то другое. Флоровский был одним из четырнадцати членов-основателей Братства, но уже через несколько месяцев высказал готовность выйти из него ввиду несогласия с взглядами остальных членов. По той же причине он усомнился в возможности занять должность в создаваемом в Париже Богословском институте.

Флоровский был не одинок, когда настороженно воспринял вновь образованное братство и развиваемое его членами направление богословия. И то и другое последовательно критиковали его соавторы по евразийскому сборнику. Николай Трубецкой подробно рассмотрел устав Братства Св. Софии в ответном письме Булгакову на его приглашение 1924 г. вступить в этот союз. Он подчеркивал, что Братство, напоминая монашескую общину с разделением на монашеские степени и с возглавлением игуменом, но состоя из мирян и духовенства, скорее заслуживало бы названия ордена, чем братства. Он не сомневался, что учреждение Братства Софии стоит вне конкретной церковной организации, «не прилегает, а только прикасается к ней в отдельных пунктах». Вследствие этого Братству приходится создавать свою особую иерархию — институт духовного главы и трех степеней бра-

тьев, не существующий ни в одном нормальном православном братстве. Отсюда теоретически возможно положение, когда епископ оказывается в духовном подчинении у иерея как духовного главы Братства, что канонически недопустимо.

«Происходит, — писал Трубецкой, — какое-то установление эквивалентности, какое-то координирование двух иерархий, одной — канонической, другой, основанной, в сущности, на общественном мнении. Происходит внецерковное наделение людей, отмеченных общественным мнением, признаком духовного авторитета, тем более соблазнительное, что чиноприемы и возведения в степени связаны с таинствами покаяния и причащения, придающими им видимость рукоположения. Подобная организация не укрепляет авторитет канонической иерархии, а подменяет его авторитетом светских богословов и религиозных публицистов, и в конце концов приведет к антиепископальному нестроению, близкому к “живой церкви”» [3, 18]. Некоторые, в частности, написавший книгу о корнях церковной смуты Ю. Граббе, полагали, что именно этого и хотели устроители Братства. Трубецкой не сомневался, что «учреждение “Братства Св. Софии” является попыткой пересадить на православную почву “*католический институт орденов*”». Как оказалось, и об этом мы напишем далее, католический изгиб, наряду со многими другими «увлечениями» Сергея Николаевича, в долгом жизненном пути тоже имел место.

Но с не меньшим основанием об этом Братстве можно сказать, что оно несло в себе многие черты масонской ложи. Братство было основано еще в 1918 г. Карташовым, а в эмиграции оно было возрождено. Антон Владимирович Карташов, которого некоторые считали монахом в миру, был весьма загадочной личностью. Масон — член трех лож, главная из которых — ложа Верховного совета Великого Востока России, брат по ложе Керенскому, член ЦК Партии народной свободы, член Петербургского религиозно-философского общества, друг Мережковского и Гиппиус, отстаивавших идею «нового религиозного сознания». Его главным направлением было свержение монархии, чего они вкупе с другими силами в феврале 1917 г. и добились. После Февральской революции Карташов сначала товарищ обер-прокурора Синода, потом обер-прокурор, в конце — министр вероисповеданий [4, 380].

Другой замечательной личностью в плане принадлежности к масонству в Братстве был П.Б. Струве, коллега Булгакова еще со времен «легального марксизма» и подпольного «Союза освобождения», считающегося рассадником самой «замасоненной» кадетской партии,

членом ЦК которой был Струве²². Булгаков в партию не вступал. Оба они после Манифеста 17 октября вроде бы стали царистами, но по той исторической роли, которую они оба сыграли, как и все либерально-масонские круги, в падении монархии, можно утверждать обратное.

Само Братство Св. Софии имело свои корни в России, где существовала целая сеть софианских кружков, появившихся в продолжение и развитие наследия Соловьева. Наиболее известным из них, не скрывающим свои цели и связи с розенкрейцством, был блоковско-бугаевский. Было еще Религиозно-философское общество с отделениями в Москве и Петербурге, тесно связанными с розенкрейцством софианского толка. Более радикальное в политическом плане отделение находилось в Петербурге, где значительную роль играли Мережковский и его жена Зинаида Гиппиус. В целях обеспечения влияния на Петербургское религиозно-философское общество для них даже была создана специальная масонская ложа [6, 117]. Булгаков функционировал в Московском отделении, куда наряду с ним входили его, можно сказать, наставник, Евгений Трубецкой, Бердяев, А. Белый и другие не менее замечательные личности.

Когда знакомишься с учениями софианцев глубже, поражаешься их близости с доктринами розенкрейцства, одного из ответвлений масонства духовно-мистического толка, да и с самим масонством. Небесная дева София и у масонов, и у розенкрейцеров *запечатлевается* в земной. В вышедшем в 1992 г. в Новосибирске переводе книги М.П. Холла доктрина розенкрейцства излагается с точки зрения главных целей этого международного братства, также обнаруживающих удивительную близость с позициями наших интеллектуалов, вышедших из соловьевских кружков. Самым поразительным «совпадением» является следующий факт, сообщенный Холлом. Он пишет, что некий неизвестный философ в неопубликованном манускрипте, провозглашая алхимию, каббалистику, астрологию и магию божественными науками, впоследствии извращенными ложными доктринами, дает «весьма ценный ключ к эзотерическому розенкрейцству, предлагая разделить путь к духовному достижению на три этапа, или школы, которые он называет вершинами». Этот неизвестный философ первую, низшую, вершину называет Софией, вторую — Каббалой, и третью — Магией. Далее излагается содержание тех учений, которые можно получить на этих вершинах, включая софийное, сильно напоминающее по своей сути то, что излагается нашими русскими братьями-софианцами [7, 514 — 530].

²² О масонстве Струве см.: [5, 181, 359], где О. Платонов приводит данные секретной записки и списка французской службы безопасности, тогда как Серков свои данные основывает на российских архивных и других материалах.

Тремя главными целями розенкрейцерства являются следующие. Во-первых, устранение всех монархических форм правления и замена их правлением философски избранных. «Нынешние демократии являются прямым продолжением и результатом попыток розенкрейцеров избавить массы от деспотизма», — сообщает Холл [7, 514]. Та же задача изначально стояла и перед русской интеллигенцией, что бы ни писали в отдельные периоды своей жизни некоторые из них, включая Булгакова. Втайне они лелеяли надежду стать такими «философски избранными». Отсюда и постоянно муссируемая идея о том, что Русская церковь якобы никак не была связана с одной какой-то политической формой правления и что она вполне может действовать при демократии, в которой есть и такие хорошие стороны, как всеобщее избирательное право.

Второй целью розенкрейцерского братства провозглашается реформация науки, философии и этики на основе идей о том, что материальные искусства и науки были лишь тенями божественной мудрости, и только с проникновением в наисокровеннейшие тайники природы человек может приблизиться к пониманию реальности. Холл пишет, что, хотя розенкрейцеры называли себя христианами, на самом деле они были явными платонистами и, кроме того, глубокими знатоками ранней еврейской и индуистской теологий, и что они желали восстановить институты античных мистерий. Весь этот инструментарий розенкрейцерской мудрости имел большой спрос у ищущих Софии, а о. Сергей сам причислял себя к платоникам христианского толка. Собственно, основой его софианства и был платонизм, и за это его остро критиковал Флоровский. Но об этом далее.

Третьей целью розенкрейцеров было открытие универсального лечения, или панацеи, от всех болезней, включая воскрешение умерших братьев. Можно только удивляться столь наивному способу перенятия «зарубежного опыта», выдаваемого за открытия «русского философа Федорова», о котором Булгаков написал статью «Загадочный мыслитель» и считал его, разумеется, некоторое время, величайшим философом всех времен и народов. А разгадка лежала в розенкрейцерском «чреве», где они воскрешали своих братьев [8].

Флоровский о Соловьеве. Расхождения между Булгаковым и Флоровским можно проследить по тем письмам, которые они писали друг другу, когда о. Сергей переехал в Париж, где был учрежден в апреле 1925 г. Свято-Сергиевский богословский институт. Тон писем Флоровского не оставляет сомнения, что его критике подвергается не только Соловьев, но и вся плеяда русских философов и богословов, к которым относились Булгаков, Флоренский и другие мыслители, исповедовавшие софиологию. В письме от 30 декабря 1925 г. Флоровский, рассказывая о своем изучении религиозной эволюции Соловье-

ва, пишет, что его прежние критические высказывания о философе были слишком мягки и что подвигнул его в сторону еще большей непримиримости автор «Тихих дум». Этим автором был сам Булгаков. В том письме Флоровский делает вывод: «Что касается меня лично, то я ощущаю отталкивание от Соловьева *по всей* религиозно-философской мысли. И через это *отречение* мы освободимся и от всей смутной традиции, ведущей *через масонство к внецерковной мистике мнимых тайнозрителей дурного вкуса*, — а именно *эта традиция*, по моему, *сковала наши творческие силы* (выделено нами — А.С., А.П.). <...> А о Соловьеве надлежат сейчас не панегирики и чуть ли не акафисты, а слезные заупокойные моления — о душе смутной...» [2, 88]. Как мы видим, Флоровский прямо называет масонство главным проводником софианства, а среди «мнимых тайнозрителей дурного вкуса» он в первую очередь имеет в виду Анну Шмидт.

В своем развернутом письме Булгакову о софиологии Соловьева от 4 августа 1926 г. Флоровский приводит длинный список богословских трудов с высказываниями о природе Софии и приходит к выводу, что ничего общего они с соловьевским ее пониманием не имеют. И, в конце концов, он заключает: «Скажу резко, у Соловьева все *лишнее*, а с тем вместе *главного нет вовсе*. Просто все на другую тему. Думаю, что и Вам Соловьев долго мешал отыскать главное. А для отыскания надо идти через христологию, а не через тринитрологию (учение о троичности Бога — А.С., А.П.), ибо только в Христе Иисусе «троичское явися поклонение. <...> Настаиваю на одном: есть два русла — церковное софиесловие и гностическое. Соловьев — во втором, а до этого церковному богословию никакого нет дела» [2, 90].

Видимо, богословский путь не от Христа, а от Троицы, а еще «круче» — поиски «Третьего завета», т. е. завета от третьей ипостаси Бога, Св. Духа, — явление, сопровождавшее все поиски вернувшейся в Церковь русской интеллигенции. Хотя *природа Святой Троицы непостижима*, что признается и римокатоликами, и православными, именно она является у латинян исходной точкой богословствования. Фактически софийное богословие шло именно латинским путем — путем отвлеченного мышления и логического построения. В результате такого подхода сама Св. Троица представляется по аналогии с тварным миром, по образцам и категориям земного бытия и человеческих взаимоотношений, потому что для платоника в твари запечатлено естество Творца. И происходит переворачивание: раз у нас так, то и Там так.

Соловьев и Анна Шмидт. Книга Булгакова «Тихие думы», подтолкнувшая Флоровского «взяться за перо», вышла в 1918 г. с посвящением: «Дорогому другу, о. Павлу Александровичу Флоренско-

му...». В ней опубликованы страницы, освещающие вкратце учение Соловьева о Софии и эпизод с Анной Шмидт.

Анна Шмидт считала Владимира Соловьева, с которым вела переписку, Христом, «вторично воплотившимся на земле в 1853 г. *человеческим* естеством», а себя объявляла Софией и верила, что его стихи, обращенные к «вечной подруге», адресованы лично ей. Булгаков опубликовал рукопись Шмидт «Третий Завет» с сочувственным предисловием, а в «Тихих думках» утверждал: «Нет оснований думать, чтобы Владимир Соловьев разделял *все* ее мнения; правильнее полагать, что от конкретности ее религиозного самосознания и он отшатывался, хотя и здесь далеко не все бесспорно. Истина же величайшей важности, которую он в изложении А.Н. Шмидт признал решительно, по всем видимостям, относится к учению о *лично-соборной природе церкви и к мистической эротике* (выделено нами. — А.С., А.П.), с этим учением связанной» [9, 58]. В словах о «лично-соборной природе церкви» скрывается то, что Шмидт претендовала на «лично-ипостасное» воплощение Церкви, как бы становясь вровень с Богородицей. Конечно, через несколько лет от этих своих умозаключений он откажется, но тогда стоял горой.

Так же «сочувственно» Булгаков пишет о ее «небесном» романе и земном его воплощении (ее — как Софии и Вл. Соловьева как воплощения Христа), который «обосновывается и осмысливается» всею мистической системой Шмидт, теми «откровениями», которые не существовали для нее в отдельности от *личного сознания*. Без пяти минут православный иерей, Булгаков предполагает, что оба «являются провозвестниками новой истины, грядущей в мир», хотя не исключал возможности их «искреннего заблуждения», но в искренней церковности Анны Николаевны он не сомневался. А между тем эта «истинная церковница», работая в газете, была еще и главой мелкой сектантской общины в Нижнем Новгороде, и, возможно, ее писание было репортерским отчетом мистического опыта русского сектантства, а возможно, мистификацией. В любом случае, поражает та серьезность, с которой были восприняты мистические откровения нижегородской сектантки религиозными мыслителями, начиная с самого Соловьева и кончая лидерами русской философии следующего, XX в., включая самого Булгакова. Флоровского до глубины души возмущало это «увлечение» мистикой «тайнозрительницы дурного вкуса», как он называл эпизод с Анной Шмидт.

О ней поведал в 1924 г. Максим Горький, опубликовав в «Красной нови» очерк. Оба они работали в одной газете в бытность писателя в Нижнем Новгороде в 1896 — 1901 гг. Она именовала Соловьева «хрустальным сосудом Логоса, святым Граалем, величайшим сыном века и — ребенком, который, плутая в темной чаше греха, по-

рою забывает невесту, сестру и мать свою Софию, Предвечную Мудрость. — Понимаете? Невесту и мать». Она говорила как совершенно неизвестный ранее человек, который «красиво уснащал речь свою цитатами из творений из отцов церкви, говорила о гностиках, о Василиде и Энойе» [10, 47 — 53]. Исходя из сообщений Горького, вряд ли можно сомневаться, что Шмидт была прекрасно осведомлена об истоках своего «тайного знания», лежащих в учениях гностиков. Но Сергей Николаевич простодушно принимал ее откровения за собственный «мистический опыт».

Логос и София. Цитируя Соловьева, Булгаков пишет: «В божественном организме Христа действующее единящее начало, начало, выражающее собой единство безусловно-сущего, очевидно есть Слово или Логос. Единство второго рода, единство произведенное, в христианской философии носит название Софии... которая, таким образом, есть выраженная, осуществленная идея. София есть тело Божие, материя Божества, проникнутая началом божественного единства. Осуществляющий в себе или носящий это единство Христос, как цельный божественный организм, универсальный и индивидуальный вместе, есть и Логос и София». Это «второе, произведенное единство, которому мы дали мистическое имя София, есть начало человечества... Идеальное, совершенное человечество, вечно заключающееся в цельном божественном существе или Христе, организм всечеловеческий, как вечное тело Божие и вечная душа мира» [9, 73]. Откуда же берется «идеальное человечество», как оно им становится и становится ли? Этот вопрос стоял в центре богословского спора софианцев с традиционалистами.

«Логос» на греческом языке буквально означает «слово», а в расширительном плане — «мысль», «разум», «закон». В христианстве Логос — вторая Ипостась Бога, Сын Божий, который, вочеловечившись, стал Иисусом Христом. У мистиков «Логос» обозначал определенные атрибуты божества, формы его обнаружения, через которые оно соприкасается с земным миром («божественное слово», «божественный разум»). Понятие это было родственно понятию «София» — от греческого слова *Sophia*, т. е. мудрость, знание — одно из мистико-фантастических понятий-образов, употреблявшихся в гностицизме. Так гностики называли «премудрость Божию», которая в сложной серии эманаций, т. е. выделений божеством различных сил и начал, как бы обретает самостоятельное существование.

И Логос, и София у гностиков были связаны с их представлениями об Эннойе, т. е. первоначальной мысли, идее, рожденной разумом Бога и ставшей матерью других идей, частных отражений высшего разума. Некоторые гностики даже полагали, что Эннойей время от времени находит свое воплощение в какой-либо женщине. Такое гно-

стическое понимание отлично от православного толкования, которое недвусмысленно определяет Христа как Премудрость Божию, не ставя между ним и человеком никакой иной «субстанциональной Софии», а тем более — в образе женщины. Главные представители гностицизма, жившие во II в., были Валентин из Египта и Василид из Сирии. Все эти «искатели совершенной мудрости» исповедовали гностицизм — философское учение, стремившееся примирить язычество с христианством. Происхождение этого слова ведется от греческого слова «*gnosis*» — *знание, сказанное у апостола Павла в смысле познания путей Божиих в искуплении*. Гностические доктрины первых веков христианства представляют собой смешение христианской и языческой мысли как Востока, так и греческих философов [11, 142 — 181].

Флоровский о гнозисе и двух образах Софии. Флоровский слово «гностицизм», или «гнозис», употреблял как общее понятие для обозначения феномена, периодически возникающего в истории и представляющего собой вечную угрозу и конкуренцию не только христианству, но и библейско-еврейскому воззрению. Этот феномен заключается в тенденции *выведения мира непосредственно из природы Бога путем эманации, или рассеяния, что ставит под сомнение окончательную реальность творения*.

В одном месте Флоровский определяет гностицизм как поиск религиозного знания, которое никогда не содержит в себе подлинной свободы религиозной жизни (да и свободы человека вообще), возможной лишь тогда, когда человек включен в сотворенный порядок вещей и постоянно стоит перед необходимостью принятия решений. Он употреблял слово «гнозис», в отношении всех систем мысли, не содержащих *метафизического* основания для свободной веры и понимания непреодолимой антиномичности мысли и жизни вне Творца.

Флоровский предполагал наличие генетической связи между античным гностицизмом и еврейской каббалой, а деизм эпохи Просвещения, который он не отделял от масонства, немецкий идеализм (его он называл «рецидивом эллинизма»), а вместе с ним и значительную часть русской религиозной мысли, включая софиологию, ставил в один ряд с парабиблейской теософией [1, 309]. В своем большом письме Булгакову от 4 августа 1926 г. он пишет: «Как уже давно я говорил, есть два учения о Софии и даже — две Софии, точнее сказать — два образа Софии: истинный и реальный и — мнимый. Во имя первого строились святые храмы в Византии и на Руси. Вторым вдохновлялись Соловьев и его *масонские и западные учителя*, — *вплоть до гностиков и Филона* (выделено нами. — А.С., А.П.). *Церковной Софии* Соловьев вовсе не знал: он знал Софию по Бему и бемистам, по Валентину и Каббале. И *эта* софиология еретическая и отреченная.

То, что Вы находите у Афанасия, относится к другой Софии. И еще больше о Ней можно найти у Василия Великого и Григория Нисского, от которого прямой путь к Паламе» [2, 90].

Гнозис и Каббала. Кладезем гностической премудрости является «Свет Невечерний» Булгакова. Особенно вдохновенно в ней изложены проблемы «мужского и женского». Недаром эту книгу считают одним из лучших памятников Серебряного века, когда проблема пола и его революционного преобразования стояла чуть ли не выше политических изменений, во всяком случае в среде культурной элиты. Вкратце основные моменты раскрытия этой темы в «Свете Невечернем» можно изложить так. Полнота образа Божия в каком-то смысле ставится в связь с двуполостью человека, поскольку Бог сотворил человека по образу и подобию своему. (Здесь Булгаков не решается говорить прямо о двуполости Бога, а окольно.) Бог открывается в Софии и через Софию, которая женственно приемля это откровение, есть «слава Божия» (шехина Каббалы). София есть женственное начало, приемлющая силу Логоса, и это единение, считает Булгаков, описывается в Слове Божиим как «брак Агнца». Созданный двуполым, а потому именно и являющийся однополым, человек в духе своем также имеет эту двуполость. *В недрах духа каждый человек остается двуполым*, потому что иначе невозможна была бы его жизнь. И духовный пол вообще бывает сложным, ибо *каждая личность представляет собой индивидуальное и своеобразное смешение стихии мужской и женской, и этим обусловлена творческая напряженность, эротика духа*.

Далее приводится место из Зоги (раздел Каббалы) относительно мужчины и женщины и фактически ставится знак равенства между Шехиной (в иудейском богословии означает присутствие Бога в мире) и Софией. «*Душа и дух — вот женское и мужское. Они испускают свет, лишь когда соединяются, в раздельности они не имеют света и не носят имени логоса (свет Божий). Мужчина имеет в своей жене саму Шехину, вернее имеет двух подруг: небесную и земную... Тайна этого состоит в том, что верующие люди должны направлять свои мысли и душу к небесной подруге в момент соединения с дольней, потому что эта есть образ той. Таким образом, и мужчина здесь внизу окружен двумя женщинами по примеру Высшего (т. е. Бога. — А.С., А.П.)» [12, 250 — 263]. Вот вам и «богообщение» через Шехину или Софию — как хотите. Булгаков с большим воодушевлением цитирует Каббалу, которая является, по мнению христианских исследователей, учением, родственным языческим, заимствованным евреями у восточных магов в годы вавилонского пленения.*

Есть еще один момент, который роднит софиологию с Каббалой. Последняя провозгласила мир не созданным Богом из ничего, а

порожденным богом, «Эн-софом», который родил мир из себя в виде десяти духовных субстанций — сефирот, принадлежащих одновременно и богу и миру. Эн-соф воплощается также и в праведниках (цадиках), которые могут магически воздействовать на высший мир. Поскольку Каббала явно противоречила ветхозаветному монотеизму, учение могло передаваться только устно для избранных как тайное, отчасти отразившись затем в талмудических книгах. Среди основных моментов учения выступают половые черты у божества и возвышение еврейства в сравнении с гоями — скотами. Последнее, в конце концов, вылилось в откровенно нацистские мистические трактаты. А первое — послужило одним из кирпичиков софийного богословия.

София Новгородская и Конт. Соловьев, никогда не участвовавший в храмовых богослужениях, возомнил себя знатоком иконографии, тогда как ни понять, ни объяснить церковное искусство вне Церкви и ее жизни невозможно. Интерпретируя смысл храмовой иконы Новгородской Софии, Соловьев, а с ним и Булгаков, связывает того, кто на ней изображен, с «идеальным человечеством», являющимся по их представлению, Софией. Хотя, говорит Соловьев, образ на иконе называется София Премудрость Божия, но что это значит, наши предки до конца не знали, строя повсюду софийные храмы и соборы, определяя празднования и службы, где непонятным образом она сближается то с Христом, то с Богородицею. И не от греков приняли наши предки эту идею, так как у них, в Византии, Премудрость Божия разумелась или как отвлеченный атрибут божества, или как синоним Слова Божия — Логоса (что, кстати, как мы считаем, абсолютно правильно). «Сама икона Новгородской Софии никакого греческого образца не имеет — это дело нашего собственного религиозного творчества (а вот это уже неверно, имеет. — *А.С., А.П.*)» [13, 577].

Свою Софию Соловьев сближает с «Великим Существом» Огюста (Августа) Конта. Эту идею он излагал публично в Философском обществе при Петербургском университете 7 марта 1898 г. на собрании, посвященном столетней годовщине рождения основателя позитивизма: «Это великое, царственное и женское Существо, которое, не будучи ни Богом, ни вечным Сыном Божиим, ни ангелом, ни святым человеком, принимает почитание и от завершителя Ветхого Завета (Иоанна Крестителя. — *А.С., А.П.*), и от родоначальницы Нового (Богородицы. — *А.С., А.П.*) — кто же оно, *как не само истинное, чистое и полное человечество* (выделено нами. — *А.С., А.П.*), высшая и всеобъемлющая форма и живая душа природы и вселенной, вечно соединенная и во временном процессе соединяющаяся с Божеством и соединяющая с Ним все, что есть. Несомненно, что в этом полный смысл Великого Существа, наполовину почувствованный и сознанный Контом, в целостности почувствованный (уже в XI в. — *А.С., А.П.*),

но вовсе не созданный нашими предками, благочестивыми строителями Софийных храмов». Продолжая свою речь, Соловьев сообщил, что, хотя Конт «отрицал Бога и Христа», но по сути он угадал в своем Великом Существо Богочеловечество и Богоматерию и их «женственный характер». «С Нею (надо полагать, Великим Существом женского пола, или в конце концов — Церковью. — А.С., А.П.) Бога и Христа соединяет Дух Святой, живущий и действующий в Ней» [13, 578].

Знаменитый психиатр Ломброзо в своей книге «Гениальность и помешательство» пишет: «Великий мыслитель Огюст Конт — основатель философии позитивизма проповедовал, что в будущем оплодотворение женщин будет производиться без посредства мужчин, и в течение 10 лет лечился от психического расстройства. В конце концов, он окончательно помешался и объявил сам себя Мессией и Верховным жрецом человечества» (цит. по: [14, 28]), т. е., по Соловьеву, — Софии. Возможно, он тоже считал себя «Верховным жрецом человечества».

Розанов рассказывал, что Соловьева преследовал чертик, садясь ему на лацкан пиджака, а сам Булгаков говорил о «реактиве Фрейда в применении к Соловьеву», правда, это было позже, когда он разочаровался в идеях Учителя. Но в том, что наши предки писали на своих иконах в лике женообразного ангела именно это самое «Великое Существо», или Софию, он не сомневался, о чем настойчиво проповедовал. Его почитатели в Европе и до сих пор продолжают эту линию (подробнее см.: [15]).

Булгаков: католический соблазн. Сегодня можно проследить на ряде работ Булгакова, как и до каких пределов шло преодоление наследия соловьевства. В этом отношении характерны его рассуждения в написанной в 1921 г. еще в России и неизданной работе с названием «Мужское и женское в Божестве». Ее дискурс направлен на саморазвенчание Булгаковым одной из самых своих сомнительных философских иллюзий, которая спровоцировала его написать статью «Владимир Соловьев и Анна Шмидт» в сборнике «Тихие думы» и которая заставит взяться за перо Флоровского. Систематизируя свое переменившееся отношение к своему учителю Соловьеву в 1924 г., Булгаков упрекает философа в «эротических подменах» его софийного богословия: «Уклон Соловьева: “женственность” Софии и женскость. <...> Область двусмысленного и скользкого: мистическая эротика переходит просто в эотику, София в Сонечку, область мистического блуда. Анна Шмидт. Особая острота и пронзительность этого мотива, которому отдавали дань увлечения многие (и я). Поэзия Блока “Прекрасной дамы” как отражение Соловьевства; она кончается тупиком: мистическая иллюзия и абберрация. Реактив Фрейда в применении к Соловьеву (его статьи “о смысле любви”, его склонность к

сальностям), конечно, разрешает только поверхностную сторону вопроса. Средневековая мистика Прекрасной Дамы, Бедный рыцарь, Душа мира, — в низшем, тварном аспекте женственна, но это всего лишь Афродита, допустим, даже “небесная”, а не всенародная, но этой *мистике* нельзя давать значения религии, и в природной подставке церкви видеть Церковь. Это еще — *плоть*, хотя и в самом утонченном состоянии, притом греховная, грехом растленная сладостная *плоть*. Или это земля, “мать сыра земля” или земля владычица, природная мать, из которой мы состоим и в которую уходим, но это все-таки *тварь*, но не то сверхтварное, божественное начало, какое есть небесная церковь» [2, 339 — 340].

Работа «Мужское и женское в Божестве», с критикой идеологии Шмидт, по сути возвращает концепцию Булгакова о Софии к «Свету Невечернему». Как и другая, так же не опубликованная при жизни автора рукопись «Мужское и женское», она написана в одно время с еще одной неизданной при жизни автора книгой, «У стен Херсониса», которая проникнута католическими идеями папизма, овладевшими в то время о. Сергием. Вполне естественно, что мотивы обеих рукописей и книги тесно переплетаются. Особенно много католицизмов во второй рукописи, которая затрагивает тему мариологии, утверждающей догмат о предвечном, т. е. божественном, непорочном зачатии Девы Марии.

Обе рукописи относятся к 1921 г., а 24 апреля этого же года Булгаков записывает в дневнике, размышляя над предложениями вернуться в Москву: «Лично за себя страшусь и смущаюсь, ибо знаю, что иду не на радость, а на скорбь, на последние, быть может, испытания. Меня ждут в качестве “столпа православия”, а этот столп уже подгнил: в глубине своего сознания я уже потерял себя и не знаю, кем мне считать себя: просто католиком, еще решившимся провозгласить свою новую веру, или же, напротив, новым, восточным католиком. Ясно для меня одно: в основном прав Рим и не прав восток, — и о папе, и о Св. Духе. <...> Но те сердечные раны, жертвы и разрывы, которые меня ждут, меня ужасают те разочарования и слезы, которые я причиню любимым и дорогим, начиная с Патриарха и еп. Феодора Михайловича и др., меня угнетают. Я думаю о Москве как о какой-то глухой стене или Голгофе» [2, 19]. От «Голгофы» его спасла советская власть, поверившая в то, что о. Сергей «призывал к еврейским погромам», взяв его на учет, а в ноябре 1922 г. решив выслать за пределы РСФСР. Это решение спасло его и от страшных событий преследования Церкви и верующих, начавшихся в том же 1922 г.

Свои рукописи «о мужском и женском» Булгаков получил по своей просьбе в эмиграции. Но публиковать не стал: скорее всего, по причине католического направления идей, отраженных в них. 6/19

декабря 1923 г. он записывает в своем Пражском дневнике: «...вчера я получил все свои рукописи, и сегодня с ужасом смотрюсь в это зеркало смерти, и вижу, до чего я там доходил: окатоличенье от отчаяния, страшный грех маловерия и истощания! Хотелось сжечь, но ведь не уничтожишь. Пусть же после смерти моей видят и мой грех, и русскую беду в подлинном размере. Открывал Америки, а ведь вижу, что своим умом находил католические графареты. Как-то слишком трудно так в себе разочаровываться, и лишь через год (хотя какой год! и какое время) иначе себя видеть!» [2, 339]. Отказываясь от католичества, он во многом уходил от идей Соловьева, который, как известно, «подарил» своим адептам и этот элемент своего наследия.

«Мужское и женское в Божестве». Из тем «Мужского и женского», сближающих их с папством, важно отметить открывшуюся вдруг ненависть к Константинопольскому патриарху Фотию за его непримиримое отношение к еретическому учению об исхождении Св. Духа не только от Бога-Отца, как это было определено Вселенской Церковью в форме 8-го члена Символа Веры, но и от его Сына-Христа (*filioque*). «Филиокве» о. Сергию понадобилось для того, чтобы «доказать» путем некоторых спекуляций существование в Св. Троице в Ипостаси Сына — мужского начала, а в Третьем, Св. Духе, — женского²³. А Ипостасная Слава, Божественная София, в отношении к божественной жизни Пресв. Троицы есть безусловно пассивное, воспринимающее и в этом смысле *женственное* начало: она ничего не имеет от себя и для себя, она только содержит *в себе все*, есть в этом смысле онтологическое место. «Но имея это *все*, она есть мир или природа в Божестве, несозданная, но и не самодовлеющая. И как это *все* в основе своей есть *человечество* как живая сила мира, то София есть *человечество* и тело Логоса. (Так же было и у Соловьева.) Но, будучи женственностью, София-Церковь вовсе не есть женщина-человек, как почла ее А.Н. Шмидт», — заключает о. Сергей [2, 356].

В написанной в июне 1924 г. в Праге «Ипостаси и ипостасности», говоря о Софии-Славе, которая обладает «женственной», или пассивной, любовью к Богу, Булгаков снабжает это место подстрочным примечанием: «Разумеется, мы употребляем это выражение для обозначения известного духовного начала, как состояния, именно ответной обращенности, пассивной любви, вне всякого отношения к полу, поэтому *женственность* не имеет здесь отношения к женскости, а тем более к женщине» [2, 340]. Это разъяснение никак не удовлетворяет его критиков — ни православных архиереев, ни евразийцев.

²³ Публикатор работы А.П. Козырев озаглавил свою вводную статью вполне в духе содержания булгаковского текста — Андрогин на «Пиру богов», присоединив к названию известной работы Булгакова пикантное «андрогин» (см. : [2, 333]).

Хотя работа «Мужское и женское в Божестве» под таким названием Булгаковым не публиковалась, но ее идеи разрабатывались в «Неопалимой купине», «Агнце Божиим», «Ипостаси и ипостасности» и др. Флоровский не рискнул касаться столь откровенно «чудовищных», по выражению Владимира Лосского, «духовных аналогий» в области пола твари и Творца, во всяком случае, прямо. Но эти «анalogии» подверглись резкой критике со стороны митрополита Сергия (Страгородского)²⁴ в Докладе и основанном на нем Указе Московской Патриархии в сентябре 1935 г. В свою очередь, эта критика была донесена до общественности вместе с разбором ответов на нее о. Сергия Вл. Лосским, работа которого вышла годом позже — в 1936 г. Критике, естественно, подвергнута вся софийная система Булгакова, касалась она и «вопроса пола».

Идея Вселенской Церкви. Вообще-то это тоже идея Соловьева, написавшего в книгу «Россия и Вселенская церковь». Но у Булгакова эта идея всплыла, когда он по пути в Европу оказался в Константинополе-Стамбуле, посетил храм Св. Софии и начал писать об этом в своих дневниках. Опять помянул недобрым словом патриарха Фотия, ставшего, по его мнению, главной причиной разделения Церкви. И хотя там молились мусульмане, которых о. Сергий называет «местоблюстителями», весь он был завешен щитами с арабской вязью, уже мнилось ему служение в нем Вселенского патриарха. Вот здесь-то и произошло прощание с Человечеством Конта — Вл. Соловьева, а Св. София, которую он, конечно, связывал со своей, явилась ему этим Человечеством. «София осуществится, станет возможной (т. е. восстановится. — *А.С., А.П.*) лишь в полноте христианства, в конце истории, когда явлен будет ее самый зрелый и последний плод, когда явится Белый Царь, и ему, а не политическому “всеславянскому царю”²⁵ откроет свои врата Царьград, и он воздвигнет Св. Софию, а осветит ее не распутинский ставленник, но *вселенский патриарх, papa Римский* (выделено нами. — *А.С., А.П.*)» [9, 360—361]. Когда-то на роль Белого Царя, или Самодержца, под которым он понимал вслед за тем же Федоровым хранителя единства человеческого рода, Булгаков прочил Николая II. Но это была кратковременная вспышка любви к русскому царю. Кого он прочил на этот раз — неизвестно. А «распутинский ставленник» — кто-то из иерархов Русской церкви, может быть, даже Антоний Храповицкий, который мог стать патриархом, а

²⁴ Митрополит Московский Сергий (Страгородский, 1867—1944), заместитель Патриаршего Местоблюстителя; в 1943 г. патриарх Московский и всея Руси

²⁵ По стихотворению Тютчева «Пророчество» (1850): И своды древние Софии / И возобновленной Византии / Вновь осенит Христов алтарь, / Пади пред ним, о, царь России, — / и встань как всеславянский царь!

стал главой Зарубежной церкви. Его Булгаков не любил, и это было взаимно.

А в это время в России вешали, расстреливали и казнили тех самых «черносотенных» батюшек, о которых он так брезгливо писал, морили голодом народ. Раз та церковь, что была в России, и против которой он так страстно боролся, не спасла от Революции, которую он вместе со всей интеллигенцией готовил, то надо объединить церкви, чтобы было всеединство, и оно спасет мир.

Прекращение переписки и продолжение спора. Отступления от первоначальной позиции по поводу онтологического статуса Софии свидетельствуют о том, что ко времени переписки с Флоровским сам Булгаков понял многие заблуждения софианства. Но это не значит, что он отказался от коренных идей — и соловьевских, и своих. Всему этому, как представляется, есть гораздо более глубокое основание, нежели понимание или непонимание своих заблуждений Булгаковым. О. Сергей ко времени встречи со своим младшим коллегой уже готовился к новому этапу своего служения — экуменического. Оценивая интеллектуальные и православные ресурсы Флоровского, он хотел и его вовлечь в это служение, но на основах идей софиологии. В письме от 21 февраля 1926 г. Сергей Николаевич писал Флоровскому после длительной и тяжелой болезни: «За болезнь свою благодарю Господа; верю и знаю, что она была послана мне для вразумления и помощи. И кажется мне, что многое отчасти догорело в опыте моем. Мне трудно подвести еще идеологические итоги. <...> Страницы из “Тихих Дум”, которые Вы, очевидно, разумеете, сгорели раньше, вместе со всей Шмидтологией. Мне нечего идеологически защищать против Вас во Вл. Соловьеве». Он добавляет также очень меткую характеристику самого Соловьева, говоря о его «религиозном несовершеннотеи» и «трансцендентальных иллюзиях» в результате того, что он так и не перешел в духовную жизнь. «С его свойствами — дилетантизмом, экспериментированием, полетами воображения и проч. Он просто *религиозно* неубедителен и неавторитетен, не старец, а всего лишь писатель» [2, 89, 342].

Переписка Флоровского и Булгакова естественным образом прекратилась летом 1926 г., когда Георгий Васильевич все-таки принял приглашение читать лекции по патристике в Свято-Сергиевском институте в Париже. Но спор Флоровского с софианской философией не прекратился, а перешел в иное русло — в публикацию научных статей, направленных против теоретических и исторических основ доктрины, избегающих, однако, полемики и прямой критики Булгакова. Особым «полем боя» с софиологией, на котором Флоровский выступил знатоком в области истории, иконографии, византологии, богословских трактатов отцов Церкви и много чего еще, стал его доклад

1930 г. на конференции в Болгарии об историческом контексте строительства храмов в Византии и на Руси и почитания икон Софии Премудрости Божией. Доклад был издан в виде статьи, которая стала настольной книгой не только православных, желающих понять те иконы, пред которыми они молятся, но и нескольких поколений искусствоведов. В нем, как и в работе 1928 г. «Тварь и тварность», практически нет упоминаний ни об адептах софиологии, ни о самой концепции. Но снова и снова он излагает христианскую экзегезу Софии. Обе работы особенно ярко отражают богословский метод Флоровского и дают представление о позитивной критике софиологии.

«О почитании Софии Премудрости Божией в Византии и на Руси» [16, 394 — 415]. В работе «О почитании...» и еще двух статьях 1930 г. Флоровский разрабатывает тему, ставшую впоследствии основной во всей проблематике вопроса. Он указывает на неудержимое стремление мыслителей, связавших свою творческую судьбу с софиологией, выйти из исторического времени, погрузиться в мир идеальных, но недвижимых категорий, т. е. в область мифологии. Эту же черту он усматривает у классиков немецкой философии XVIII—XIX вв., таких как Кант, Шеллинг и Гегель, имевших несомненное влияние на русских философов и богословов.

Подобному выходу за рамки исторического времени Флоровский противопоставляет реальный исторический контекст почитания Софии Премудрости Божией. Тем самым он раскрывает объект почитания и убедительно показывает, что на Новгородской иконе изображен Сын Божий — Логос в лике Ангела Высшего Совета, а не София в понимании соловьевцев, что икона не XI, а не ранее XVI в., и что подобные иконы писались в поздне-византийскую эпоху, во времена Палеологов. Первый храм во имя Софии Премудрости Божией был воздвигнут в Константинополе самим Константином. Но освящен он был только при Констанции, в 360 г. И нетрудно сказать, как понимали это имя христиане того времени. Это было имя Христа, сына Божия, под именем предвозвещенного в Ветхом Завете (прежде всего в книге Притч); это библейское имя повторяет и апостол Павел. В известном символе Григория Чудотворца Христос называется Словом, и Премудростью, и Силой. Воздвигнутый в IV в. храм Премудрости был посвящен Христу, Воплощенному Слову: вряд ли в то время посвящали храмы отвлеченным идеям, — говорит Флоровский, имея в виду, разумеется, соловьевскую идею Софии. Годичный праздник каждого храма совершался в день «отверзения врат», в годовщину освящения или «обновления» храма, а посвящались они Христу или Богоматери.

С течением времени в Византии как бы забывают об особенном посвящении Великого Храма, который стал национальным святили-

шем и святыней. Он стал для византийцев Храмом вообще, Храмом по преимуществу, средоточием всех молитвенных памятей и воспоминаний. И вместе с тем стал символом царственного достоинства и власти — «Мать нашего царства», — говорил о Софии уже Юстиниан. По примеру царствующего града Софийские храмы воздвигались во многих местах.

В известном смысле имя «София» становится как бы нарицательным для обозначения «великих» или главных, церквей. Часто Софийские храмы воздвигались скорее *по национальным или политическим, нежели по собственно религиозным мотивам*, — в свидетельстве национальной или церковной независимости. При этом под именем премудрости разумели в Византии Христа, Слово Божие. С таким же пониманием мы встречаемся и у западных авторов, часто оставляющих без перевода греческое имя: *Sophia*. Богословское понимание имени не изменялось вплоть до XV в., когда Храм Софии Премудрости Божией стал мечетью²⁶.

Особенности иконографии Софии Премудрости Божией. В Византии V — VII вв. были распространены иконографии Христа, Премудрости и Слова под видом «Ангела великого совета» («по Исаяну пророчеству» (Ис. 9, 6)). Это есть изображение Христа в ветхозаветном подобии. Ветхозаветным праведникам и патриархам Бог являлся часто в образе ангела (например, Аврааму, у дуба Мамврийского). И по древнехристианскому толкованию, являлся именно Бог-Слово, Сын Божий. Таким образом, изображение Сына Божия в ангельском облике вполне объясняется из древнехристианских представлений. Однако в иконографии эта тема не могла получить широкого развития. Ветхозаветные и символические образы не соответствовали основной тенденции византийской иконописи, как она развивалась со времен иконоборческой смуты. Слагается и утверждается исторический тип Христа «в его Человеческом облике» — «в напоминании о его жизни во плоти». Образ Ангела великого совета оживает в иконографии только в поздневизантийскую эпоху, во *времена Палеологов*, когда вообще в иконописи усиливается символическая струя.

Известная *Новгородская икона Св. Софии*, о которой писал Соловьев, есть своеобразный *Деисис*: огнезrachный Ангел на престоле с предстоящими, Богоматерью и Предтечей. Над главою Ангела в меда-

²⁶ Константинополь пал под ударами турок 29 апреля 1453 г. Император Константин XI Палеолог бился с мужеством отчаяния и погиб от турецких ятаганов. Особенно много пленных было захвачено и перебито в храме Св. Софии, где искали убежища жители города. Мехмед II, торжествуя победу, въехал по трупам на белом коне в Св. Софию, дивился красоте храма и приказал превратить ее в мечеть. Некогда великий город, Новый Рим на берегах Босфора, славившийся своей роскошью и изысканной культурой, был разграблен, охвачен пожаром и лежал в развалинах. Слово было за Третьим Римом — Москвой.

льоне погрудное изображение Спасителя. Вверху этимасия (престол, уготованный для второго пришествия Христа). Ангел облечен в царские одежды, на голове шлем, в руках жезл и свиток. Престол укреплен на семи столпах. В огнезначном ангеле оживает древний иконографический сюжет Ангела великого совета, Сына Божия, Христа. Но он осложняется новыми, апокалиптическими чертами. Тайнозритель видел Сына Божия, «облаченного в подир и по персям опоясанного золотым поясом» (Откр. 1, 13); «очи Его, как пламень огненный, и на голове Его много диадем» (Откр. 19, 12); «и лице Его, как солнце, сияющее в силе своей». Такому толкованию не мешает наличие второго изображения Христа. В данном случае удвоение образа могло означать двойственную природу во Христе (так объясняли его впоследствии братья Лихуды). Иногда предстоящие изображаются тоже с крыльями.

Новгородская икона Св. Софии принадлежит к числу тех новых *символических композиций*, которые становятся обычными в русской иконописи с середины XVI в. В известном смысле это преобладание символизма означало *распад иконного письма*. Икона становится слишком литературной, начинает изображать не столько лики, сколько идеи. Икона становится слишком часто своеобразной иллюстрацией к литературным текстам, иногда библейским, иногда житийным и апокрифическим. В этом новом литературном символизме очень сильны западные мотивы; прямое влияние западных (немецких и фламандских) гравюр не подлежит спору — в XVII в. целые церкви расписывают по известной Библии Пискатора. Среди библейских тем очень часты темы из книги Притч, из Премудрости Соломоновой.

В русских памятниках начиная с XVI в. становится частым изображение Господа Вседержителя с крыльями. Против этого резко возражал в XVI в. диак Висковатый, а в конце XVII в. чудовский инок Ефимий. Подобно Висковатому *он требует историзма*, возражает против «вымышленных подобий»: «Но приличнее мнтся писати Святую Софию, рекше Мудрость, Воплощенного Христа Бога, якоже и пишется муж совершен, яков бе» — «и святых угодников Его... якоже кийждо хождаше на земли»²⁷.

²⁷ Осмелимся предположить, что появление икон с Ангельским образом, изображенным по библейским ветхозаветным пророчествам, который иногда толкуется как женский образ Софии, связано с влиянием «ереси жидовствующих». Она возникла как раз в конце XV в. в Новгороде, куда ее принес явившийся из Киева представитель еврейской учености, знакомый с каббалистикой и астрологией и как-то связанный с Константинополем и с крымскими караимами, Схария. Учение ее состояло в отрицании догмата о Троице, о Божестве Иисуса Христа, и искуплении, в предпочтении Ветхого Завета Новому и ряде других важных догматов Православия. При дворе ересь, принесенная в Москву двумя попами, вывезенными из Новгорода самим Иваном III, нашла покровителей. Поборить ее все-таки удалось — усилиями Новгородского архиепископа Геннадия и преподобного Иосифа Волоцкого. Но какие-то ощутимые и даже материализо-

Престольный праздник в русских Софийских храмах. Издавна он совершается в Богородичные дни: в Киеве в день Рождества Богородицы, в Новгороде в день Успения. Как и когда установился такой обычай? До Геннадия, ставшего Новгородским архиепископом из архимандритов Чудова монастыря в Москве в 1484 г., в Новгородской Софии «по древнему обычаю» совершалось только общее празднование двенадцати владычных праздников; иными словами, не было особого престольного дня. И только Геннадий установил особое празднование Успенева дня. Этот новый порядок породил недоумение и толки: «что есть София Премудрость Божия, и в чие имя сия церковь поставлена, и в которых похвалу освятится»... возникла мысль, не освящена ли София «во имя пречистыя Богородицы»... Иные отказывались от объяснения: «яка несть зде имени сему в Руси ведомо, ниже мудрости сие мощно толку ведати»... Автор двух сохранившихся рукописей XVI в. решительно отвечает: «вси благослови умыслиша постаси Сына: Софией, рекше премудрость, Логос, сиречь слово, Силу Божию и сим подобное... Божии же матери имян никакоже приложиша»... и затем напоминает известное сказание о постройке юстинианова храма. Неизвестно, по каким мотивам Геннадий установил Успенский праздник, вероятнее всего видеть здесь отражение новых греческих порядков, в связи с общим переходом на иерусалимский устав. Можно допустить и прямое подражание Москве с ее соборной церковью Успения — Геннадий был Московским ставленником. Здесь Флоровский как бы отвечает Соловьеву, считавшему, что «древние» русские не знали, кому поставлена икона, но «почувствовали», что Человечеству. «Недоумения и толки» были вызваны новым установлением, а не древним чувством верующих.

Храмы Софии в Москве. Догадки, предположения и выводы Флоровского вполне могут служить маяком для распознавания многих исторических реалий в России. Взять, к примеру, вопрос о софийных храмах в Москве: есть ли они, и если есть, то когда и почему были воздвигнуты и какая икона является храмовой? В Москве их два — один храм Софии Премудрости Божией на Лубянке возле «Детского мира», неподалеку от Кремля, а второй — на Софийской набережной (в 1960—1970-х гг. — набережная Мориса Тореза) — прямо напротив Кремля с другой стороны Москвы-реки, оба построены в 1480-х гг.

Храм Софии Премудрости Божией в Средних Садовниках, в котором теперь идет регулярная приходская жизнь, впервые упоминается как деревянный в 1495 г. Есть основания предполагать, что стро-

ванные отголоски влияния ереси и ее адептов, например, в иконописании, могли остаться.

или его новгородские мастера, поэтому не удивительно, что храмовой иконой является известная Новгородская икона Св. Софии, на которой оживает древний иконографический сюжет Ангела великого совета, Сына Божия, Христа. Так и поется в Кондаке: «Избранному прежде век соделати спасение мира, Великого Совета Ангелу, Сыну Божию Иисусу Христу, / приидите, все вернии, поклонимся и припадем Ему/ славяще неизреченное о нас Божественное смотрение, / и, яко избавлении от вечныя смерти, / вознесем Ему, Спасителю нашему и Богу, благодарственную песнь, / душами чистыми и неоскверненными устами вызывающе: / слава Тебе, Господи, слава Тебе».

Деревянный храм в 1682 г. был заменен каменным, а отдельно стоящая шатровая колокольня с еще одним храмом была построена в 1862 — 1868 гг. по завершении строительства в византийском стиле Храма Христа Спасителя на противоположной стороне Москвы-реки. Тогда же набережная получила название Софийской. Предполагалось строительство большого храма рядом с новой колокольней, чтобы создать единый ансамбль, отражающий идею Москвы как Третьего Рима. Но планам подобной реанимации этой идеи не суждено было сбыться.

Что же случилось такое, если два храма Софии Премудрости Божией (а может быть, больше) были построены в конце XV в. в Москве рядом с Кремлем? Вспомним, что это время правления основателя Новой России Ивана III. При нем были присоединены новые земли, в том числе — Великий Новгород, Тверь и др., при нем было покончено с двухсотпятидесятилетним ордынским игом на Руси. Еще при его отце была отвергнута Флорентийская уния, Русская церковь стала автокефальной — самоуправляющейся и все более настойчиво подчеркивала усиливающуюся связь с византийским духовным наследством. Когда вторым браком Иван III женился на племяннице последнего византийского императора, принцессе Зое Палеолог, она стала как бы живым мостом с исчезнувшей Византией. Правда, жила она в Риме в окружении католиков, у которых насчет этого брака были свои интересы и планы. 12 ноября 1472 г. был совершен обряд венчания, и Зоя превратилась в московскую великую княгиню Софью Фоминичну. Тогда же в Кремле начали строить Успенский собор, ставший главным храмом не только Москвы, но и Российского государства. Построил его итальянец Аристотель Фиорентини по типу Успенского Владимирского собора, что показывало преемственность Москвы как новой столицы от Владимира.

Но провозглашение Москвы Третьим Римом было не за горами, при сыне Ивана III Василии III, поэтому и храмы Софии имели большое значение. Не удивительно, что в Софии Новгородской была поставлена икона времени Палеологов, и такая же стала храмовой в

Москве: ведь при Палеологах возобновилось писание икон с Ангелом Всевышнего Совета. Традиция изображения Христа Премудрости Божией в виде ангела основана на тексте и толковании пророчества Исаии: «Яко Отроча родися, Сын и дадеся нам... и нарицается имя Его Великого Совета Ангел, Чуден Советник, Бог Крепкий, Князь мира, Отец будущего века» (Ис. 9, 7). Причем, лик Ангела и светлые волосы, спадающие на плечи, напоминают изображение Христа-отрока — безбородого. Внук Ивана III, Иван Грозный, тоже построит Храм Софии — в Вологде, когда захочет перенести туда столицу. На фреске Софии, Слова Божиего (так она называется в Вологде), лик Ангела не просто напоминает, но просто повторяет облик Христа-отрока.

Работа 1928 г. «Тварь и тварность» [17, 108 — 151]. Она занимает особое место в критическом богословствовании Флоровского. Отталкиваясь от всех ключевых моментов софиологической концепции творения, как они даны в работах Булгакова, хотя и не упоминая ни его имени, ни его Софию, Флоровский излагает понимание акта творения Церковью, последовательно опираясь на учение, выработанное христианством в лице святых отцов о свободной природе акта творения Богом. Поэтому в работе как бы столкнулись две концепции творения, и чтобы понять их глубокое различие, а вместе с тем и различие богословских направлений, можно сопоставить два текста: Булгакова раздел «Мир» в «Свете Невечернем» и «Тварь и тварность» Флоровского.

Относительно «Света Невечернего» Флоровский в частном письме рассказывал, что Булгаков повернулся к христологии под его влиянием, но что такая христология его не удовлетворяет. «В его старой книге “Свет Невечерний”, христологичны только первые главы — написанные до того, как его *своротил* (выделено нами. — А.С., А.П.) Флоренский. Дело не в том, что они оба поминают Христа иногда, но Он не стоит в центре» [2, 105]. Надо сказать, что весь философский терминологический инструментарий, включая такие категории, как *теогония*, *демиург* (которым по существу является София), нужный как существо, избавляющее благого Бога от соприкосновения с *несущей* (*укоң*) материей при создании *космоса*, *плерома*, *эманация* (правда, Булгаков говорит «эманация плюс») и т. д. был явно гностического происхождения. Булгаков выдвигает положения своей концепции, используя лишь крупницы богословского обоснования из обширного его багажа, повинуюсь, как сказал один современный философ, «личной мировоззренческой импрессии» и споря, либо соглашаясь с «братьями по разуму» — Соловьевым, Флоренским, Е. Трубецким и др., немецкими философами и особенно — Платоном, идеи которого прослеживались у западных гностиков типа Валенина. Бого-

словское обоснование своему мировоззрению Булгакову придется давать, когда он станет православным иереем.

В отличие от него Флоровский разрабатывает и излагает свою концепцию, основываясь на Священном Предании о сотворении мира Богом делами Его Сына Христа, унаследованном ею от отцов Вселенской церкви. Фактически, хотя прямо на это не указывает, за основу концепции он берет мотив творения, который дает в своем Евангелии в начале I главы любимый ученик Христа Иоанн, называя себя свидетелем, посланным от Бога: «Вначале было слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог. Оно было в начале у Бога. Все через Него начало быть, а без Него ничего не начало быть, что начало быть. <...> В мире был, и мир через него начал быть, и мир его не познал. <...> А тем, которые приняли его, верующим во имя Его, дал власть быть чадами Божиими. Которые ни от крови, ни от хотения плоти, ни от хотения мужа, но от Бога родились. И Слово стало плотью и обитало с нами, полное благодати и истины; и мы видели славу Его, славу, как Единородного от Отца».

Мир тварен, — начинает Флоровский. Это значит, что мир произошел из ничего. Мир стал и возник вместе со временем. Возникновение мира есть начало времени. Переход из небытия в бытие, в существующее несуществующего происходит по Божественному произволению. Время началось, но будет некогда, когда «времени больше не будет» (Откр. 10, 6). Времени не будет, но тварь сохранится. Тварный мир может существовать не во времени. Время имеет начало, но в вечности нет смены и нет начала. «Творческое Слово, — цитирует Флоровский митр. Филарета, — есть как алмаз мост, на котором поставлены и стоят твари, под бездной Божией бесконечности, над бездной собственного ничтожества. Ибо не должно воображать Слово Божие подобным слову человеческому, которое вышел из уст, тотчас прекращается и в воздухе исчезает. В Боге нет ничего прекращаемого, ничего исчезающего: слово исходит, но не проходит: глагол господень пребывает во веки» (1 Пет. 1, 25).

Этот тезис направлен против булгаковской идеи о том, что, хотя мир и создан из ничего, но в сущности *абсолютное бытие невозможно*: мир создан из ничего в смысле укона, и потому первым и основным актом творения было обличение его меоном. Это превращение укона в меон у Булгакова и есть создание общей матери тварности, этой Великой Матери всего тварного мира. Он называет это платоновским «быванием», «меональной первоматерией», когда все *засеменено — идеями*. Поставляя рядом с Собою мир вне Божественный, говорит Булгаков, *Божество тем самым полагает между Собою и миром некую грань*. Эта грань, которая находится между Богом и миром, Творцом и тварью, сама не есть ни то, ни дру-

гое, а нечто совершенно особое, одновременно соединяющее и разъединяющее то и другое, находящееся в промежутке как у Платона, у которого каждая вещь в мире находится между миром идей и небытием. Ангелом твари и Началом путей Божиих и является св. София. Творение мира Богом, т. е. самораздвоение Абсолютного, есть жертва Абсолютного ради относительного, которое становится для него «другим», творческая жертва любви. «Голгофа Абсолютного (т. е. Бога. — А.С., А.П.) есть основа творения» [12, 158 — 159].

Мир, пишет Флоровский, как бы отвечая Булгакову, *существует*, но он *начал* существовать. И это значит, что *мира могло бы и не быть*. Причина основания мира вне мира, она — во внемирной воле Всеблагого и Всемогущего Бога. Но именно в тварности и сотворенности коренится устойчивость и субстанциональность мира. Ибо «происхождение из ничего» определяет *иноприродность* мира Богу. Полагание «другого» наряду с Богом означает, что возникает вторая, *иносущная* ему «сущность», как отличный от Него и в известной мере самостоятельный и самостоятельный субъект.

Бог никак не ограничен миром, который имеет совершенно другую небожественную, тварную природу. Ограничение Бога миром имело бы место тогда, когда они имели бы одну природу. Поэтому *тварный мир никак не умаляет совершенства и полноты Божественной жизни*. Расстояние природ Бога и твари никогда не снимается, но только как бы перекрывается любовью Божией. И на последних высотах молитвенного восхождения (богообщения) и сближения всегда остается непреходимая грань, всегда усматривается двойственность Бога и твари. Даже в единой Ипостаси и едином лице Христа-Богочеловека две природы остаются в неизменном и непреложном различии. *Реальное бытие* тварного человеческого естества, как второго или другого, вне Бога и наряду с ним, есть необходимая предпосылка для того, чтобы Воплощение Бога совершилось без всякого преложения или превращения Божественного существа.

В свою очередь и *тварь «приходит в бытие», оставаясь вне творца*. Творение есть деяние воли Творца, а потому резко отличается от рождения Сына Божиего, Бога Слова. *Сотворенность, а не рождение* определяет полное *неподобие твари Богу, а потому — самостоятельность и субстанциональность*, которые сказываются и раскрываются в *тварной свободе*. Тварная свобода выражается прежде всего в реальной возможности двух путей: *к Богу и от Бога*. Тварь должна собственным усилием и подвигом взойти и соединиться с Богом, хотя это предполагает ответное и встречное движение Божественной милости. И для твари не закрыт путь разъединения, путь гибели и смерти: *нет насилия благодати*. И тварь может сгубить себя, способна на

«метафизическое самоубийство»: для твари бытие и жизнь не совпадают. Можно «быть», но не «жить», если без Бога.

Бог творит в совершенной свободе. Идея мира имеет свое основание не в существе, а в воле Бога. Он не столько имеет, сколько *измышляет* идею твари. И «измышляет» ее в совершенной свободе, и в силу этого свободного измышления и изволения как бы «становится» Творцом — правда, от века. И, однако, Он мог бы и не творить. Божию мощь и *Божью свободу* следует определять не только как *силу творить или созидать, но и как безусловную власть не творить*. Все это значит, что мир тварен и есть «дело хотения» Божия». И *творческое откровение не вынуждается благостью Божией*, оно совершается в совершенной свободе, хотя и в вечности. Поэтому нельзя сказать, что Бог «начал творить», стал Творцом, однако, *«быть Творцом», не принадлежит к определению Божественной природы. К ней принадлежит Троицизм Ипостасей* — Бог Отец, Бог Сын, Логос, ставший вочеловечившимся Христом, Бог Дух Св. Троический строй предшествует воле и мысли Божией, ибо воля Божия есть нераздельная воля Пресвятой Троицы, как и все действия («энергии») Божии.

Непреложная воля Божия свободно полагает тварь и саму идею твари. Но неверно «измышление» Богом мира называть «идеальным творением». Ибо *идея мира и мир идей о нем — суть в Боге, а ничего тварного в Боге быть не может*. (Именно в этом положении лежит коренное различие обеих концепций: софиология настаивает на вхождении человечества, хотя бы и *идеального*, в Божественную Троицу.) Отрицание различия необходимости Божественного бытия и свободы Божественного замысла твари ведет к представлению о всем домостроительстве мира как о *существенных* актах и состояниях, с *необходимостью раскрывающих* Божественную природу и тем самым к возвышению мира, хотя бы только «умного мира» на ненадлежащую степень. Раз Бог «измыслил» идею творения мира, у Него были на то основания. Однако прав блаж. Августин, воспрещая искать «причину воли Божией». (Этим самым снимается утверждение, что мир сотворен во имя любви Творца к твари.)

Творение есть совокупное и нераздельное действие Пресвятой Троицы. И *творит Бог мыслью, и мысль становится делом*. Этот *предвечный совет* есть Божий замысел и изволение о мире. И со всей строгостью его нужно отличать от самого мира: *божественная идея твари не есть тварь*. Божественная идея остается всегда вне тварного мира, трансцендентна ему. *Мир творится по идее согласно прообразу, но не этот прообраз есть субъект становления*. В творении изводит-ся из не-сущих новая реальность, которая становится *носителем* Божественной идеи, и осуществить ее должна в собственном становлении. При таком понимании преодолевается пантеистический уклон

платонической идеологии и стоической теории «семенных слов». Для платонизма характерно отождествление «сущности» каждой вещи с ее Божественной идеей — наделение субстанций абсолютными и вечными (безначальными) свойствами и предикатами, введение «идей» внутрь вещей. Напротив, надлежит со всей строгостью различать тварное ядро вещей от Божественной идеи о вещах. Этими строками Флоровский недвусмысленно подвергает критике «христианский платонизм», которым так гордился Булгаков.

Основная мысль восточного богословия — сущность Божия непостижима, а доступны познанию только действия и силы Божии. Их различие связано с отношением Бога к миру. Бог познается и постигается только в меру своей обращенности к миру, только в своем откровении миру, в своей «икономии», или домостроительстве. *Внутрибожественная жизнь заграждена для твари «светом неприступным»* и познается только в порядке запретительного, «апофатического» богословия, через исключение недостаточных определений и наименований. Только отцы IV в. в завершенном Троическом богословии получают твердую опору для четкого раскрытия учения об отношении Бога к миру. При этом *действия Троицы Единосущной открываются в делах и творениях, а сама единая сущность остается за пределами познания* (и, как мы считаем, не в откровениях). Творения открывают Божию силу и премудрость, но не самое Его существо. Сила Бога (но не его существо) присутствуют не только в мыслях людей, а в действительности, Бог не призрачно или в отдалении, но действительно везде присутствует — «Иже везде Сый и вся исполняяй, Сокровища Благих и Жизни податель».

Окончательное завершение учение о силах или действиях Божиих получает в византийском богословии, особенно у св. Григория Паламы. Он исходит из различения *благодати и сущности*. Это различие сказывается прежде всего в том, что сущность безусловно несообщима и недосягаема для тварей. *Твари достигают и приобщаются только действий Божиих.* Но через это причастие приходят в подлинное и совершенное общение и единство с Богом, *получают «обожение».* Действие Божие исходит от сущности, но, исходя, не отделяется от нее (и естественно — не ипостизирована в особой Софии)

Бог есть Жизнь и имеет жизнь, есть Премудрость и имеет премудрость и т. д. Первый ряд выражений относится к несообщимой сущности. Второй — к действиям, нисходящим на тварь. *Ни одно из этих действий не ипостасно, не самоипостасно, и их неисчислимая множественность не вносит никакой сложности в Божественное Бытие.*

В действиях своих Бог свободен. И потому надлежит при догматическом исповедании взаимных отношений Божественных ипостасей найти такие выражения, при которых *исключаются все космологические мотивы, всякое отношение к тварному бытию* и его судьбам, к творению и новотворению. Тайна божественного бытия должна быть представлена в совершенном, но «богоприличном» отвлечении от домостроительства (т. е. устройства земной Церкви), и Ипостасные свойства Лиц должны быть определены вне всякого отношения к бытию твари, но только по отношению между Собой. Этим нисколько не затеняется живое отношение Бога, именно как Троичного в Лицах, к твари, не закрывается различие в отношении различных Ипостасей к твари. Для того чтобы раскрыть Божество Христа в свете внутренней жизни Божеского естества и сущности, догматическое церковное вероучение *отвлекается от его Божественного снисхождения с небес и представляет как Творца и Искупителя*. Творческое отношение Бога Слова к миру исповедуется в символе Им же вся быша (Им все создано). Не только потому «быша», что Слово — Бог, но и потому, что Слово — есть Слово Божие, Бог Слово. Однако, если бы мир и не был сотворен, Слово было бы в полноте Своего Божества, ибо Слово есть Сын по естеству. Но, тем не менее, твари созданы Словом и через Слово, по «образу Слова», по «образу образа» Отчего. Творение предполагает Троичность, и печать Троичности лежит на всей твари: «Отец творит Словом и в Духе». Именно поэтому и не подобает вносить космологические мотивы в определение внутритроичного бытия. Здесь практически в открытую говорится о Софии, которая, являясь, по Булгакову, мировым демиургом, вступает в особые отношения со Святой Троицей²⁸.

«Непреложная воля Божия свободно полагает тварь и саму идею твари», — заключает Флоровский. Высочайшая свобода Творца не связывает свободу и в твари. И, сообразно замыслу Божию, из несущих «водружается» тварь, а с ней — время. Во временном становлении тварь должна прийти свободным восхождением своим в меру Божественного о ней смотра, в меру предвечного образа и предопределения о ней. В твари над ее естеством поставлено задание, за-

²⁸ Как приемлющая свою сущность от Отца София есть создание и дочь Божия, как познающая Божественный Логос и Им познаваемая, она есть невеста Сына (Песнь песней) и жена Агнца (Апокалипсис), как приемлющая изливание даров Святого Духа она есть Церковь и вместе с тем становится Матерью Сына, воплотившегося наитием Св. Духа от Марии, Сердца Церкви, и она же есть идеальная душа твари — красота. И все это вместе: Дочь и Невеста, Жена и Мать, триединство Блага, Истины и Красоты, Св. Троица в мире, есть Божественная София. Вторая Ипостась, Христос, преимущественно (по сравнению с двумя другими Ипостасями) обращен к Софии, ибо Он есть свет мира, Им же вся быша (Ио. 1), и, *воспринимая лучи Логоса, сама София становится Христософией*, Логосом в мире, и, как Он, любима Отчею Ипостасью, изливающей на нее дары Св. Духа [12, 186 — 187].

дание свободного и в свободе утвержденного причастия и общения с Богом. Это задание есть призыв, осуществимый только через самоопределение и подвиг твари. Поэтому реален в своей свободе процесс тварного становления, направленного заданием. В нем есть место для творчества, для новосозидания — и не только в смысле раскрытия, а именно возникновения нового. Здесь Флоровский прямо противопоставляет идею творческого божественного задания «софийным лучам», являющимися нормой, предельное заданием, законом тварного мира²⁹.

Выполнение задания, по Флоровскому, есть осуществление *самого себя*, и это осуществление есть *разрыв из порядка естества в порядок благодати*, есть стяжание Духа, причастие Богу. Мир иносушен Богу, и потому только через тварное становление осуществим замысел Божий о мире — *ибо этот замысел не есть субстрат или субстанция, становящаяся и самоисполняющаяся*, но мера и венец для становления *другого*. *Предел и цель тварного стремления — в обожении, или боготворении*. Но и в нем сохранится непреложная грань естеств, а само «боготворение» есть именно *общение с Богом, причастие* Его жизни и дарам. Помазанные и запечатленные Духом, люди становятся *сообразными* Божию изволению о них, сообразными своему образу или прообразу и через то «сообразными Богу». Через воплощение Слова начаток человеческого естества привит непреложно к Божественной жизни, и всякой твари открыт путь *усыновлению* Богу. Через «плотного Бога» мы сделали «духоносными человеками», сынами по благодати, сынами Божиими в подобии Сына Божия — Христа (Св. Афанасий). И таким образом вновь обретено то, что было утрачено в грехопадении, до которого человек уже был усыновлен Богом вместе с его творением. Становясь причастником Божественной жизни «в единстве любви», тварь остается вне существа Божия. И самое творческое изволение о всех и о каждом есть уже нисходящий ток благодати. Но не все открываются ему. В свободе должно ответным движением раскрыться человеческое естество, в самоотречении *принять неисповедимое второе естество, ради которого и создан мир*. Ибо *создан он, чтобы быть и стать Церковью, Телом Христовым*. В том смысл истории, чтобы свобода твари ответила при-

²⁹ Человек знает в себе свое высшее я, как гениальность, которою наделяется каждый, ибо всякому принадлежит свое особое место в Плероме Всечеловечества, соответствует свой луч в Софии. Все прекрасно, все гениально, все софийно в основе своего бытия, в своей идее, в своем призвании, но — увы! — не в своем бытии. И задачей земного человеческого творчества является найти свой подлинный, вечносущий лик, себя выявить. Поэтому по тону своему оно эротично, причем всякое творчество по существу своему есть самосозидание, самотворчество. Искусство, как «рождение в красоте», есть обретение через себя, а постольку и в себе, софийности твари, прорыв через ничто, через бытие к сущности [12, 212].

ятием на предвечный совет Божий, ответила и словом и делом. В Церкви увенчивается тварный подвиг и спасается, восстанавливается в своей полноте и действительности тварь. (Если же Идеальное Человечество в лице Софии уже заключено в Триипостасном Боге, то каков же смысл истории и творения? Что остается делать твари? Вот уж поистине история превращается в человеческую комедию, как и говорил Бердяев.)

Начало экуменизма. В начале 1930-х гг. Булгаков и Флоровский с рядом других преподавателей Богословского института начали деятельно участвовать в экуменических встречах англикан и православных под эгидой Содружества Свв. Альбана и Сергия, основанного в 1928 г. Оба на ежегодных конференциях Содружества читали доклады и вели беседы, что неизбежно привело к тому, что богословские разногласия между ними стали приобретать публичный характер. Софиологическая тема не находила сочувствия в англиканской аудитории: ей был ближе и понятнее библейско-евангельский и патристический подход Флоровского.

В 1937 г. на экуменической конференции в Эдинбурге оба они оказались в составе Комитета 14-ти, который должен был выработать проект конституции будущего Всемирного совета церкви. Ведущей фигурой в делегации оказался о. Сергей Булгаков, еще с 1927 г. состоявший в исполкоме экуменического движения «Вера и устройство». Второй же по авторитетности фигурой был Флоровский, звезда которого взошла в ходе работы самой конференции в Эдинбурге. Митрополит Евлогий, сопровождавший парижскую делегацию, описал эпизод, способствовавший тому, что Флоровский оказался в первых рядах экуменического движения. Как пишет митрополит, Флоровский «резко и язвительно» напал на идею самодостаточности чистосердечного благочестия, лишённого прочного философского обоснования. Причём его сообщение следовало сразу за докладом Булгакова, в котором он настаивал на обратном, говоря о второстепенном значении всех доктрин в экуменическом деле. Митрополит был возмущен содержанием и тоном выступления Флоровского, считая это открытой атакой на Булгакова, но с недоумением отметил, что некоторым видным неправославным делегатам жесткая позиция Флоровского оказалась весьма по душе.

В ходе работы конференции в Эдинбурге, Флоровский стал во главе секции по вопросам духовенства. Тема секции оказалась самой «колючей» из всех обсуждавшихся. Сколько-нибудь значительного согласия по ней достигнуто, естественно, не было. Флоровский заявил, что и не нужно достигать «чисто вербального согласия», как это произошло между лютеранами и пресвитерианцами: «По вопросам вероучения согласие между ними невозможно, потому что они суще-

ственно отличаются друг от друга» [1, 69]. Начиная с Эдинбургской конференции, внимание к действительным, в том числе непримиримым богословским противоречиям, лежащим в основе разделения Церквей, станет отличительной чертой выступлений Флоровского. Он считал, что только на этом пути возможно развитие подлинного экуменического диалога.

Для Булгакова экуменический вопрос не является вопросом межцерковных отношений и диалога Церквей. Для него он заключается в единстве Церквей и прочно связан с идеей всеединства мира, на которой строится софиология, поэтому он касается всего мира и бытия. Единство всей вселенной замыслено, по Булгакову, замыслом Божиим, поэтому единство будет «мировой брачной вечерей». А раз замыслено — значит, должно быть — без всяких наших особенных усилий. Только по-прежнему по земле идут войны, совершаются насилия.

Тягостный процесс. В это время все еще тянулось разбирательство, начатое в 1935 г., когда Московский патриархат (Сергий Страгородский) и Карловацкий синод (Антоний Храповицкий), действуя независимо друг от друга, осудили учение о. Сергия Булгакова о Софии. В отличие от Карловацкого синода, Московский патриархат, прямо не назвал слово «ересь», но заявил, что его учение «своеобразным и произвольным (софианским) истолкованием» часто искажает догматы православной веры, а в некоторых своих моментах часто повторяет учения, уже осужденные Церковью. Исходя из этого, патриархат признал учение чуждым Православной церкви и предостерег от его увлечения Ее верных служителей и чад. Поскольку с протоиереем Булгаковым Православная церковь Московского патриархата состояла «вне общения», то особого суждения вынесено не было. Но в случае возникновения такого общения и разрешения священнодействий, поставить условием «письменный его отказ от своего софианского истолкования догматов веры» [17, 90 — 91]. Существует информация, что в 1959 г. во время поездки в Россию о. Лев Липеровский в память о своем духовном отце познакомил патриарха Алексия (Симанского) с произведениями Булгакова и добился пересмотра дела.

В своей «Докладной записке м. Евлогию» относительно «Указа Московской Патриархии» по поводу его учения о софиологии Булгаков пишет о себе в третьем лице: «Автор “Света Невечернего”, — тогда еще светское лицо, участвовал в трудах Высшего Церковного Совета, пользовался личным доверием Свт. патриарха Тихона, и с его благословения был рукоположен в иереи в 1918 г. еп. Феодором, который был знаком с сочинениями С.Н. Булгакова. Никто из членов Собора, в том числе и сам м. Сергий, не выражал недоверия или сомнения в его правоте» [17, 15]. Булгаков пытался таким образом

защититься от обвинений того самого митрополита Сергия Страгородского, который ранее был вроде бы «лялен» к его сочинениям. Вл. Лосский по этому поводу сделал два замечания. Во-первых, обвинение в ереси срока давности не имеет: осуждение некоторых моментов учения Оригена произошло много лет спустя после его смерти. Во-вторых, объяснимо терпимое отношение Церкви к книге «Свет Невечерний». Она написана русским интеллигентом, прошедшим долгий путь возвращения к вере отцов, и можно было ожидать, что ее несовершенства и даже ложные мнения отпадут при духовном возрастании философа-богослова в Церкви. Но написанный почти через 20 лет «Агнец Божий» — это книга «пленного своей философией и извращающего ради нее православное учение, восставая против Отцов» пресвитер Церкви [17, 16].

О. Сергей Булгаков и митр. Сергей Страгородский к 1935 г. были уже в разных юрисдикциях и были заняты разными делами. Булгаков сражался за влияние своей Софии за рубежом, а Страгородский пытался спасти церковное стадо в России, в том числе именно от модернизма, но Церковь не терпит юрисдикций. Основным догматическим заблуждением о. С. Булгакова м. Сергей видит в смешении Христа, Главы Церкви, с Церковью в понятии «Богочеловечества». Подобное смешение упраздняет всякую экклезиологию (учение о Церкви и ее строении), возможную лишь при различении между личностью и природой. Эти же идеи высказаны Флоровским в работе «Тварь и тварность».

Подобно Флоровскому, митр. Сергей настаивает, что именно в Церкви возрастает христианская личность. В этом возрастании, в единстве человеческой воли, соединенной здесь с волей Божественной, человеческие личности призваны усвоить тот Дар, который сообщается ей Духом Святым. Путь к обоженью открывается в Церкви через личный подвиг, причем в Церкви, *конкретной, осязаемой, с ее Таинствами, иерархией, каноническим строем и отношениями к миру*. Превращение Церкви в «богочеловеческую духовную энергию» или растворение ее в космосе, в «тварной Софии» фактически ведет к угасанию сознания ее как места спасения, ведет к бесчисленным расколам и разделением. История каждый день подтверждает, что основной догматической темой нашего времени является не богословие вообще, а учение о Церкви [17, 80 — 90].

О. Сергей в штыки воспринял критику Московского патриархата и заявил, что заверяет в неизменной верности Православной церкви, но что решительно отказывается отречься от своей софиологии, которая якобы «не относится к самому содержанию догматов, но к их богословской интерпретации». Позже ему пришлось изменить свою позицию, потому что и в Богословском институте не было еди-

нодушия по поводу вероучения Булгакова. Даже митр. Евлогий весьма скептически относился к его софиологии. Эти обвинения положили конец налаженному почти за десятилетие хрупкому сосуществованию между Булгаковым и Флоровским. По требованию церковного священноначалия и согласно собственной совести, ему пришлось выступить в роли формального судьи в богословском разбирательстве, в ходе которого его позиция была донесена до широкой общественности в неполном и искаженном виде. В конце концов, видимо по настоянию англичан, участвовавших в материальной поддержке Богословского института в Париже, Флоровский отказался от окончательного официального (письменного) выражения своего мнения по поводу разбираемого дела.

О. Сергей Булгаков был принужден пройти через унижительную процедуру как бы официального суда над ним, но никаких мер лично против него принято не было, ввиду его принадлежности к другой юрисдикции (митр. Евлогий, Константинопольская юрисдикция). Осуждение о. Сергия воспринималось как повод для атаки на легитимность митр. Евлогия и Богословский институт. Так или иначе, в его недрах говорить о беспристрастном расследовании было невозможно, и критика Флоровского воспринималась не как поиски истины, а как нападки на Булгакова.

В конце ноября 1937 г. была вынесена официальная резолюция епископского совещания, созванного митр. Евлогием с целью положить конец Булгаковскому делу. В тексте резолюции говорилось, что епископы, изучив отчеты по делу, пришли к заключению, что обвинения Булгакова в ереси неоправданны, но что его богословские взгляды, тем не менее, вызывают возражения и нуждаются в исправлении. По воспоминаниям прот. Зеньковского, Булгаков сделал официальное заявление митр. Евлогию, что не будет пропагандировать софиологию на своих лекциях в Богословском институте, но своих обещаний не исполнил и вел свои занятия так же, как прежде.

Хотя положение Булгакова в православных кругах парижской эмиграции в результате «процесса» не только не было подорвано, но даже как-то укрепилось, его достоинству православного богослова был нанесен серьезный удар, особенно за пределами Парижа. Флоровский же потерпел урон в результате этой истории именно на «внутреннем» фронте, в Богословском институте. Главным его утешением было то, что друг к другу они относились по-прежнему с уважением и любовью. Исполняя наложенный на себя запрет открытой критики булгаковской софиологии, в частных беседах и переписке он открыто обсуждал эту тему. Отрицательный взгляд на богословские построения Булгакова в сущности не менялся у Флоровского до конца жизни. Так же до конца жизни он сожалел, что он не сумел убедить своих

коллег по Богословскому институту в правоте своего взгляда на софиологию.

«Пути русского богословия». Своеобразным «предварительным» итогом подведения спора о Софии между двумя богословами стала книга «Пути русского богословия», опубликованная в Париже в 1937 г. Начало исследования в «Путях» идет от крещения Руси. Однако психологическим импульсом для о. Георгия Флоровского стало отвержение современной ему «софиологии» во всех ее видах, особенно в трудах ее главных представителей В.С. Соловьева, С.Н. Булгакова и П. Флоренского. Правда, Булгаков затронут очень шадяще, почти анонимно. Флоренский пишет, что в ту пору, о которой он ведет рассказ в «Путях», Булгаков был занят своей «Философией хозяйства», которая якобы к софиологии почти не имеет касательства.

Еще Тютчев сказал о том, что Германия — «страна разрушительной философии», шестьдесят лет господства которой совершенно сокрушили в ней все «христианские верования и развили в отрицании всякой веры *главнейшее революционное чувство — гордыню ума*». [18, 148]. Флоровский, написавший две работы о взглядах Тютчева, но, не посвятив им в «Путях» специального раздела, эту тему развил. Русская софиология, которая зачиналась Соловьевым, представляется ему разновидностью немецкого идеализма, своеобразным гностицизмом и вообще — незаконным использованием философии для выражения христианских догматов [19, VII]. Поэтому о русской религиозной философии «эпохи ренессанса» (по Бердяеву), в первую очередь софиологии, нельзя говорить как о каком-то очень своеобразном творческом порождении русского духа. Замена богословия «религиозной философией» характерна для всего западного романтизма, в особенности же для немецкой романтики, что сказалось и в католическом спекулятивном богословии романтической эпохи, а в русском развитии это один из самых западнических эпизодов. Религиозное «возрождение» у нас было, из-за узости исторического кругозора, возвратом к опыту немецкого идеализма и мистики. Для одних это был возврат к Шеллингу или Гегелю, для других — к Якобу Беме, для третьих — к Гете.

Подводя итог философскому портрету Соловьева, Флоровский пишет, что тот «оригинальным мыслителем не был», но «был мыслителем необыкновенно чутким», оставаясь всегда «только истолкователем великой идеалистической традиции, от Платона и неоплатоников и кончая немецким идеализмом». А основное и роковое противоречие Соловьева в том, что «он пытается строить церковный синтез из этого нецерковного опыта», к которому на протяжении его жизни присоединялась мистическая теософия Беме, Парацельса, Сведенборга, а также гностики и каббала [19, 318].

Наиболее открыто и остро софианское направление Флоровский критикует, рассматривая взгляды о. Павла Флоренского. Его книгу «Столп и утверждение истины» 1914 г. он называет самым характерным памятником предвоенной эпохи, в которой «всего резче сказалась вся двусмысленность и неустойчивость религиозно-философского движения». Флоренским владеет роковая отравка романтизма, у него своеобразно сочетаются эстетизм и натуральная мистика, нет подлинного развития мыслей, но именно какое-то плетение эстетических кружев. Отсюда и вся двусмысленность. Здесь была несомненная муть в самом религиозном опыте, муть двоящихся мыслей и двойных чувств, муть эротической прелести. На русское богословие надвигался *эстетический соблазн*, как прежде был моралистический, и книга Флоренского была одним из самых ярких симптомов этого искушения. Флоровский настаивал, что для автора «Столпа и утверждения истины» в не меньшей степени чем для других философов этого направления характерно стремление абстрагироваться от реального исторического контекста, в том числе от священной истории. В книге символика заслоняет и даже заменяет историю, и на этом фоне неизбежно бледнеет и теряется образ *реального* Богочеловека Христа. [9, 494 — 498]. Именно автор «Столпа» в свое время имел огромное влияние на Булгакова, а Михаил Нестеров написал их парный портрет под названием «Два философа».

Все это можно было бы сказать и о Булгакове, в том числе об «эстетическом соблазне». В докладной записке митр. Евлогию от 1935 г. Булгаков пишет, что нельзя пренебрегать догматическим значением «священных кристаллов Предания (т. е. веры в Софию в древней церкви. — *А.С., А.П.*)». Именно, эти «кристаллы» являются источником вдохновения его «системы». Фактом почитания Премудрости Божией в русской церкви «нарочито задана» русскому богословию. «Но она, — заканчивает Булгаков, — дается и всей нашей современностью, всем тем кризисом культуры, перед которым безответна и беспомощна христианская мысль» [2, 65]. Получается, что Предание для него, по меткому замечанию Лосского, «не таинственный ток ведения тайны, не иссякающий в Церкви и сообщаемый Духом Святым Ее членам», а «просто памятники церковной культуры», мертвый сам по себе материал, нуждающийся в реанимации в составе метафизической системы. При таком понимании Предания и само православие превратится в «объект археологического исследования», потому что для Булгакова богословская мысль омертвела еще в Византии [17, 19 — 20]. А для Лосского, митр. Сергия и Флоровского святоотеческое наследие как часть Предания — непреходящий источник ведения тайны мироздания и Богопознания.

Подводя итог критике концепции софиологии Булгакова со стороны Флоровского, следует отметить, что он никогда не сомневался в искренности веры его как христианина. Отвечая вдове философа С.Л. Франка на ее письмо о горячей вере ее мужа, Флоровский писал: «Я совершенно согласен со всем, что Вы говорите о вере С.Л., и старался подчеркнуть его глубочайшую верность и убежденность, которая для него была характерна, и однако, и в этом состояла моя мысль, его философское оформление этой веры не соответствовало религиозной глубине его верования. Совершенно то же я сказал бы, даже резче, об о. Сергии Булгакове и многих других. Моя «критика» не касается веры С.Л., а только в сущности, христианского платонизма. Это древняя и очень почтенная традиция, но для меня ненадежная и недостаточная» [2, 105].

Литература

1. Георгий Флоровский: священнослужитель, богослов философ. М., 1995.
2. С.Н. Булгаков: религиозно-философский путь: Мат-лы Международной научной конференции, посвященной 130-летию со дня рождения, 5 — 7 марта 2001 г. М., 2003.
3. *Граббе Ю.П.* Козни Церковной смуты. Парижское Братство Св. Софии и розенкрейцеры. Белград, 1927.
4. *Серков А.И.* Русское масонство 1731 — 2000 гг. Энциклопедический словарь. М., 2001.
5. *Платонов Ол.* Терновый венец России. История масонства. 1731 — 1995. М., 1995.
6. *Серков А.И.* История русского масонства. СПб., 1997.
7. *Холл П.М.* Энциклопедическое изложение масонской, герметической, каббалистической и розенкрейцеровской символической философии. Новосибирск, 1992.
8. *Попов А.К.* Чрево: религия мнимого дела. М., 1996.
9. *Булгаков С.Н.* Тихие думы. Из статей 1911 — 1915 гг. М., 1996.
10. *Горький М.* Полн. собр. соч. Т. 17., М., 1973.
11. *Поснов М.Э.* История Христианской Церкви (до разделения Церквей — 1054). Киев, 1991 (Брюссель, 1964).
12. *Булгаков С.Н.* Свет Невечерний. Созерцания и умозрения. М., 1994.
13. *Соловьев В.* Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1989.
14. *Климов Г.* Протоколы советских мудрецов. М., 1994.
15. *Соболевская А.А.* Софиология С.Н. Булакова в культурно-историческом контексте // Два Булгакова: разные судьбы. Кн. 1 / Под ред. Ю.М. Осипова, Е.С. Зотовой. М.; Елец, 2002.
16. *Прот. Флоровский Г.* Догмат и история. М., 1998.

17. *Лосский Вл.* Спор о Софии. Статьи разных лет., М., 1996.
18. *Тютчев Ф.И.* Россия и Революция // Тютчев Ф.И. Полн. собр. Соч. и письма: В 6 т. Т. 3. М., 2003.
19. *Прот. Флоровский Г.* Пути Русского Богословия. Париж, 1983; Киев, 1991.

В.А. КОНДАКОВ, И.Ю. ФОМИЧЕВ

Этические основания хозяйства в работах С.Н. Булгакова

Говоря о социальной науке вообще, С.Н. Булгаков в статье «Об экономическом идеале», различал две составные части: науку в собственном смысле слова и технику, или, что то же, практическо-социальную теорию. Различие между ними, по его мнению, заключается в том, что первая в постановке задач и проблем является автономной, а вторая, напротив, гетерономной (т. е. служит извне данному идеалу). Такая структура социальной науки им была перенесена и на политическую экономию. Но русского философа и экономиста в большей степени интересовала не столько теоретическая экономия, сколько политическая экономия как техника в смысле прикладной этики. Можно сказать, — говорил Булгаков, — что вообще вопросы политической экономии принадлежат области не теоретического, а практического разума, они диктуются социально-этическими исканиями современного человечества, его стремлениями к устройству общественных отношений на началах социальной справедливости, к обеспечению наибольшей свободы личности от гнета экономического и социального.

Политическая экономия, по Булгакову, является, конечно, гетерономной, и в этом отношении она должна быть ориентирована, с одной стороны, на построение идеала, а с другой — на оценку экономической жизни общества с позиций этого идеала. Иначе говоря, выходит, что объектом изучения политической экономии должны являться не феномены цены, прибыли, ренты, капитала и т. д., как полагали многие европейские экономисты (А. Смит, Д. Рикардо, А. Маршалл, Е. Бем-Баварк, Ф. Вигнер и др.), а социальный вопрос.

Рассмотрим механизм формирования идеала в рамках политической экономии, понимаемой Булгаковым как хозяйственная этика. В соответствии со структурой хозяйства (производство, потребление) он соответственно дифференцируется на экономический и социальный идеал. Чтобы определить механизм формирования экономического идеала, необходимо выяснить, что понимали в качестве предме-

та политической экономии современники Булгакова. По мнению большинства из них, объектом изучения экономической теории является богатство, и автор «Философии хозяйства» был солидарен с такой точкой зрения. Ибо, как и многие отечественные и зарубежные мыслители, он не отрицал частной собственности, не видел в ней причины общественного зла и других социальных бедствий. Подобно своим русским единомышленникам (В.С. Соловьев, Н.А. Бердяев, С.Л. Франк, И.А. Ильин и др.), Булгаков полагал, что частная собственность есть не только право, но и обязанность для тех, кому она досталась перед Богом и людьми. Не соответствовала его христианским убеждениям идея социалистов о ее экспроприации, по которой она должна принадлежать обществу, а хозяйствующим субъектам должно быть предоставлено лишь «право потребления».

Согласно поставленной выше задаче воспроизведем следующие наиболее распространенные в конце XIX — начале XX в. определения богатства, которые С.Н. Булгаков приводит в «Философии хозяйства»: богатство суть деньги, а источник его — торговля (меркантилисты); богатство суть продукты земледельческого труда, а источник — земледелие (физиократы); богатство суть материальные продукты всякого труда, а источник его — труд промышленного или земледельческого рабочего (фритредеры). Таким образом, западноевропейские экономисты считали богатство абсолютной ценностью и благом. Поэтому они отрицали политическую экономию как прикладную этику. Чтобы доказать несостоятельность такого одностороннего понимания предмета политической экономии своих оппонентов и обосновать свою точку зрения, Булгаков в «Очерке по истории экономических учений» и статье «Об экономическом идеале» предпринимает исторический экскурс в историю экономической и философской мысли с целью выяснения сущности категории богатства. В этих трудах он выделяет две полярные в его понимании точки зрения.

В соответствии с первой назовем ее гедонистической, высшей ценностью, благом человеческой жизни, смыслом жизни является наслаждение от богатства. В античном мире идеологию гедонизма исповедовал эпикуреизм. Позднее он откристаллизовался под влиянием идей гуманизма в Новое время. В конце XIX в. гедонистический идеал постепенно становится одной из сущностных черт политической экономии. В вышеназванных работах Булгаков обращался в качестве источника к книге В. Зомбарта «Современный капитализм», которая была, по его мнению, своеобразным зеркалом гедонизма. Определяя перспективы развития капиталистического общества, Зомбарт в этой книге писал, что «грядущее поколение после долгих столетий лишений, наконец, снова будет вести жизнь, которая будет пропитана красотой и довольствием. Явится поколение, которое из пол-

ноты богатства, притекающего к нему с расточительным изобилием, создаст целый мир вождедений и красивых форм, поколение людей, для которых наслаждение, радость жизни сделаются сами собой разумеющимися спутниками земных странствий, людей с утонченными чувствами, с эстетическим миропониманием. Это значит: количественно потребность в изящном принимает такие размеры, о которых мы теперь не можем составить себе и малейшего представления, она возрастает безмерно, до таких колоссальностей и великолепия, по сравнению с которыми «роскошь» императорского Рима, блеск Венеции, расточительность Версаля превратятся в ничто».

Целесообразно охарактеризовать еще одну важную черту современной Булгакову общественной науки — использование в социологии и политической экономии статистических методов и, в частности, закона больших чисел бельгийского социолога Л. Кетле. В результате их применения в социальных науках на первый план выдвигались стилизованные совокупности (социальные группы, классы), которые существуют только в воображении исследователей. Ни в коей мере не умаляя значение статистических методов изучения общественных явлений, Булгаков предостерегал против их абсолютизации. Ибо это приводит к понижению и истреблению индивидуального в человеке ради совокупностей и таким образом замене его пресловутым бентамовским «*esopomis man*». Против гипертрофирования этих методов рационализма решительно выступал и К.-Г. Юнг. Естественнонаучный рационализм, по его мнению, грабит индивидуальную жизнь, лишает ее фундамента, а тем самым и ее достоинства, ибо как социальная единица человек утрачивает свою индивидуальность и превращается в абстрактный статистический номер в организации.

Безусловно, подобная метаморфоза стала возможной благодаря секуляризации Европы в Новое время. Не вдаваясь в детали портрета «экономического человека», отметим, что мотивами его поведения стали экономический эгоизм, стремление к обогащению, сопровождающееся ростом материальных потребностей. В этом смысле можно говорить о серьезных деформациях в составе человека (дух, душа, тело) и разрыве между моралью и хозяйством. Последний факт стал причиной окончательного превращения политической экономии в теоретическую экономию, а не в прикладную этику.

Гедонистическому пониманию богатства, которое стало господствующим в политической экономии при переходе от капитализма XIX в. к современному капитализму, в истории религиозной, философской и экономической мысли противостоит идеология аскетизма. Наиболее концентрированное выражение она впервые получила в буддизме, о чем можно, например, судить по его канонической книге Сутта-Нипата. Эти идеи, высказанные в одной из древнейших рели-

гий, получили свое дальнейшее развитие в философии Платона, в которой вообще не нашлось места для чувственного гедонизма. Духом аскетизма были проникнуты многие произведения античного философа («Государство», «Геэтет», «Федон», «Горгий» и др.). Бытие, по его мнению, представляет собой искаженный образ мира идей, венчаемого идеей блага и красоты. И хотя в нем присутствует горний свет, он все же погружен во тьму и в этом смысле лежит во зле. Поэтому, как утверждал Сократ в «Геэтете», надобно стараться как можно скорее уходить отсюда туда. Бегство это есть посильное уподобление Богу, а уподобляться Богу значит делаться справедливым и мудро благочестивым.

Пафосом аскетизма была проникнута философия Плотина, для которого материя в отличие от космологии Платона есть воплощенное зло. Поскольку, по его мнению, «душа становится дурной в соединении с телом», «погребляется и остается в темнице», поскольку основной добродетелью является очищение от гнусностей тела. Этому императиву своей этики крупнейший представитель неоплатонизма, по рассказам его современников, следовал в жизни (он не позволял рисовать с себя портреты, отказывался давать о себе биографические сведения, чтобы не увековечивать свое тело, которое он называл «призраком призрака»). Нормами аскетической морали была проникнута жизнь первохристианских общин и Средневековой Европы, о чем свидетельствуют многочисленные факты, которые приводит Булгаков в «Очерках по истории экономических учений» и в статье «Первохристианство и новейший социализм».

Может сложиться мнение, что русский философ разделял аскетическую точку зрения по этой центральной проблеме политической экономии, поскольку ее сторонники свое отношение к миру связывали с признанием высших духовных ценностей. Но такое предположение не соответствует религиозным, философским и экономическим воззрениям Булгакова. Для него одинаково недопустимы были ни гедонистическая, ни аскетическая точки зрения в понимании феномена богатства. Оба эти воззрения, по его мнению, являются яркими образчиками того, что В.С. Соловьев называл отвлеченными началами. В самом деле, гедонизм и аскетизм берут одну из сторон нравственного бытия и затем при помощи своих мировоззренческих установок начинают ее анализировать и оценивать. Поскольку отправным моментом этих отвлеченных начал являются материальные потребности, хотя и в их различной интерпретации, то гедонизм и аскетизм, по мнению Булгакова, можно в равной степени отнести к этическому материализму. В этом смысле витальные потребности в данных концепциях превращаются в самоцель, а высшая цель игнорируется или отрицается вообще.

Булгаков вполне обоснованно утверждал, что выбор человеком гедонистической или аскетической установок должен осуществляться при устранении бедности и на основе принципов христианской свободы. Эта свобода трактуется им как положительная мощь, как растущее обладание богатством, и вследствие этого рост потенциальной возможности появления и самоутверждения человеческого духа. Богатство можно определить в этом смысле как необходимое условие всемирной истории, хотя оно и не есть еще сама история. Дикие и нищие народы, находящиеся в плену у природы, не имеют истории, стоят вне ее, и освобождение от первобытной нищеты есть начало истории. Очередь высших потребностей приходит только тогда, когда удовлетворены низшие. Не случайность, что культурный расцвет исторических народов, историческое цветение совпадает с эпохой и наибольшего материального расцвета, и обратно: культурный упадок сопровождается и упадком экономическим. Таким образом, Булгаков не отрицал богатства как ключевой категории политической экономии, хотя и рассматривал его с точки зрения высших ценностей религиозной и нравственной жизни. Иначе говоря, экономический идеал, или, что то же, богатство, как он полагал, не самостоятелен, а абсолютен сам по себе, как его понимает политическая экономия, а получает свою санкцию извне, светит отраженным светом, допускается лишь как средство для известной цели... он не автономен, а гетерономен, и во всех решительных случаях экономической политики возможна апелляция к высшей, внеэкономической инстанции, ибо политическая экономия не сама себе довлеет; конечно, это не исключает того, что в обыденной, так сказать, экономической жизни этот идеал является вполне достаточным и в известных границах автономным. Что же касается теоретической экономии, которая рассматривает богатство как самоцель, то ее, по глубокому убеждению русского философа, нужно со всем ее схоластическим багажом выбросить за борт политической экономии.

Производство как важнейшая сфера хозяйственной жизни общества функционирует в соответствии с экономическим идеалом, каковым является умножение в обществе богатства. В этом смысле оно является альфой и омегой для теоретической экономии и не менее важной проблемой политической экономии как прикладной этики. Однако наряду с производством существует и другая область хозяйства — распределение. Оно строится в соответствии с социальным идеалом. Остановимся теперь на его анализе сначала в политической экономии как науке, а затем как технике (прикладной этике).

Обращаясь к существу поставленной проблемы, мы должны, прежде всего, отметить, что хозяйствующий субъект — это человек долженствующий. Это означает, что его поведение обуславливается

определенными нормами, которые, в свою очередь, зависят от экономического и социального идеалов. В этом смысле можно говорить о субъективно-объективной природе идеала и долженствования, которое находится в континууме между необходимостью и свободой. В понимании социального идеала, который является интегральной частью политической экономии, Булгаков в статье «О социальном идеале» выделял марксистскую и религиозно-идеалистическую точки зрения. В соответствии с экономической теорией Маркса, в которой, по справедливому замечанию В. Зомбарта, нет ни грана этики, нравственное долженствование, по существу, отрицается. На место долженствования, — писал Булгаков, — здесь ставится понятие естественной необходимости и классового интереса, как естественного отражения объективных экономических явлений.

Несостоятельность такого понимания долженствования, по его мнению, очевидна, поскольку, во-первых, марксизм оправдывает во имя идеи естественной необходимости (например, построения социализма и коммунизма) все человеческие гадости и мерзости, если они не противоречат классовой политике. Во-вторых, укорененность классового интереса в экономической необходимости является причиной того, что его субъект утрачивает возможность свободы выбора, т. е. чувство свободы, которое имманентно душевному бытию человека. В-третьих, ориентация на классовый интерес, понимаемый как идеальная норма, как требование социальной справедливости, ведет к атомизации и поляризации общества. Ибо каждый элемент социально-классовой структуры имеет свой присущий ему классовый интерес (разумеется, являющийся естественно-необходимым). Абсолютизация одного из них, как показал исторический опыт России, ведет к игнорированию других, что отнюдь не способствует гармонизации общества. Нетрудно видеть, что в марксистской трактовке социального идеала, в соответствии с которым осуществляется оценка явлений экономической жизни общества и выбор поведения хозяйствующими субъектами, отсутствует элемент субъективизма, который присущ всякому творчеству. В этом отношении можно сказать, что Маркс в своей экономической теории реализовал девиз Спинозы: рассматривать человеческие действия, как будто дело идет о плоскостях и геометрических телах.

Прямо противоположную Марксу точку зрения в трактовке социального идеала мы обнаруживаем у Булгакова. Она основывается на христианском понимании человека и вытекающих отсюда нравственных обязанностях человека к человеку. Содержанием булгаковского понимания социального идеала являются «заповедь любви = социальной справедливости = признанию за каждой личностью равного и абсолютного достоинства = требованию наибольшей полноты

прав и свобод личности». В предельно широком смысле справедливость рассматривалась Булгаковым как применение заповеди любви к ближнему, к социальной сфере общества. Идеал справедливости имманентен душевному бытию личности и в этом отношении является верховной идеальной нормой естественного права. Правда, в его интерпретации могут быть существенные различия. Одни, например, считают, что идеалом справедливости является свобода личности (Е. Рихтер, И. Бебель), другие — реализация принципа социализма («от каждого по его способности, каждому по труду») или коммунизма («от каждого по его способностям, каждому по его потребностям») (Маркс, Энгельс, Ленин) и т. д. Булгаков, подчеркивая, что социальный идеал не может быть исторической целью, которая когда-либо может быть достигнута, утверждал, как видно из вышеприведенной формулы его содержания, признание за каждой личностью права на абсолютное достоинство. Конечно, это не означает эмпирического равенства (по характеру, темпераменту, образованию, таланту и т. д.), но равенства в порядке идеальном, когда человеческое достоинство равняет всех людей между собой. Однако право, как указывалось выше при рассмотрении нравственной философии В.С. Соловьева, есть свобода, обусловленная равенством. Поэтому ясно, почему Булгаков, разделявший взгляды своего выдающегося предшественника по данной проблеме, включил в содержание социального идеала идею свободы личности. Ибо только она вправе самостоятельно решать вопрос: идти ли по пути следования императивам любви, добра или же по пути «князя мира сего». Поскольку политическая экономия, как прикладная этика, строится в соответствии с социальным идеалом, постольку он, по мнению Булгакова, составляет нравственный центр экономической науки, который может быть соединен радиусом с любой из точек периферии экономического исследования. Те проблемы и научные задачи, к которым радиус этот никоим образом не может быть проведен, стоит вне политической экономии.

Итак, в «Философии хозяйства» Булгаков показал, что цель хозяйства находится вне его, а в статьях «Об экономическом идеале» и «О социальном идеале» он уже в соответствии с этой методологической посылкой обосновывает вывод о том, что политическая экономия не автономна, а гетерономна. К сожалению, эта идея русского философа не была воспринята в политической экономии социализма. Об этом, в частности, свидетельствуют дискуссии о предмете этой науки в последующие годы, которые в конечном итоге сводились к пресловутой борьбе «рыночников» и «антирыночников», обсуждению проблем диалектики производственных отношений и производительных сил, народнохозяйственному планированию, совершенствованию хозяйственного механизма и т. д. Что касается вопросов, непосред-

ственно относящихся к компетенции экономической теории как прикладной этики, то в этих дебатах они по существу не ставились вообще. И это несмотря на то, что в них принимали участие ведущие экономисты страны (в частности, А.А. Богданов, А.В. Чаянов, М.И. Туган-Барановский, В.А. Базаров, С.Г. Струмилин, И.И. Кузьминов, А.И. Пашков, В.С. Немчинов, Л.И. Абалкин и др.). Неудивительно, что жизнь опровергла и продолжает опровергать подобные облегченные трактовки ключевых проблем политической экономии, из которой окончательно выпала протагоровская гуманистическая идея человека как меры всех вещей и, разумеется, булгаковская мысль об ее гетерономности. Не произошло в этом отношении серьезных изменений и в современной экономической теории, значительная часть представителей которой лишь репродуцируют теоретические концепты чикагской экономической школы.

Серьезным образом ситуация в российской науке трансформировалась благодаря деятельности Центра общественных наук при МГУ имени М.В. Ломоносова под руководством Ю.М. Осипова, плодотворно продолжающего развитие булгаковских идей в условиях Постмодерна. Современная философия хозяйства, опираясь на идейное наследие С.Н. Булгакова, является важнейшим методологическим фактором в современном социально экономическом анализе, в реальном понимании смысла ныне совершающегося.

Г.В. ЗАДОРЖНЫЙ

София про-является в личности как творчество хозяйства

...Человечество, а в нем и каждая личность, онтологически причастны Софии, и над дольным миром реет горняя София, просвечивая в нем как разум, как красота, как... хозяйство и культура.

С.Н. Булгаков

Человек и все с ним связанное — не только и не столько объект научного исследования, сколько объект философических осмыслений, включая и религиозные!

Ю.М. Осипов

Кризис человечества стремительно углубляется. Поиск истинных путей выхода из него забалтывается. Человек ничто-жит(ь) само-

го себя и природу. Подражание и манипулирование угрожающе экспансируют экстенсивно и интенсивно. Глобально. Уродология элит зашкаливает. Осознание, мыследеятельность, критичность изгоняются из образования и культуры целенаправленно. Лишь инфернальность и ее неявный, но явленный во множественности предводитель цинично-радостно потирают руки, предвкушая скорую победу.

И это все о нем... о нашем времени — времени начала нового века и начала нового тысячелетия. Таково общее впечатление. Но впечатление, как хочется верить, поверхностное. Хотя сегодня поверхностна и сама жизнь: без смысла... и даже без намека на его поиск тем, кто все-еще-человек. Но уже в большой степени и пост...

Колокола бьют в набат! Но даже если слышат, то отчего и к чему он — мало задумывается-понимает получеловек. Насажденно-зомбирующее тоннельное зрение-видение сгущает мрак-пустоту. Убивает со-Весть. И лишь самым зорким из человек предпослан дар различать во все охвативше-разрастающейся тьме пока лишь тонкий лучик света, зовущий-указывающий *путь*.

Философия хозяйства! Почти через столетие восставшая из пепла, ибо призвана-явлена горней Софией — Премудростью Божией, как про-*явлением* Божественного Духа, как про-*буждением* со-Вести, как непоказным, спрятанным в душе истинным томлением-желанием Любви — глубинного духовно-нравственного ценностного предначала-основания личности, самотворящейся по образу и подобию.

Высокопарные, ненужные слова? Нет, весьма нужные и своевременные, ибо понимающие, просветляющие, указывающие, зовущие. К размышлению, к смыслу, к спасению, к жизни!

Наука, знания, инновации. Да! Но *какие?* Самая современная (она же — традиционная, механико-материалистическая) наука вряд ли объяснит. Та, которая только рождается, которая предстает как *расшифровка Божественных чертежей* («человек познает как око Мировой души, насколько он имеет в себе луч из этой плеромы Божественной Софии» (С.Н. Булгаков)), — нетерпима и объявлена лженаукой. Ибо, по сути, она уже и не наука, а нечто большее, преодолевающее традиционную науку, снимающее ее, но не просто невозможное без философии, но с нее именно и начинающееся и в ней и ею прорастающе-прирастающее и предстающее хозяйственным творчеством, творением хозяйства-жизни. Происходит возврат на путь метафизической философии, но, как весьма емко и глубинно констатировал Ю.М. Осипов, «уже в значительной, если не в решающей степени на путь *постнаучной метафизики*, не отвергающей вовсе науки и ее достижений, а ее, эту самую науку преодолевающей — посредством выхода за пределы науки, но никак не ее забвения. Преодоление здесь — не полное отрицание, не отбрасывание, не стирание, а учет,

разумеется, критический, выборочный, локальный, но... в иной уже сфере размышлений, в других гносеологических координатах» [1, 14].

И совершенно замечательно-закономерно, что именно в главном универсале-(микро)универсуме православной Руси — Московском университете — София-Премудрость явила философию хозяйства как размышляюще-сущностное знание, *целостное* по своей природе, ибо изначально было задано и *начало* его — *целостное, слитное, неразделенное*, как сегодняшний целостный Универсум. В этом знании и тайна души русской, и путь к ее постижению, и ее миссия в этом мире. Ее вселенскость как основание *жизнедления* рода человеческого. И теперь открылось, что Высшим промыслом была предначертана величайшая миссия *воз-родителя* философии хозяйства тайнозрителю, метафизическому провидцу и вопрошателю Софии-Премудрости Юрию Михайловичу Осипову — основателю в глобализирующемся по земным представлениям мире живительно-спасительного размышляющего жизнеутверждающего смыслового знания, которое уже многими полноводными реками растекается по разным странам и народам, служа человеку и человечности в процессе его со-работничества творению. Метафизические глубины и духовно-нравственная автономия жизни, свобода и творчество личности, определяемые ее божественной природой, познание как смыслопостижение Замысла, решения и действия во Благо — те указатели-вехи, которые открываются через узнавание-воспоминание софийной премудрости хозяйства, дающей в напряженном *личностном* поиске стремящейся к спасению души.

Но этого вовсе не желают замечать-понимать нынешние «глобалы», выбравшие тактику господства над земным миром через разделение-упрощение-умертвление. Они всюду насаждают концептное, поверхностное, схематичное мышление, которое *плодоносит вредом*, разложением, деградацией³⁰. По сути, и само мышление глобалов как рулителю современностью, кризисно, античеловечно и антижизненно. Но *стаду* подражателей («всемству»), иванам, не помнящим своего родства, все сладко, что заморское. И множатся, как грибы после дождя, скоропалительные *извне насаждаемые* мифы, которые вовсе без сакральных смыслов и без житнетворительно-спасательных духовно-нравственных ценностей, без личности и для *безличности*. Стадо заглатывает их даже с неким подобием радости, ибо считает себя причастным (не понимая, к *чему* именно), передовым, но, как оказа-

³⁰ «Подавляющее большинство гражданского общества из сознательных индивидуалистов-прагматиков превращается в манипулируемых болванчиков, решения и действия которых определяются не их собственными интересами, а интересами тех, кто конструирует для них картину реальности и формирует у них представления о добре и зле, пользе и вреде и т. д.» [2, 142].

лось, реально представляет всего лишь про-*двинутое* в темный угол все упрощающее невежество. Здесь нет места личности, а собираются некие одномерно-пустые агенты, акторы, интеллагенты, чиповеи, зомби... т. е. все то, что, не став по существу человеком, уже поспешило превратиться в постчеловека.

И главная причина такого превращения сегодня ясна: леность мысли-сознания, невоспитанность к усилию познания сущности, неумелость поиска смыслов, а следовательно, ущербность механистического мировоззрения, в котором духовным энергиям нет места. А они-то от Логоса, когда причастная Его действию София «передает эти божественные силы нашему миру, просветляя его, поднимая его из хаоса к космосу» и «человек же находит себя в Софии и чрез нее воспринимает и отражает в природу умные лучи божественного Логоса» [3, 158]. Но чтобы узреть-понять это, надо *выходить из стада*, из «всменности» в свое я, где «я *есмь ты, он, мы, вы, они*» [4, 470], когда «человеческий дух поднимается в недостижимую высь, и человеческая личность сияет в красоте того образа, по которому и ради которого она создана» [4, 471]. *Я-личность* при этом предстает как восприятие-воспоминание лучей божественного Логоса — дело не коллективное, а глубоко личностное («в беспощадной правдивости самопознания своеобразно выражается духовное достоинство христианина» [4, 471]), как творчество-воссозидание, как хозяйство-(со)творение, как рождение-проявление предначально заложенной в *каждом* жизнетворческой силы. Без личного желания и личного напряжения, а вернее — без *личного личностного воскрешения* здесь не обойтись. Нечто внешнее может дать толчок, импульс, но все остальное — только личностно. «Ибо человек не может быть спасен насильно и облагодетельствован против воли» [4, 556].

При этом сам термин «личность», как уже понятно, не должен сводиться к поверхностному концепту, что сегодня встречается сплошь и рядом. Речь здесь идет о том понимании личности, которое было открыто христианством и исходит из процесса развертывания сущности, сакрального смысла жизнедеятельности *внутриличностно*, где на *антропологическом* уровне постижения внутренний *духовный* мир явствует-представляется *определяющей* ипостасью единой био-социо-духовной природы человека, а на уровне космологическом, *универсальном* — *духовно-нравственная константа* предопределяет *физические константы антропного принципа* (см.: [5; 6]).

Целостный подход в миропостижении сегодня становится фундаментально необходимым³¹. Об этом свидетельствует и вновь воз-

³¹ Совсем ведь не случайно в начале нового века отдельные исследователи крайне остро ставят вопрос о цельности мировоззрения как основе всех знаний и дел людей в контексте Великой смысловой войны (Н.Б. Шулевский), о стратегическом мышлении и его

рождающаяся, как и философия хозяйства, *универсумика* (в плане анализа экономики — *экуника*), разрабатываемая профессором В.Н. Тарасевичем [7]. В последних своих разработках он не только широко пользуется наработками геномики (*ген*) и меметика (*мем* — единица хранения и распространения элементов *культуры*; мемплексы — религиозные догматы, идеологические доктрины и пр.), но при рассмотрении человека как микроуниверсума вводит в научный оборот понятие *унов* как синтеза генов и мемов, «первоатомов» человека-универсума, ответственных за сохранение, репликацию и эволюцию не собственно биологического и не собственно общественного, а *собственно человеческого в человеке-универсуме*. В человеческом *унотипе* как сверхсложной системе запечатлен, «встроен» *унетический код* — система записи наследственной информации о собственно человеческом в человеке [8, 76].

Эти две гипотезы (о духовной константе антропного принципа и об унах как собственно человеческом в человеке), на наш взгляд, как бы подводят некий промежуточный итог в накопленном на сегодня человековедческом знании, открывают совершенно новое понимание человека и его жизнедеятельности, позволяют в новом ракурсе представить более глубинный уровень понимания хозяйства, уточнить механизмы надбиологической наследственности, по-новому подойти к осмыслению главной на ближайший период проблемы очеловечивания и спасения человека.

Очеловечивание, человечность — это сегодня тот гневный и дивный фокус, в котором собираются-отсвечиваются все актуальнейшие вопросы современного мира как мира-пустоты, мира-пожирателя, мира-растлителя, мира-убийцы (см.: [9, 58—59]), но одновременно и мира софийного *богодомохозяйства*, в котором ключ ко всем тайнам и проблемам человека, ключ к спасению всего того, что должно быть спасенным и что можно еще спасти [10, 54].

Почему гены, мемы, уны? Потому, что в них (и через них) *премстственность и подобие, семя* (см.: [11, 276]), т. е. *образ*. Образ человека в его софийности, а не некий поверхностно «сконструированный» одномерный концепт-симулякр, как то: «человек экономический», или «человек институциональный». «Симулякр — это не образ без подобия. Для того чтобы был образ, нужно, чтобы был не оригинал, не предмет, а нужна, по словам Канта, трансцендентальная схема. Образ, у которого нет трансцендентальной схемы, — это не образ. Это имидж, симулякр, т. е. копия, которая не предшествует оригиналу. Вот из таких копий, имиджей, ролей, т. е. без образов и образов без

субъекте в формате концентриальной войны (Ю.В. Громыко), о концептуальной власти как матрице влияния на человеческий материал (В.А. Ефимов). Хотя, по сути, речь идет об одном и том же, но отсвечиваемом с разных сторон.

трансцендентальных схем, и состоит социальная реальность» [12, 128]. Она не более чем *иллюзия*, объективированная в *институтах*, обычаях, нормах, а «любой социальный институт обязан своим существованием не социальному, а практически оправданным иллюзиям человека, его ожиданиям» [12, 128]. Социальность, социализация (собственно на этом-то и настаивал марксизм³²) — та вторая (после разделения А. Смитом богатства и нравственности и разведения их в разные стороны) бифуркационная точка, после которой (в *западной* культуре мысли) *человек полностью уходит во внешнее*, ибо «социализация подчиняет воздействие на себя воздействию на другого. А это значит, что внутри социального всегда будет находиться несоциализируемая антропологическая стихия человека как его материя и исток» [12, 129]. Но эта «антропологическая стихия человека как его исток», как оказалось, *не «по зубам» западному* исследователю, который остановился лишь на уровне *психического* и удовлетворился *прагматично* настроенной психотерапией как *временным пристанищем-комфортом*, где дом — не глубинно идеально-сакральный смысл-пространство, а всего лишь материальный объект — «*моя крепость*», а смыслопостижительного термина «хозяйство» вообще не существует³³.

Упования на институт и неоинституциональную теорию как будущей мейнстрим еще дальше *уводят от* понимания сущностных процессов жизнедеятельности, от *целостного* постижения реальности. Современный неоинституционализм за «институтами» (нормами, правилами) уже *напрочь не видит человека, личности*, т. е. *игнорирует* как бы очевидное для *размышляющего* человека — те три основополагающих аспекта, на которые указал в своем фундаментальном исследовании институтов В.М. Быченков: 1) всякое институциональное установление осуществляется, реализуется посредством решений и действий *личности*, не говоря о том, что и формируется людьми; 2) реформирование и совершенствование институтов также осуществляются *личностями*; 3) решение текущих проблем достигается на основе *личностных* актов, но и осуществление стратегических задач, требующее институциональной базы, тоже имеет *личностный характер*, ибо как эта база, так и сама стратегия являются *лично* формируемыми (см.: [14, 78—79] и др.). Но проблема *взаимоотношений личности и института*, соотношения личных и безличных, внеличных (надличных, сверхличных) установлений практически неоинституционалистами *не исследуется*.

³² Об этом см.: [13].

³³ Не поэтому ли население самых богатых в материально-денежном отношении стран не является самым счастливым и весьма страдает множеством психических расстройств и ростом проявлений девиантного поведения.

Тем более неоинституционалистам совершенно нет никакого дела до постижения метафизических глубин жизнедеятельности как творчества (прежде всего определения в бытии роли-места институтов-норм), где открывается-вспоминается, что «во Христе заключается не только высшая и единственная норма должествования для человека, но и закон человеческого бытия, хотя это и раскроется лишь в конце нашего эона, на Страшном суде. Тогда внезапно прозреет *все* человечество и неизбежно силою вещей освободится от былой власти иллюзий, психологизмов, самости, веры в несущее как сущее. Каждый увидит себя в своем онтологическом существе, в своем истинном свете, а в этом и есть непреложная основа. Нелицеприятного суда Христа. Люди узнают, что истинное бытие принадлежит в человеке только Христову началу. В меру того, насколько сам человек положил основу своему бытию, осуществил в себе *подобие* Божие, выявил умопостигаемый лик свой, познал в себе божественную свою идею, настолько он имеет силы жизни и роста в Царствии Христовом. А того, в чем проявилась лишь его самость, онтологически вовсе не существует, хотя иллюзия какими-то нитями и была связана с личностью, которая целиком уйдя в эту иллюзию, вне ее остается нагой и нищей» [4, 471—472].

Между тем из таких рассуждений вытекает весьма важный в *методологии* научных исследований момент, который практически *полностью игнорируется* новоявленными неоинституционалистами, состоящий в том, что институт в *неоинституциональной трактовке* «находится» только где-то на *тринадцатом* поверхностном уровне восхождения от первосущности по вектору личностной самоактуализации и самореализации. Здесь вертикальный срез *про-явления* сущности, как минимум, «имеет» *тринадцать уровней*, где лишь на *последнем* уровне возникают *институты*. «Явление» сущности, *предположительно* «проходит» следующие *уровни*: всеединство (единство безусловного бытия³⁴); смысловой континуум; морфологически-резонансные поля; сознание; первичная «клеточка» его развертывания-реализации — «гены — мемы — уны»; «мемы — уны»; архетипы; ценности; мотивы; потребности; интересы; психосоциокультурная матрица, а затем лишь сущность «является» в институтах. Конечно, в данном случае выделение этих уровней имеет теоретико-аналитическую цель, но оно обусловлено и *иным* пониманием: софийная душа мира закрыта многими покрывалами, которые сами собой *истончаются* по мере духовного восхождения человека [4, 309]. И выделять-исследовать указанные уровни необходимо, если стоит задача *научного* познания-объяснения сути института как *определен-*

³⁴ Всеединство как общая последняя глубина в непостижимом (С.Л. Франк).

ной жизнедеятельностной формы, производной от сущности и целостной природы человека, целостно творящего хозяйство, от реальностей очеловечивающегося мира. При этом важно воспринимать именно условность такого деления-понимания, ибо между выделенными уровнями точные границы не могут быть определены, так как само понятие «точная граница», непосредственно заимствованное из области пространственных отношений и вполне подходящее к области чисто логических отношений, неприменимо без надлежащих оговорок ни к чему конкретно-реальному и живому; в данном случае к реальностям духа, к духовному (см.: [15, 295]). Видимо, не зря С.Н. Булгаков говорит об истончении покрывал, а не снятии-сбрасывании их одного за другим. За этим истончением скрывается положительность всеединства, связность бытия, софийная организованность мирового множества как проявления единого начала — мировой души.

Без понимания сути и роли каждого уровня в процессе реализации сущности вряд ли возможно понять суть, значение и место институтов в целостной человеческой жизнедеятельности. Более того, без такого понимания не просто проблематично, но невозможно сформулировать и само определение института, которое бы схватывало его истинную суть. Особенно этому противоречит неинституционально-схематичное сведение института к норме, ибо, с одной стороны, как минимум, девять глубинных уровней (вплоть до уровня мотивов) входят во внутренний целостный мир личности, который первоначально «задает-реализует» свободу и творчество и уж никак не может быть институционализирован. Поэтому из-за лени мышления или неумения проникать в сущность сегодня так агрессивно распространилось весьма упрощенно-поверхностное сведение «института» к нормам и правилам. Только какой научный смысл в том, чтобы одну традиционно-понятную трактовку-категорию («норма») заменить другим менее внятным ярлыком «институт»³⁵, если, понимать, что каждый термин, каждое слово отграничивается от другого и есть «деятельность познания, выводит ум за пределы субъективности и соприкасается с миром, что по ту сторону наших собственных психических состояний. Будучи психофизиологическим, слово не дымом разлетается

³⁵ Если при чтении современных экономических текстов со сверхбилием в них слов «институт», «институциональный» заменить их словом «норма», то в подавляющем большинстве случаев в содержательном плане получается явная несуразица, бессмыслица. Но это, видимо, весьма мало интересует неинституционалистов. Более того, если в таких текстах опустить данные слова-ярлыки, то суть изложения становится намного понятнее и яснее: уходит модно-«заумное наукообразие». В этой связи сегодня важнейшей задачей для неинституционалистов становится избежание профанированного употребления институциональной терминологии, а тем самым — профанации институционального подхода.

в мире, но сводит нас лицом к лицу с реальностью и, следовательно, прикасаясь к своему предмету, оно столь же может быть относительно к его, предмета, откровению в нас, как и нас — ему и перед ним» [11, 277—278].

В терминах как результатах интеллектуального творчества практически реализуется задача расчлененного высказывания истинного ощущения человечества, «без которого человек не есть человек», и именно через которое всецело связывается судьба личности (мое я) и духовная ответственность (мое достоинство) за жизнь с вселенским сознанием человечества [11, 279]. Назначение понятий, как утверждал С.Н. Булгаков, состоит в том, чтобы с возможной точностью описать, рассказать содержание той мистической интуиции, в которой непосредственно открывается каждому, в меру его духа, софийность мира [4, 307], ибо она «имеет для твари различную степень и глубину» [4, 310], а научное мирозерцание, софийное в своей основе, в подавляющем большинстве случаев является антисофийным. Великие ученые, известные своими научными открытиями, менее известны тем, что они были людьми *глубоко верующими*, а потому открытыми высшим озарениям в области софийного постижения мира, понимая, что логическое мышление служит лишь его дроблению и не может воплотить Логос мира, раскрывающийся скорее в интуициях.

Об всем этом важно говорить потому, что «без овладения существенным все фактологическое и феноменологическое повисает в воздухе, а лучше сказать, в пустоте, не получая адекватных реальности и приемлемых для познающего сознания объяснений» [1, 13].

И в этом плане обязательно следует затронуть еще один весьма фундаментальный для современности аспект, связанный с Софией Премудростью Божией как любовью Любви. Здесь чрезвычайно важны два момента, которые разъясняет С.Н. Булгаков. Во-первых, «нельзя мыслить Софию, “Идею” Божию, только как идеальное представление, лишенное жизненной конкретности и силы бытия... София не только любима, но и любит ответной Любовью, и в этой взаимной любви она получает все, *есть* ВСЕ. И, как любовь Любви и любовь к Любви, София обладает личностью и ликом, есть субъект, лицо или, скажем богословским термином, ипостась» [4, 292, 293]. Во-вторых, сама София находится вне Божественного мира, не входит в его замкнутую, абсолютную полноту («она отличается от ипостасей Св. Троицы», «не участвует в жизни внутрибожественной, *не есть Бог*»), но отдает себя Божественной Любви и получает ее дары, откровения всех Ее тайн; она же только приемлет, не имея что отдать, она содержит лишь то, что получила, но себяотданием же Божественной Любви она в себе зачинает все, и в этом смысле она женственна, восприимлюща, она есть “Вечная Женственность” [4, 293].

Важность этих фундаментального значения моментов означает тем, что в начале нового века новым откровением становится видение *женщины как спасительницы* мира, спасительницы Жизни, которое не умещается ни в какие весьма модные, но чужеродные и на поверку оказавшиеся поверхностно-мертвящими разглагольствовани-ями-концептами о феминизме-гендеризме, сознательно изгоняющими божественное предназначение полов-половинок как единого источника новой жизни.

В современном весьма жестком и жестоком мире, где мужское захватило не только власть, которая в большинстве своем явлена «не от Бога», но и пеленой непонимания заволокло женское воображенное, стремление сделаться сильной половиной человечества, позабыв о своей богоданной миссии, обращение к Софии небесной не только желательно, но становится настоящей необходимостью. Да, действительно речь должна идти о свободе как основе миротворения. Но весь вопрос в том, к *чему* эта свобода предназначена, в каком направлении воля человеческая (в данном случае — женская) разворачивает свободу *хотеть от себя*, в чем обнаруживать *свою самость*? «София, предвечное человечество, как душа мира, держа в себе все, является *единящим центром* мира, лишь поскольку она *сама отрекается* от своей самости, полагает центр свой в Боге» (выделено мной. — Г.З.) [3, 165]. София единит, соединяет мир, ради чего отрекается от своей самости, ибо представляется-длится единящим центром мира лишь потому, что свой центр полагает в Боге. Если София небесная через философию хозяйства открывает это видение людям как человекам Божиим, то вправе ли София земная — женщина — свою волю, свою самость сводить к разъединению мира и ставить себя таким центром, который выше и значимее, чем центр в Боге? Но об этом в своей неизмеримо разросшейся гордыне и лживом самодовольстве забывают подумать феминистки-гендерши-маскулины, все усилия которых направлены на подавление, изведение из себя предвечной божественной природы-миссии, чем они распространяют вред-заразу среди окружающих и задают во многом подсознательные целевые установки (укрепляют соответствующий эгрегор) постчеловеческого (не)бытия для последующих поколений, может быть, даже и не вполне осознавая это.

Заклинание о свободе как рациональном выборе, которым так обильно уже *зомбировано* общественное и индивидуальное сознание, также имеет противочеловечную, противожизненную направленность³⁶, ибо изречение, которое «содержит чистую истину» и которое приводит в своих софийных размышлениях С.Н. Булгаков, сводится к

³⁶ См. в кн.: [16, 250 — 256].

тому, что «от века мир рассчитан так, чтобы все свершалось в высшей степени добровольно. Ничто *не должно* быть введено исключительно силою» [3, 167, примеч.]. Вменяемое же посредством зомбирования сознания представляет для человека несравнимо большую *опасность*, чем применение физической силы: оно *преднамеренно искажает* метафизические истины, задает формат неразмышления и непонимания, претендует на формирование кодов жизнедеятельности, противных самой Жизни. И здесь возникает сущностный вопрос: может ли женщина *добровольно* идти против жизни, против нравственности, против единения во имя спасения человека и человечества? Если ответ «да», то неизбежно задайте себе вопрос, который отчеканен в философии хозяйства Ю.М. Осиповым: а вы уверены, что перед вами женщина?

И вновь хочу повторить [см.: 5]: в этом деградирующем мире остается единственная реальная надежда на Женщину, которая посредством припоминания-восполнения в себе Вечной Женственности как начала мира приняла бы на себя миссию реализации Любви, отношения сверхвременного к временному, превращения потенциальности в энергию жизнетворящего Блага (см.: [17]). Призыв В.А. Кутырева к *Соф(и)отерапии как лечению философией как мудростью* звучит весьма своевременно, но при использовании-внедрении ее предписаний-рекомендаций в хозяйственную практику не просто нельзя обойтись без Женщины, но именно она со своей глубинной душой — Софией-Премудростью, целостной своей личностью должна стать главным инициатором-реализатором, задающим тон-вектор и втягивающим в жизнеспасительный процесс и мужчину [18, 103].

Софийность — тот аспект-пласт размышляющего познания, который отражает и дает понимание хозяйства и хозяйствования как реализации божественного замысла, *богодомохозяйства*, где *личность* предстает как со-работник Господа. Она несет-проявляет, прежде всего, трансцендентное, метафизическое измерение творчества-хозяйства в русле *богоданных даров* человеку — духовно-нравственных ценностей как его пред-Вести-я об изначальной *богочеловечности*. При анализе современных экономическо-финансовых процессов, *изначально* потенциально *кризисно-катастрофичных*, это позволяет глубоко и четко осмысливать хозяйство и экономику (финансомику) в сверхлогическом векторе бытия — небытия, жизни — смерти, а также выходить на проблематику личности как *метафизического* субъекта творчества и современных хозяйственных преобразований через понимание сути Божьего Промысла как *Любви*.

Литература

1. *Осипов Ю.М.* Философия хозяйства как достояние размышляющего человечества // Философия хозяйства. 2008. № 3.

2. *Строев С.А.* Либерализм: судьба «победителя» // Философия хозяйства. 2011. № 1.
3. *Булгаков С.Н.* Философия хозяйства // Булгаков С.Н. Соч.: В 2 т. Т. 1. Философия хозяйства. Трагедия философии. М., 1993.
4. *Булгаков С.Н.* Свет Невечерний. Созерцания и умозрения. СПб., 2008.
5. *Задорожный Г.В.* О нравственной константе антропного принципа и государстве гармонии как насущном проекте спасения-служения-возрождения украинской нации // Социальная экономика. 2011. № 2.
6. *Задорожный Г.В.* Хозяйство как «поле» реализации духовно-нравственной константы антропного принципа (о методологическом основании выхода из кризиса экономической науки) // Вісник Харківського національного університету імені В.Н. Каразіна. Сер. Економічна. 2011. № 961.
7. *Тарасевич В.Н.* Экуника: гипотезы и опыты. М., 2008.
8. *Тарасевич В.Н.* О триединой субстанции и тайне институтов // Наукові праці Донецького національного технічного університету. Сер. Економічна. Донецьк, 2011. Вип. 40—2.
9. *Осипов Ю.М.* Эпоха Постмодерна. М., 2004.
10. *Шулевский Н.Б.* Эсхатология современного мира в философии хозяйства // Философия хозяйства. 2010. № 2.
11. *Флоренский П.У.* водоразделов мысли: Черты конкретной метафизики. М., 2009.
12. *Гиренок Ф.И.* Почему закатилась звезда социальных наук? // Философия хозяйства. 2008. № 3.
13. *Ильенков Э.В.* Что же такое личность? // Ильенков Э.В. Философия и культура. М., 1991.
14. *Быченков В.М.* Институты: Сверхколлективные образования и безличные формы социальной субъективности. М., 1996.
15. *Франк С.* Непостижимое: Онтологическое введение в философию религии. М., 2007.
16. *Задорожный Г.В.* Иначе возможное как со-творчество человечности (размышления о главном в связи с кризисом экономической науки). Полтава, 2011.
17. *Задорожный Г.В.* Женщина и женственность как актуальное основание целостного воспроизводства и самоутверждения человеческого социума // Философия хозяйства. 2011. № 1.
18. *Кутырев В.А.* Бытие или ничто. СПб., 2010.

А.И. СУБЕТТО

**Метафизический коммунизм мироздания С.Н. Булгакова
в контексте ноосферного прорыва XXI века**

Прорыв «через пространство философии хозяйства к Иному», если исходить из мыслительного посыла Ю.М. Осипова о «софийной философии», в XXI в., по нашей оценке, есть прорыв к ноосферной парадигме бытия человечества на основе *ноосферного экологического духовного социализма*, вне которого человечество ждет экологическая гибель, вполне возможно, даже до середины XXI в. «София» в православной философии — символ божественной мудрости, переходящей в мудрость бытия человека как божьего создания. Обращение к социологии хозяйства у Сергея Николаевича Булгакова было его мыслительным порывом к проблеме мудрости хозяйствования человека на Земле.

Мудрость есть высшее качество разумности и несет в себе — в потенции — миссию человеческого Разума на Земле как гармонизатора социоприродных отношений.

С.Н. Булгаков в «Философии хозяйства», 100 лет с момента выхода которой «в свет» мы отмечаем в этом, 2012-м, году взывает к мудрой форме ведения хозяйства как императиву, который человечество еще должно осознать и выполнить (и вследствие сохранения рыночно-капиталистической формы хозяйствования не выполнило, что ввергло человечество на рубеже 1980—1990 гг. в первую фазу Глобальной экологической катастрофы).

Эта мудрая форма ведения хозяйства связана, по С.Н. Булгакову, с особым *космическим коммунизмом*, его еще можно определить как *онтологический коммунизм*, который в его «Философии хозяйства» получил название *метафизического коммунизма мироздания*, или *физического коммунизма бытия*. Он писал 100 лет назад: «...возможность *потребления* принципиально основана на *метафизическом коммунизме мироздания*, на изначальном торжестве сущего, благодаря которому возможен обмен веществ и их круговорот, прежде всего, предполагает единство живого и неживого, универсальность жизни. Только потому, что вся вселенная есть живое тело, возможны возникновение жизни, ее питание и размножение» (выделено нами. — А.С.) [1, 73]. В другом месте он отмечает: «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» [1, 65].

Эвристическое понятие метафизического коммунизма мироздания фактически есть выражение гармоничности бытия Вселенной, всякой сущности в ней (гармонии как вселенский закон существования мира!), которая требует от совокупного Разума человечества выполнения гармонизирующей функции в системе социоприродных отношений, что, в свою очередь, требует, чтобы Разум из состояния «Разум-для-себя» перешел в состояние «Разума-для-Земли, Биосферы, Космоса», т. е. стал бы ноосферным разумом.

«Природа, — пишет Сергей Николаевич Булгаков, — достигнув в человеке самосознания и способности труда над собой, вступает в новую эпоху своего существования. *Хозяйственный труд есть уже как бы новая сила природы, новый мирообразующий, космогонический фактор* (здесь С.Н. Булгаков выступает предтечей ноосферного учения В.И. Вернадского, 150-летие со дня рождения которого мы будем отмечать в 2013 г. — А.С.), принципиально отличный притом от всех остальных сил природы. *Эпоха хозяйства* есть столь же характерная и определенная эпоха в истории земли, а через нее и в истории космоса, что можно с этой точки зрения всю космогонию поделить на два периода: инстинктивный, досознательный, или дохозяйственный — до появления человека и сознательный, и хозяйственный — после его появления. Разумеется, мы говорим это не в смысле современного эволюционизма, но подразумеваем выявление живых сил, изначально вложенных в мироздание...» (выделено нами. — А.С.) [1, 89].

Ноосфера, по В.И. Вернадскому, есть биосфера, ассимилированная человеческим разумом, когда планетарная мысль человека, в первую очередь в лице науки, вооруженная большой энергетикой современного миро-хозяйства, приобрела масштаб по своему воздействию на биосферу, т. е. на природу Земли геологического фактора эволюции (или, по С.Н. Булгакову, «мирообразующего, космогонического фактора»).

Данное понятие ноосферы как нового состояния или качества биосферы было нами развито в системе ноосферизма [2]: ноосфера есть новое качество биосферы, когда человеческий (совокупный) разум (общественный интеллект) встраивается в гомеостатические механизмы биосферы и планеты Земля как суперорганизмов и начинает управлять социоприродной эволюцией. В нашей оценке, выход из первой фазы Глобальной экологической катастрофы, которая продолжает развиваться, а последние 20 лет — со времени конференции ООН в Рио-де-Жанейро по устойчивому развитию в 1992 г. — показали полную неспособность рыночно-капиталистической системы вывести человечество из «экологического тупика» истории, — единственный: это *переход к управляемой социоприродной эволюции на базе общественного интеллекта и образовательного общества*. В этом и

состоит суть Ноосферного Прорыва человечества в XXI в., идеология и научные основы которого формируются в России XXI в.

Мыслящему человечеству нужно осознать, что булгаковский «метафизический коммунизм мироздания», или космический, онтологический коммунизм, требует такого социального устройства жизни внутри человечества и соответственно мира-хозяйства, которое бы находилось в гармонии с этим «коммунизмом» природы. Поэтому ноосферная парадигма хозяйствования на Земле и соответственно социоприродных отношений требует ноосферного экологического духовного социализма, который со временем перейдет в ноосферный коммунизм (описанный И.А. Ефремовым в научно-фантастическом романе «Час быка»).

Ноосферный прорыв и означает переход человечества из состояния «Разума-для-себя» («эбриональный период» развития человеческого разума) в «Разум-для-Земли, Биосферы, Космоса» (рождение действительного разума, которое должно состояться в XXI в.).

«Философия хозяйства» (1912) С.Н. Булгакова может рассматриваться как один из истоков, наряду с русским космизмом в целом и учением ноосферы В.И. Вернадского (1916 — 1945), становящейся в XXI в. научно-мировоззренческой системы ноосферизма и на его основе ноосферного мира-хозяйства, входящего органичной частью в динамику социоприродной (социобиосферной) гармонии на Земле — и соответственно в «метафизический коммунизм мироздания».

Литература

8. Булгаков С.Н. Философия хозяйства. М., 1990.
9. Субетто А.И. Ноосферизм. Т. 1. Введение в ноосферизм. СПб., 2001.

М.Р. ЭЛОЯН

К истории христианской мысли: нехристианские и христианские концепции Софии

Гностическая концепция Софии, или так называемая софиология, ставшая центральной проблемой русской религиозной философии конца XIX — начала XX в., возникла в предхристианскую эпоху в результате синкретизма различных религиозных и философских течений того времени. Эту точку зрения на происхождение гностицизма убедительно доказал С.Н. Трубецкой в своей блестящей по замыслу и исполнению монографии «Учение о Логосе». В противоположность авторитетному мнению А. Гарнака, который происхождение

гностицизма относил к послехристианской эпохе и видел в гностицизме эллинизацию христианства, С.Н. Трубецкой рассматривает гностицизм как результат эллинизации иудаизма, если под эллинизацией иудаизма понимать проникновение языческого элемента в еврейский монотеизм.

Другими словами, гностицизм является продуктом двух еврейских школ³⁷ — александрийской, получившей свое название по имени греческого города Александрии — места встречи иудаизма с эллинизмом, и палестинской, берущей свое начало в Вавилоне — месте встречи иудаизма с халдейской философией. И если результатом деятельности исторически первой школы — палестинской — стало появление каббалы и Талмуда, то результатом александрийской школы, во-первых, стало появление Септуагинты, перевода Ветхого Завета с еврейского языка на греческий, который познакомил весь древний мир с еврейской религией, ведь греческий язык тогда был международным; а, во-вторых, появление философских произведений Филона Александрийского, который первый осуществил философское толкование Ветхого Завета в духе греческого пантеизма и дуализма.

Пантеизм исповедовал весь тогдашний древний мир. Еврейский монотеизм на фоне всеобщего политеизма был, по истине, исключением. И мы знаем, с каким упорством Тора отстаивала эту исключительность, сохраняя истинную веру в Единого Бога, сражаясь с любыми проявлениями и поползновениями пантеизма и политеизма в религиозной жизни евреев. Но это была ситуация, когда евреи жили в изоляции от всего мира — в Палестине. С вавилонского пленения началась жизнь евреев в рассеивании, когда они вошли в близкое соприкосновение с другими народами и чуждой для них культурой, прежде всего, религиозной, которая была насквозь проникнута политеизмом и пантеизмом. В такой ситуации проявлять рьяно свой национальный монотеизм в чужой среде и на чужой территории было не рационально и жизненно небезопасно. Философия стала политикой. Поэтому так легко, по мнению многих исследователей, евреи быстро поддались влиянию пантеизма — сначала в Вавилоне, а позже и в Александрии, поставив свои космополитические цели выше национального монотеизма. Септуагинта и стала Библией рассеивания, а Филон стал самым ярким эклектиком, включившим эллинский пантеизм в монотеистическую религию евреев.

Религиозно-метафизическая система Филона Александрийского есть синкретизм иудаизма, платонизма и стоицизма. Она включает в себя три элемента — Сущий, Логос, материю. Понятие Бога дается в

³⁷ Была еще египетская школа, осуществляющая эллинизацию иудаизма, но о ней Талмуд ничего не помнит.

духе ортодоксального иудаизма; неслучайно Филон сохраняет библейское определение Божества как Сущего, отрешенного и трансцендентного миру. Главная характеристика Сущего — он есть бескачественное бытие, ибо всякая качественная определенность ограничивала бы его безграничность. Другими словами, в понятии Божества Филон стоит на позициях апофатического богословия, отрицающего положительное, качественное определение Божества и познаваемость его сущности силами человеческого разума.

Понятие материи Филон заимствует из эллинской философии. Мир создан творцом из предсуществующей материи, бесформенной, безвидной, косной и пассивной. И в этом вопросе Филон расходится с иудаизмом принципиальным образом. Если иудаизм есть монотеистическая религия, стоящая на позициях философского монизма и утверждающая создание мира из ничего Единым Богом, где и сама материя создана из ничего, то религиозно-философская система Филона является разновидностью философского дуализма, называющего две причины мира — Бога и материю. Таким образом, Филон вступил в противоречие: с одной стороны, он признает трансцендентного Бога, всемогущего и отрешенного творца мира, чья воля ничем и никем не ограничена, а с другой стороны, он устанавливает границы его могущества, ограничивая его возможности — в виде извечно существующей материи.

Филон пытается смягчить существующий дуализм между Богом и миром своим понятием Логос. Учение о Логосе Филона есть результат синтеза еврейского вероучения, платонизма и стоицизма. Уже в Ветхом Завете трансцендентный, непознаваемый силами человеческого разума, Сущий называется различными именами, два из которых — Элогим и Иегова (в греческом переводе «Бог» и «Господь») встречаются чаще всего. С точки зрения еврейского учения о божественных именах, эти имена являются именами Единого Сущего. В каждом из этих имен выражаются различные свойства Сущего, которыми он проявляется в мире, но которые не раскрывают его сущности. Филон переработал учение о божественных свойствах или силах в свое учение о Логосе, которое у него, как заметил С.Н. Трубецкой, навсегда излагается одинаковым образом. Сначала в учении о божественных силах он говорит о двух силах — «творческой», олицетворением которой является Элогим, и «правлящей», которую олицетворяет Иегова. Затем он говорит о триединстве сил, помещая между Элогимом и Иеговой объединяющую их силу — Логос. И, наконец, Филон дает более развернутую концепцию божественных сил, говоря о семи верховных силах, последовательно выделяя из «творческой» силы «милость» и «благость», а из «правлящей» — «законодательную»

и «запретительную» («карательную»), и дополняя их седьмой силой — Логосом.

Какова же метафизическая природа Логоса? Логос как посредник между Богом и миром не есть Сущий, а только его свойство — первое откровение Сущего. И в этом смысле Филон называет Логос вторым богом, в отличие от существа Бога. Бог через него творит мир, где он сам и есть первое творение Бога, тварь Бога в отличие от несотворенного (нерожденного) Сущего. т. е. Логос есть первое творение, или рождение Бога — его «Сын Божий». Филон пользуется библейской терминологией, что дает повод некоторым исследователям видеть в учении о Логосе Филона прообраз учения о Христе, самым употребляемым и характерным евангельским именем которого как раз-таки является «Сын Божий». Но за схожей терминологией, стоит различный смысл. В христианстве Христос есть единственный сын Бога, тогда, как у Филона Логос — старший сын Бога, что само по себе предполагает младшего, и т. д. На это обратил внимание Хрисанф, который в Логосе Филона видит сходство не с Христом, а с Софией еврейской «Премудрости», где София есть творческая сила Божества и посредница между Богом и миром. «Здесь с точки зрения Филона более оправдано употребление имени София в том значении, в каком употребляется и термин Логос... Мир, по Библии, сотворен Словом Божьим; а София или Логос и есть творческая сила, посредствующая между Богом и миром» [1, 451].

С.Н. Трубецкой с этим вполне соглашается. «И в этом смысле “Премудрость” в иудео-александрийской философии является предшественницей филонова Логоса» [2, 89]. В нем, прежде всего, открывается Божество своими свойствами как благодать и милость по отношению к созданному миру. Но Филон, отождествив Логос с Софией как с творческой силой, разошелся с пониманием Софии у Платона, который видел в Софии только Мировую Душу — мирообразующий принцип. У Филона метафизическая природа Софии трансцендентно-имманентная, т. е. Логос-София это и творческая сила Бога, и мирообразующий принцип, как это и понимают Хрисанф и С.Н. Трубецкой, во многом опираясь на труды Гфререра.

И как мирообразующий принцип, Логос-София есть божественный разум, умопостигаемый мир, «полис идей», состоящий из множества логосов или идей, первообразов будущего чувственного мира. По сути, Логос — это идеальный план творения, аналогичный платоновскому Благо. Получается, что Сущий сначала создал идеальный мир, а затем чувственный, наш с вами мир. Причем идеальный мир есть высшее и лучшее божественное творение, по сравнению с низшим — чувственным. Взаимоотношение между идеальным и чувственным миром строится Филоном по типу взаимоотношения между

платоновской идеей и вещью, где идея (логос) есть образец («печать»), которая отпечатывается на воске (аморфной материи), придавая ей форму и качество. Без логосов мир бы обратился в хаос, в ничто. В этом смысле Логос — это Душа Мира, начало мирового устройства, подобное логосу стоиков. Тем самым перед нами пантеистическая система, отрицающая идею создания мира, как создание мира из ничего, и заменяющая ее идеей эманации логосов, т. е. идеей отображения Божества на бесформенную и неразумную природу, благодаря чему она получает форму и разумность (божественность). И Филон был первым, кто предложил эманационную концепцию происхождения мира в качестве альтернативы библейскому креационизму. Поэтому Суший у него не создатель, творец, а скорее конструктор, производитель, строитель мира, материалом деятельности которого является материя, а инструментом — Логос. Поэтому и к терминологии библейской, которой пользуется Филон, нужно относиться крайне осторожно, потому что она наполнена пантеистическим содержанием.

Таким образом, Филон первым из иудейских философов, во многом под влиянием греческой философии, включил в иудейскую систему космологическую проблематику, которой в Ветхом Завете придавалось мало значения и внимания. Но решение ее он дал в духе библейского акосмизма, признающего ничтожество мира. Ведь для своего понимания материи он выбрал не высокое и светлое представление о материи как о «чистом бытии», каким оно, к примеру, было у Платона, а представление стоиков, где материя — хаос, а потому и мир сам в себе и сам по себе — ничтожен. И в этом смысле Филон продолжил общую антиприродную направленность иудаизма.

И еще один аспект религиозно-философской системы Филона — это его учение об ангелах. Божественные силы часто представляются у Филона как ангелы, но эти ангелы понимаются им как идеи Платона. В итоге, учение об ангелах Филона так и не стало ангенологией — системой мировоззрения, которую разделяло тогдашнее еврейство. И в этом смысле Филон больше язычник, чем иудей. Не у греков, а у халдеев евреи научились ангенологии.

Халдейская философия есть чистый пантеизм, отвергающий Бога-создателя и одухотворяющий (обожеествляющий) мир. Бог во всем — в камнях, растениях, животных, человеке, между которыми существует земная иерархия по степени наполняемости их божеством, или, что то же самое, по степени одухотворенности. На вершине такой лестницы одухотворенных существ стоит человек и, в этом смысле, халдейская религия есть основа всех будущих религий человекобожия. Но не только мир есть бог, вся Вселенная есть бог, ибо звезды, планеты также одухотворены и там тоже существует иерархия, но только небесная. Во главе стоит архонт, в подчинении которого нахо-

дится «небесное воинство ангелов», которое управляет звездами и природой. Таким образом, очистив небо от всякого для себя высшего существа, отличного от природы, того, которого в религии называют Богом-создателем, халдеи отдали мир под власть ангелов-архонтов, которые, по сути, есть обожествленные (одухотворенные) ими природные и космические стихии.

Евреи заимствуют у халдеев ангенологию и астрономию, что, впрочем, как для тех, так и для других, есть одно и то же. Но включение чужеродного пантеистического элемента (ангенологии) в религиозную систему евреев, все же, прошло на условиях иудейского монотеизма: еврейская ангенология не отказалась от идеи истинного Бога Израиля как единственного творца мира. Но, сохранив за Богом Израиля творческую деятельность, промыслительную деятельность по управлению мира евреи, также как и халдеи, отдали ангелам-архонтам, которые и являются у них подлинными космократами-миродержателями.

Далее халдеи познакомили евреев и со знанием тайных имен ангелов, а также основами магии и заклинаний, при помощи которых можно было влиять на ангелов при решении проблем не только земной, но и загробной жизни. К примеру, чтобы попасть в рай, нужно было пройти семь небес и вступить в схватку со злыми ангелами, победа над которыми как раз-таки обеспечивалась знанием этих тайных имен, хранителями которых долгое время у евреев была секта ессеев. «По справедливому замечанию Гфререра, такая вера была не без опасностей всякого рода: “легко можно было впасть в заблуждение, что вместо Бога следует поклоняться ангелам”, так как они доступнее, ближе к человеку, а, следовательно, и могут более помогать ему, чем Всевышний» [2, 339].

Так создавалась «система служения ангелам», а не Богу, который все больше и больше удалялся от управления Вселенной, а ангелы — посредники между Богом и миром, какими они были в еврейской ангенологии (и в этом смысле еврейская ангенология входит в общееврейское учение о божественных именах и силах), все больше и больше выходят на первое место. Это, в конечном итоге, приведет к забвению Иеговы и к передаче законодательной деятельности ангелам. Ведь с точки зрения еврейской ангенологии Моисей на горе Синай говорил не с Иеговой, а с ангелами. Поэтому Закон есть «устроенное ангельское», а не устройство Бога. Таким именно образом, посеяв сомнение в божественной природе закона Израиля, еврейская ангенология, взрошенная халдейским пантеизмом, подготовила фарисейство.

Фарисеи и получили свое название от еврейского слова «особенный», что уже само по себе намекает на ересь и схизму. Фарисеи признали писанный закон Моисея несовершенным, не раскрывающим

подлинный смысл еврейского вероучения. Поэтому при помощи разработанного ими аллегорического метода они попытались найти истинный смысл Священного Писания, подчеркивая его недоступность для непосвященных. Эти тайные знания, передаваемые устно в виде предания (каббалы) — от учителя к ученику, спустя 800 лет были изложены в Талмуде. Так, неписанный закон был поставлен выше писаного, каббала и Талмуд — выше Ветхого Завета, толкователи — выше знания подлинного слова Божьего, а раввины — выше Бога. Смысл «фарисейской модернизации закона» [3, 28] как раз-таки и состоял в том, чтобы жить не по закону, а по понятиям. В конечном итоге, обрядовая сторона закона была поставлена выше его исполнения. Христос уличил лживость фарисеев и пришел исполнить закон, тогда как фарисеи в тайне готовили разрушение его³⁸.

Таким именно образом, обоготворив себя и Талмуд, раввины низвергли Бога с пьедестала истинного Бога Израиля, превратив его в чисто вымышленную фигуру, во многом «опереточную» [3, 67], хотя и сохранив «величавого Иегову» для толпы. Но для окончательного разрушения закона требовалось не только признать номинальность Иеговы, нужно было поставить под сомнение его истинность в качестве Бога Израиля. Почву для этого подготовила апокалиптическая литература того времени, особенно книга Иова, в которой была поставлена под сомнение благость Иеговы по отношению к Иова, не нарушившего за всю свою жизнь ни одной его заповеди (закона), а, тем не менее, прожившего ее в бесконечных страданиях. Но, несмотря на такие настроения, ортодоксальный иудаизм не пошел ни на отрицание Иеговы в качестве истинного Бога Израиля, ни на антиномизм закона, объяснив существующее зло в этом мире грехопадением ангелов, их злоупотреблением, их дурным управлением, которые «неправедно судят» вверенные им народы, и которых ждет суд Божий. Другими словами, еврейская ангенология в решении проблемы зла исходила из различия, существующего между Благим Богом и его злой божественной силой (ангелом), грехопадение которой и стало причиной существования зла в этом мире. Но тогда возникают вопросы: «Как Благим и Всесильным Богом допущено торжество зла в этом мире?», «Как божественная сила могла стать противницей Бога благого, враждебной ему силой?». Сам иудаизм остановился перед решением этих вопросов, а, следовательно, и перед разрешением существующих противоречий.

³⁸ Справедливости ради нужно сказать, что Филон, несмотря на то, что различал между благостью Сущего (Бога Элогима) и его законодательной справедливостью (Господом Иеговой) и признавал, что Господь закона не есть «благим» Бог, тем не менее, Сущего не низвергал, Законы Моисея не упразднял, Ветхий Завет почитал.

Это противоречие еврейской ангенологии разрешил гностицизм. Прежде всего, гностицизм переработал еврейское учение о семи небесах в свое учение об эонах. Отличие гностической энологии от еврейской ангенологии состоит в том, что еврейская ангенология сохранила представление о высшем существе, отличном от мира и ангельских сфер. Тогда как гностическая энология бога седьмого неба — верховного ангела — Архонта, а, по сути, низшее существо, силу мира, возвела в абсолютно первую причину мира, сделав из него демиурга — бога в мире, а не Бога над миром. Тем самым противоречие, существующее между Благим богом и злыми ангелами, было ликвидировано в гностицизме путем замены Всевышнего (трансцендентного), благостного и истинного Бога Израиля на Архонта — имманентного, неблагого и ложного бога, которому будут служить подвластные ему ангелы-архангелы. Или, другими словами, если раввины сделали из Бога Израиля фигуру отвлеченную, отодвинув ее на второй план, то гностики низвергли его совсем. Если в ортодоксальном иудаизме существовало различие между Богом и его силами, а зло, существующее в мире, в конечном итоге, объяснялось действием этих сил — ангелов и демонов, самовольных и несправедливо правящих этим миром, то гностицизм это различие, существующее между Богом и его силами, упразднил за счет отрицания Благого Бога. Если еврейская ангенология, очень много сделавшая для разрушения Закона, тем не менее, не покусилась принципиальным образом на творческую силу Божества, то гностицизм низверг именно ее. То, что было у Филона рождением мира из Бога, в гностицизме стало отпадением мира от Бога. То, что у Филона в качестве причины мира было названо эманацией идей-логосов, а в ангенологии — эманацией ангелов, то в гностицизме было названо эманацией-отпадением Софии.

В итоге, нет никакой библейской идеи создания мира из ничего, а есть отпадение мира из Архона в результате грехопадения Софии — его демиургической силы. Но тогда и ответственность за существование зла в этом мире возлагается на бога, потому что София есть его божественный эон. Иудаизм последовательно разрушал идею творения мира. Изначально — в признании несовершенства сотворенного мира, творение которого незавершенно и требуется его продолжение за счет привнесения в мир божественного Закона. И в этом смысл иерархии библейских идей, где Закон был поставлен выше создания мира, а Иегова выше Элогима. Затем — в признании несовершенства самого Закона в качестве инструмента исправления мира и завершения творения. И иерархия уже касалась Священных книг евреев, где Талмуд (толкование закона) ставился выше Ветхого Завета (самого закона), а раввины выше Бога. И, наконец, в подготовке гностической идеи об отпадении от Бога его творческой силы — Софии, которая

уже содержалась в еврейском учении о падшем ангеле как источнике зла в этом мире. Разумеется, учение об отпадении Софии или демиургической силы не было учением иудейским. «Это было учение гностическое, хотя такое, которое могло возникнуть лишь на почве иудаизма, ибо помимо иудеев, кто же мог знать о Премудрости, об архонтах, архангелах, семи небесах и о Боге закона?» [2, 351].

В конечном итоге, вся антиприродная, акосмическая направленность иудаизма, которая содержалась в идее ничтожества сотворенного мира, в гностицизме превратилась в идею греховности самого сотворенного мира, где уже само создание мира есть зло, а мир уже сотворен греховным. Если развивать эти идеи в интересующей нас области — в области хозяйственной метафизики, то можно сказать, что иудаизм — как монотеистический, так и пантеистический, на основе тотального пренебрежения сотворенным миром — в области хозяйственной жизни пришел к одному выводу — к отрицанию производства и утверждению ростовщичества.

Поразительным образом, но именно гностицизм, казалось бы, такой далекий и чуждый русскому самосознанию, стал предметом столкновения между зарождающейся русской религиозной философией конца XIX — начала XX в. и Московской патриархией, которая обвинила В.С. Соловьева и С.Н. Булгакова в приверженности к нехристианским тенденциям, каким на самом деле и был гностицизм. Поэтому есть смысл еще раз на основе вышеизложенного материала провести сравнительный анализ религиозно-метафизических систем В.С. Соловьева и С.Н. Булгакова на предмет их соответствия гностицизму.

Гностический элемент в русскую философию привнес Шеллинг. Абсолют Шеллинг определяет в духе гностицизма как темную бездну, бессознательное, которое стремится к самообъективации и самопознанию. Это желание реализуется сознательной природой в Боге — Софией, которую Шеллинг рассматривает в рамках второго Абсолютного. Введение в философский оборот понятия второго Абсолютного как Софии есть развитие идей Филона о втором боге, так же, как и соединение понятия Софии с учением об идеях. В итоге, учение об идеях превращается у Шеллинга в настоящую «трансцендентальную теогонию» [4, 293], заключающуюся в стремлении Софии-идеи познать божественную сущность и самой стать Абсолютом. В результате этой «трагедии в Боге» возникает мир, который есть результат грехопадения Софии. Шеллинг, как мы видим, очень близко подошел к теософии гностицизма и выразил ее основную идею, что причиной зла в мире является грехопадение Софии, возложив, в конечном итоге, ответственность за существование зла в этом мире на Абсолют, ведь София есть его часть. Другими словами, мир возник в

результате гностической эманации-отпадения Софии от Абсолюта. т. е. мир уже изначально содержался в Абсолюте и, по сути, мир и Абсолют есть одно и то же, а София как часть Абсолюта есть мир. Перед нами яркий образец пантеистической религиозной системы, отождествляющей Абсолют, Софию и мир с элементами софиологии. Собственно, под софиологией мы и понимаем такое религиозно-философское учение, которое рассматривает Софию как часть Божества, или, другими словами, вводит ее в самую сердцевину Бога.

Таки второго бога) и гностического учения о Софии с той только разницей, что Филон различает первого и второго бога, а Шеллинг нет. У Филона Сущий трансцендентен миру и Логосу-Софии, тогда как у Шеллинга Абсолют имманентен миру и Софии. Проще говоря, у Шеллинга Абсолют не является трансцендентным, отрешенным Богом, и уж тем более Богом-создателем, стоящим над миром, он есть сущность мира, абсолютно первая причина мира, вовлеченная в мировой процесс.

По меткому выражению Е.Н. Трубецкого, «пантеистическая струя шеллингианства» [5, 302] проникла в религиозно-философскую систему В.С. Соловьева. В.С. Соловьев вслед за Шеллингом говорит о двух Абсолютных: «безусловно-сущем» и «безусловно-становящемся», взаимоотношения между которыми строятся по шеллингиански, где второе Абсолютное теряет свою самостоятельность по отношению к первому и является его частью, а первое Абсолютное не является трансцендентным по отношению к нему и миру. София также рассматривается в рамках второго Абсолютного и выступает мирообразующим принципом — Мировой Душой — идеей, понятой в стоическом духе логосов, преобразующих хаос в космос.

Таким образом, религиозно-философскую систему В.С. Соловьева характеризует торжество пантеизма — тождество Абсолюта, Софии и мира. И все то же отсутствие исконно библейской концепции создания мира из ничего, альтернативу которой в свое время первым предложил Филон в идее эманации, а затем гностицизм в виде эманации-отпадения Софии (мира) от Бога. У Соловьева мир рожден из Абсолюта, поэтому он не имеет своей собственной природы, он лишь «перестановка божества». Поэтому религиозно-философской системе В.С. Соловьева присущи эманационизм, имманентизм, пантеизм, мистицизм, гностицизм. Претензии Русской православной церкви, связанные с обвинением Соловьева в приверженности гностицизму, вполне обоснованы.

Религиозно-философская система С.Н. Булгакова, несмотря на то, что в нее входят те же элементы, что и в систему В.С. Соловьева — Абсолют, София, мир — отличается от нее принципиальным образом — иным содержанием. Подобно тому, как Филон вкладывал

в библейские термины пантеистический смысл, точно также Булгаков в соловьевскую терминологию вкладывает смысл, противоположный пантеизму. Первое, что делает Булгаков — это восстанавливает традиции отрицательного (апофатического) богословия, зачатки которого он находит в учении Филона Александрийского, а развитие — в учении Григория Паламы о различении божественной сущности и божественных энергий. Согласно этому учению в Боге различается сущность — подлинная природа, непознаваемая, именуемая, недомыслимая и божественное действие или энергия, не отделимая от божественной сущности, но не являющаяся ею, в которой Бог проявляется, но не раскрывается до конца.

Соответственно этому учению, Абсолют (божественная сущность) определяется Булгаковым в духе греческого отрицания, как априоритивум, что созвучно его неопределимости и невыразимости силами человеческого разума. О Боге нельзя ничего утверждать положительного, ибо любое положительное определение Божества есть надделение его качествами земного мира. Поэтому о Боге можно говорить только в отрицательной степени — он бескачественный, он и Не-что и Не-кто, потому что «чтойность» или «чтойность» есть определение бытия, которые ему несвойственны. Бог есть Сверх-бытие. Как мы видим, Булгаков разделяет идеи Филона о трансцендентном бескачественном Боге, в силу которых Филон и является представителем апофатического богословия, но в то же время отмечает ограниченность его трансцендентизма, которая проявилась в том, что Филон определяет своего Сущего как бытие. «Эта философская идея, получившая большое распространение и в христианском богословии, является в известном смысле чистейшим недоразумением: если отрицательное богословие ничего не может утверждать о Боге, то, ясным образом, не может утверждать и Его бытие» [6, 100].

Проведя последовательно идею абсолютной трансцендентности сущности Бога, Булгаков Софию определяет как одну из божественных энергий, сущность Бога не раскрывающую, но проявляющую ее как благодать. Софию он, так же как и Соловьев, определяет как второе Абсолютное, но, в отличие от соловьевского определения второго Абсолютного, который у того отождествляется с сущностью Бога и миром, София у Булгакова не есть Абсолют. Но, в то же самое время, в отличие от Филона, София не отождествляется и с миром. Булгаков также работает с платоновской идеей, но понимает ее не в имманентном значении логосов стоиков, преобразующих бессознательную материю из хаоса в космос, а в трансцендентном смысле, рассматривая ее как идеал, к которому мир стремится, но своими усилиями не достигает. Поэтому София у Булгакова не отождествляется с понятием Мировой Души и, в конечном итоге, с миром. Если у Филона София

явилась высшим божественным творением и имела тварную природу, то у Булгакова София имеет природу божественную. «Таким образом, резкая граница проводится между понятием... как сущего в Себе Бога, и между божественными энергиями, но, в свою очередь, не менее глубокая граница существует между этими несозданными энергиями и тварным, созданным бытием...» [6, 113]. И в этом смысле нужно понимать, казалось бы, незначительное уточнение, которое делает Булгаков в понимании Софии, говоря о ней ни как о «посреднице», как это было принято со времен еврейской «Премудрости», а как о «границе» между Богом и миром, т. е. София не есть Абсолют, но София не есть и созданный им мир. Этим положением устраняется пантеизм и устанавливается теизм, краеугольным камнем которого, по мнению Булгакова, является концепция креационизма.

Поэтому следующее, что сделал Булгаков, — это возвращение в религиозно-философскую систему исконно библейской идеи творения мира из ничего, последовательно изгнанной из нее Филоном, гностиками, Шеллингом и В.С. Соловьевым. Мир не есть отпадение от Бога его демиургической силы Софии (Шеллинг), и мир не есть рождение его из Бога (В.С. Соловьев), мир не есть и эманация логосовидей на извечно существующую аморфную материю (Филон). Мир создан из ничего — из укона, греческий термин, который С.Н. Булгаков переводит как «бесплодие» и который подчеркивает ту мысль, что мир не рожден, а сотворен одномоментным актом Бога согласно библейскому «Да будет!». Этим положением устраняется эманационизм и устанавливается креационизм. В то же самое время Булгаков снимает с Бога всяческую ответственность за существование зла в этом мире, так как это прозвучало в гностицизме и у его новейших представителей в лице Шеллинга и Соловьева. Согласно Булгакову мир — реальный и чувственный, а не умопостигаемый, как это было у Филона, является высшим творением Бога, создавший его своей благодатью (Софией), в котором зла изначально не было. Зло появилось в сотворенном, благостном мире с приходом в него человека, свобода воли которого является причиной того, что «мир во зле лежит».

Таким образом, мы видим, что религиозно-философской системе Булгакова присущи теизм, креационизм, апофатизм, трансцендентизм, поэтому София у Булгакова это не Бог, и не мир, как это было в гнозисе. Поэтому учение о Софии Булгакова является христианской (православной) концепцией Софии, о существовании которой, в отличие от гностической ее версии, раньше Булгакова предположил П.А. Флоренский в Письме X «София» своей книги «Столп и утверждение истины», но разработал которую С.Н. Булгаков в «Свете Невечернем».

Литература

1. Хрисанф. Религии древнего мира в их отношении к христианству. Т. 3. СПб., 1878.
2. *Трубецкой С.Н.* Учение о логосе в его истории. Философско-историческое исследование. М., 1906.
3. *Бренье Ф.* Евреи и Талмуд. Париж, 1928.
4. *Виндельбанд В.* История новой философии в ее связи с общей культурой и отдельными науками. Т. 2. СПб., 1913.
5. *Трубецкой Е.Н.* Мирозерцание В.С. Соловьева. Т. 1. М., 1913.
6. *Булгаков С.Н.* Свет Невечерний. Созерцания и умозрения. М., 1990.м образом, в теософии Шеллинга мы наблюдаем, синтез учения Филона (идея

А.М. ИППОЛИТОВ

С.Н. Булгаков о софийности хозяйства как основании экономической системы

В творчестве С.Н. Булгакова понятие Софии носит всеобъемлющий характер. Поэтому мы остановимся лишь на вопросе о софийности хозяйства как внутреннем основании и движущей силе эволюции экономической системы. Центральным пунктом философско-хозяйственной системы Булгакова является религиозно-экономическая концепция хозяйственной деятельности и труда. В ней сущность хозяйства определяется следующим образом: «...хозяйство есть борьба человечества со стихийными силами природы в целях защиты и расширения жизни, покорения и очеловечения природы, превращения ее в потенциальный человеческий организм» [1, 85]. Определяя хозяйство как «актуальное, оборонительно-наступательное отношение человека к природе», Булгаков раздвигает границы этого понятия гораздо шире, чем это было принято в политической экономике до него. Его определение хозяйства включает в себя все уровни человеческой деятельности — от грубого физического труда до высших форм научного познания и культурного творчества. Хозяйство телеологично, оно имеет свою цель, которую Булгаков определяет как «превращение всего космического механизма в потенциальный или актуальный организм, в преодоление необходимости свободой, механизма организмизмом, причинности целесообразностью, как *очеловечение природы*» [1, 85]. Эта цель устанавливается раздвоением бытия, противоречием и взаимным ограничением жизни и смерти, свободы и

необходимости. Конституирующим признаком хозяйственной деятельности является наличие *усилия, труда*, направленного к определенной цели. В этом смысле *хозяйство есть трудовая деятельность*, трудовая борьба за утверждение и расширение жизни, а труд является основой жизни, рассматриваемой с хозяйственной точки зрения. Хозяйство включает в себя человеческий труд во всех его применениях. «Признак хозяйства — *трудовое* воспроизведение или завоевание жизненных благ, материальных или духовных, в противоположность *даровому* их получению» [1, 87], — заключал Булгаков.

Понятие хозяйства получает развитие в определении хозяйственного акта. Хозяйственный акт представляет собой, по мнению Булгакова, действие человека в мире вещей и на вещи, независимо от того, будет ли это труд физический, труд духовный или предпринимательская деятельность. Всякий хозяйственный акт включает в себя некоторое слияние субъекта и объекта; хозяйство же, независимо от его содержания и формы, представляет собой субъективно-объективную деятельность, актуальное единство субъекта и объекта. При этом субъект, взятый сам по себе, руководствуется целесообразностью, преследует определенную цель, тогда как объект (природа, вещный мир) характеризуется механической закономерностью, причинно-следственными связями. В пределах же хозяйственного акта телеология и механизм сливаются воедино, достигают взаимного проникновения. «Таким образом, содержание хозяйственного акта можно определить в этом смысле как слияние или частичное отождествление механизма природы с человеческой телеологией, превращение механизма причин в механизм целей, в целе-механизм, это и называется обыкновенно покорением природы» [1, 90], — делал вывод Булгаков. Телеологично, с его точки зрения, не только хозяйство, но и наука о хозяйстве, политическая экономия (хотя и бессознательно).

Наряду с другими представителями институционалистского направления (М. Вебером, В. Зомбартом, П.Б. Струве) Булгаков внес вклад в методологию и теорию экономических систем. При этом *системный* подход сочетается у него (в отличие от П.Б. Струве) с подходом *«органическим»*. Булгаков рассматривал хозяйство, по аналогии с биологическими системами, как живой организм. Хозяйственный кругооборот складывается из производства и потребления, представляющих собой основные функции хозяйства. Основные метафизические предпосылки всеединства — взаимосвязь всех элементов мира, единство живого и неживого, универсальность жизни — объясняют сущность потребления как процесса, в котором восстанавливается всеединство жизни путем возвращения в мировое «тело» временно выпавшего из него мертвого бытия. «Производство, — писал Булгаков, — есть такое активное воздействие субъекта на объект, или

человека на природу, при котором хозяйствующий субъект отпечатлевает, осуществляет в предмете своего хозяйственного воздействия свою идею, объективирует свои цели» [1, 120 — 121]. Хозяйство же выступает как постоянное моделирование или проектирование действительности, а вместе с тем и объективирование идей хозяйствующего субъекта. Булгаков характеризовал хозяйственное отношение человека к миру как «теоретически-практическое, проективно-деятельное, идеально-реальное, субъект-объектное». При этом имелся в виду не абстрактно-созерцательный, а живой, деятельный, хозяйственный субъект. Отношение между субъектом и объектом мыслилось им не в статике, а в динамике, т. е. в росте, движении, развитии, в чем и проявляется жизнь [1, 125].

Хозяйству как живому организму присущ всеобщий принцип строения Вселенной — принцип системности. В противовес классической школе и маржинализму, проповедовавшим принципы индивидуализма и атомизма, первичности деятельности «экономического человека» по отношению к экономике, выступающей как механическая сумма индивидуальных хозяйственных актов, Булгаков выдвигает иное положение: *хозяйство как целое первично по отношению к составляющим его частям и процессам*. Методологически его позиция выдержана не только в русле институционализма, но и в духе традиций русской социальной мысли. Исследуя хозяйство с точки зрения его генетики и динамики, необходимо подняться над частными, разрозненными хозяйственными актами и рассматривать их как проявления некоей *единой функции*. В качестве такого всеобщего априорного предположения хозяйства Булгаков выдвинул *родовой (исторический)* характер хозяйственной деятельности. «Разлагающее атомизирование» в анализе хозяйства неприемлемо, ибо за отдельными хозяйственными актами оно не позволяет увидеть самого существенного в содержании этой категории — родового, исторического характера экономической деятельности. Не только с логической точки зрения, но и фактически, исторически хозяйство как целое является условием и предпосылкой своих составных частей. Отдельные хозяйственные акты получают свою качественную определенность только в границах единого хозяйственного организма, в его функционировании. «Хозяйство должно уже существовать в своих основах, чтобы возможны были эти отдельные акты, а не наоборот: они суть не слагаемые, не дроби, но части органического целого, которое больше простой суммы своих частей, и лишь оно определяет их смысл» [1, 136], — подчеркнул Булгаков. Подобно тому, как живой организм не является механической суммой входящих в его состав веществ, так и хозяйство представляет собой органическую, синтезирующую деятельность, существующую как бы поверх своих индивидуальных проявлений.

В духе институционалистского направления Булгаков проявлял в своей концепции хозяйственной системы эволюционный подход. Хозяйство развивается не только экстенсивно, но и интенсивно, а потому в каждом звене исторической цепи интегрируется если не весь предшествующий процесс, то хотя бы его часть. Подобно тому, как в развитии зародыша в сжатой форме повторяется биогенезис целого вида, в интенсивном развитии хозяйства настоящий этап вырастает из прошлого, поглощая и органически усваивая его. Конкретные формы общественно-исторической организации хозяйства, как отмечал Булгаков, исследуются историей экономической жизни, которая располагает сменяющее друг друга *системы хозяйства* (натуральное, меновое, народное, мировое) как последовательные ступени единого процесса эволюции. Эти хозяйственные системы — суть актуализация потенциалов, заключенных в процессе развития. Характер этого процесса в целом сложен, прихотлив; он идет не по прямой, но по кривой, ломаной или спиральной линии, часто прерывается, а иногда регрессирует. Как видно, трактовка Булгаковым характера экономического развития весьма отличается от позитивистских представлений о линейном, поступательно-прогрессивном его ходе.

Из представления о хозяйстве как родовом, историческом процессе, в котором целое обладает приоритетом над частями, а цели над механизмом, органически вытекает определение Булгаковым *субъекта хозяйства*. Он выдвинул новое и оригинальное, выходящее за рамки традиционной теории, положение о трансцендентальном субъекте хозяйства. Ранее любых социалистических или коммунистических идей и проектов, как подчеркивал Булгаков, «...хозяйство обобществлено уже самым существом дела, ибо в действительности хозяйство ведут не индивидуумы, но чрез индивидуумов — историческое человечество. Истинным и притом единственным трансцендентальным субъектом хозяйства, олицетворением *чистого хозяйства*, или самой функции хозяйствования, является *не человек, но человечество*» [1, 139]. Этот трансцендентальный носитель хозяйственной функции вносит единство и связность в раздробленные акты хозяйства, организует и интегрирует их. Раскрывая его природу, Булгаков проводит аналогию между хозяйством и познанием, соответственно, и между их субъектами. Трансцендентальная природа знания и трансцендентальный характер его субъекта, носителя функции знания вообще, обосновывающего собой и интегрирующего отдельные акты познания, по его мнению, бесспорны. Познание и хозяйство едины в своей основе: и то и другое есть, в известном смысле, трудовая, хозяйственная деятельность, преодолевающая раздвоение субъекта и объекта, устанавливающая их взаимопроникновение. Познание есть производство продуктов идеальных, тогда как хозяйство — преиму-

щественно материальных. Хозяйство и знание неразрывно связаны в силу прагматического характера последнего. Хозяйство невозможно без знания, ибо оно есть проективная, моделирующая сторона хозяйства. Но столь же и знание не существует без хозяйства, отдельно от него, не столько ввиду материальной зависимости, сколько в смысле слитности обоих видов деятельности. «Хозяйство есть знание в действии, а знание есть хозяйство в идее. Синтезирующая функция, которая соединяет отдельные акты хозяйства в хозяйство, отдельные акты знания в науку, отдельные деяния человеческих индивидов в историю, в своей основе одна и та же» [1, 144].

Таким образом, Булгаков подчеркивал общность трансцендентального субъекта и знания, и хозяйства, и истории, объективирующего эти процессы и синтезирующего их в некоторое живое единство. В истории философской мысли — от Платона до Шеллинга и В.С. Соловьева — трансцендентальный субъект знания выступал под разными именами: Мировой Души, Божественной Софии, *Natura Naturans* (Природа творящая — *лат.*). В «Философии хозяйства» для обозначения трансцендентального субъекта хозяйства и знания Булгаков использовал все эти имена, но предпочтение отдавал Софии. Здесь он впервые последовательно изложил свою софиологическую концепцию, раскрыл «софийные корни» не только хозяйства во всех его аспектах (труд, производство, потребление), но и науки, и культуры. Не затрагивая конкретное содержание этого религиозно-философского учения, остановимся на характеристике Булгаковым связи Софии и хозяйства.

В булгаковском учении София играет роль связующего звена между Богом, миром и человеком. Булгаков полагал, что София как Божественное провидение, промысел Бога о мире, лежит в основе мира и всего сущего в нем. В Софии в «свернутом» виде присутствуют гармония, разум, хозяйство и культура исторического человечества. Через деятельность человека — носителя Софии — проявляется ее творческая активность в этом мире. Сама же София воплощает в себе одну из сущностей Божественного, является ипостасной Премудростью Бога. Согласно Булгакову, назначением человека в мире, в хозяйственной деятельности является возделывание, очеловечение природы, преобразование Софии земной, эмпирической, в Софию небесную, Божественную, промыслительную, Богочеловеческую. «...Мы устанавливаем софийность хозяйства как внутреннюю движущую силу, как его основание» [1, 163], — отмечал Булгаков. Содержание хозяйственной деятельности человека, его творчества, по его мнению, состоит в восстановлении утраченной после грехопадения истины, воплощенной в Божественной Софии, в защите и воссоздании жизни и мира. «Поэтому окончательная цель хозяйства — за пределами его,

оно есть только *путь* мира к Софии осуществленной, переход от неистинного состояния мира к истинному, трудовое восстановление мира» [1, 170]. Таким образом, в космическом и историческом аспекте задача хозяйства является сверх-хозяйственной и сверх-исторической — соединить хозяйственную деятельность с творчеством.

Итак, с помощью понятия Софии Булгаков раскрывает еще одну сторону хозяйства — творческую. Хозяйственный процесс — творческое преобразование человеком и человечеством мертвого природного механизма в живой организм. Рядом с естественным, природным миром создается мир культуры как продукт человеческого творчества, и этот мир новых ценностей увеличивается от поколения к поколению.

В связи с этим Булгаков задавался вопросом об источнике человеческого творчества в хозяйстве, культуре и науке. Для своего осуществления хозяйственное творчество требует не только свободы замысла, но и свободы исполнения, мощи. Человек (эмпирический), сам будучи тварью, не обладает всемогущей способностью творить из ничего все, что захочет. Он может лишь воплощать свои идеи, образы в уже созданном, существующем мире, благодаря чему в хозяйстве и создается новый мир культуры. Откуда же рождаются в человеке эти идеи-модели, замыслы технологии, императивы научного поиска, из которых складывается хозяйство? Отвечая на этот вопрос, Булгаков усматривает этот источник творчества в причастности трансцендентального субъекта хозяйства и его эмпирического выражения — исторического человечества и каждой человеческой личности — Софии. «Человеческое творчество — в знании, в хозяйстве, в культуре, в искусстве — *софийно*. Оно метафизически обосновывается реальной причастностью человека к Божественной Софии, проводящей в мир божественные силы Логоса и по отношению к природе как продукту имеющей значение *natura naturans*» [1, 158].

В то же время, предостерегая от неправильного понимания софийности хозяйства Булгаков писал о том, что, вследствие ограниченности эмпирического человечества далеко не все его действия в реальной хозяйственной жизни несут на себе отпечаток софийности. «Хозяйство софийно в своем основании, но не в продуктах, не в эмпирической оболочке хозяйственного процесса, с его ошибками, отклонениями, неудачами» [1, 160]. Мир эмпирический лишь потенциально софиен, актуально же он хаотичен, хотя и удален от Софии не по сущности своей, а по состоянию. Задачу восстановления тождества между миром эмпирическим и миром софийным Булгаков возлагает на труд, хозяйственную деятельность человека.

Линия размежевания Булгакова как институционалиста с традиционной теорией проходит и в вопросе о соотношении свободы и необходимости в хозяйственной деятельности. Булгаков отрицал представление о хозяйстве как жесткой механической системе с однозначно установленными, детерминированными связями, утверждал принцип свободы в хозяйственной жизни: «Распространенное представление, будто хозяйство есть область одной лишь необходимости, царство механической закономерности, возникло главным образом благодаря влиянию политической экономии с ее условной стилизацией экономической действительности...» [1, 233].

В противовес механистическому подходу Булгаков полагал, что хозяйственная система не является механизмом уже потому, что в ней действуют свободно мыслящие личности, хотя и связанные между собой хозяйственными обязательствами, но всегда имеющие свободу выбора, возможность творчества, создания принципиально нового. Хозяйствующие субъекты постоянно находятся под воздействием комплекса причин как материального, так и духовного свойства. Поэтому в реальной экономической жизни хозяйственные связи множественны и многообразны, хозяйственные процессы имеют вероятностную, а не механически-детерминированную природу. «...Механический детерминизм оказывается неудовлетворительным даже с точки зрения закона причинности: возможна *многозначность* причин, другими словами, данный эффект может быть одинаково произведен различными комбинациями причин, и поэтому нельзя, исходя из него, реконструировать восходящий причинный ряд» [1, 216], — подчеркивал Булгаков.

Конфликт свободы и необходимости пронизывает и определяет собой содержание всего исторического и хозяйственного процесса. Свобода связывается и ограничивается необходимостью. Однако они существуют лишь в синтетическом единстве, и этот их синтез осуществляется в самой жизни, в хозяйстве, в творчестве. Рассматривая хозяйство как творческий процесс, Булгаков, тем самым, исключал из него «причинный автоматизм», вытекающий из понимания экономического бытия как мертвого механизма с определенным и неизменным устройством. Хозяйство как творческий процесс есть синтез свободы и необходимости. Если необходимость проявляется в нем как «тяготеющий над жизнью железный закон», то и свобода, творческое отношение человека к труду, реализация заложенных в нем разных возможностей, также неустраима из хозяйства. «Хозяйство, понятое достаточно широко, — писал Булгаков, — не есть подъяремная работа скота, но творческая деятельность разумных существ, необходимо осуществляющих в ней свои индивидуальные начала, индивидуальности же присуща свобода, даже более, следует сказать, что она и есть

эта самая свобода, и если свобода есть творчество, то индивидуальность есть подлинно творческое в нас начало, которое неугасимо и неустранимо и в хозяйстве» [2, 304]. Таким образом, хозяйство в широком понимании есть творческая деятельность разумных существ, необходимо осуществляющих в ней свои индивидуальные начала, в чем и проявляется принцип свободы в хозяйственной жизни.

В рамках формировавшегося в начале прошлого века институционалистского направления впервые в экономической науке была поставлена проблема соотношения материальных и духовных начал в хозяйственной жизни. Этому способствовали исследования В. Зомбарта и М. Вебера, посвященные генезису капиталистического хозяйственного строя и «духу капитализма». Булгаков также внес определенный вклад в понимание хозяйства как синтеза материальных и духовных процессов. Такое его представление логически вытекало из трактовки хозяйства как творческого процесса, единства свободы и необходимости. «...Хозяйство, рассматриваемое как творчество, есть и *психологический* феномен, или, говоря еще определеннее, *хозяйство есть явление духовной жизни* в такой же мере, в какой и все другие стороны человеческой деятельности и труда. *Дух хозяйства* (напр., “дух капитализма”, о котором теперь много пишут, и притом такие выдающиеся представители экономической науки, как Зомбарт и Макс Вебер) есть, опять-таки, не фикция, не образ, но историческая реальность» [1, 233].

Рассматривая хозяйство как часть сложной социальной системы, включающей не только собственно экономику, но и социальную среду, культуру, политику, духовную жизнь, Булгаков подчеркивал значение не только прямых, но и обратных связей в хозяйственной жизни. Важную роль в развитии экономической системы, в хозяйственных процессах он отводил внеэкономическим факторам («дух хозяйства», христианская мораль и религия). Не только хозяйство формирует социальное окружение как свой продукт, как «дух хозяйства», но и, наоборот, самый «дух хозяйства» определяет содержание той или иной хозяйственной эпохи. Как подчеркивал Булгаков, «всякая хозяйственная эпоха имеет свой дух, и, в свою очередь, является порождением этого духа, каждая экономическая эпоха имеет свой особый тип “экономического человека”, порождаемый духом хозяйства...» [1, 233].

Таким образом, в творчестве Булгакова хозяйство и хозяйственная система исследуются на двух уровнях. В его ранних произведениях 1890 — 1900-х гг. основное внимание уделяется соотношению хозяйства с другими сторонами общественной жизни, природе капиталистического хозяйственного строя, типологии промышленного капитализма. В «Философии хозяйства» Булгаков анализирует

проблему хозяйства на более глубоком уровне абстракции. Здесь изложены философско-методологические основы его концепции функционирования и развития экономической системы общества. Тем самым Булгаков внес весомый вклад в эту область экономической науки — наряду с другими теоретиками институционалистского направления.

Литература

1. Булгаков С.Н. Философия хозяйства // Булгаков С.Н. Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1993.
2. Булгаков С.Н. Философия хозяйства. Речь на докторском диспуте // Булгаков С.Н. Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1993.

Г.В. ХРИСТОКИН

Православная теология начала XX века в поисках новых парадигм развития

Известно, что в конце XIX — начале XX в. в православной теологической мысли были две основных парадигмы: академическая теология — наиболее распространенная форма теологии, которую представляли профессора духовных академий, и русская религиозная философия — представленная плеядой православных мыслителей русского возрождения. Академическая теология России и Греции XVII—XIX вв. в основном была систематическим выражением христианских догматов с помощью упрощенной методологии объективного идеализма платоновского типа по содержанию и школьной метафизикой по форме. В начале XX в. проводилась активная модернизация академической православной теологии, происходил отход от наследования форм и методов схоластического мышления в направлении освоения форм и методов протестантского теологизирования. В академической традиции постепенно менялись акценты: от признания Откровения как внешнего человеку авторитета, на основе которого необходимо выстраивать систему теологии, к обоснованию возможности индивидуального восприятия откровения верой и разумом [1].

В свою очередь русская религиозная философия была попыткой применить для обоснования христианского учения кроме платонизма еще и методологию немецкой идеалистической философии. Взгляды В. Соловьева, П. Флоренского, Е. Трубецкого и С. Булгакова определялись утопической и романтической идеей «цельного знания» (в котором якобы сочетаются разум и вера, наука и религия, философия и мистика). Только С. Франк в работе «Непостижимое» смог выйти за

пределы парадигмы утопий коллективного сознания и отбросить идеализацию «цельного знания» [2]. Православные теологи начала XX в. видели беспомощность академической теологии, постоянно критиковали ее за «схоластичность», но не осуществляли открытой критики русской религиозной философии. Это объясняется тем, что многие православные богословы находились под ее влиянием (Флоренский, Булгаков), а также тем, что богословские построения русских религиозных философов не претендовали на догматический статус. И только дискуссия относительно учения С. Булгакова о Софии стала первой осознанной критикой русской религиозной философии с православных позиций и позволила осознать необходимость новой парадигмы развития православной теологии [3, 61—69].

С самого начала С. Булгаков развивал свое учение о Софии преимущественно в форме построений религиозной философии, но в 1920-е гг. он создает собственную православную догматическую теологию как софиологию. Софиологический проект С. Булгакова интересен не только своими философскими идеями, но и неутолимым стремлением к модернизации православной теологии, попыткой преодолеть консерватизм православной мысли и предложить новые перспективы для ее развития. Надо признать, что одними из главных задач творчества С. Булгакова были поиск новых парадигм теологического развития православия и христианства вообще, осмысление места и роли православия в современном мире. Философ предложил такие теологические интерпретации догматических идей, которые дали бы возможность создать современную православную неортодоксию [4, 284—302].

Осознавая методологический примитивизм платонизма школьной православной теологии, Булгаков создает новый синтез христианства с платонической и неоплатонической философией. Базовыми методологиями для него являлись русская религиозная философия (Соловьев), немецкая классическая философия (Шеллинг), мистическая теософия (Беме) [5, 336, 339, 340, 342]. При этом Булгаков не понял и творчески не использовал как методологию традиционный христианский неоплатонизм отцов Церкви (как это сделал Флоровский). Вообще его осведомленность в творчестве святых отцов восточного христианства была достаточно ограниченной. В результате у Булгакова формируется ряд неортодоксальных идей. Среди них наиболее значительны учения о сверхбытийственном Абсолюте (Ничто), сотворении мира из Ничего, Всеединстве, Софии. На основе этих по сути неоплатонических философских концепций Булгаков создает новую православную космологию, христологию и еклизиологию (в трилогии «О Богочеловечестве»). Как известно, большинство указанных концепций вызвали серьезные замечания со стороны православ-

ных теологов, поскольку привели фактически к новому толкованию догматов христианства. Творчество Булгакова спровоцировала реакцию со стороны молодых православных богословов, в дискуссии с которыми была не только дана православная оценка софиологии, но и начата работа по созданию новой парадигмы православной теологии — неопатристики.

Появление теологии Булгакова заставила молодого философа и теолога Георгия Флоровского переосмыслить всю русскую религиозную философию. Результатом переосмысления стал его выдающийся труд «Пути русского богословия» (1937), в котором он приходит к выводу, что зависимость русской религиозной философии от немецкого идеализма обусловила ее неправославный характер. Г. Флоровский доказывает, что российскими религиозными философами искажаются православная теогносия, космология, антропология, методология, гносеология, социальное учение, теология истории. Согласно Флоровскому, академическая теология и русская религиозная философия принципиально не могут быть настоящими православными теологиями по причине ошибочности собственных методологий. Последнее, по мнению Флоровского, вызвано зависимостью от западной теологии и философии. Иначе говоря, принципиальная ошибочность заложена уже на стадии формирования «парадигм» академической теологии и русской религиозной философии. Г. Флоровский убежден, что православное мировоззрение невозможно адекватно выразить в теологии, опирающейся на методологии, заимствованные из западной философии, — как схоластической, так утопически-идеалистической [6, 506].

Г. Флоровский предлагает создать «неопатристический синтез» — реконструировать систему теологии греческой патристики в современных условиях. По его мнению, настоящая православная теология должна быть развитием Предания отцов Церкви. Их произведения, особенно греческая патристика, являются образцовой теологией, нормативным выражением христианского вероучения. Понятийная и концептуальная верность греческой патристике не была характерна ни для академической теологии XVII—XIX вв., ни для русской религиозной философии. Такое явление порождало определенный разрыв между религиозной практикой (культ, духовная жизнь) и теологией Церкви, и даже больше — порождало постоянный кризис православия [6, 506].

Осознание необходимости формирования новой теологии было достижением не только Г. Флоровского, но и В. Лосского. Последний был главным критиком софиологии С. Булгакова, забрасывая ей принципиальное различие с патристикой [7]. Собственно, именно Флоровский и Лосский, создавая проект «неопатристики», формиру-

ют новую парадигму православной теологии. Неопатристика противопоставляет софиологию как парадигме православной теологии, предложенной Булгаковым. Историческое развитие православной теологии от 1920-х гг. до настоящего времени является осуществлением именно неопатристического проекта. Неопатристика стала основным содержанием и формой православной мысли — собственно современной православной теологией, фактически полностью вытеснив русскую религиозную философию. Все выдающиеся православные богословы XX в. принимают эту парадигму [8].

Впервые англиканский богослов Р. Уильямс и русский историк теологии С. Хоружий фундаментально проанализировали формирование неопатристической парадигмы в православной теологии. С. Хоружий называет два достижения, которые сформировали неопатристику. Во-первых, это сама идея неопатристики — «новое осмысление православного отношения к патристике и Преданию, что нашло выражение в концепциях “христианского эллинизма” и “неопатристического синтеза”» [9, 420]. Во-вторых, это «неопаламизм» — «новое осмысление теологического значения духовного опыта, исихастской аскетической практики и учения св. Григория Паламы» [9, 420]. Первое достижение С. Хоружий приписывает о. Г. Флоровскому, а второе — Василию (Кривошеину), В. Лосскому и И. Мейендорфу. В эти суждения Хоружего нужно внести определенные коррективы. Действительно, автором идеи неопатристики был Г. Флоровский, но выделение «неопаламизма» как отдельного явления современной православной теологии является не оправданным. Во-первых, учение Григория Паламы является частью патристики, а во-вторых, неопаламизм есть часть неопатристики [10]. Формирование современной православной теологии Р. Уильямс считает заслугой трех мыслителей — С. Булгакова, В. Лосского и Г. Флоровского [11, 502]. По мнению архиеп. Роуэна, Булгаков был наиболее укоренен в русской традиции и находился под определяющим влиянием идей В. Соловьева и славянофилов [11, 503—505]. Дальнейшее развитие современной православной мысли заключалось в постепенном преодолении такого воздействия и формировании оригинальной теологии. Г. Флоровский и В. Лосский, основывая неопатристику как разновидность «неотрадиционализма», пытались творчески решить те проблемы, которые не удалось решить С. Булгакову и другим русским мыслителям. «Неотрадиционализм — это реакция на тупик русской религиозной философии, на вопиющие противоречия между волюнтаризмом и детерминизмом, персонализмом и органическим коллективизмом — реакция, принявшая форму всестороннего отказа от категорий, принятых в “классической” русской философии; но этот отказ должен освободить

путь для более удовлетворительного решения тех же противоречий» [11, 510].

В последние годы появляются новые исследования неопатристики на Западе. В работах православных богословов, вошедших в «Компендиум по православной теологии», тоже доказывается, что современная православная теология есть неопатристикой. Авторы соглашались с тем, что формирование этой парадигмы осуществлялось в дискуссии с софиологией, учение которой фактически носит неправославный характер [12].

Анализ идеи неопатристики — так, как она была заявлена Г. Флоровским, — дает возможность увидеть сильные и слабые стороны его позиции. Доктрина Флоровского предусматривает наличие принципиально единой системы теологии греческой патристики, которую, по убеждению Флоровского, якобы возможно и необходимо реконструировать. Но сам Флоровский смог реконструировать только учение отцов о сотворении мира и о спасении («Тварь и тварность», «О смерти крестной»). По нашему мнению, нельзя считать полноценной реконструкцией системы теологии греческой патристики, как это делают многие, книгу В. Лосского «Очерк мистического богословия Восточной Церкви» (1944). В действительности, эта довольно тенденциозная книга является памятником одному из направлений неопатристики — неопаламизму, точнее неопатристическому экзистенциализму. Фактически первой попыткой полноценного исследования философии отцов Церкви в украинской науке стала работа Ю. Черноморца, в которой система отцов показана как христианский неоплатонизм. Исследование автора ставит под сомнение интуицию Флоровского о единой системе теологии греческой патристики, доказывая наличие значительного разнообразия философской составляющей патристики [13].

Так же достаточно тенденциозным является мнение Флоровского, согласно которому, только система понятий греческой патристики может быть основой для построения православной теологии. К сожалению, богослов нигде не реконструирует этой системы понятий и не доказывает ее преимуществ. Флоровский подчеркивает, что понятийный аппарат теологии необходимо развивать, но, оставаясь в системе понятий греческой патристики, богослов выступает «против любых попыток переформулировать догматы в категориях современной философии» [14, 156]. Как это будет показано далее, развитие современной теологии осуществляется вопреки установке Г. Флоровского, использование понятий и концепций современной философии стало характерным для многих представителей неопатристики. Они заимствуют и осуществляют переосмысление категорий

современной философии, аналогичное тому, которое когда-то совершили греческие отцы.

А теперь стоит рассмотреть *существенные черты неопатристики*, хорошо осознавая, что неопатристика в действительности оказалась не тем «неопатристическим синтезом», который задумал Флоровский, а скорее своеобразным аналогом неотомизма. Первая существенная черта неопатристики — это систематическое обращение к средневековой теологии, которая считается образцовой. В неотомизме — это система Аквината, а в неопатристике — греческая патристика. Но если неотомисты видят в системе Фомы образцовую теологию потому, что она является «вечной философией», идеально обоснованной и реалистичной метафизикой, то представители неопатристики считают, что произведения греческих отцов Церкви является образцовым Преданием. При этом они ссылаются не на принципы образцовой теологии, а на «дух отцов», «опыт отцов».

Вторая существенная черта неопатристики, что делает ее также аналогичной неотомизму, это активное использование понятий и концепций современной философии. Как уже говорилось, эти понятия и концепции становятся новой формой для выражения якобы неизменного содержания православной теологии. В действительности использование понятий и концепций современной философии может существенно изменять содержание теологии, что достаточно очевидно в случаях с системами В. Лосского, Х. Яннараса, И. Зизиуласа. Сохранение традиционного содержания теологии при использовании новой философской методологии — это сложная задача для православных мыслителей, и с ним в действительности справились только Г. Флоровский и Д. Станилоаэ. Результатом такого заимствования с необходимостью становится реформирование православной теологии путем синтеза теорий и понятий греческой патристики с концепциями и понятиями современной философии. Только как исключение в неопатристике встречаем таких мыслителей, как св. Иустин Попович, который вообще не использовал понятий современной философии.

Третья существенная черта неопатристики — постоянное стремление преодолеть трудности в концепциях представителей греческой патристики, некоторые (часто воображаемые) недостатки их теорий. На этом пути возникают новые формы неопатристики — своеобразные «неопаламизм», «неомаксимилианство», «неоареопагитизм». Как и в неотомизме, такие попытки бывают или относительно удачными, или вовсе неудачными. К примеру, неопаламизм — распространенная, но внутренне противоречивая тенденция неопатристики. Он заиклен на «богословии энергий» Г. Паламы, наследуя все трудности и внутренние противоречия этой доктрины. Те случаи, когда теология заиклена на апофатике как едином методе богопозна-

ния, являются примером негативного использования концепции Ареопагита, тогда как опора на теологию Максима Исповедника — очень важная богословская перспектива для неопатристики.

Итак, неопатристический синтез, о котором мечтал о. Георгий Флоровский, все еще не реализован и неизвестно, будет ли это достигнуто в будущем. Но вместо «неопатристического синтеза» возникла неопатристика — господствующая парадигма современного православного богословия с ее основной идеей «возвращения к отцам». Эта парадигма с самого начала противостояла богословской парадигме Булгакова, который выдвигал иной лозунг — «вперед от отцов». Конфликт неопатристики и софиологии и стал на первых этапах истоком идей Флоровского и Лосского, дал возможность выработать новые подходы в православной теологии.

Критикуя софиологию за использование современных философских идей, основатели даже не подозревали, что с самого начала в неопатристике возникнет несколько течений, между которыми существует разница в методологии, онтологии, гносеологии, антропологии и теории теогносии. То есть основой разделений в неопатристике стала зависимость от различных идей и категорий современной философии.

Первое течение, основателем которого является Г. Флоровский, пытается использовать объективно идеалистическую систему понятий и идей мыслителей греческой патристики. Но это направление не может достичь полного повтора учений патристики, ведь адекватной реконструкции учений греческой патристики так и не было осуществлено. Ориентация на развитие понятий и концепций мыслителей греческой патристики приводит к подражанию основным чертам теологии и философии греческой патристики. Этими чертами являются: объективный идеализм в онтологии, интеллектуальный и мистический интуитивизм в гносеологии, классический психофизический дуализм в антропологии, метафизика как способ построения знания в методологии [15].

Как отмечал Илларион Алфеев, потребность в неопатристике интуитивно ощущалась многими православными теологами [16, 455]. Фактически Флоровский сумел лишь четко сформулировать новую теологическую парадигму, в ключе которой независимо начали работать некоторые православные теологи. Так, самостоятельный вариант неопатристики разрабатывал выдающийся сербский православный теолог о. Иустин Попович. Следует отметить, что с помощью синтеза теологических понятий греческой патристики и языка мистической поэзии о. Иустин сумел создать такой вариант неопатристики, который является «по духу» наиболее близким к собственно теологии греческой патристики. По сути, теология христианского неоплатонизма

сербского богослова непосредственно продолжает христианский неоплатонизм греческих отцов, особенно Макария Египетского и Исаака Сирина. Этого же направления придерживается выдающийся мыслитель русского зарубежья о. Софроний Сахаров. Теология последнего очень похожа на теологию Симеона Нового Богослова, являясь христианским неоплатоническим мистицизмом, выраженным посредством языка персонализма. В рамках неопатристики творят современные богословы этого направления — греческие мыслители Теодор Стилианопулос, мыслители с американской православной церкви — Джон Бер, Джон Брек, греческий богослов И. Манузакис, современные русские мыслители В. Лурье, А. Нестерук, С. Хоружий и др.

Основателем *второго течения* в неопатристике был В. Лосский, представители которого используют учения экзистенциализма. Взгляды Лосского стали отправным пунктом для радикального православного экзистенциализма греческого философа и теолога Х. Яннараса и митрополита Иоанна Зизиуласа. Использование В. Лосским, Х. Яннарасом и И. Зизиуласом языка современной философии экзистенциализма (в основном Н. Бердяева, М. Хайдеггера и Ж.-П. Сартра) приводит к отходу от основных черт учения мыслителей греческой патристики во всех областях теологии. Основными чертами православного экзистенциализма является субъективный идеализм экзистенциализма в онтологии, антропологии, гносеологии, методологии и теории теогносии.

Недостатки обоих направлений неопатристики очевидны не для всех, но непредубежденные исследователи все-таки могут их четко определить — объективный идеализм Г. Флоровского и его последователей не может быть ответом на смысложизненные вопросы современного человека, а православный экзистенциализм слишком свободно интерпретирует христианские догматы, а иногда даже отходит от православного вероучения. Православная теология нуждалась в принципиальном обновлении, которое смог осуществить выдающийся русский богослов о. Думитру Станилоаз, ставший основателем *третьего синтетического направления* в неопатристике. Его теология построена на основе использования достижений философской антропологии М. Шеллера, онтологии Н. Гартмана, католической теологии «аджорнаменто». Станилоаз создает современную православную теологию, которая отвечала запросам эпохи Постмодерна.

В целом в рамках неопатристики выделяются слишком разные тенденции, в ней, согласно Х.У. фон Бальтазару, можно выделить как «космологические редукции» объективного идеализма, так и «антропологические редукции» экзистенциализма. И только отдельным теологам удастся частично перейти к постсовременной парадигме теоло-

гического мышления. Соответственно мы можем условно говорить о трех течениях неопатристики как о трех ее внутренних парадигмах. Но в этих случаях понятие парадигмы используется для обозначения не глобальных общехристианских парадигм (как у Кюнга и Бальтазара), а для обозначения локальных теологических «программ» (как у Куна и Лурье). Эти программы возникали из-за принятия в качестве очевидно истинных определенных «штампов» философского мышления. Такими очевидно истинными для современных теологов стали концепции объективного, субъективного идеализма и попытку сформировать новую теологию, которая бы отвечала запросам эпохи Постмодерна. И именно это обусловило разделение неопатристики на три течения: православный объективный идеализм, православный экзистенциализм и синтетическую теологию Д. Станилоаэ.

Итак, мы установили, что в диалоге и конфликте теологических парадигм православной академической теологии, русской религиозной философии (особо софиологии) и неопатристики в действительности современной и самой распространенной можно считать лишь неопатристику. В то же время заслугой софиологии Булгакова можно считать инициативу обращения к философской методологии с целью модернизации православия, но очевидным ее недостатком стала зависимость от нехристианских концепций, которые искажали православное учение, а также несоответствие основной христианской интуиции начала XX в. — возвращение к истокам. Усвоение богословами неопатристики современных философских учений с целью лучшей интерпретации наследия отцов Церкви привело к появлению нескольких основных течений, которые только укрепили позиции неопатристики как современной парадигмы православной теологии. В то же время развитие православного богословия в начале XXI в. требует поиска и обоснования новой парадигмы для его плодотворного развития.

Литература

1. Панков Г.Д. Философская апологетика религии: из истории православно-академической мысли XIX—нач. XX ст.: опыт философско-теологического обоснования религии (В.Д. Кудрявцев-Платонов, П.Я. Светлов, В.И. Несмелов, М.М. Тареев). Харьков, 2005.
2. Тихолаз А.Г. Платон і платонізм в російській релігійній філософії др. пол. XIX—поч. XX ст. К., 2002.
3. Христокін Г.В. Неопатристика як парадигма сучасної православної теології // Українське релігієзнавство. 2007. № 43.
4. Вальер П. Софиология как диалог Православия с современным миром // Дружба: ее формы, испытания и дары: Успенские чтения. Киев, 2008.
5. Евлампиев И.И. История русской метафизики в XIX—XX веках. Русская философия в поисках абсолюта. Ч. II. СПб., 2000.

6. *Флоровский Г.В.* Пути русского богословия. К., 1991.
7. *Лосский В.* Спор о Софии. «Докладная записка» прот. С. Булгакова и смысл Указа Московской Патриархии // Богословие и боговидение: Сб. ст. Под ред. В. Пислякова. М., 2000.
8. *Гаврилюк П.* Неопатристический синтез. Доклад на летнем богословском институте в Лишне // <http://www.youtube.com/watch?v=76Vcme1I0qk>.
9. *Хоружий С.* Опыты из русской духовной традиции. М., 2005.
10. *Христокин Г.* Неопаламизм — основной тренд православной теологии XX столетия // <http://www.religion.in.ua/main/bogoslovyu/13838-neopalamizm-8722-osnovnoj-trend-pravoslavnoj-teologii-xx-stoletiya.html>.
11. *Williams R.* Eastern Orthodox Theology // The Modern Theologians. In Introduction to Christian Theology in the Twentieth Century / D.F. Ford (ed.). University of Cambridge, 1997.
12. The Cambridge Companion to Orthodox Christian Theology / M.V. Cunningham, E. Theokritoff (eds.). Cambridge, 2008.
13. *Чорноморець Ю.* Візантійський неоплатонізм від Діонісія Ареопігита до Геннадія Схоларія. К., 2011.
14. *Блейн Э.* Жизнеописание о. Георгия / Георгий Флоровский: Священнослужитель, богослов, философ. М., 1995.
15. *Христокин Г.В.* Вчення про богопізнання в інтелектуальному інтуїтивізмі Г. Флоровського // Українське релігієзнавство. К., 2010. № 54.
16. *Илларион (Алфеев).* Православное богословие на рубеже эпох. М., 2002.

Е.В. ШЕЛКОПЛЯС

Психология уровней тварной Софии и Логоса

Возможно ли сегодня углубление понимания проблем софийности, когда история вопроса уже охватывает более двух тысячелетий, когда существуют и труды великих софиологов прошлого, и работы видных богословов, посвященные критике их взглядов, и святоотеческие тексты и, наконец, само Священное Писание? По-видимому, на все эти вопросы следовало бы твердо ответить нет, если бы и Провидению и реальности Мира было необходимо, чтобы вслед за искушаемым Фаустом человечество помыслило о завершенности Творения.

Но не только круг, символ стабильной гармонии, повторения, и вектор, символ перемен, повторяются бесконечно в сущностях Творения, но и их символический синтез — спираль. От спиральности галактик до спиральности двух нитей ДНК Творец демонстрирует внимательному исследователю экономную фрактальность, единство законов бытия, лежащих в основе щедрого разнообразия сущностей и явлений. Подобен спирали и путь человека, идущего от подножия горы к ее вершине; разница лишь в том, что в современном познании эта вершина представляется недостижимой, как непостижима Божественная София... Однако человек Творцом устроен так, что не отказывается от пути, цель которого за горизонтом, ибо человеку дано творческое начало, дана возможность постигать суть вещей и изменять подвластные ему части Мира, дана принадлежность к Богочеловечеству. Отсюда проистекает не только право, но и обязанность Человека принимать на себя ответственность за сегодняшний и завтрашний тварный мир, ответственность, именуемая творческой *свободой выбора* и в мыслях и в действиях. Нет, не дано человеку помыслить: «Остановись мгновение, ты — прекрасно!». Его призвание характеризуется иначе: «И вечный бой! Покой нам только снится...».

Н.А. Бердяев показал, что думающему человечеству необходимы ответы на метафизические вопросы, которые могут казаться праздными, не имеющими серьезного отношения к вопросам иного, низшего уровня, проблемам повседневного бытия, человеку неисклюшенному. Он подчеркивает исторический факт — «религии различны, но религиозность всеобща». Затем как представитель православной культуры он задается вопросом: «Для чего Бог стал человеком?». Логический вывод одного из самых блистательных православных философов столь же убедителен, как и лаконичен: «Для того чтобы человек стал Богом!». Все гениальное — просто.

На пороге XX столетия представители русской религиозной философии (А.С. Хомяков, В.С. Соловьев, С.Н. Булгаков, Н.А. Бердяев, П.А. Флоренский, И.А. Ильин, В.В. Розанов и др.) совершили новую духовную, метафизическую революцию, предлагая осуществить дальнейшее сближения Бога и Человека, выдвигая идею Богочеловечества как основу софиологии. В трудах С.Н. Булгакова эта идея принимает совершенно новое — оригинальное, православное («коллективное спасение») и русское (мессианское) значение, поднимаясь как деятельный и оптимистический идеализм до уровня проработанной во многих деталях фундаментальной концепции «философии хозяйства», имеющей принципиальное значение для будущего.

В христианском мироощущении известны два полюса — дуализм и монизм, в своей односторонности теряющие истину: один — мироотрицающее манихейство, устанавливающее между Богом и ми-

ром непроходимую пропасть, и тем упраздняющее Богочеловечество, другой полюс — пантеизм, или космоизм, фактически обоготворяющий мир. Истину С.Н. Булгаков предлагал искать в монотеизме, в Богочеловечестве. Центральной проблемой софиологии он считал вопрос об отношении Бога и мира, Бога и человека, о силе и значении Богочеловечества, и не только Богочеловека как воплотившегося Логоса, но Богочеловечества как единства Бога со всем сотворенным миром [1, 269—272].

Один из наиболее известных критиков о. Сергия Булгакова — В.Н. Лосский [2] ставит в упрек преувеличение им значения Софии до новой, четвертой ипостаси Бога. И даже мысль о том, что София (неипостасная) отвечает на любовь Божию лишь пассивно, лишь отдающейся или женственной любовью, что она есть вечная женственность в Боге — ему представляется противоречащей истинному православию. Сам же С. Булгаков полагал, что София, Премудрость Божия — есть от века присущая Богу мысль о тварном мире, идеальный образ мира, оговаривая, что это ипостась иного рода, отличная от трех ипостасей Божества. В упрек С.Н. Булгакову, «главному религиозному гению XX столетия» (по определению Н. Струве), ставится и перенесение свойств тварной, человеческой природы (мужское и женское начала) на Божественные Ипостаси: «Как ипостась Логоса есть ипостась Христа, воплотившегося в младенце мужского пола и ставшего в возраст “мужа совершенна”, так и ипостась Духа полнее всего раскрывается для нас в Богоматери и становится для нас действительностью в Церкви, которая и есть Дух и Невеста»... Однако и другие авторитеты православной церкви в своих трудах называли Божию Матерь Духоносницей, Духоносной Девой, как делал это, например, еп. Игнатий Брянчанинов, что не противоречит постулату, что в еще большей мере, и прежде всего, Духоносным является сам Богочеловек — Иисус Христос. Следует также учитывать, что в семитических языках Дух Святой, Третья ипостась Троицы — понятие женского рода. С.Н. Булгаков, подчеркивал неприменимость к Софии антитез абсолютного и относительного, вечного и временного, божественного и тварного [3, 216].

Строго говоря, аргументы критиков С.Н. Булгакова сводились к позиции манихейства (по нашему мнению, размышления излишне робкого, по своей сути не маскулинного), делающей бессмысленной идею Богочеловечества; их вера — в сверхразумного Бога, познаваемого только путем экстаза (эмоционально-интуитивного постижения), которому противопоставляется вечная материя, не способная вступить в какое-либо соприкосновение с ним. Поэтому, не имея достаточных логических аргументов, они заявляли, что церковь обладает глубочайшими тайнами, которые не всегда и не для всех подлежат

разглашению. «Отцы, достигшие вершин созерцания, целомудренно раскрывают тайну лишь тем, кто способен вместить ее очищенным умом в меру своего духовного опыта». Известно, что поле догматического богословия и поле ищущей философской мысли пересекаются, но очень часто не совпадают.

В то время религиозные философы и деятели культуры России, включая Ф.М. Достоевского, мечтали о создании новой, «живой церкви». «Но этой цели противоречил дух отрешенности, который прочно утвердился в церковном сознании, который питается самодовольным, но безосновательным мнением, что в “культуре” всецело царит темное, сатанинское начало». С.Н. Булгаков писал, о том, что «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 и гуманистическим отторжением от нее наиболее деятельной ее части, и своим собственным духовным оскудением. В миру накапливается всемирно-исторический и общечеловеческий способ, который необходим и для церковного сознания. 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. Нужно любовно, без кичливости, но с христианским смирением открыть свое сердце “светскому” миру...» [4, 347—348].

Главный пафос С.Н. Булгакова заключается в обращении к просвещенным людям. Напоминая о богочеловеческой природе человека, он призывает гармонично соединить творчество, доступное современной рациональной науке, способной при правильной методологической обоснованности дать перспективу познания, достижения «тварной Софии», установить и причинно объяснить действительность, представляющую арену нравственной деятельности, с творчеством обновленной, «живой 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 [5, 131; 6] предстанет «как разум, как красота, как хозяйство и культура». 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» [7].

Между тем не богословское, но прагматическое, прежде всего, гуманитарное, социально-психологическое, отношение к проблеме софийности бытия требует современного ответа на непростой вопрос

о различии понятий София и Логос. В прояснение различия и дополненности понятий «София» и «Логос» важно отметить, что греческое *λόγος* первоначально означало «слово», мысли, смысл речи, связывающий ее отдельные части. Введенный Гераклитом термин отражал настоящую пропасть между Логосом как законом бытия и неадекватными ему речами людей. Космический Логос «окликает» людей, но они, даже «услышав», часто не хотят и неспособны его постичь. *«Логический» мир (освященный Логосом) целостен и гармонично организован*, но обыденное сознание ставит свой частный произвол выше «общего» и по-разному оценивает равно необходимые части целого. Близкую историко-философскую аналогию представляет собой даосизм. Филон Иудейский понимал логос в качестве посредника между «первым Богом» — творцом и «третьим богом» — тварной природой, полагая, что задачей человека является следование логосу и уподобление Богу посредством экстаза.

Для христианства значение Логоса определено уже начальными словами Евангелия от Иоанна — «В начале был Логос, и Логос был у Бога, и Логос был Бог». Вся история земной жизни Иисуса Христа интерпретируется как воплощение и «вочеловечение» Логоса. Это вторая ипостась в Троице [8, 159—161]. Согласно преп. Максиму логосы множественны, «логосен» весь мир, он весь ими пронизан, они рассеяны по всему тварному бытию. Русские религиозные философы П.А. Флоренский и В.Ф. Эрн понимали Логос как обозначение цельного и органичного знания, характеризующегося равновесием ума и сердца, анализа и интуиции. В. Соловьев считал, что Христос как цельный божественный организм, универсальный и индивидуальный вместе, — есть и Логос и София.

В истории развития мировых культур важной закономерностью является происходящая замена исходного представления, непознаваемого, безличностного Логоса, чистого Вселенского Разума (психологически воспринимаемого маскулинной сущностью), который милостив лишь к тем, кто понимает его веление, на Бога антропоморфного. Эта новая сущность Высшего Существа, имеющего непорочную мать, заступницу людей, Бога, способного быть милостивым и к непонимающим его. Для совершенствования человека, нового творения Бога, заселившего ту небесную сферу, где ранее обитали падшие ангелы, этот Бог приносит в жертву своего сына, призывая несовершенного человека к Любви и Всеединству, где, как считали православные философы, несовершенство человека, сотворенного по образу Божьему, преодолевается в совместной деятельности Творца и творенья, в работе по совершенствованию и развитию мироздания. В этой тенденции, по-видимому, отражается как возрастающий гуманизм культуры, так и новая ответственность человека, готового в страдании «услышать

Логос», заметить и исправить ошибку, отклонение от предписанного пути.

Наивно считать, что интерес к софиологии, размышления о соотношении Логоса и Софии, философии хозяйства принадлежат лишь истории, не имеют в современном дне важных практических следствий или не значимы для иных культур. Но — такова позиция многих, если не большинства... Слышим ли мы сегодня Логос, когда он нас «кликает»? Принимаем ли на себя ответственность за движение тварной Софии навстречу Божественной? Или человечество, много достигнувшее в приятных пустыках со времен Гераклита, не слишком продвинулось в понимании главного? Минувшее столетие продемонстрировало выдающиеся достижения человеческого интеллекта в области познания материального мира, но в плане философского и метафизического познания пути человечества в будущее, оптимистического и деятельного идеализма, после трудов С.Н. Булгакова, да, может быть, романа М.А. Булгакова «Мастер и Маргарита», человечество практически ничего не выработало.

Теория оптимума развития (ТОР) человека и социума разрабатывается нами с 1980-х гг. Ее первые контуры складывались тогда, когда мы не были знакомы с работами русских софиологов. Однако выявлявшаяся степень совпадения философских принципов софиологии и теории оптимума развития была удивительна. ТОР тяготеет к группе универсальных парадигм современной науки, в ее основе — принципы системности и фрактальности в организации всех существей и явлений, изучаемых естественной и гуманитарной наукой. В настоящее время принципы ТОР, претендующей на статус инструмента современной софиологии, выглядят следующим образом (табл. 1).

Таблица 1

Базовые принципы общей теории оптимума развития

<i>Фрактальности:</i> единства организации взаимодействующих существей	<i>Гармонии:</i> соответствия взаимодействующих существей
<i>Бинарности:</i> разделенности, противопоставления, двойственности	<i>Комплементарности:</i> единства, взаимной дополнителности, соответствия
<i>Симметрии:</i> соразмерность, соответствие двух частей	<i>Баланса:</i> стабильности общей формы уравновешивающей части — парная спираль, глобула

Продолжение табл. 1

<p><i>Стабильности:</i> соответствия статического, длящегося до истечения предела интегрального возраста</p>	<p><i>Трансформации:</i> соответствия динамического, краткосрочной, прогнозируемой рождающей новое соответствие</p>
<p><i>Адаптации:</i> Фазы первичного, напряженного, вынужденного, «не заинтересованного» взаимодействия сущностей через этапы: а) конфликта — минимального соответствия; б) партнерства — умеренного соответствия.</p>	<p><i>Развития:</i> Фазы вторичного, не напряженного, выгодного, «заинтересованного» взаимодействия сущностей через этапы: а) симбиоза — высокого соответствия; б) рождения новой сущности — полного органичного соответствия и появления нового, соединенного качества.</p>
<p><i>Познания:</i> Нахождение ответа на вопросы о Боге, Логосе, Законе, устройстве мира, человека, соответствия стабильно-динамического и критического, возможности их Гармонии в трансформациях мира</p>	<p><i>Деятельности:</i> Нахождение ответа на вопросы о технологиях Оптимума, достижения Гармонии, соответствия значимых сущностей в практике жизни</p>

Выделение человека из всего Творения, созданным Творцом по образу и подобию, означает особую миссию человечества — призвание неустанно продвигать Софию тварную навстречу Софии Божественной не только силой религиозной, мистической, интуитивной веры, но и силой рассудка, логического мышления. Говоря языком нейропсихологической науки, Бог живет не в разуме, а в душе человека. Логическое мышление, разум и сознание человека (индивидуальный Логос), локусом которых считается кора головного мозга, по объему обрабатываемой информации на восемь порядков меньше сферы чувств, бессознательной, интуитивной психики (индивидуальная София, ее антропологический аспект по В. Соловьеву), расположением которой, упрощенно, считаются более древняя и гораздо более массивная подкорка и другие регулятивные системы. Соединение этих бинарных сущностей в гармоничную, бинарно-контрарную систему и дает потенциальную возможность движения души, Софии тварной навстречу Софии Божественной, тем более, что все эти возможности опираются на бесконечную культурно-историческую программу,

большей частью не осознаваемую и не зафиксированную в письменных источниках, возникших в культуре относительно недавно (рис. 1).



Рис. 1. Уровни психической организации человека

Приведенный рисунок иллюстрирует соотношение объемов информации, обрабатываемой психикой (в переводе «душой») человека. Если сознание («рассудок»), кора головного мозга, способна в секунду обрабатывать около десяти единиц информации, то бессознательная сфера («сердце») — над- и подсознание — миллиард.

В.С. Соловьев более других русских софиологов уделил внимание различным аспектам Софии и выделению основных уровней бытия. По его представлениям, София Божественная — ее первый аспект. Воплощение в материально-вещественном мире (Богочеловеческая София) — второй аспект. Разумная духовная благоустроенность космоса в целом (чистая тварная София) — третий, космический аспект. Благоустроенность в человеке — четвертый, антропологический аспект.

Изречение: «Бог есть любовь!» — один из наиболее важных принципов христианского учения. В.С. Соловьев описывает три уровня любви, данной человеку [9, 359—360]. Первая — любовь «натуральная», в своем происхождении половая. Вторая — любовь «интеллектуальная», которой мы любим то, что не знаем непосредственно (любовь к Родине, человечеству). Третья — любовь к Богу как к общему началу всего.

Предложенная основоположником русской софиологии классификация очень близка к описанию трех уровней бытия (адаптации — развития) в ТОР (рис. 2).

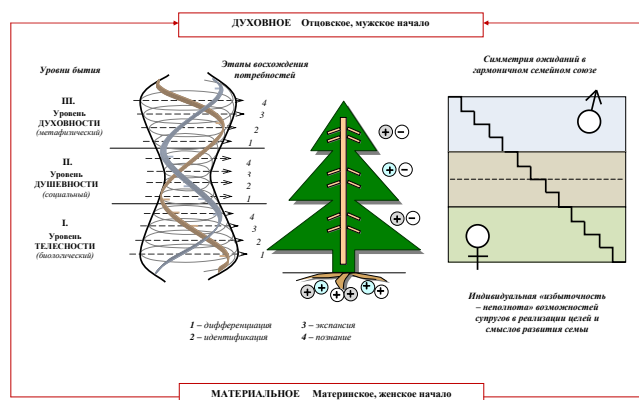


Рис. 2. Трехуровневая модель бытия человека

ТОР описывает четыре базовых закона адаптации и развития как личности, так и социума на уровне биологических, социальных и духовных свойств, дифференцируя их на трех уровнях «древа жизни» как кратко-, средне- и долгосрочные мотивы (потребности) бытия. Человек, «слышащий Логос», понимающий глубинную суть происходящего, — достигает гармоничного удовлетворения требований Бытия (заложенных в природу человека в виде потребностей) и переживает это как «счастье», как любовь человека, мира, Бога (ощущение постижения тварной Софии, состояние счастливой части гармоничного Целого). В правой части рис. 2 отражены принципы взаимоотношений мужчины и женщины, которые способны к гармонии не вследствие иллюзорного социального равенства, а лишь вследствие своих бинарно-контрарных природных свойств. Еще Платоном предлагалось снять пустое противоречие мужского и женского начал в понятии «Андрогин», отражающем их слияние, в расшифровке — гармоничная семья. Наиболее совершенным организмом является человек в двух своих видах: мужском, где преобладает начало демиургическое (как разум и справедливость), и в женском, где демиургическое начало менее выражено (эгоистическая воля, групповой эгоизм, эмоциональность, интуитивность, сочувствие). Дух — выше этих различий. Любовь внешне легче проявляется эмоционально, порой близко к экстастическому состоянию как высшему по накалу эмоциональному переживанию, поэтому ее легче демонстрируют женщины. Женщина всегда душевна, подсознательна, живет чувствами, интуицией, бессознательным, мужчина называет ее «Душа моя!». Вершина материального творчества — рождение человека — доступна женщине, следовательно, пик духовно-логического творчества — мужчине.

В ТОР три уровня бытия отражают требование одновременного соответствия человека законам трех «царств»: животного (влечения, короткие смыслы, короткие Логосы, эгоизм), человечества (установки, планы, нравственный Закон, групповой эгоизм, среднесрочные смыслы, Логосы) и Богочеловечество (главные смыслы, Логос, выход за пределы индивидуальных смыслов бытия, отказ от эгоизма в пользу Гармонии, духовный Закон).

ТОР описывает шесть предустановленных конституционально-адаптационных типов личностей (умеренные и яркие интро-, центро- и экстраверты) с четко различающимися нейрохимическими, физиологическими и социально-личностными особенностями, отражающими их будущую социальную направленность, сильные и слабые стороны их социального функционирования. Интроверты характеризуются избыточностью нейромедиаторных систем (яркие интроверты — дофаминэргических, умеренные интроверты — ацетилхолинэргических), преобладанием корковых механизмов реагирования над подкорковыми (яркие интроверты — явным преобладанием, умеренные — относительным). Экстраверты характеризуются недостаточностью нейромедиаторных систем (яркие экстраверты — ГАМКэргических, умеренные экстраверты — бензодиазепиновых), преобладанием подкорковых механизмов реагирования над корковыми (яркие экстраверты — явным преобладанием, умеренные — относительным). Центроверты отличаются балансом указанных систем, но не стабильностью катехоламинового пула нейромедиаторов у ярких центровертов. В социальном поведении (второй группе потребностей) интровертам свойственно доминирование четных потребностей — ярким интровертам потребности познания (4-й), умеренным — идентификации (2-й); экстравертам — нечетных, ярким экстравертам — социальной экспансии, доминирования (3-й), умеренным — дифференциации, опеки (1-й).

ТОР описывает два типа первичных социальных (референтных) групп с противоположными «протоидеологическими» установками — доминированием идеи «справедливости» или идеи «свободы», коррелирующие с фундаментальными ценностями «восточной» и «западной» культур. Одной из основных проблем современного социума является низкий уровень социализации индивидов, либерально-индивидуалистические социальные установки, преобладание в идеологии краткосрочных мотивов социального поведения (материальных потребностей) в ущерб среднесрочным (нравственным) и долгосрочным (духовным).

Теория оптимума развития позволяет прогнозировать длительное возрастание требований к социализации человека (первые две потребности во второй группе, интеграл которых дает эффект ком-

плементарности). С учетом того обстоятельства, что Россия обладает культурной традицией, основанной на религиозной идее «коллективного спасения» (высокой социализации), сегодня существуют благоприятные условия, способствующие реализации планов выведения ее в положение глобального социально-экономического лидера XXI столетия.

Следует отметить, что среди мыслителей и художников, внесших яркий вклад в развитие софиологии, практически не было женщин. Именно мужественный Логос стремится к постижению и Божественной, и тварной Софии, прекрасной Тайны. Не секрет, что в поисках гармонии многие из названных не достигли успеха в личной жизни, в семье. Примеры тому — В. Соловьев, В. Розанов, А. Блок, Ф. Достоевский и др. Это закономерно и для европейского мышления: Гете подчеркивает, что святость женщины следует искать, прежде всего, в ее материнских чертах: Фауст, не удовлетворенный чистым интеллектуализмом и пребывающий в глубоком внутреннем одиночестве, находит избавление в приходе к Софии («вечной женственности») — духовно-телесному началу, в котором сняты противоречия и помехи к человеческой коммуникации.

Задаваясь вопросом о том, что способны прозреть софиология и философия хозяйства в будущем человечества, следует отметить неизбежность поразительных и трудно представляемых перемен, вызываемых научно-техническим прогрессом и интеллектуальной революцией, готовых породить малозависящий от современного человека искусственный интеллект, материализованное надсознание, четвертую сигнальную систему. Надо полагать, что задача «быть», данная человеку Богом, реализуется лишь через условие меняться в соответствии с Промыслом, с Софией Божественной, меняться, «слыша» голос Логоса, совершенствуя тварную Софию. Всего четыре миллиарда лет будет жить наша звезда — Солнце. Человечество должно найти или создать новое Солнце. Ограничена во времени жизнь Галактики? Вселенная имеет начало, следовательно, имеет и конец? Вселенные множественны и представляют собой мембраны, струны? Справится ли с этим Логос человека? Как близко может приблизиться София тварная к Божественной? В чем будет состоять различие Бога и человека, постигшего тайны мироздания, способного создавать галактики? Как изменится религия в будущем? Сегодня эти вопросы должны быть поставлены. Совершенство, соответствие Божественной Софии возможны только в динамической, скользящей гармонии, так как иная немедленно отстает от неустанного движения Мира по воле Провидения.

Современный человек многого достиг, его возможности не сравнимы с теми, которыми он обладал в момент рождения Богочело-

века. Значит, не сравнима и его ответственность как части Богочеловечества. Суть понятия «Гармония» — соответствие части целому. Соответствие требует Ответа, логического постижения, знания, которое становится непроверяемым, почти равным вере, когда проверено жизнью, обрело статус Закона, Логоса. Познавшим Закон нужна ответственность — готовность держать ответ перед Творцом и его ипостасями — Логосом и Софией. Напомним мысль Н.А. Бердяева: «Бог стал человеком для того, чтобы человек стал Богом!». Поэтому в России сегодня Бытие есть принятие Ответственности и призвание к Гармонии!

Литература

1. Булгаков С.Н. Тихие думы. М., 1996.
2. Лосский В.Н. Спор о Софии. Статьи разных лет. М., 1996.
3. Булгаков С.Н. Свет Невечерний: Созерцания и умозрения. М., 1994.
4. Булгаков С.Н. Церковь и культура // Булгаков С.Н. Два града. Исследование о природе общественных идеалов. СПб., 1997.
5. Океанский В.П. Культура Нового времени: герневтический обзор. Шуя, 2011.
6. Осипов Ю.М. Обретение. М., 2011.
7. Струве Н.А. Православие и культура. М., 2000.
8. Аверинцев С.С. София — Логос. Словарь. Киев, 2000.
9. Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве. СПб., 2010.

А.А. ОЛЕЙНИКОВ

Антихристианский характер капитализма: к вопросу об антисофийности и нелюбви к народу у российской элиты

В классической работе С.Н. Булгакова «Философия хозяйства», 100-летие выхода в свет которой мы отмечаем, проблемы Софии, софийности и софиологии занимают значительное место. И это не случайно: хозяйство по своей сути софийно, так как 1) является выражением смысловой наполненности жизни людей и окружающего их мира; 2) отражает хозяйственно-исторический процесс в его всеединстве, что предполагает иерархию и взаимозависимость всех частей общества. Кроме этого, развитие и становление общества и его национального хозяйства, по сути своей, являются *софийными процессами*, наполненными любовью к человеку как к Божественной твари. А сама софийность истории раскрывается в восхождении человечества из состояния тварной несвободы к стадии Богочеловечества (см.: [1]).

В этом контексте рассмотрим развитие и содержание нашего капитализма, ставя ряд вопросов ребром: каков характер нашего общества и сложившегося капитализма? почему сложилось так, что наша так называемая хозяйственная элита и правящие круги наполнены антисофийностью? почему они так не любят наш русский народ и все наше российское общество?

Н. Бердяев об антихристианском характере капитализма

Н. Бердяев упрекал русскую эмиграцию, мечтавшую о реставрации капитализма в России, в том, что она не видела порочности буржуазных порядков. В статье «Дневник философа» он писал, обращаясь к своим либералам, однако его слова вполне можно переадресовать и нашим, современным, либералам. Из 1926 г. Н. Бердяев обращается как бы и к современникам 2012 г. — носителям идеи буржуазной реставрации, духовным наследникам Февральской революции 1917 г., свергнувшей русского царя и подорвавшей фундаментальные основы многовековой русской православной цивилизации.

Его слова обращены и к современным антикоммунистам, выбросившим на улицу, в своей слепой озлобленности к трудящимся, вместе с «коммунистической купелью» и само «социальное дитя». Указывая на то, что «сама идея реставрации есть идея насилия и кровопролития», Бердяев пишет: *«Безумие думать, что можно победить коммунизм в мире возвратом к капитализму. Мир идет к новой организации труда и к освящению труда... Из реакции против коммунизма нельзя отрицать самого существования социального вопроса, возвращаться к буржуазному индивидуализму, в корне антихристианскому, и делаться идеологами буржуазного класса, который несколько не лучше, чем рабочий класс. *Сверхклассовая точка зрения совсем не есть буржуазная точка зрения, как и не пролетарская.* Между тем как сейчас пролетарской точке зрения противопоставляют буржуазную точку зрения. *Это есть измена христианству* во имя классовой корысти. В нашей старой, дореволюционной жизни была неправда перед Богом, *неправда* в самих *первоосновах* общества, которая и обернулась коммунизмом. И об этом нужно свободно и правдиво говорить. Свобода и независимость мысли у нас всегда отрицались “левым” общественным мнением и сейчас отрицаются “правым” общественным мнением. Есть одна очень опасная книга, которой и живоцерковники могут воспользоваться и злоупотребить более, чем моими статьями, это — *Евангелие. Слова Сына Божьего и Человеческого* очень опасны и страшны для неправды мира сего. На книге этой, — метко подчеркивает Бердяев, — трудно обосновать капиталистическую цивилизацию, трудно отстаивать интересы буржуазных классов, как невозможно обосновать классовый революционный социализм, зависть и корысть рабочего, невозможно восславить революцию» [2, 526].*

«Буржуазно-капиталистическая цивилизация явилась результатом отпадения от христианства и измены христианству, она покоится на атомизации общества, на принципе конкуренции, соревнования и эгоистического интереса, на поклонении мамоне и на порабощении духа материальными благами жизни, на отрицании аскетического ограничения похоти жизни. Священный, христианский капитализм есть немислимое и нелепое словосочетание. Капитализм есть результат секуляризации общества. Вся индустриально-капиталистическая система есть порождение ничем не ограниченной похоти жизни. Капиталистическая цивилизация есть обоготворение земного царства, мира сего. В ней религия признается лишь прагматически, как средство смирить рабочий класс. Одной из причин отпадения от христианства было то, что христианство начали утверждать как религию богатых. Социализм есть необходимое порождение капиталистической цивилизации и справедливая кара за нее. Вл. Соловьев всегда говорил, что социализм прав относительно капитализма, но что тот и другой стоят на одной и той же буржуазной почве» [3, 525].

В. Соловьев, на которого ссылается Бердяев, писал, объясняя ненормальное в нравственном смысле состояние общества: «...оно все более и более превращается в плутократию, то есть в такое общество, в котором верховное значение принадлежит вещественному богатству». Обнажая суть принципа плутократии, Вл. Соловьев писал: «Безнравственна не индивидуальная собственность, не разделение труда и капитала, а именно плутократия. Она же безнравственна и отвратительна как извращение общественного порядка, как превращение низшей и служебной по существу своему области, именно, экономической, в высшую и господствующую, которой все остальное должно служить средством и орудием. Но от этого извращения не свободен и социализм» [3, 575].

И действительно, «то существенное обстоятельство, что социализм ставит нравственное совершенство общества в прямую зависимость от его экономического строя и хочет достигнуть нравственного преобразования путем экономической революции, ясно показывает, что он, в сущности, стоит на одной и той же почве с враждебным ему мещанским царством, именно на почве господствующего материального интереса» [3, 576].

Таким образом, Бердяев, находясь в эмиграции, подтвердил свою приверженность идее некапиталистического пути развития России, которую отстаивали, начиная с последней трети XIX в., ведущие русские экономисты-народники и крупнейшие русские философы-мыслители. По сути, Бердяев еще 80 лет назад указал на *третий путь*

в экономике, назвав такой подход *сверхклассовой точкой зрения*, противоположной классовому эгоизму.

Бердяев был абсолютно прав, говоря о том, что возврат к капитализму как реакция на коммунизм (социализм) является безумием. И это состоявшееся в России, на Украине и ряде других постсоветских республик безумие, совершенное бывшими руководящими работниками ЦК КПСС, лишний раз подтверждает правильность нашего тезиса о том, что ортодоксальный марксизм является зеркальным отражением либерализма. Очевидное безумие 1990-х гг., продолжающееся и по сей день, заключается в том, что, под видом свободы и демократии, нашим странам навязали абсолютно тоталитарный режим, основанный а) на отчуждении труда от собственности и власти, б) на системе скрытого рабства, в) на присвоении личности и г) на системе узурпации власти.

Капитализм как извращение сути человеческого бытия

Капитализм вообще *есть извращение сути человеческого бытия*, так как индивид становится частью рыночного спроса, и личность при этом просто исчезает. Человек превращается в рыночного человека с «манипулятивным интеллектом» (Э. Фромм). Эти проблемы подробно исследованы в работах Э. Фромма (см.: [4—6]), Герберта Маркузе (см.: [7]) и других представителей Франкфуртского института социологических исследований (М. Хоркхаймера и Г.В. Адорно). Маркузе характеризовал западное общество как «одномерное общество», в котором все люди наделены одинаковым «одномерным мышлением». Такое общество он считал репрессивным обществом: оно порождает одномерного человека, а подавляемый человек воспроизводит отношения принуждения. Либеральное общество закономерно воспроизводит человека с рыночным характером [4, 152—158]. Заслуга Фромма, а также Маркузе, Хоркхаймера и Адорно заключается прежде всего в том, что они исследовали неразрывную связь либерализма с авторитаризмом и тоталитаризмом, характеризуя типичного западного человека как авторитарную личность, обладающую тоталитарным характером. Именно они указали на однотипность социального характера Лютера, Кальвина и Гитлера [8, 276—282].

Вслед за Фрейдом Фромм ставил вопрос о патологическом извращении сути общества на Западе. Говоря о болезненных проявлениях западного общества, Фромм констатирует, что речь идет о «*патологии нормальности*» [4, 152—158], т. е. о патологии, возведенной обществом в ранг всеобщей нормы [9, 145, 450—451]. Яркими примерами этого являются современные МРОТ и зарплаты всех бюджетных работников, стипендии, ежемесячные пособия на рожденного ребенка (70 р.) и т. д. Наше общество, безусловно, является больным, ненор-

мальным. Но не следует забывать, что оно является всего лишь слепком с так называемого нормального западного общества.

Капитализм как рыночная модель антиэкономики

В условиях либеральной модели открытой экономики национальное хозяйство лишается главного — *общности интересов*. Либеральная модель рыночной экономики отвергает принцип иерархии национального хозяйства, провозглашая приоритет частных интересов над интересами государства. За точку отсчета берутся частные интересы и частные хозяйственные структуры. Общие интересы целого (национального хозяйства) здесь подменяются балансом согласованных частных интересов. А экономическая система страны неизбежно превращается всего лишь в арифметическую совокупность частных организаций.

Таким образом, либеральные принципы нарушают не просто целостность, а *интегативность* экономической системы. Интегативность экономики можно представить как взаимосвязанное множество хозяйственных отношений в пределах большой системы, организованной по принципу иерархии, т. е. соподчинения одних структурных элементов системы другим. Основное свойство системы — ее целостность. Это значит, что система не является простой совокупностью ее элементов, их арифметической суммой. Ее качественная определенность зависит от прочности взаимодействия, сцепления ее составных частей. Если из системы выпадают отдельные элементы, то она не уменьшается, а разрушается» [10, 12]. Именно так эту проблему рассматривали сторонники русской концепции органицистов, разработанной русскими историками и философами в XIX в. (К.Н. Леонтьев, Н.Я. Данилевский, А.А. Богданов и др.). Согласно этой теории, общество развивается на основе принципов живых организмов: из организма нельзя изъять произвольно ни одну его часть, не разрушив тем самым целостности организма, что неизбежно причиняет ему вред.

Наглядным подтверждением этого тезиса являются процесс приватизации, проведенный в России под контролем Запада. В рамках намеченной Западом стратегии гарантированного технологического отставания России реформаторы использовали целую совокупность мероприятий, направленных на разрушение хозяйственной иерархии, интегативности и целостности народнохозяйственного механизма.

Отметим, в частности, разрушение кооперативных связей между предприятиями; распродажу предприятий некомпетентным дельцам-спекулянтам и иностранным фирмам, не заинтересованным в развитии производства; дробление крупных предприятий, НИИ, КБ на десятки мелких с целью извлечения сиюминутных выгод от распродажи имущества; сознательную ориентацию конверсии оборонных

предприятий на производство невостребованной продукции; скрытую интервенцию иностранного капитала с целью подрыва обороноспособности и экономики России [11, 109].

Не секрет, что ведущую роль в разрушении народного хозяйства России сыграл Международный валютный фонд (МВФ), контролирующий и направляющий все экономические процессы в России. Программа МВФ, разработанная для России, своей целью имела, по мнению эксперта группы лейбористов в британском парламенте Дж. Росса [12, 7], обеспечение роста экспорта энергоносителей и металла, хотя мировой опыт свидетельствует, что для экономического рывка любой стране необходимо вырваться из положения производителя и экспортера сырья и стать производителем и экспортером промышленной продукции.

Либеральная доктрина и антисистемные идеологии

Либерализм изначально сложился как подрывная, антисистемная идеология, основанная на негативном мироощущении и направленная на разрыв с моралью и традициями предков. Самыми характерными чертами философско-политических и экономических доктрин либерализма являются: 1) отрицание общих догматов религиозной веры, единых для данного народа; утверждение сектантства и других форм протестантского плюрализма в религии; 2) утверждение приоритета разума «Я» над всеми существующими в обществе догматами религиозной и общенародной веры; 3) отрицание общих морально-этических ценностей, единых для данной суперэтнической общности; 4) отрицание традиций предков, единства истории и общности судьбы народов данного суперэтнуса; 5) отрицание общественной иерархии и авторитета государственной власти.

Наиболее ярким примером химеры, на базе которой расцветают антисистемные идеологии, является либерализм. *Либеральные химеры* представляют смертельную опасность для здорового общества, воздействуя на него подобно раковой опухоли. Проникая в среду восточного общества, химеры как антисистемные идеологии превращаются в энергетический вирус, поражающий этническое поле данного этноса, или суперэтнуса, раскалывая его. На место сложившихся адаптивных навыков и стереотипов поведения, имеющих иерархическую внутреннюю структуру, приходит хаос.

Носитель химеры может считать себя православным, придерживаться монархических взглядов, и одновременно быть либералом, бороться против иерархии и авторитета государственной власти, стремиться к либеральным, западным идеалам.

Либеральные химеры представляют смертельную опасность для здорового стабильного общества, так как, по мнению Л.Н. Гумилева, «действуют подобно вирусным инфекциям, наркоти-

кам, массовому алкоголизму». Проникая в среду восточного общества, такие антисистемные идеологии превращаются в химеру — в энергетический вирус [13, 183], поражающий этническое поле данного суперэтнуса, раскалывая его, разрушая иерархическую внутреннюю структуру хозяйства, что порождает хаос. Наглядным подтверждением этого является либеральная антисистема, внедренная в Россию в виде либеральных рыночных реформ с начала 1990-х гг. Прошедшие десятилетия подтвердили антиобщественный характер рыночной антисистемы, в рамках которой сумма частных крупных капиталов противостоит всему обществу.

Либеральная антисистема в России

Капитализм в России, имея периферийный характер, превратился в систему разрозненных анклавов, включенных в роли поставщиков сырья в мировое финансовое хозяйство, основанное на принципах неолиберализма. А сами эти принципы стали основой механизма финансовой войны, направленной на уничтожение всего российского общества.

И это не случайно: западный капитализм не возник сам по себе, а под влиянием *протестантской реформации* христианства, которая произвела на свет новый тип человека, ориентированного на денежные ценности. Целью жизни стали деньги, накопительство, а главная обязанность хозяйствующего человека была сведена к приумножению своего имущества. Накопление богатства превратилось в моральный долг нового «экономического человека» по отношению к своей собственности к деньгам.

В России в ходе либеральных реформ также произошла своеобразная культурная революция, которая произвела изменение смыслового вектора в деятельности наших «новых русских», действующих враждебно по отношению к государству и всему нашему обществу.

Все вышеизложенное помогает нам найти ответы на поставленные в начале статьи вопросы, а именно: каков характер нашего общества и сложившегося капитализма? почему сложилось так, что наша так называемая хозяйственная элита и правящие круги наполнены антисофийностью? почему они так не любят наш русский народ и все наше российское общество?

Новый общественный строй создается новой моралью, соответственно протестантская тоталитарная мораль и этика, внедренные в Россию в качестве новой капиталистической идеологии, создали антиобщественную квазирыночную систему, враждебную человеку и всему обществу в целом.

Вылечить наше общество и спасти его от катастрофы смогут только радикальные реформы, направленные на восстановление традиционного типа общества, на возрождение системы морально-

этических норм и правил, основанных на православных религиозно-нравственных законах и принципах, которые способны будут удерживать наше больное общество от упадка и распада.

Мораль — это определяющих хозяйственные стереотипы поведения людей. В этом контексте абсолютно прав известный русский ученый-экономист, профессор Ю.М. Осипов, утверждающий, 1) что человек учреждает экономику; 2) что экономика вне институтов не существует, т. е. не бывает неинституциональной экономики; 3) что институционализм надо понимать мировоззренчески.

В иерархии общественного производства духовное производство занимает самые высшие этажи, являясь первоосновой любого производства вообще, выступая при этом и как предпосылка, и как результат формационно-цивилизационного развития.

Литература

1. *Булгаков С.Н.* Свет невечерний: Созерцания и умозрения. М.; Харьков, 2001.
2. *Бердяев Н.* Дневник философа (спор о монархии, о буржуазности и о свободе мысли) // *Путь / Под ред. Н.А. Бердяева.* 1926. № 4. Июнь—июль.
3. *Соловьев В.* Философское начало цельного знания. Мн., 1999.
4. *Фромм Э.* Иметь или быть? М., 1990.
5. *Фромм Э.* Бегство от свободы. М., 1990.
6. *Фромм Э.* Душа человека. М., 1992.
7. *Маркузе Г.* Эрос и цивилизация. Одномерный человек: Исследование идеологии развитого индустриального. М., 2002.
8. *Давыдов Ю.Н.* Макс Вебер и современная теоретическая социология: актуальные проблемы веберовского социологического исследования. М., 1998.
9. *Фромм Э.* Здоровое общество // *Фромм Э.* Мужчина и женщина. М., 1998.
10. *Петренко И.Н.* Безопасность экономического пространства хозяйствующего субъекта. М., 2005.
11. *Лисичкин В.А., Шелетин Л.А.* Россия под властью плутократии. История черного десятилетия. М., 2003.
12. *Экономическая газета.* 1994. № 7.
13. *Гумилев Л.Н.* Конец и вновь начало: популярные лекции по народоведению. М., 2002.

Р.Е. СОКОЛОВ
Современная православная каноническая
философия хозяйства

Как известно, на протяжении большей части XX в. Русская православная церковь (РПЦ) была вынуждена хранить молчание по отношению к социально-экономической сфере. Только к концу второго тысячелетия церковь смогла разработать свою социально-экономическую концепцию и открыто обратиться с ней к клиру и миру. Так как разработка современной хозяйственной доктрины Православной церкви только началась, документов, выработанных в этом направлении, пока немного. В частности, это постановления Собора 2000 г. в виде «Основ социальной концепции Русской православной церкви». С 13 по 16 августа 2000 г. в Москве состоялся Освященный архиерейский собор Русской православной церкви, который представил видение церковью основных социально-экономических проблем современного общества. Задачами церкви, ее прямыми обязанностями, Собор провозглашает спасение человека, его души, а также восстановление мирного существования всего людского сообщества как обязанности производной, но столь же важной. Церковь призывает мирян активно включаться в общественную жизнь, следуя нормам христианской морали.

1. *Церковь и государство.* В силу того, что церковь функционирует в государстве, вступая в различные отношения с государственной властью и с хозяйствующими субъектами, она не ограничивается только проповедью, но использует эти отношения с целью укоренения нравственности и мира, в том числе через благотворение независимо от конфессиональной и религиозной принадлежности того, к кому она обращается. Основную задачу в деле укоренения нравственности и мирного сосуществования церковь видит в противодействии национализму и межэтническим конфликтам.

Выступая в качестве активного элемента общественной жизни, церковь занимает подчиненную позицию по отношению к государственной власти. Возвышение церковью роли государства в православном, равно как и в католическом учении, связано с тем, что, по церковному Преданию, после грехопадения Первого человека — Адама — стало распространяться насилие, которое необходимо было сдерживать, чтобы человечество как таковое сохранилось на земле, а для подобного сдерживания необходим был соответствующий аппарат подавления насилия. Так как церковь по своему статусу не должна проявлять насилие, то эта функция была возложена на государство — точнее, на закон в лице государственной власти. Здесь мы видим фак-

тическое принятие православием католического принципа субсидиарности.

Однако церковь недвусмысленно заявляет, что, несмотря на требование подчинения властям, государственная власть не должна заменять Бога, не должна абсолютизироваться. Собор проводит различие между задачами церкви и государства. Так, задачей церкви является спасение душ людей, а государства — гарантирование их благополучия. Для этого государство использует силу, а церковь — проповедь и таинства. Взаимодействие церкви и государства на субсидиарной основе, с ее точки зрения, идет на благо народу, если государство позволяет церкви посредством проповеди укреплять этическую составляющую человека, а церковь публично поддерживает государство в реализации его целей, направленных на заботу о благополучии граждан. Именно такой симбиоз, точнее, симфония церкви и государственной власти, сформировался в странах православной традиции, начиная с Византии и до современной России.

Но не всегда отношения государства и церкви развиваются гармонично. Бывает так, что государственная власть принуждает верующих изменить их *credo*, тогда церковь выражает готовность вступить в диалог с властью и, как крайний случай, призвать своих последователей к акции гражданского неповиновения, которое, однако, должно проходить ненасильственными способами без причинения вреда кому-либо.

Собор представляет перечень тех сфер, в которых на момент опубликования документов Собора государство и церковь ведут плодотворное сотрудничество, в частности, миротворчество, поддержку физического, душевного и духовного здоровья индивида, семьи и детства, общества и государства, а также благотворительность, культуру и искусство, экологию и проч. Также Собор 2000 г., ссылаясь на другой Архиерейский собор, проведенный в Москве с 29 ноября по 2 декабря 1994 г., перечисляет те сферы, где сотрудничество государства и церкви невозможно. Речь идет, прежде всего, о политических акциях, военных и разведывательных действиях.

Данный перечень не означает, что церковь должна самоустраняться от политической жизни. Ей следует при необходимости всегда выражать свое мнение посредством Соборов и уполномоченных на то лиц. Позиция православных мирян по подобным вопросам, с точки зрения РПЦ, должна быть еще активнее, но с учетом христианской морали. Православные политики и государственные деятели должны быть аккуратными в принятии решений, понимая степень своей ответственности.

Собор подчеркивает, что церковь, с одной стороны, должна напоминать государству о недопустимости ограничения свободы со-

вести и безопасности, а с другой — рассчитывать на помощь государства в ее этической деятельности.

Итак, в отличие от католического учения, Православная церковь в лице Московского патриархата считала государственную власть не столько богоданной, сколько продуктом исторического развития, отводя себе более весомую роль в хозяйственной этике, претендуя на место нового субъекта хозяйства наряду с государством, фирмами, домохозяйствами и внешнеторговыми партнерами (пп. 1 — 5).

2. Труд и собственность. Концепции труда и собственности в православном социальном учении только начинают разрабатываться. Это объясняет, можно сказать, конспективный характер их представления в документах Собора по сравнению с католическим учением. Отметим высокую степень схожести основных идей данных разделов, связанную не в последнюю очередь с общностью исповедания религиозных ценностей и основных христианских категорий, к которым труд и собственность имеют прямое отношение.

Собор указывает, что изначально в труде человек по своей природе проявлялся как сотворец, но со временем, после грехопадения, творческий элемент уменьшился и труд стал источником средств существования.

Развивая концепцию труда, Собор указывает на необходимость его временного прерывания с тем, чтобы человек не отступал от Бога, т. е. от нравственной практики. Православный собор, в отличие от католического учения, не указывает на необходимость общения с семьей, но, скорее всего, это подразумевается. Однако акцентируется важность постоянства творения милости и оказания помощи.

Собор подчеркивает, что труд становится ценным тогда, когда он осуществляется не в эгоистических и аморальных целях, а в целях пропитания и подаяния. Если труд идет для блага человека, то церковь не разделяет его по видам и не дает предпочтения каким-либо из них. Но она осуждает труд, направленный против человека, против его души.

Важным моментом в учении Собора выступает безусловное требование церкви о праве работника на заработную плату. Те же, кто не может трудиться по уважительной причине, должны поддерживаться обществом, которое, в свою очередь, должно следить за справедливым распределением продуктов труда.

Стоит отметить, что Собор не указывает прямо на необходимость различия нагрузки по полу и возрасту, как это делает католическое учение на протяжении более ста лет, но, надо надеяться, этот вопрос еще ждет своего обсуждения.

Говоря о собственности, Собор начинает с ее определения в духе теории прав собственности Рональда Коуза: «Под собственностью принято понимать общественно признанную форму отношения людей к плодам труда и естественным ресурсам. В число основных полномочий собственника обычно включают право владения и пользования, право управления и получения дохода, право на отчуждение, потребление, изменение или уничтожение объектов собственности».

Церковь понимает необходимость наличия определенной собственности для обеспечения достойного существования человека, однако она подчеркивает, что, во-первых, не дело церкви определять права людей на собственность, во-вторых, не следует слишком сильно превозносить материальные блага и, в-третьих, наличие собственности не означает, что человек более угоден Богу, чем тот, у кого ее нет. В третьем пункте мы видим прямое противопоставление православного социального учения с протестантизмом в лице цвинглианства и кальвинизма.

Церковь признает наличие разнообразных форм собственности, не отдавая предпочтения какой-либо из них, и напоминает, что использование собственности может иметь как негативные, так и положительные последствия. Погоня за богатством может скорее навредить человеку, нежели сделать его счастливым. В такой трактовке собственности мы видим определенные отличия православного учения от католического. Ведь в глазах католических канонистов собственность дает человеку уверенность в будущем, открывает перед ним двери к благосостоянию. Собственность делает человека скорее счастливым, чем несчастным. Однако Католическая церковь рассматривает собственность как инструмент, а не как самоцель, осуждая ее превознесение вплоть до обожения, что вновь сближает католичество и православие.

Тем не менее церковь, ссылаясь на Священное Писание и Предание, не осуждает богатство, если оно используется на благо собственника и его ближних. Собор выступает в защиту права собственности. Если право собственности нарушается, то пострадавшей стороне должна быть предоставлена соответствующая компенсация, иначе это оборачивается социальными осложнениями.

Поднимая вопрос налогообложения, церковь особо выделяет собственность религиозных организаций и настаивает на том, чтобы пожертвования не облагались налогом. Собор подчеркивает, что облагаться налогом должны предпринимательские доходы, обложение же пожертвований есть преступление против верующих.

Итак, хотя православное учение о собственности не отличается яркостью католического учения, здесь есть одно важное новшество, а именно, требование РПЦ о недопущении налогообложения пожертво-

ваний, чего нет в ординарном католическом учительстве Католической церкви, что, очевидно, объясняется разработкой данного учения в стране с глубокими православными традициями и преобладающей православной культурой, что отражено в Конституции.

3. *Международные отношения.* Тема международных отношений в православном социальном учении сводится к обоснованию и при необходимости восстановлению справедливости в отношениях субъектов хозяйства разных стран и созданию условий, гарантирующих реализацию максимального блага и удовлетворение интересов всего мирового сообщества, а также к поддержанию мира, взаимопомощи и сотрудничеству.

В области международных отношений Православная церковь развивает канонический принцип солидарности, что проявляется в ее рекомендации народам создавать единый организм многонационального государства. Церковь предупреждает, что этот союз не должен быть направлен против третьей стороны, но она допускает разделение многонационального государства, если это идет на пользу одной из составных частей целого, т. е. какому-либо народу или не во вред большинству общества. Если все же справедливость будет нарушена, то для ее восстановления развивается теория оборонительных войн на основе канонического средневекового учения о справедливых войнах как крайнего средства восстановления прав народа на мирное существование. Однако Собор упоминает о необходимости любви к ближним и к отечеству, а также понимания нужд других народов и недопустимости использования безнравственных средств в служении своему народу.

Церковь, по сути, признает завышенность предлагаемых моральных норм и трудность их практической реализации, однако считает, что именно благодаря им удалось разработать высокие правовые нормы и ограничить агрессию. На основе святого Писания Православная церковь рассматривает мир глубоко трансцендентно — как плод правды в союзе с Богом. Однако для человека — это не только дар Божий, но и задача, возложенная на него Творцом. Если эта задача не выполняется, то мир теряется. Здесь мы видим неявное поощрение инициативы и творчества индивида, направленных на созидание общего блага в определенных нравственных рамках.

Церковь заявляет, что делает все для поддержания мира во всем мире, обращаясь с призывами к обличенным властью направить все силы к восстановлению мира и остановке пропаганды насилия. В данном случае РПЦ позиционирует себя более активной в деле миротворчества по сравнению с Католической церковью. Не высказывая прямо приверженность принципу субсидиарности, Православная церковь ратует за создание таких политических и экономических союзов,

участники которых ставят своей целью взаимную защиту интересов в политической и экономической сферах, а также в деле противодействия агрессии.

Рассматривая вопросы международных договоров, Православная церковь вслед за Католической усматривает в них определенную опасность в связи с тем, что они начинают превалировать над суверенитетом стран в экономической, политической и военной областях. Собор указывает как плюсы, так и минусы глобализации как следствия развития международного сотрудничества, проявляющиеся как в ускорении темпов экономического роста и вовлечении в него все новых стран, так и в опасности доминирования сильных и богатых государств над слабыми и бедными.

Участие в международных организациях требует от правительства раскрытия своим гражданам всей информации о последствиях такого членства и принятия различных договоров, а также поддержки интересов своего народа. Сами международные организации, с точки зрения РПЦ, должны обеспечивать условия равенства, возможности самоопределения всех стран-участниц, соблюдения интересов их граждан за исключением случаев агрессии внутри государства.

Развивая вопрос о глобализации, церковь весьма негативно высказывается о транснациональных корпорациях, остающихся практически неподконтрольными правительствам, а особенно о финансовых спекуляциях, которые могут оказывать крайне негативное влияние на экономику всего мира. Более того, вследствие этого природа труда становится подчиненной природе капитала, что противоречит каноническому социальному учению как Православной, так и Католической церкви. Также церковь обеспокоена тем, что плодами глобализации пользуются в основном богатые страны фактически за счет бедных.

В связи с этим Собор настаивает на установлении контроля над крупными компаниями и над финансовой сферой, призывая государство, граждан и международные организации к сочетанию культурного и информационного обмена с поддержкой самобытности наций и сообществ. Собор выступает против разрушения национальных культур и коммерциализации творчества, отождествляя их с разрывом культурно-этнической общности. Решение вопроса контроля над экономической и финансовой сферой церковь видит в заботе о духовном совершенстве людей и их социальном равенстве.

Церковь уделяет большое внимание экологии и охране природы, подчеркивая недопустимые масштабы отходов, хищнического потребления и неправильной агротехники, что препятствует справедливому распределению ресурсов в мире и ведет лишь к глобальной катастрофе. В этом вопросе Православная церковь также разделяет

точку зрения Католической церкви, однако в этом вопросе православие идет дальше католичества. РПЦ призывает к защите экологии и строительству производственно-хозяйственных отношений с природой на основе геоцентризма, точнее, теоцентризма, когда природа воспринимается как целокупность человека и окружающего его мира в качестве Божьего дара, а ее уничтожение — как действие, направленное против источника бытия — Бога. Объясняя существование экологических проблем в современном мировом сообществе, Православная церковь связывает эти проблемы с противоречивым состоянием внутреннего мира человека.

Итак, православное учение о международных отношениях вслед за католическим акцентирует важность контроля международной хозяйственной активности в духе субсидиарности и поддержки экономически слабых наций в духе солидарности, не лишая их права на самоопределение. Однако о нуждах других народов Православная церковь говорит без какой-либо конкретики. На наш взгляд, церковь не ведет речь о положении стран третьего мира, о которых постоянно напоминает Католическая церковь, в связи с достаточно тяжелым положением в самой России, особенно конца 1990-х гг., когда собирался Собор. Наличие и способы решения экономических, экологических проблем, проблем мира и войны в православном учении предполагают выход в сферу трансцендентного и размывание предмета исследования, чего нет в католическом учении. Хотя надо отметить более серьезный подход РПЦ к анализу экологии природы и человеческого духа, по сравнению с католическим магистериумом.

В.С. СИЗОВ

Библия как учебник управления

Сегодня существуют десятки научных школ управления. Они базируются на отличных друг от друга концептуальных основаниях, и у каждой есть свои достоинства и недостатки. Однако для всех научных школ управления характерен единый недостаток: в той или иной степени манипулирование людьми, выступающими в качестве объектов управления, т. е. использование людей только в качестве средства достижения целей, которые ставит перед собой управляющий субъект. В этом отношении с христианской точки зрения современная теория и практика управления в основном греховны. Оговоримся, что речь, прежде всего, идет об управлении людьми, а не машинами и механизмами, однако в более широком смысле, чем «управление пер-

соналом». Это в том числе управление гражданами и горожанами, выбором и мировоззрением людей и т. д. Порочность современных технологий управления проявляется в преднамеренном игнорировании управляющим субъектом христианской истины о том, что главными целями земной жизни человека является Спасение и обретение спасенным человеком Царствия Небесного, т. е. соединения с Богом. Следовательно, любое действие христианина — руководителя или подчиненного — должно быть согласовано с этой целью. Однако даже люди воцерковленные, безусловно, знающие об этой главной цели, в своей повседневной практической деятельности руководителя или подчиненного часто о ней забывают либо не знают, как эту цель реализовать.

Одним из уникальных, никогда не устаревающих источников христианской мудрости, учебником по всем вопросам жизнедеятельности человека, является Библия. Ее сюжеты устанавливают моральные стандарты и являют примеры нравственного поведения. Библия дает исчерпывающие ответы в том числе и на сложные вопросы управления и подчинения. Величайшие мыслители человечества путем логических рассуждений приходили к выводам, которые обычные люди, исповедующие православную веру, понимают боговдохновенно. Так, например, выдающийся немецкий философ Иммануил Кант в своем учении об этике пришел к следующему заключению, названному им категорическим императивом: «всегда относиться к человеку в лице других и самого себя как к цели, а не только как к средству».

Подобное отношение одного человека к другому как к цели, а не как к средству в христианстве называется «любовью к ближнему». В Нагорной проповеди Иисус Христос говорит об этом: «Как хотите, чтобы с вами поступали люди, так и вы поступайте с ними» (Лк. 6, 31). Настоятель Свято-Данилова монастыря архимандрит Алексей сказал о сущности христианского управления: «Управление должно быть основано на любви, которая может проявляться в строгости, во взыскательности, но и в снисходительности». Кроме того, руководитель должен во всем являться образцом подражания для своих подчиненных, сам же руководитель должен подражать Христу [1, 18].

Именно через любовь Иисус Христос, общался со своими учениками и с теми, кто приходил за исцелением или просвещением. Они признавали в Нем — Равви — духовного учителя, того, кто может наставлять в действиях и поступках, т. е. руководить твоей жизнью. В притчах «о заблудшей овце» (Мф. 18, 11—14), «о блудном сыне» (Лк. 15, 11—24), «о милосердном самарянине» (Лк. 10, 25—37) и др. Иисус Христос раскрывает, какие любовь и милосердие должны иметь место между людьми. Еще более наглядно демонстрируют эту любовь сам Спаситель своими деяниями: превратив воду в вино на браке в Кане

Галилейской (Ин. 2, 1—11), насытив тысячи людей несколькими хлебами и рыбой (Мф. 14, 14—21), не осудив и простив женщину, взятую в прелюбодеянии, Он спас ее от верной смерти (Ин. 8, 3, 10—11). *О безмерной любви Иисуса Христа к людям свидетельствуют его дела: прощение грехов, исцеление кающихся и даже воскрешение из мертвых. Он оказывал помощь любому, кто к Нему обращался, не взирая на социальный статус и тяжесть совершенных проступков. И люди отвечали ему взаимной любовью, тысячами следуя за ним и внимая каждому его слову.*

Иисус Христос не только осуществлял духовное водительство, но и являлся руководителем в смысле, принятом для обозначения управленцев. Приступая к евангельскому служению, Он призвал двенадцать учеников, которыми руководил на протяжении нескольких лет. Своими поступками, а также примерами из притч Иисус Христос демонстрирует образцы правильного, богоугодного руководства и подчинения.

Дать один лишь совет «управлять через любовь» — еще не означает научить руководителя, как ему действовать практически в реальной ситуации и с конкретными подчиненными. Как правильно использовать заповедь «о любви к ближнему», говорит Сам Иисус Христос: «Нет больше той любви, как если кто положит душу свою за друзей своих (Ин. 15, 13). Известный библиист Б.И. Гладков поясняет это так: «Христос понимал под именем друзей всех вообще ближних, а под словом душу — жизнь. Заповедуя нам проявлять высшую степень любви к ближним — пожертвование собственной жизни для спасения их от зла, Он тем самым указал, что в борьбе со злом или злым, нельзя останавливаться на полпути из опасения самому пострадать, а надо действовать с готовностью, в случае надобности, и душу свою положить за начатое доброе дело» [2]. Итак, для православного руководителя — ближние и друзья — это его подчиненные. На нем лежит ответственность заботиться как об их телесной жизни, так и духовной, т. е. их воспитании в вере и удержании от зла.

Обращаясь к рыбакам, ремесленникам, мытарям, к представителям религиозных течений, к священникам, Иисус Христос всегда подбирал понятные, взятые из жизни, примеры, пронизанные житейской мудростью, через которые, в том числе раскрываются правила управления. Порою притчи Христа несут в себе образцы точной организации тех или иных процессов и управления в соответствии с Божественными установлениями.

В качестве примера обратимся к притче «о светильниках» (Мф. 25, 1—13). В ней говорится о десяти девах, ждущих жениха. Никто из них не знал, когда придет жених, а он сильно задерживался. Пять дев оказались мудрыми и взяли с собою не только светильники, заправ-

ленные маслом, но еще и сосуды с маслом про запас. Другие пять дев взяли только светильники, но без запаса масла. К тому времени, когда жених явился, масло в их светильниках закончилось, они не смогли встретить жениха достойно, и в результате не попали на брачный пир. В притче эти девы именуется неразумными.

Духовное значение этой притчи подробно раскрывает блаженный Иероним Стридонский, который в итоге делает следующий вывод: «Так как мы все не знаем дня судного, то заботливо приготовили себе свет добрых дел и чтобы судья не пришел, пока мы находимся в беспечном состоянии» [3]. Б.И. Гладков рассматривая эту притчу указывает, что «заповедуя всем бодрствовать, Иисус сравнил ожидание Второго Пришествия Его и открытия Царства Небесного с обычным у евреев ожиданием жениха, приходящего за невестой в дом ее родителей» [2].

С точки зрения управленческой практики в этой притче говорится о необходимости планирования, запасливости, бережливости и терпения. В современной жизни бывает так, когда у предприимчивого человека появляется хороший проект, разработан подробный бизнес-план. Однако, как говорил авторитетный эксперт в области менеджмента Питер Друкер, «дела всегда идут не совсем так, как планировалось», и проект в намеченные сроки почему-то не реализуется. Обнаруживается масса затруднений и непредвиденных факторов. Стоимость проекта оказывается гораздо выше проектной, а сроки реализации более долгими. Случаи, когда проекты реализуются в срок и согласно проектной стоимости, скорее исключение, чем норма.

Евангелист Лука передает нам следующие слова Иисуса Христа: «Ибо кто из вас, желая построить башню, не сядет прежде и не вычислит издержек, имеет ли он, что нужно для совершения ее, дабы, когда положит основание и не возможет совершить, все видящие не стали смеяться над ним, говоря: этот человек начал строить и не мог окончить? Или какой царь, идя на войну против другого царя, не сядет и не посоветуется прежде, силен ли он с десятью тысячами противостоять идущему на него с двадцатью тысячами?» (Лк. 14, 28—31).

На деле это означает, что, открывая свое дело или берясь за некий привлекательный проект, следует приступать к его реализации лишь после тщательной экспертизы и наличия двойного, а то и тройного запаса прочности, под которым разумеются финансы, стройматериалы, люди, время и иные ресурсы.

Иисус Христос говорит о необходимости планирования, предварительных расчетов, коллегиальности и разумности принимаемых решений, как о действиях само собой разумеющихся. Он не призывает — надейся только на Бога. Безусловно, человек должен уповать на содействие Бога в своих делах, но может не сразу получить его или не

получить вовсе. Причины этого могут быть разными. Порою люди просят помощь в делах, которые способны погубить их бессмертную душу. Святой апостол Иаков говорит об этом: «Просите, и не получаете, потому что просите не на добро» (Иак. 4, 3). С другой стороны, Господь может испытывать крепость веры человека, как это было с праведным Иовом. Св. Ефрем Сирин говорит о прощении у Бога так: «Он — такой Податель, у Которого сокровищница — обильный источник благ и Который никогда не отказывает в дарах. Если же и отказывает иногда до времени, отказывает для того, чтобы дар стал драгоценнее для приемлющих и чтобы приемлющий был прилежнее молитве. Если бы дар подаваем был тотчас, то прекратилась бы молитва [4, 157].

Богатство, которое дается от Бога, как правило, приходит к человеку не чудесным образом, а постепенно, через испытания веры и только в том случае, если оно послужит во спасение вечной души его обладателю. Человек для обладания даже и не богатством, а только малым достатком должен трудиться, помня при этом, что любые блага, достаток, а тем паче богатство человек получает по милости Божией. Полученное богатство или достаток никогда не даются человеку по заслугам. Бог всегда дает гораздо больше, чем человек заслуживает. Возникает вопрос: а как же усердие в труде? Для жизни в достатке — трудолюбие — условие, конечно, необходимое, но недостаточное. Главными условиями являются вера и обращение в молитвах к милосердию Божьему по поводу любых нужд и проблем.

Обратимся еще к одной евангельской притче — «о мехах и вине» и проведем ее «управленческий» анализ. В споре с фарисеями Иисус говорит: «никто не приставляет заплат к ветхой одежде, оторвав от новой одежды; а иначе и новую раздерет, и к старой не подойдет заплата от новой. И никто не вливает молодого вина в мехи ветхие; а иначе молодое вино прорвет мехи и само вытечет, и мехи пропадут; но молодое вино должно вливать в мехи новые; тогда сбережется и то и другое» (Лк. 5, 36—38).

Традиционным толкованием этой притчи является понимание под «ветхой одеждой» и «ветхими мехами» старая иудейская религия, в которую невозможно встроить новое евангельское учение, принесенное Иисусом Христом. Однако для нашего исследования в данном случае интересны примеры вполне конкретных управленческих правил, с помощью которых Спаситель доводит до слушателей Свою идею. А правила эти просты и понятны.

1. Не следует поддерживать извне то, что неэффективно и не приносит результата или «плода», о чем также говорится в притче о «смаковнице» (Лк. 13, 6—9). Например, на убыточное предприятие, выпускающее на устаревшем оборудовании неконкурентоспособную

продукцию бессмысленно перебрасывать для его спасения лучшие кадры, ресурсы и оборудование, забирая их у здорового предприятия. «Отжившие свой век» предприятия не смогут использовать переданные им ресурсы с должной эффективностью. Зато «здоровые» предприятия, недополучившие часть ресурсов из-за их неэффективного перераспределения, безусловно, ослабеют.

2. Следует менять плохо работающую систему полностью, не ограничиваясь сменой руководства или собственника. Лучше построить новое предприятие (или цех на предприятии) с новыми технологическими линиями производства и выпускать современную продукцию, чем вкладывать средства в обновление оборудования с устаревшими технологиями, выпускающими неконкурентоспособную продукцию. Любой строитель знает, чем реконструировать старое здание под современные требования, проще его снести и на его месте построить новое здание.

Однако не следует забывать о словах Иисуса Христа: «И никто, пив старое вино, не захочет тотчас молодого; ибо говорит: старое лучше». Люди привыкают к месту работы, к коллективу, в котором работают, к выполняемым трудовым функциям, наконец, к самой атмосфере, именуемой сегодня «корпоративной культурой», присутствующей на предприятии. Они опасаются перемен. Большинству людей любые изменения кажутся хуже, чем та жизнь, которой они до того жили. Если в организации с устоявшимися порядками происходят быстрые изменения, люди сопротивляются им, часто воспринимая новшества как ухудшение своего положения. Следовательно, для осуществления масштабных изменений требуется полная реорганизация, включающая не только установку новых технологических линий и оборудования, но, и замену людей со старыми представлениями и установками.

Рассмотрим знаменитую притчу «о талантах» (Мф. 25, 14—30). В ней рассказывается о человеке, который, отправляясь в чужую страну, оставил свое имение на рабов, дав каждому таланты по его силам — кому пять, кому два, иному один. Следует пояснить, что талантом в Античные времена называли очень крупную номинальную денежную единицу, весом в десятки килограммов серебра. Так в Древней Греции за 1 талант можно было купить 120 быков, или 50 лошадей, или 400 овец [5]. После долгого времени господин вернулся и потребовал отчета от рабов об употреблении его богатства. Тот, кому было вверено пять талантов, вернул десять талантов, кому было вверено два, вернул четыре. Обрадованный господин сказал каждому из них: «хорошо, добрый и верный раб! в малом ты был верен, над многим тебя поставлю; войди в радость господина твоего» (Мф. 25, 21, 23). Подошел и получивший один талант. Он сказал, что, убояв-

шись, скрыл полученный талант в земле и ныне возвращает его своему господину. Однако господин прогневался на него и сказал: «лукавый раб и ленивый! ты знал, что я жну, где не сеял, и собираю, где не рассыпал; посему надлежало тебе отдать серебро мое торгующим, и я, придя, получил бы мое с прибылью; итак, возьмите у него талант и дайте имеющему десять талантов, ибо всякому имеющему дастся и приумножится, а у неимеющего отнимется и то, что имеет; а негодного раба выбросьте во тьму внешнюю: там будет плач и скрежет зубов» (Мф. 25, 26—30).

Возникает вопрос — справедливо ли поступил господин, жестоко наказав раба, который пусть и не приумножил его богатство, но зато сохранил его в целостности и сохранности, что, надо полагать в те времена было так же непросто? Есть только один ответ на этот вопрос. Сам Иисус Христос объявляет, что когда придет Сын Человеческий (имея ввиду Второе пришествие Христа), то *Он поступит* как человек, который отправляясь в чужую страну призвал рабов своих и поручил им имение свое» (Мф. 25, 13, 14).

За духовным значением этой притчи вновь обратимся к толкованию Блаженного Иеронима Стридонского. Он пишет: «...Тому, который имеет веру и благое произволение о Боге, если бы он, по человеческой немощи (*ut homo*), имел даже менее других в делах, [такому] от благого Судии будет дано. А тот, кто не имел веры, утратит даже и те блага и прочие добродетели, которые от природы он, по-видимому, имел» [3]. Б.И. Гладков продолжает эту мысль так: «Справедливый Бог не требует от человека ничего чрезмерного или непосильного; Он дал людям различные способности и имущественные средства для исполнения воли Его, и от того, кому дал мало, не потребует многого. Но, надеясь на милость Божию, нельзя оправдывать свое ничегонеделание своею бедностью и отсутствием особых дарований, которыми блещут другие. Тебе мало дано, с тебя мало и взыщется, но все-таки взыщется, если предстанешь на Суд вовсе без добрых дел, хотя бы и малых» [2].

Итак, слова Спасителя подтверждают: кто работает или служит, обязан не просто сохранять, но посильно приумножать богатство того, кому он служит (человека, предприятия или государства). Из слов Иисуса Христа, сказанных в данной притче, можно увидеть, как должны выстраиваться правильных, т. е. богоугодных взаимоотношений между правителем (руководителем) и подданными (сотрудниками). А именно:

1. Каждый работник обязан трудиться во благо того, кому он служит или на кого работает, всеми силами стараясь приумножать вверенные ему ресурсы.

2. Свободные средства следует направлять на развитие дела или отдавать под проценты тем, кто с ними лучше управится. Потому что все от Бога, и если не знаешь, как распорядиться малым богатством, имеющимся у тебя, как смеешь просить у Бога большего?

3. Начальство должно давать сотрудникам возможность проявить себя в деле и возвышать (продвигать по карьерной лестнице) тех, кто приносит больше пользы, а не тех, с кем имеет родственные узы или дружеские связи.

4. Того, кто не способен приумножать богатства собственника ресурсов (предпринимателя или государства) или не хочет этого делать.

по зависти либо по злобе, следует изгонять, т. е. увольнять. Это не проявление бессердечия, но подлинная справедливость.

5. Люди не должны осуждать администрацию предприятий, где они трудятся, руководителей города, региона и страны, в которой они проживают. За свои действия каждый, кто имеет власть, будет сам держать ответ перед Богом. Однако сотрудники или подданные должны молиться о вразумлении и даже смещении руководителей, творящих беззакония.

Известный современный проповедник и библиист протоиерей Олег Стеняев по этому поводу пишет так: «Молитва — это доброе дело, но для нечестивых тиранов и эксплуататоров собственного народа она может оказаться началом их гибели. <...> Посему усилим наши молитвы за правителей и властей, при их благочестии эти молитвы принесут им благословение, равно как и при их злочестии принесут им смерть и проклятие» [6, 32—33].

Распространенная ныне пословица, которой нерадивые управленцы любят оправдывать свою бездарность: «Начальник всегда прав» вовсе не несет в себе зерна правды. Она есть парафраз переименованного в советские времена библейского правила: «Всякая власть от Бога», которое в свою очередь опирается на слова апостола Павла: *«Всякая душа да будет покорна высшим властям; ибо нет власти от Бога, существующие же власти от Бога установлены»* (Рим. 13, 1).

Этот апостольский текст давно привлекает внимание различных толкователей, поскольку реальность, в которой мы живем, как будто бы входит в противоречие с утверждением, что «всякая власть от Бога». Сегодня основные споры ведутся вокруг того, как следует понимать это утверждение, принимать ли его или не принимать (ввиду якобы ошибочного перевода), а если принимать, то насколько. Неужели и впрямь всякий начальник поставлен от Бога?

Однако святоотеческая мысль давно дала подробнейшее изъяснение мысли святого апостола Павла. Святитель Иоанн Златоуст по-

ясняет его слова: «Не то говорю я, отвечает апостол. У меня теперь идет речь не о каждом начальнике в отдельности, но о самой власти. <...> Так как равенство часто доводит до ссоры, то Бог установил многие виды власти и подчинения, как-то: между мужем и женой, между сыном и отцом, между старцем и юношей, между рабом и свободным, между начальником и подчиненным, между учителем и учеником. <...> Тоже самое можно заметить и у бессловесных: у пчел, у журавлей, в стадах диких овец. <...> А безначалие везде есть зло и бывает причиной беспорядка. <...> подчиняющийся властям подчиняется Богу. <...> кто не повинуется начальнику, тот противится Богу, узаконившему это. <...> мы не дарим властям повиновения, но исполняем долг» [7].

Власть — понятие конкретное: это способность одних людей навязывать свою волю другим людям (вне зависимости от используемых при этом средств). Однако только Бог наделяет способностью властвовать над людьми без всяких средств, которые необходимы обычным правителям в форме законов или традиций, денег или иных ресурсов, силы (охраны, оружия, полиции, армии). Эта власть являет себя через слово. Пример тому Нагорная проповедь (Мф. 5—7). Евангелист Матфей описывает воздействие на людей проповеди Иисуса Христа: «И когда Иисус окончил слова сии, народ дивился учению Его, ибо Он учил их, как власть имеющий, а не как книжники и фарисеи» (Мф. 7, 28, 29). Но, может быть, только Спаситель как Сын Божий был наделен подобной властью? Из христианской истории мы знаем, что Бог наделял и простых глубоко верующих людей творить, по их словам, чудеса, т. е. наделял властью над материей физической и духовной: таковыми были все апостолы, особенно же апостолы Петр и Павел, Иоанн Креститель, Николай Мир Ликийский, Акакий Мелитинский, Венедикт Нурский, Иоанн Златоуст, Авраамий Ростовский, Сергей Радонежский, Серафим Саровский, Иоанн Кронштадтский, Иоанн Шанхайский и Сан-Францисский, десятки печерских монахов-чудотворцев и еще тысячи христиан. Слова людей глубоко верующих, во всем доверяющих Богу, имеют реальную власть, ибо за ними стоит Сам Господь.

Может ли достичь такого уровня власти любой руководитель, управляющий людьми? Принципиально это возможно, если руководитель обратит свое сердце к Богу и будет пребывать с ним в постоянной молитве. Однако многим руководителям далеко до такого духовного состояния, оттого их власть держится на иных основаниях, чем Слово. Тем не менее, Господь допускает их власть. Почему? Поскольку любое действие Бога по отношению к человеку имеет своей целью Спасение души, следовательно, правители и руководители наделяют-

ся властью (либо она попускается Богом), прежде всего для испытания и наставления в вере, для осознания греха и его преодоления. 56

Эту идею хорошо раскрывает библеист Б.Ю. Гладков через притчу «о благоразумном домоправителе» (Лк. 12, 42—48), которому поручено раздавать хлеб слугам. При этом под «домоправителем» следует понимать любого руководителя или правителя. Гладков пишет: «Господин поручил своему домоправителю раздавать своевременно хлеб слугам. Если домоправитель верен и благоразумен, то будет поступать так, как ему приказано, притом поступать так всегда, в какое бы время ни возвратился господин его, и за это получит величайшую награду. Но если он, надеясь на продолжительное отсутствие господина своего, станет обижать слуг, не давать им того, что должно, а сам будет предаваться беззаботному веселью, то придет господин его в такой день и час, в какой он и не ждал его, и подвергнет его участи, какую заслуживают неверные и неблагоразумные рабы. Но не только такой беспечный домоправитель, а и рабы господина подвергнутся наказанию за неисполнение воли его, хотя не все одинаковому: кто знал волю господина своего и не был готов во всякое время встретить его, тот заслужит строжайшее наказание, а кто не знал воли господина и потому встретил его неподготовленным, тот будет наказан не так строго» [2].

Власть ведь является одним из самых сложных духовных испытаний, которое, как и любое иное испытание, посылается Богом для духовного совершенствования человека. Пройдя испытание властью, человек может духовно очиститься и спастись. В Русской православной церкви немало святых, которые в своей мирской жизни имели светскую власть (князь Владимир Святославич, князь Александр Невский, князь Михаил Ярославович, адмирал Федор Ушаков, император Николай II и др.). Еще больше святых среди тех, кто обладал властью духовной — патриархов, митрополитов, архиепископов и епископов.

Руководитель, который управляет плохо, неправильно — грешит, отдаляясь от Бога и Царства Небесного. Уместен вопрос: что значит «неправильное управление»? «Неправильное», в первую очередь — это не праведное, не соответствующее Божьим Заповедям и церковным установлениям. Но не только. Нерадивое управление, не приумножающее, не продвигающее дело, которым руководит человек, согласно притче «о талантах», также является неправильным управлением.

Почему власть является суровым испытанием? Потому что она относится к разряду духовных испытаний, невидимых, которые обычно не вызывают ощутимых телесных страданий. В отличие от телесных в духовных испытаниях «мучителем» предстает совесть или «глас Божий» в человеке. Однако разные люди имеют неодинаковую

остроту «духовного слуха», который, в отсутствие духовного развития и при душевной черствости, может и вовсе отсутствовать. Человек может и не подозревать, что его должность и власть, с нею связанная, являются не привилегией и не заслугой, а суровым духовным испытанием, попущенным ему Богом. Только вот ответ на Страшном Суде за подобающее использование власти все равно придется нести.

Существует немало людей, которые всеми силами стремятся к власти. Уместно предположить, что власть влечет людей неправедных, с какими-то духовно-психологическими изъянами. Духовно развитый человек не пожелает для себя испытания властью, хорошо понимая, ее тяжелое бремя. Христианин не может управлять, не испытывая при этом мучительных угрызений совести. Святитель Тихон Задонский писал: «Всякая власть для христианина — не покой и честь, но большой крест, большими и многими трудами, заботами и постоянным терпением обремененный, чего никто не пожелает» [8, 326]. Однако нередко руководящая должность предлагается сотруднику вышестоящим начальством. Существует много выборных должностей, на которые человека может выдвинуть коллектив. Тогда, когда человек не рвется к власти, не идет ради нее «по головам», существует возможность, что к руководству может прийти честный, ответственный и духовный человек.

Православному руководителю приходится постоянно принимать те или иные решения, и он обязан думать об их соответствии Божественным установлениям. Это относится не только к взаимоотношениям с подчиненными, но также с заказчиками, поставщиками, контролирующими органами и вышестоящими властями. А еще необходимо преодолевать искушения, в виде всякого рода «преимуществ», которые дает власть, удерживаться от желаний использовать властный ресурс не по назначению и т. д.

Поэтому человек православный, духовно развитый, должен принимать на себя власть лишь по благословению лица, имеющего духовный сан. И чем выше уровень руководства, на который претендует человек, тем более высокий чин в церковной иерархии должен иметь священнослужитель, от которого следует получить благословение.

В духовной традиции российского самодержавия существовало понимание, какое серьезное испытание взваливает на свои плечи царь или император, принимая всю полноту государственной власти. Ибо Христос предупреждал: *«И от всякого, кому дано много, много и по-требуется; и кому много вверено, с того больше взыщут»* (Лк. 12, 48). Поэтому над будущим монархом проводился специальный церковный обряд «помазания на царство», целью которого являлось получение даров Святого Духа, необходимых для управления страной.

Но и в этом случае бывало, когда престолонаследники, понимая всю тяжесть бремени императорской власти, добровольно отказывались от нее. Пример из истории России: цесаревич Константин отказался от престола в пользу своего младшего брата Николая, указав в качестве причины свою «неспособность к государственному управлению».

Итак, каждому православному руководителю, какую бы должность он не занимал — высокую или малую, следует осознавать, какое испытание он несет. И никто не имеет власти по своей воле, но только по Божьему Промыслу или попущению. Тем самым Господь, который любит каждого человека, дает возможность даже самым нерадивым руководителям, узурпаторам и самодурам на духовное развитие и Спасение. Что же касается людей, которым приходится им подчиняться и жить в их правление, то и это попущено Господом для преодоления различных греховных наклонностей, во множестве имеющих у каждого человека. Все, что ни делает Господь — все во благо и во Спасение бессмертной человеческой души.

Литература

1. *Архим. Алексей*. С надеждой на Божью милость // Экономические стратегии. 2009. № 4.
2. *Гладков Б.И.* Толкование Евангелия // http://krotov.info/library/04_g/la/dkov_11.htm.
3. *Иероним Стридонтский* Толкование на Евангелие от Матфея // <http://agios.org.ua/>.
4. Творения святого отца нашего Ефрема Сирина. Т. 5. Сергиевъ Посадъ, 1912.
5. http://krotov.info/slovari/Т/А/wrd_39556.htm.
6. *Прот. Олег Стеняев*. Беседы на Евангелие от Матфея. М., 2009.
7. *Свт. Иоанн Златоуст* Беседы на послание к Римлянам. Полное собрание творений. Т. 9. Ч. 2. <http://predanie.ru/lib/book/read/68218/>
8. Симфония по творениям святителя Тихона Задонского. Приложение // Архимандр. Иоанн Маслов. Святитель Тихон Задонский и его учение о спасении. Дисс. ... магистр. Загорск, 1981.

И.И. РУДЯК

**Водные миры Булгакова и Андреева:
София и метафизический океан**

1. Вода софийности как колыбель метафизической жизни. Междисциплинарное рассмотрение каждой философской проблемы на самом деле представляет собою рассмотрение всего мира: с его трансцендентальностью, природой, культурой, цивилизацией — с точки зрения данной проблемы, именно в ее «философском ракурсе». В данном случае мы пытаемся рассмотреть весь мыслимый нами мир с точки зрения Софии — как одного из главных понятий российской философии, которое сегодня стало особенно актуальным.

Океан — это колыбель жизни, это лоно зарождения жизни в рамках брака воды и света — как прогрессивно-неравновесного (Бауэр) существования материи на Земле. «Он создает как бы свой новый мир... Все стало текуче...» [1, 155]. Текучесть и прозрачность для света, способность напоить корни — это основные свойства воды. «Мир... в нем просвечивают лучи софийные...» [1, 163]. Вода софийности — это наш физический мир, расплавленный софийной энергией: он преображен лучами света Софии — в лоно зарождения интеллектуальной и духовной человеческой жизни (Лем, «Солярис»): в колыбельный метафизический океан. «...Вселенная... открывается... в своем высшем плане... божественной духовности... я слышал, как Нерусса струится... как бы сквозь мою собственную душу... светом иным... пронизано было все это, — все, плившее сквозь меня и в то же время баюкавшее меня, как дитя, в колыбели...» [2, 46—47].

2. Софийный палимпсест: двойная природа мира. Мир, словно палимпсест, есть ассоциация, состоящая из двух ассоциативных пластин: физического мира (состоящего из материи, в котором возможно зло) и метафизического мира (состоящего из законов, который несет добро). «Мир удален от Софии... в нем просвечивают лучи софийные, отблески нездешнего света» [1, 163]. Просвечивание одного пространства через другое создает суперпозицию (живопись и кино). «...Над дольным миром реет горняя София, просвечивая в нем, как разум, как красота, как... хозяйство и культура» [1, 158]. При этом «ассоциативная пластина» софийности — изначально излучает метафизическую энергию, а ассоциативная пластина нашего мира — диалектически текучая, как историческая река. Поэтому «метафизический океан» есть суперпозиция (ассоциация, палимпсест) света Софии (как энергии и огня) и воды (как основы жизни). Отдавая свои идеи, законы, формы — косной материи, энергия Софии насквозь облучает мир, заставляя его струиться: так у Эйзенштейна энергия внутрикад-

рового монтажа заставляет развиваться монтаж. «...Мир и теперь остается проницаемым в своей софийности...» [1, 173].

3. *София как источник перпендикуляра конструктивизма.* Вектор небесных метафизических софийных лучей перпендикулярен вектору мирового диалектического потока, что и создает прямой угол (как в «Черном квадрате» Малевича, в опорной конструкции картины «Смерть комиссара» Петрова-Водкина, в стихотворении «Гроза» П.Д. Когана, в «перпендикулярном монтаже» Эйзенштейна) в рамках архитектоники мира: так зародился Авангард — на «перпендикулярном стыке» метафизики Софии и диалектики истории человечества. Софийная разновекторная «перпендикулярная ассоциация» имеет одну мультфильменную особенность: одна из ее ассоциативных пластин не движется, а другая — способна течь. Так, Андрей Белый пишет, что в «Страшной мести» Гоголя (неподвижная) дева светилась сквозь (текущую) воду, как сквозь стеклянную рубашку. София (дева) выступает в роли остигатного баса, а соборное человечество (вода) — в роли «истории как мелодии». Мистерия Скрябина есть диалектическая музыка, переведенная в метафизику.

4. *Мировой кинопроектор Софии: оптическое порождение образа.* Просвечивая кадры движущейся истории-киноленты (и тем самым преобразуя реальную историю человечества в его метаисторию), София выступает в роли лампы мирового кинопроектора. «...Луна вступила в круг моего зрения, бесшумно передвигаясь за узконозкой листвой... бесшумно в поток, струившийся сквозь меня, влилось все, что было на земле...» [2, 47]. Каждый уже просвеченный Софией исторический кинокадр стекает дополнительной каплей в мировой метафизический океан. В подобном смысле эстетический образ исходит от Софии как от мирового источника — и представляет собою след на «экране метаистории»: это след от «ассоциативного просвечивания» одной софийной формы как родового ноумена заданного объекта — сквозь конкретный преходящий феномен мира (образ Онегина — это суперпозиция конкретного человека и «типичного представителя»). «Человек познает как око Мировой Души... в истории, в эмпирии, в мире дезорганизованного, хаотического, лишь по частям организующего космоса. Поэтому в своей эмпирической форме он есть лишь фрагмент самого себя, который при том закрывает этой своей фрагментарностью его высшую природу, хотя через него же она и открывается» [1, 143—144]. Пастернак («Ночь») понимает образ как просвечивание конечного в бесконечном (Шеллинга). «Не спи, не спи, художник, / Не предавайся сну. / Ты — вечности заложник / У времени в плену» [3, 278]. Просвечивание феномена в ноумене и есть источник «софийной естественности» и «софийного реализма». «Неужто, жив в охвате той картины, он верит в быль отдельного ли-

ца?» [3, 276]. Так просвечивает родовое понятие «чашность» — сквозь одну вполне конкретную чашу. «Индивиды суть копии... род — их идея, предвечно существующая в Божественной Софии» (Ангел Силезий, стих о цветущей розе и ее априорной форме) [1, 149]. Ассоциативное наложение априорной формы на объект реального мира и являет «общий контур» художественного образа.

5. *Метафизические корни искусства и экономики.* Идеальный слой платоновских форм как метафизический мир — по каналам-корням творцов (как пишет об этом Пушкин) — накладывает идеи на косную материю как на физический слой Вселенной. «Общий миф сверхнарода есть осознание... второй реальности, над ним надстоящей, в которую он сам входит частью своего существа и в котором таятся... корни его судьбы... Эту вторую реальность, служащую объектом трансфизического и метаисторического, художественного и философского постижения, можно условно обозначить термином трансмиф» [2, 57]. Подобное обращение к полю софийных образов характерно как для искусства, так и для «эстетического хозяйства» («эстетическая экономика»; «прагматическая экономика» к эстетическим образам никакого отношения не имеет). «Откуда же рождаются в человеке эти образы, эти идеи-модели... замыслы действий, из которых слагается хозяйство?» [1, 157]. Все творцы (и деятели хозяйства) связаны с Софией — через органы ее откровения. «...Продукт всякого законченного производственного акта подобен художественному произведению, которое характеризуется взаимным проникновением материи и формы или идеи. Различие между хозяйством или искусством относится к их задачам...» [1, 121]. Хозяйский труд — это обращение к образу как материализация идеальных софийных форм. «...Любая сущность есть... эманация общей (общемировой) сущности...» [4, 10]. В подобном смысле именно умение претворить в рамках трудового процесса априорную форму (уже попавшую в голову) в продукт из косной материи и вылепило эволюционно человека из обезьяны (Энгельс). «Припоминание Платона», которое односторонне касается лишь продукта, исторически приобретая «обратный вектор» (от продукта к мастеру), а значит — и обратную связь (эволюционно воздействуя обратным ходом на человека), становится «припоминанием Шеллинга» («историческим источником» для Дарвина и Энгельса): Шеллинг называет знание припоминанием — т. е. сознательным воспроизведением в нас бессознательной природы вне нас («образный психоанализ»). «...Как и с какими мотивами принимаются человеком хозяйственные решения... далеко не всегда отдает полный отчет в принятых решениях... чуть ли не бессознательно... безотчетно» [4, 12]. Цельное человечество интеллектуально питается от Софии (которая нисходит к человеку от Бога) как от Великой Матери, которая яв-

ляется в то же время и Прометеем как «культурным героем». «...Между человечеством и Софией существует живое общение, которое можно уподобить питанию растения из его корней» [1, 158]. А Ноосфера (которая восходит к Богу от человека) — это лекало вскормленного Софией цельного человечества. «...Этот трансцендентальный субъект знания... не человеческий индивид, но целокупное человечество» (Шеллинг) [1, 143].

б. Экономическая рефлекторная дуга как форма процесса. В поздний период Толстой (словно Санчо Панса) остановился на мысли, что наиболее серьезен только крестьянский труд. «...Большинство крестьян пока что умеют считать делом только свою собственную работу» [2, 44]. Под этим соусом, но в более широких пределах самым серьезным делом считается материализация проекта (т. е. чисто производственный труд). «Экономика... в пределах ноосферы...» [4]. Однако на самом деле хозяйство может быть не только крестьянским (т. е. сугубо материальным): софийное хозяйство может быть «хозяйством идеального мира». Как считали классики Маркс и Энгельс, в отличие от пчелы, человек вначале строит свои здания — в голове. «...Хозяйство есть прежде всего этот идеопроцесс — виртуальный, вообразительный... хозяйство не может быть ограничено физической составляющей мира... Прежде всего, по преимуществу, в основном и в главном человек хозяйствует идеально...» [4, 12]. А далее для проекта наступает период его материализации. «...Расширяя жизнь в себе, человек изливает ее и вне себя, оживляет и природу...» [1, 169]. Мы видим, что классическая схема экономического производства («экономическая рефлекторная дуга») основана на «междисциплинарной форме» рефлекторной дуги, т. е. на определенной «форме процесса», описанного Павловым в рамках физиологии. Однако человек, в отличие от «капитальной» пчелы, способен выстроить также и внутреннее пространство собственной личности, создав «пространственные соты», состоящие из самоценных «виртуальных ячеек» (где в виде меда сохраняется особое «пространственное состояние»), для которых участь проекта производственной материализации вовсе не уготована (однако вполне возможна).

7. Разруб дуги для расширения внутреннего пространства. Цепочка рефлекторной дуги может быть разрублена (Шекспир: «Порвалась дней связующая нить») — например, между идеальностью проекта и материальностью его воплощения. «Разруб дуги» порождает психологическую «задержку Гамлета» (как невроз), которая и позволяет (вместо «насилия над материей») на «плато рефлекторной дуги» (в недрах «невротического кармана») виртуально выстроить в рамках мозга (не только рефлексивно, но также и проективно) дискурсивную структуру внутреннего пространства. «Расширение сознания» внутрь

может быть как религиозным по сути (Будда), так и психологическим или «химическим» (Тимоти Лири, Олдос Хаксли). «...Сознание, способное вмещать все, стиснуто и ограничено почти до скотского состояния... человеческая история есть борьба за расширение сознания жизни...» [1, 169]. «Недопуск к материализации» как психологическая задержка создает самостоятельное «вообразительное хозяйство» (Осипов) — как первый этап хозяйственной деятельности софийного человека. «Подавляющая часть жизнеотправления — неэкономическое хозяйство...» [4, 11]. При этом «внутриличностное хозяйство» — это отнюдь не только проекты будущих материальных объектов, но также и «соты с медом», виртуально выстроенные в собственной голове (на это не способна пчела). «Он создает как бы свой новый мир... новую красоту... “Мир пластичен”... Все стало текуче...» (пластичный воск и текучий мед) [1, 155]. Андреев ячеек в буквальном смысле слова не создавал: к нему извне являлись разные «софийные ситуации». Но если мы интеллектуально объединим «Философию хозяйства» и «Розу мира», то увидим, что булгаковское хозяйство способно (в момент разуба дуги) выстраивать в рамках мозга (расширяя его внутреннее пространство) некую архитектуру из ячеек. «Как будто внутренность собора — простор земли...» [3, 460]. Когда же дуга цела, то хозяйственный цикл способен завершиться материализацией (в том числе и ячеек) — в качестве «расширения жизни» наружу (космисты, Булгаков, Вернадский). «Материализация расширенного сознания» — это «расширение жизни» человека нового типа. «Нам дано расширять жизнь...» [1, 161]. Предел расширения — это бессмертие человека в пространственных сотах земного рая. «Защита и расширение жизни... ее воскрешение и составляет содержание хозяйственной деятельности человека... против смертоносного... Мир как София, отпавший в состоянии неистинности и потому смертности, должен снова приходить в разум истины, и способом этого приведения является труд или хозяйство... цель хозяйства сверххозяйственная...» [1, 170].

8. *Финансизм как невроз прагматической экономики.* Разум Гамлета как нового Адама, или человека вообще (имеющего персональную душу), есть София (качество, кантиленность, культура, правое полушарие) плюс Логос (количество, дискретность, цивилизация, левое полушарие), который эволюционно развивался в «кармане задержки», порожденной «кубистическим разубом» рефлекторной дуги. Компьютер — это «механическая голова», однако «голова без персоны», имеющая только рассудок, — Логос. Без Софии (с ее априорной формой-душой — подательницей душ конкретных людей) «компьютерная задержка» ничего не выстраивает в компьютерной «механической голове»: при кубистическом «разубе алгоритма», или ду-

ги — компьютер просто зависнет («невроз компьютера»). Рассматривая финансизм как компьютерную программу цивилизации как компьютера, мы тем самым рассматриваем отказ финансизма от материализации как разруб алгоритма, или рефлекторной дуги прагматической экономики, ведущий к зависанию компьютера, или «финансовой задержке» (финансизм — «невроз экономики»). «Застревание материализации» (финансовый пузырь) в бездушной механической голове вызывает лишь финансовый кризис (а вовсе не воображительное хозяйство). Даже человек — полнотелый Гамлет лопнул бы, будь пьеса «Гамлет» лишена последнего акта.

9. Резонанс стоимостей и кризис виртуальной лягушки как нарушение резонанса. Финансизм вообще возможен, потому что стоимость (как невроз) — параллельно застревает: и в людской, и в «финансизменной голове» («параллельная задержка»). «Сущность экономики — стоимость...» [4, 10]. До тех пор, пока этот «резонанс стоимостей» не нарушен, никакого кризиса нет. «...Стоимость еще и субстанция... сущностная вещь... субстанция идеальная... не покидающая... голов человеческих...» [4, 10]. Однако современным психиатрам известны случаи, когда компьютерные игроки пытались «перейти улицу в три прыжка» — по законам виртуальной лягушки (Татьяна Черниговская). И если «виртуальные люди» (в припадке массового «финансового психоза») теряют представление о законах реальной жизни и путают миры — материальный и виртуальный, покупая реальный дом на финансовые, виртуальные, деньги, то это вызывает «нарушение резонанса» (как переход невроза в психоз) тех двух «параллельных стоимостей», которые присущи финансизму и человеку. Тогда и возникает «кризис виртуальной лягушки».

10. Два типа денег: кризис как отсутствие софийного образа. Кризис «материализации финансовых денег» — это кризис «несофийного превращения» денег из виртуального «неврозного пузыря» — в материальные товары реальной жизни. «На поверхности стоимость выражена деньгами и ценами... стоимость непременно как субстанция, а не только отношение и оценка...» [4, 10]. Подобный кризис — результат отсутствия софийного образа (Булгаков пишет о связи эстетики и хозяйства) в процессе экономической материализации, отсутствия сущностной софийной ассоциации материального и идеального (которая лежит в основе «всеобщего равновесия стоимостей»). «...Откуда тогда деньги... от товарообмена и рынка... или же из эмитентного центра, стоящего над любыми товарообменами и рынками? Выходит, что деньги... товар, способный появляться до производства и движения благотваров — как потенциальные деньги, способные стать реальными... не так по их товарной природе, как по их стоимостной... сущности. Стоимость в образе денег запускает производ-

ство и движение благ... им управляет... попросту им командует, доминирует над ним, господствует, определяет. Ничего без стоимости и всюду со стоимостью!» [4, 11]. Место финансовых денег — только в рамках виртуального производства (компьютерных программ и проектов как таковых). Когда же материализация производства (проектов) — не осуществляется, а материализация финансовых денег есть, то появляется финансовый кризис. Чтобы этого избежать, в одном экономическом пространстве должны употребляться разные виды денег — отдельные для материального и для финансового производств. При этом «виртуально-материальная конвертация» должна осуществляться только по схеме «образной софийной ассоциации» (образ Онегина как капля метафизического океана). Когда-то за стоимость отвечала единственная царственная персона, чей профиль был отчеканен на монете из реального золота. В «эпоха сети» как «эпоху раздробленной стоимости» за стоимость отвечает каждая из миллиардов голов (когда она решает, купить ли ей материальные товары на виртуальные деньги).

11. Иное и особая новизна метафизического продукта. В рамках мозга хозяйство создает продукт сугубо метафизический, имеющий особую новизну. «Он создает как бы свой новый мир... новую красоту...» [1, 155]. Именно понимание «метафизической новизны» (пространственного состояния) софийного «метафизического продукта» (ячеек — иных миров) и формирует «человека нового типа», окончательно порвавшего со своей животной природой (вместо «воспроизводства» — новый человек стремится к бессмертию и «новому типу жизни» с его «пространственными потребностями»). «...Человек, созидая идеальные проекты, созидает и новые, не бытующие в природе физические блага — под созидаемые идеально новые потребности... реализации... творческой способности человека. Не воспроизводство... волнует человека, а перемещение себя в иные миры — цивилизационные, искусственные, неземные... изменение себя под эти новые миры. Человек вершит неприродную новизну... воображительную и для... воспроизводства совершенно не нужную. Человеку нужно иное... вхождение человека в другие образы бытия... хозяйствующего субъекта волнует... исполнение... трансцендентной миссии... не человеческая потребность, а чего-то или кого-то... иного, от которого... метафизика человека... бытие человека вне физики мира... движение его за ее пределы» [4, 13]. Настоящая новизна — это не инновации, а «иное». «Будут разрабатываться системы воспитания и раскрытия в человеческом существе потенциально заложенных в нем органов духовного зрения, духовного слуха, глубинной памяти... Начнутся странствия по иноматериальным мирам...» [2, 21].

12. *Пребывание в ячейке и пространственное состояние.* «Пространственная ячейка» — это (в понимании Платона) «сложная форма» эстетического пространства, это «единица мирового эстетического пространства», обладающая собственным оригинальным «формальным пространством» и дающая человеку райское оригинальное «пространственное состояние». «...Я... внезапно был буквально ослеплен... не шевелясь под низвергающимся водопадом солнечного света... необозримое море подсолнечников... я ощутил, что над этим великолепием... невидимое море... тысячи земных солнц... я вспоминаю переживания этого рода, относящиеся к более ранним годам... но тогда они не были еще такими захватывающими... минуты странной, опьяняющей радости... не помня ни о чем... я в эти минуты явственно осязал, как любят меня и лютоются сквозь меня невидимые существа...» [2, 45]. Пространственное состояние — это восприятие пространственной ячейки в рамках метафизического океана («я ощутил, что над этим великолепием как бы трепещет невидимое море») как земной реальности («необозримое море подсолнечников»), преобразованной лучами Софии («привычного ландшафта... многослойность и насыщенность духом»). «...Головокружительная радость первого космического прозрения... внутреннее зрение раскрылось... привычного ландшафта... многослойность и насыщенность духом... этот род состояний освещался многими авторами. Уильям Джемс называет его прорывом космического сознания... оно может обладать весьма различной окраской у различных людей, но переживание космической гармонии остается его сутью... такой случай описывает, например, в своих «Воспоминаниях» Рабиндранат Тагор» [2, 46]. «Новая потребность» нового человека есть потребность в райском «пространственном состоянии». «...Неизвестное благо вызывает в человеке неизвестную потребность...» [4, 14]. «Странствия по иноматериальным мирам» есть «метафизическая жизнь» человека (в рамках Софии) — как «пребывание в ячейках», которые сменяют друг друга в рамках метаистории («метафизическое путешествие» по ячейкам). «В блаженстве, едва переносимом для человеческого сердца...» [2, 47]. Целью «пребывания в ячейке» является достижение «пространственного состояния» с характерным для данной ячейки «вкусом». «необозримое море подсолнечников... трепещет невидимое море... ликующего живого счастья» [2, 45].

13. *Пространственное состояние как «Я» конкретного человека.* Пространственное состояние (смысл) одной конкретной ячейки («тела») представляет собою такое специальное качество, которое по сути аналогично «Я» («душе») конкретного человека (в понимании Бахтина). «...Каждая монада человеческая... в другой, не человеческой форме, в другом мире, достигнет этого состояния... и оставит его

за собой» [2, 47]. Вполне возможно, что каждая из ячеек представляет собою «образ внутреннего пространства» личности одного конкретного человека (поэтому ее качество так «онтологически специфично»). «Состояние это заключается в том, что Вселенная... открывается... в своем высшем плане... божественной духовности...» [2, 46]. Премудрость Божия (София) есть способность одного только Бога создавать принципиально новые качества (человек же умеет мыслить только количественно — и даже не умеет адекватно описать софийное качество). «Пытаясь выразить словами переживания, подобные этому, видишь отчетливее... нищету языка. Сколько раз пытался я средствами поэзии и художественной прозы передать другим то, что совершилось со мною в ту ночь... любая моя попытка... никогда не даст понять другому человеку ни истинного значения этого события моей жизни, ни масштабов его, ни глубины» [2, 47]. «Я» как душа конкретного человека или пространственное состояние одной конкретной ячейки и есть такие сотворенные Богом качества. «...На берегу небольшой реки Неруссы... у самой воды серебрились округлые шатры добродушных раки... Долго купались... я слышал, как Нерусса струится... как бы сквозь мою собственную душу... в поток, струившийся сквозь меня, влилось все, что было на земле, и все, что могло быть на небе. В блаженстве, едва переносимом для человеческого сердца, я чувствовал так, будто стройные сферы, медленно вращаясь, плыли во всемирном хороводе, но сквозь меня; и все, что я мог помыслить или вообразить, охватывалось ликующим единством... белые звезды... плыли со всей мировой рекой, как белые водяные лилии... светом иным... пронизано было все это, — все, плившее сквозь меня и в то же время баюкавшее меня, как дитя, в колыбели...» [2, 46—47]. София (как «библиотека качеств») имеет личную душу (четвертая ипостась), которая и является родовой «душностью» для создания душ конкретных людей. «...Струится... сквозь мою... душу...» [2, 47].

14. Пространственная ячейка как место эстетической медитации. Пребывание в ячейке может быть названо «эстетической медитацией» (всего лишь по аналогии). «...Это раскрытие духовных очей. Большого счастья, чем полное раскрытие внутреннего зрения, слуха и глубинной памяти, на Земле нет... в поэме Эдвина Арнольда “Свет Азии”... описывается такое состояние... Речь идет о вступлении Будды в состояние “абхиджны” — широкое прозрение в «сферы... в бесчисленные системы миров и солнц... где каждое светило является самостоятельным целым и в то же время частью целого — одним из серебристых островов на сапфировом море... Он видел Владык Света, которые держат миры невидимыми узами... проницал он в глубину и высоту и прозревал за пределами всех сфер, всех форм,

всех светил... тьма должна развиваться в свет, смерть в жизнь, пустота в полноту, бесформенность в форму, добро... в совершеннейшее... Власть... направляющая все и вся к добру, красоте и истине"... каждая монада человеческая... в другой, не человеческой форме, в другом мире, достигнет этого состояния... и оставит его за собой. А наше дело — делиться с другими тем лучшим, что мы имеем. Затем и пишется... важнейшие вехи своего внутреннего пути... о Боге, об иных мирах и о человечестве» [2, 47]. Эта новая потребность — потребность в эстетической медитации — и является мотивирующим основанием для человеческого бессмертия. «Власть над стоимостью... власть над хозяйством... власть над бытием!» [4, 15].

15. Пространственная ячейка и искусство реальной жизни. Пространственная ячейка, словно «Черный квадрат» Малевича — это не произведение искусства, которое является всего лишь отражением жизни, а произведение искусства, которое является законной частью реальной жизни (и одним из вариантов «выхода искусства в жизнь»). Ячейки существуют — в голове человека, в искусстве, в реальном мире, в раю. Способ «построения ячейки» изучается «формальной эстетикой», а построение ячейки (внутриголовое или материальное) есть задача «булгаковского хозяйства». «Позднее я старался всеми силами вызвать это переживание опять. Я создавал все те внешние условия, при которых оно совершилось в 1931 году... Все было напрасно. Оно пришло ко мне опять столь же внезапно лишь двадцать лет спустя... в тюремной камере» [2, 47]. Пчела с ее восковой ячейкой — минует (Маркс и Энгельс) стадию проекта в процессе построения сот, а вот человек владеет — и «личной формой» идеального мира («внутриголовое хозяйство» строит архитектуру внутреннего пространства), и его «общественной формой» (культура, проект, компьютер), и «трансцендентальной формой» (София).

16. Пространственные соты и структура воды. Наш мир, просвеченный лучами Софии (метафизический океан), представляет собою соты как систему ячеек. В подобном смысле Эдем есть первоячейка как голограмма, которая разбилась на соты, когда Адам разбился на человечество. Пространственные соты как система ячеек в софийном метафизическом океане (где каждая из ячеек набрана из эйзенштейновских аттракционов) есть «резонансная эманация» платоновской формы «сотность» (как много чашностей, покрывающих единую стольность). Эта форма является также матрицей надмолекулярной структуры земной воды. Обычная вода (как полагает Станислав Зинин) состоит из микрокристаллов (информационные панели). Порядок расположения информационных структур в ячейке (до 40 000 комбинаций) есть запись информации «на воде». Так же и Эдем (похожий на экран телевизора, который, мелькая своими пикселями, спо-

собен создавать любые картинки), как родовая первоячейка, мелькая своими «аттракционами Эйзенштейна», способен (как и мы) создавать любые ячейки из аттракционов-крошек раздробленного Эдема.

17. *Софийный резонанс и метафизические проекты.* Человек имеет право перестраивать мир, если он вошел в резонанс с Софией («родовые формы» — «метафизические проекты» для человека). «...Хозяйство сначала процесс внутренне метафизический для человека, а затем уже и внешнефизический» [4, 12]. Хозяйственное построение ячеек (их материализация) — это резонансная эманация софийных «априорных ячеек» как «матриц эманации» (в Библии говорится: «У Отца моего мест много»). «...В главном человек хозяйствует идеально, а все материальное в хозяйстве есть лишь производное от идеальной работы...» [4, 12—13]. «Софийная ячейка» — это эстетическая «форма пространства» (наряду с платоновской «формой предмета» и с «формой процесса», к понятию которой почти подходит Уайтхед). «...Феноменальные формы бытия реализуются в пространстве-времени... сущностные феномены свойствами пространства-времени не обладают» [4, 10]. Софийная ячейка способна резонансно являться людям (при этом образуя «образ пространства») в виде конкретной «феноменальной ячейки» (возможны ячейки — золотых подсолнухов на Украине, серебряных ракушек в России). «...В знойный летний день 1929 года... усталый от многоверстной прогулки по открытым полям и кручам с ветряными мельницами... вид на ярко-голубые рукава Днепра и на песчаные острова между ними... внезапно был буквально ослеплен...» [2, 45].

18. *Софийная естественность и софийный реализм.* Мир ячеек («ассоциация форм»: стол покрыт большим количеством чаш) — это мир не естественный, не природный. «Рядом с миром «естественным» создается мир искусственный... мир новых сил и новых ценностей... теряются уже всякие границы при определении возможного» [1, 155]. Построение «мира ячеек» есть означивание выхода человека (в рамках «виртуальной эволюции») из природного состояния и из естественного отбора (вплоть до бессмертия): в состояние «нового человека». «...Человек — существо и метафизическое, неприродное, неживотное... потребности, удовлетворяемые другими благами — идеальными... перемещение себя в иные миры... цивилизационные, искусственные, неземные, как и изменение себя под эти новые миры. Человек вершит неприродную новизну... для непосредственного воспроизводства... ненужную... Человеку нужно иное... не сопряженное и даже подчиненное выживанию... вхождение человека в другие образы бытия» [4, 13]. Статья Осипова (софийное хозяйство ради софийного состояния) диалектически объединяет книгу Булгакова («софийное хозяйство») и книгу Андреева («софийное состояние»). Хо-

зайственное построение ячейки (чаши, наполненной пространственным состоянием как «идеальным вином» из подсолнухов или ракии и воды метафизического океана) возможно только при вступлении человека в «онтологический резонанс» с софийной ячейкой. «...Необозримое море подсолнечников... я ощутил, что над этим великолепием как бы трепещет невидимое море... чье ликование я чувствовал над этим полем...» [2, 45]. «Софийная естественность» (идущая от просвечивания родовой чашности сквозь реальную чашу, что и создает образ и максимальную композицию) как основа «софийного реализма» — и есть максимальное выражение реализма (как «метафизической потенциальности»). София обеспечила «хозяйственную искусственность» материализованной реальной ячейки (Стриндберг, «Парк») соответственной «сложной формой». «...Где непосредственно просвечивает София... там это “естественное” ставится выше всего искусственного... где “естественное” выражает теперешнее состояние естества, отчужденного от своего первообраза, там оно получает как раз обратный смысл... что естественнее самой смерти, которая, однако, есть предел неестественности в другом смысле слова» [1, 160]. Человеческая (Гете, Федоров, Булгаков, Малевич) «композиция мира» — это хозяйственно произведенный возврат к Софии: к ее априорной метафизической «гармонии мира» (Будда, Андреев, Тагор, Джемс).

19. «Философия хозяйства» Булгакова и «Роза мира» Андреева: параллельное сравнение. Сравнительный анализ двух «параллельных книг»: «Философии хозяйства» (С.Н. Булгаков) и «Розы мира» (Д.Л. Андреев) — помогает нам понять и объединить (Ю.М. Осипов) те два подхода к Софии, которые характерны для русской культуры. Булгаков представляет Софию как цельность — Андреев дробит Софию на эпизоды («протоячейки» без конкретного «вкуса»). У Булгакова Софии цельность связана с его переходом от общего к частному, т. е. с небес на землю, от метафизики к физике. У Андреева дробность связана с его переходом от частного к общему, т. е. с земли на небо, от физики к метафизике. «Много раз в последующие годы я ночевал на том же точно месте, в такие же ночи» [2, 47]. В обоих случаях метафизический океан есть суперпозиция (ассоциация) физики и метафизики. Как Гете в «Фаусте», Булгаков («протокомпозиция мира») связывает труд и софийность («построение рая»). «Иррациональность бытия... Мир... лишь потенциально софиен, актуально же хаотичен...» [1, 163]. Андреев же, словно Будда, старается медитативно «войти в ячейку» в рамках Софии (чтобы «почувствовать» гармонию мира). Не так давно Зюскинд («Парфюмер») показал, что существуют разные варианты («ароматы») «пространственного состояния» (у Зюскинда ароматы не имеют ячеек). Сегодня мы уже понимаем (Андреев плюс Зюскинд), что в рамках Софии («библиотека качеств») каждая

пространственная ячейка («тело») имеет свой «пространственный вкус» («образ пространства») воды метафизического океана (Андреев, «море над подсолнухами»), или «качество пространственного состояния» («душа») — как одну из потенциально возможных «форм мировой гармонии». «Абсолютная индивидуальность» пространственного состояния конкретной ячейки есть аналог «Я» конкретного человека (в понимании Бахтина).

20. *Тютчев и Гегель: топологическая спираль метаистории.* В отличие от истории, метаистория составляет с человеком единый «топологический комплекс» (Тютчев: «Все во мне, и я во всем»). «Метаистория есть, говорит Сергей Булгаков, едва ли не единственный русский мыслитель, поставивший эту проблему ребром...» [2, 34]. Когда Андреев в состоянии эстетической медитации вводит себя в «экранный ассоциативный» («луна... за узорно-узкой листвой») как в точку пересечения («поток, струившийся сквозь меня») прозрачной реки истории перпендикулярными ее течению софийными метафизическими лучами, в которой образуется метафизический океан, он топологически подключается («все было во мне... и я был во всем») к уже готовой ячейке метаистории (как «метафизической истории» путешествия по ячейкам). «И когда луна вступила в круг моего зрения... передвигаясь за узорно-узкой листвой... ракиты... в поток, струившийся сквозь меня, влилось все, что было на земле... народы близких и дальних стран, утренние города... храмы со священными изображениями... все было во мне тою ночью, и я был во всем... звезды, большие и цветущие... плыли со всей мировой рекой, как белые водяные лилии... солнца не виделось... и оно тоже текло где-то вблизи от моего кругозора. Но не его сиянием, а светом иным... пронизано было все это... плывшее сквозь меня... баюкавшее меня, как дитя в колыбели...» [2, 47]. В рамках гегелевской спирали истории Булгаков, показавший цельную Софию, создал тезис, Андреев, показавший раздробленную Софию, создал антитезис («параллельное сравнение»), а Осипов («Философия хозяйства как просвечивание реальности»), показавший возврат к цельности (и хозяйство, и соты), создал синтезис («перпендикулярное сравнение»). «...Волнует человека... перемещение себя в иные миры — цивилизационные, искусственные, неземные... вхождение человека в другие образы бытия... человека как хозяйственного субъекта волнует... исполнение... трансцендентной миссии...» [4, 13]. А далее, изогнув трехмерную диалектическую спираль Гегеля в четырехмерную метафизическую ленту Мебиуса («в поток, струившийся сквозь меня»), мы переходим от истории — к метаистории («топологическая спираль»). «...Все было во мне тою ночью, и я был во всем...» [2, 34].

21. *Пир во время чумы*. Пушкин, написавший «Пир во время чумы», тем самым хорошо объяснил функциональную суть Софии. В чистом виде мир природы (как зло) — для человека жесток и грязен (пушкинская чума). Однако освещенный и преображенный Софией (пушкинским пиром), мир видится нам прекрасным (природа переходит — в «пейзаж», в искусство). «Состояние это заключается в том, что Вселенная... открывается как бы в своем высшем плане... божественной духовности, которая ее пронизывает и объемлет, снимая все мучительные вопросы о страдании, борьбе и зле» [2, 46]. Поэтому Андреев и подчеркивает, что в особое состояние он часто входит после пережитых трудностей и невзгод. «Стояла засуха... гарь лесных пожаров... дымные клубы. В продолжение многих часов довелось мне брести по горячей песчаной дороге, не встречая ни источника, ни ручья. Зной душный, как в оранжерее, вызывал томительную жажду... раскаленная, обжигавшая ноги дорога... дорога пересекала ее вброд... она струилась точно по зеленым пещерам, играя мириадами солнечных бликов и еле слышно журча» [2, 45].

22. *Софийная наука: вывод как резонанс*. Научный вывод академического ученого всегда основан на вере («проблема вывода»). Софийный же ученый входит в резонанс (инсайт) с метафизическими идеями (в точке пересечения течения истории и перпендикулярных ему софийных лучей). «...Раскаленная, обжигавшая ноги дорога... пересекала ее вброд... она струилась точно по зеленым пещерам...» [2, 45]. Так Кекуле открыл бензольное кольцо, а Менделеев периодическую систему. Софийная наука — это новый этап науки (как эволюционный возврат к правому полушарию). «Наука софийна — вот ответ, который можно дать скептическому прагматизму...» [1, 191]. Борьба со смертью («последним злом») — задача именно софийной науки. «Смерть не является внутренней необходимостью организма... эта необходимость создается вследствие общей болезни бытия, являясь самым ужасным ее проявлением...» (таково же мнение Соломона Мудрого, Шеллинга, Мечникова) [1, 169].

23. *Эдем как слияние геронтологии и ячейки*. Хозяйствование рассматривается Булгаковым как тяжба жизни и смерти. Прозрачность для лучей Софии мира природы является «трансцендентальным условием» бессмертия человека. «...Вся природа прозрачна и снимает свои погребальные пелены...» [1, 160]. У Андерсена («Снежная королева») Кай собирает (словно пишет компьютерную программу) слово «вечность» как композицию из осколков (если мир, как полагают французские структуралисты, представляет собою текст, то слово «вечность» в качестве компьютерной программы Вселенной может сделать Кая бессмертным). Подобно Каю, Адам, раздробленный на всех представителей человечества, сегодня собирает Эдем (где люди бессмертны) как композицию из осколков, каждый из которых представляет собою пространственную ячейку. «Главная потребность для

человека — творчество... новизна. Не воспроизводство человека тут в приоритете, а его совершенствование и перемещение в иные миры... вплоть до заигрывания со смертью...» [4, 14].

24 *Раскрытый веер Эдема*. Эдем («закрытый веер») был «первоячейкой» (потенциально вмещающей в себя все ячейки) в том смысле, в каком Адам был «первочеловеком» (потенциально вмещающим в себя всех людей), а «Черный квадрат» Малевича — «первокартиной» (потенциально вмещающей в себя все картины). «...Работа Софии над восстановлением мироздания... Мир как София, отпавший в состояние неистинности... должен снова приходить в разум истины, и способом этого приведения является труд или хозяйство... цель хозяйства сверххозяйственна... Искусство сохранило в себе этот первообраз хозяйственного труда» [1, 170]. Эдем (а за ним и все мироздание) вначале разбился на фрагменты («раскрытый веер») как пространственные ячейки (осколки рая). «...Я вошел в воду... я почувствовал, что какое-то невидимое существо... охватывает мою душу с такой безгрешной радостью... Она была вся как бы тончайшей душой этой реки... происшедшее со мной было на этот раз не обыкновенным купанием, а настоящим омовением... земля блаженствовала в райской красоте» [2, 45—46]. А затем Эдем раздробился на «крошки-аттракционы» (отсюда и «монтаж аттракционов» Эйзенштейна). «София правит историей... возможен интеграл этих бесконечно дифференцирующихся рядов» [1, 171].

25. *Веер рая: искусство воссоздания Эдема*. Гюго («Человек, который смеется») считает, что хаос должен быть побежден. «Можно говорить... о «райском хозяйстве» как о бескорыстном любовном труде над природой... раскрытия ее софийности» [1, 171]. Хозяйствование должно воссоздать Эдем, но не в цельном виде (Булгаков), как вся мировая живопись в виде «Черного квадрата», а в развернутом (Андреев) виде, как метафизическая галерея всех возможных картин (Гегель): много ячеек (много вкусов пространства), потому что много людей (много разных «Я»). «Власть над стоимостью... власть над хозяйством... власть над бытием!» [4, 15]. Композиция мира (основанная на «всеобщем равновесии стоимостей») есть пространственные соты «развернутого Эдема» (грехопадение из-за плода познания осуществилось ради дробления «свернутого Эдема») — так София раскрывает свой веер метафизической «библиотеки ячеек». «...Стоимость еще и субстанция... сущностная вещь... субстанция идеальная...» [4, 10]. Свернутый «барашек Экзюпери» («Маленький принц») должен, наконец, развернуться в «неровный растр» (в мешке такой барашек, какого вижу именно Я) — во все свои возможные ипостаси «другого» для разных «Я» (в понимании Бахтина). «Демидур в хозяйственном процессе... восстанавливает в сознании утерянное и позабытое единство... и тем превращает мир в художественное произведение... из каждого продукта светит его идея, и весь мир в сово-

купности становится космосом, как побежденный... просветленный хаос... победа хозяйства выражается в космической победе красоты. Отсюда пророческое значение искусства как прообраза...» [1, 146].

Литература

1. *Булгаков С.Н.* Философия хозяйства // Булгаков С.Н. Соч.: в 2 т. Т. 1. М., 1993.
2. *Андреев Д.Л.* Роза мира. М., 1993.
3. *Пастернак Б.Л.* Сестра моя жизнь. М., 2007.
4. *Осипов Ю.М.* Философия хозяйства как просвечивание реальности // Философия хозяйства. 2011. № 5.

А.А. АНТРОПОВ, Т.Г. ТРУБИЦЫНА

**Икона Святой Софии
(соборы в Киеве, Великом Новгороде, Москве):
история, содержание, смысл**

В хорошо управляемой стране нужна главенствующая религия и зависимые от государства священники. Церковь должна быть подчинена государству, а не государство церкви.

Наполеон Бонапарт

Максимы и мысли узника Святой Елены

Нигде ты не найдешь, чтобы не разорялось царство, руководимое попом. Тебе чего захотелось — того, что случилось с греками, погубившими царство и предавшимися туркам? Так пусть эта погибель падет на твою голову!... Не подобает священникам творить царские дела!

*Сентенции Ивана Грозного из
«Первого послания Курбскому» (1564)*

Введение

Чтобы переваривать знания, надо поглощать их с большим аппетитом.

А. Франс

Исследование истории, на наш взгляд — это тщательное просеивание и взвешивание фактов, нахождение надежных, однозначных

«опорных точек» в развитии, возможно, максимально беспристрастное осмысление и нахождение «золотой середины»!³⁹.

Распределение культур и религий в мире отражает распределение власти. Торговля может следовать за флагом, а может и не следовать, однако *культура и религия всегда следуют за властью*.

В течение всей истории экспансия власти какой-либо цивилизации обычно происходила одновременно с расцветом ее культуры и религии, и почти всегда эта цивилизация использовала власть для утверждения своих ценностей, обычаев и институтов в других обществах и цивилизациях⁴⁰.

Универсальной цивилизации требуется универсальная власть.

Культура, религия и идеология чужой цивилизации становятся привлекательными и притягательными для других, когда в них видят корень материальных, научно-технико-технологических и военных успехов и влияния данной цивилизации.

Власть, в аспекте нашей темы, делится на две составных части: жесткую и мягкую.

Культура и религия являются составными частями мягкой власти, в основе же влияния цивилизации лежит жесткая власть. Усиление жесткой экономической и военной власти приводит к росту уверенности, веры в превосходство своей культуры, расы, религии или могущества по отношению к другим народам и привлекает к этой власти иные общества и цивилизации.

Тысячелетний исторический опыт свидетельствуют — культура и религия как составные части мягкой власти переживают на десятилетия, и даже на столетия, жесткую власть⁴¹.

Ослабление экономической и военной власти ведет к неуверенности в собственных силах, кризису идентичности и попыткам найти в других культурах, религиях и цивилизациях волшебные ключи к экономическому, военному и политическому успеху.

³⁹ При этом необходимо использовать всевозможные материалы из сфер, например, архитектуры, искусства, войн, большой политики и дипломатии, истории, материалов Вселенских христианских соборов (№ I—V), ясного, трезвого понимания психологии и фундаментальных, личных, групповых, общецерковных и национальных интересов и правил игр, как отдельных великих политиков, великих богословов, так и целых групп (см.: [1, 52; 2, 48—49]).

⁴⁰ Заметим, что эти идеи корреспондируются с идеями Петра I. В в современной России, на наш взгляд, имеет смысл восстановить Синод или создать орган, подобный Управлению религиями при СМ СССР, с теми же политическими и идеологическими целями. Необходимо также поэтапно ликвидировать все связи российского мусульманства с Меккой и всемирным союзом мусульман (на территории современной России разве нет мусульманских святынь — на Северном Кавказе, в Татарстане, Башкирии и пр.).

⁴¹ Древнеримский язык и римское право; арабский язык и письмена; внедрение и распространение православного христианства и соборов Св. Софии в Киевской Руси, Болгарии; французский язык был первым языком Европы ≈ 1670—1871 гг.; и т. д.

По мере того как незападные (или не византийские) общества наращивают свой экономический, технико-технологический, военный и политический капиталы, как по мановению волшебной палочки, возникает *феномен индигенизации* (см.: [3, 420—421]).

Феномен индигенизации второго поколения — это творческое использование в первом, «модернизаторском», поколении незападной (или не византийской) цивилизацией достижений западной (или византийской) науки, техники и технологий и промышленности (военной и гражданской), а также части западных (или византийских) ценностей (в том числе и религии), для ликвидации своего отставания и/или колониальной (полуколониальной) зависимости от того же Запада (или Византии), а затем, на следующем этапе, нападения, отбрасывания и отторжения тех же западных (византийских) ценностей⁴².

Процесс индигенизации не обязательно ждет появления второго поколения⁴³. Талантливые, проницательные и легко приспосабливающиеся лидеры сами индигенизируются.

Именно это лежало в основе христианизации Киевской Руси по образу и подобию Византийской империи.

Вместе с большими плюсами наши предки «прихватили» и большие и малые минусы византийской культуры и религии (православной ветви христианства).

Принятие православной ветви христианства от Византии

С принятием православной ветви христианства Русь вошла в мировую поток развития и духовно, и культурно, и исторически.

Великий князь Киевский Владимир Святославович перешел из язычества в православие сам и перевел весь свой народ. Тем самым, Киев решительно высказал свое негативное отношение к западничеству и тесным контактам с Западной Европой. Он также сбросил еще одну напасть — гнет купеческого капитала рахдонитов [4, 73, 79].

Но в то же время Русь, на свое счастье, не успела «заполучить» византийские ереси, которые в XII в. (и в дальнейшем) угробили бы ее окончательно: несторианство, павликианство⁴⁴, монофизитство, иконоборчество⁴⁵.

Не надо забывать того, что в те времена (IX—XII вв.): не существовало ни Интернета, ни СМИ, ни радио, ни телефонов, ни телегра-

⁴² Обобщение положения Рональда Дора.

⁴³ Например, такие деятели, как великая княгиня Ольга, великий князь Киевский Владимир Святославович, Петр Великий, В.И. Ленин, И.В. Сталин, Хо Ши Мин, Квади-Азам (первый лидер независимого Пакистана), Ли Кван Ю (первый лидер независимого Сингапура).

⁴⁴ Павликиане считали всю материю творением сатаны, и их сторонники грабили монастыри и города страны, а пленных юношей и девушек продавали нехристям-арабам.

⁴⁵ Благодаря этому Византией были потеряны Фракия, Сицилия, Крит и Истрия.

фа, ни кино (одни слухи, сплетни и пересказы из десятков источников, противоречащих друг другу);

- не было ни одного вида современного транспорта, существовали только лодки, небольшие корабли (по рекам и Черному морю), кони и примитивные конские повозки (по суше);

- книги переписывались в монастырях при лучине, причем только церковные;

- повсеместно орудовали шайки разбойников, убийц и охотников за «живым товаром»: свои (бродники, новгородские ушкуйники) и чужие (печенег, половцы, хазары, осетины (асы), черкесы (касоги) и др.);

- Русь была малонаселенным краем с очень большими расстояниями между отдельными деревнями, городками и городами;

- ландшафт — дремучий, непроходимый лес, болота, лесостепь и степь, дорог совсем не было (весенние и осенние половодья, наводнения);

- колоссальное скопление диких зверей (стаи волков, медведи, вепри, зубры);

- погода: кто из теплолюбивых южан-греков мог выдержать наши долгие и лютые морозы?!

Русские от Византии взяли только элементарную грамотность в политике, основы православной веры, иконописи, архитектуры, церковные песнопения⁴⁶.

И все!

Поэтому, кстати, все разговоры К.Н. Леонтьева о благостном, плодотворном, глубоком и всестороннем влиянии Византии на Русь построены, увы, на песке (см.: [5])!

Причем православие в глубь территории Руси и в души русского народа начало проникать по-настоящему только во времена монголов (XIII—XIV вв.), когда уже были свои, коренные, священники и монахи всех рангов.

Правда, были на Руси греки-митрополиты, греки-епископы, которые, однако, сами прекрасно понимали, что после уничтожения Византийской империи своими же «братками» во Христе — западными союзниками-крестоносцами и венецианцами (1204), а затем — жалком владении ее анклава (1261—1453), окруженного со всех сторон владениями турок-османов, они должны были на Руси проводить только национально-русскую церковную политику. Иначе их просто

⁴⁶ Русские церковные песнопения в послемонгольский период во многом стали отличаться от византийских образцов из-за своей тесной, непрерывной связи с русской народной песней.

выставили бы «за дверь» со всеми вытекающими отсюда последствиями для них же самых.

Есть одно мудрое жесткое политико-культурное правило, которое проверено на сотнях народах во все века и на всех континентах: *когда консервативные, ранние, культуры вступают в тесную связь с динамическими и развитыми соседними цивилизациями, то древние устои рушатся, но не заменяются новыми.* В результате народ оказывается без опоры как в старом, так и в новом. *Русь на этот раз, слава богу, этого счастливо избежала.*

Принятие идей самодержавия от Византии

Идеи самодержавия в Византии были своеобразны: следовал переворот за переворотом, династия за династией, да и императрицы-куртизанки Зои, Феодоры, Ирины такие «каши» заваривали, что если бы Русь взяла это на вооружение, то сразу погибла бы. Потом крестоносцы захватили Константинополь (1204), разрушили Византийскую империю и соответственно политические и духовные связи Руси и Византии прервались. И это имело положительный эффект — в соответствии с вышеуказанным политико-культурным правилом!

Великий князь Владимирский Андрей Боголюбский, сын Юрия Долгорукого и двоюродный дед Александра Невского, первым на Руси высказал идею самодержавия⁴⁷ и развития Северной Руси. Как все предтечи-новаторы он был убит, но не забыт. Эту идею Запад еще не выработал!

Его программу развивали и продолжали Иоанновичи (Иван I Калита и его потомки), правда, не сразу и не полностью! Были периодически шараханья и временные отступления, но магистральная тенденция уже существовала!

Собор Св. Софии в Константинополе

Как известно, в 1204 г. крестоносцы-«братки» во Христе предательски взяли штурмом Константинополь, ограбили и сожгли его [6—10]⁴⁸.

Эта участь не миновала и Собор Св. Софии.

Перед этим в империи было иконоборчество и прочие катаклизмы.

Затем с 1453 г. Собор Св. Софии был преобразован в мечеть.

Поэтому иконостасы и алтари этого собора в наши дни не соответствуют замыслам и их реализации времен правления Юстиниана I Великого (VI в.).

⁴⁷ Он не раздавал уделов ни братьям, ни сыновьям и княжил единодержавно, был суров со своими боярами и дружинниками.

⁴⁸ Их «просвещенные» потомки не отстают от своих «славных» предков — Сербия, Афганистан, Ирак. Кто следующий?

Собор Св. Софии в Киеве

Собор Св. Софии в Киеве [11] строился по приказу Ярослава Мудрого константинопольскими строителями, при участии киевских мастеров (XI в.).

Иконостасы и алтари Собора Св. Софии в Киеве также не соответствуют замыслам и их реализации времен правления Юстиниана I Великого (VI в.) ввиду следующих причин, поскольку Киев был разграблен и сожжен полчищами монголов хана Батые в 1240 г.

В 1385—1390 гг. митрополит Киприан воссоздал его из руин, после чего собор более трех с половиной веков находился в запустении, хотя и продолжал действовать.

В 1596 г. собор перешел к униатам со всеми вытекающими отсюда последствиями.

На рубеже XVII — XVIII вв. собор был внешне перестроен в стиле украинского барокко. Внутри собора сохранились некоторые оригинальные фрески и мозаики, в том числе знаменитая мозаика Богоматерь Оранта. Стиль мозаик соответствует византийскому искусству первой половины XI в. — так называемому аскетическому стилю.

Правда, есть одно исключение: Икона «Премудрость созда Себе дом» (Киевская) [12] (рис. 1).

В богословии Премудрость в своем отношении к Богу может рассматриваться как Его демиургическая, *мироустраивающая* воля. Она описывается (Прит. 8:27—31) как «художница», по законам божественного ремесла строящая мир (что снова сближает ее с Афиной); в природу этой космогонической Софии — «художницы» - входит «веселие».

В равнинистической и позднее гностической мысли (знавшей также понятие «падшей Софии» — см. Ахамот) София сближалась с евр. *ge'shith* и греч. *arhh* — оба термина означают «начало» — в смысле основания, первоначала, материнского лона изначальности. Специфику Софии составляет женственная пассивность, сопряженная с материнской многоплодностью, ее «веселие», а также глубинная связь не только с космосом, но и с человечеством (Прит. 8:31 и др.), за которое она заступается.



Рис. 1. Икона «Премудрость созда Себе дом» (Киевская).

Если по отношению к Богу София — пассивно зачинающее лоно, «зеркало славы Божией», то по отношению к миру она — *строительница*, созидающая мир, как плотник или зодчий: она складывает дом как образ обжитого и упорядоченного мира, огражденного стенами от безбрежных пространств хаоса. *Дом* — один из главных символов библейской Премудрости (Прит. 9:1 и др.).

Собор Св. Софии в Великом Новгороде

Собор Св. Софии в Великом Новгороде строился по приказу Владимира Ярославича в 1045—1050 гг. [13]. Храм имел пять нефов и три галереи, в которых располагалось несколько дополнительных престолов. Северная галерея несколько раз перестраивалась.

Первоначально стены храма не были побелены, за исключением криволинейных в плане апсид и барабанов, покрытых слоем цемянки. Внутренние стороны стен также были обнажены, в то время как своды изначально были обмазаны цемянкой и покрыты фресками.

Такое оформление было выбрано под воздействием архитектуры Константинополя, в которой мраморная облицовка стен сочеталась с мозаиками на сводах; однако мрамор был заменен известняком, а мозаика — фресками. Сплошь обмазаны цемянкой стены были, вероятно, уже в 1151 г.

Слава богу, Великий Новгород не испытал печальных и страшных судеб Владимира, Москвы и Киева во время их штурмов полчищами монголов.

Банда шведского кондотьеора графа Я. Делагарди во время первой Великой смуты, к счастью, не сожгла и не ограбила собор.

Во время оккупации Новгорода немецко-фашистскими войсками храм был сильно поврежден и разграблен⁴⁹. После войны он был полностью восстановлен и стал отделом Новгородского музея-заповедника.

Собор представляет собой пятинефный крестово-купольный храм.

Храмы подобного типа строились на Руси только в XI в., к ним, помимо новгородской Софии, относятся: Софийские соборы в Киеве и Полоцке, а также Киевская церковь Ирины и Георгия.

В соборе три иконостаса. Из них наиболее известны главный (иконы XV—XVI вв., праздничный ряд икон XIV в. хранится в экспозиции музея) и Рождественский (XVI в., отдельные иконы — XIX в., икона «Спас на престоле» XIV в.).

Необходимо иметь в виду, что иконописцы (изографы) писали иконы по тогдашним «ГОСТам» (канонам), и им было строго запрещено отходить от них даже на миллиметр⁵⁰, иначе их ждало длительные тюремные сроки в монастырских тюрьмах.

Исходя из вышеуказанного, иконостасы и алтари Собора Св. Софии в Великом Новгороде наиболее близко соответствуют из всех возможных реальных вариантов замыслам и их реализации времен правления Юстиниана I Великого.

В ракурсе нашей темы нас заинтересовала икона «София — Премудрость Божия (новгородская)» (вторая половина. XV в.) (рис. 2)..

⁴⁹ Из Новгорода во Псков, Ригу и Германию были вывезено множество произведений искусства, среди которых были также ценности из Софийского собора: иконостасы, мозаичные плиты и пр.

⁵⁰ Работы иконографов обязательно проверяла специальная комиссия.



Рис. 2. София — Премудрость Божия (новгородская)
(вторая половина. XV в.)

На русской почве XI—XV—XVI вв. складывается богатая иконография Софии. София имеет облик Ангела: ее лик и руки огненного цвета, за спиной — два крыла. Она одета в царское облачение (далматик, бармы), на голове — золотой венец. Ей предстоят (как Христу в иконографии «деисуса») молящиеся Дева Мария и Иоанн Креститель; над ее головой виден по пояс благословляющий Христос (не тождественный Софии, но являющий Собой ее «главу», примерно так, как Он же есть, по новозаветному учению, «Глава» Церкви).

Каким же образом содержание данной иконы соответствует христианской официальной ортодоксии (византийской и русской; православной и католической)? Это самая настоящая «диверсия» против основ христианской официальной ортодоксии.

Облик Софии как в византийско-русской, так и в католической традиции постепенно сближается с образом Девы Марии как просвет-

ленной твари, в которой становится «софийным», облагораживается весь космос.

**Собор Св. Софии в Москве и органическое соединение образов
Св. Софии и Богородицы русскими богословами
и градостроителями в XV—XVII вв.**

В старой Москве было два храма, освященных во имя Святой Софии Премудрости Божией [14]. Оба чудесно сохранились до наших дней и вновь действуют.

Один из них находится в Замоскворечье, другой — в центре Москвы, на Пушечной улице, и оба были связаны с новгородскими походами Ивана III Великого.

Храм на Пушечной основали сами новгородцы, переселенцы из Великого Новгорода, покоренного Москве.

Уникальный же замосквореченский храм возвели сами москвичи в честь своей победы над Новгородом. Именно ему суждено было сыграть ключевую роль в градостроительстве православной Москвы-Третьего Рима.

28 августа празднуется образ Софии новгородского извода — из храма Святой Софии в Великом Новгороде. *Празднование этого образа в день Успения прославляет воплотившуюся Премудрость Божию через полное осуществление Божественного Замысла, когда Богоматерь прославляется как Царица Небесная, Заступница рода человеческого перед Небесным Престолом Ее Божественного Сына.* Так праздник Софии стал торжеством Пресвятой Богородицы.

Икона Святой Софии, выражающая сложный образ Премудрости Божией, исполнена в огненных тонах. В центре композиции иконы новгородского извода изображен Господь Вседержитель в огненном образе, в царском венце и облачении и с огненными крыльями, сидящий на золотом престоле, которые поддерживают семь столбов («Премудрость созда Себе дом и утверди столпов семь»). Вокруг Него звездное небо, а по сторонам от Господа стоят ближайшие свидетели воплощения Сына Божия — Богоматерь в пурпурном одеянии с иконой Господа Христа и Иоанн Предтеча. Главная мысль иконы — представить воплощенную Премудрость в Ее предвечном Замысле: в образе Христа-Логоса и Богородицы, через Которую Божественный Замысел о спасении мира и рода человеческого воплотился. Богоматерь представлена здесь и как Царица Церкви, которую основал Господь и вне которой, согласно Божественному Промыслу, невозможно достигнуть спасения.

Москва, осмыслившая себя Домом Богородицы, не могла ни иметь своего Софийского храма.

В московских Софийских храмах престольный праздник отмечали по новгородскому изводу, 28 августа, поскольку оба эти храма были связаны с новгородскими походами Ивана III Великого.

Однако если храм на Пушечной был обыкновенным приходским храмом для новгородцев, переселенных в Москву, которые построили его в память родного своего города, то на судьбу замосквореченской Софийской церкви повлияла местность, в которой она была основана. О ее связи с новгородскими походами московского князя указывает само посвящение: храм Святой Софии был главным собором Великого Новгорода, который при Иване III Великом был покорен Москве. Первая деревянная церковь, основанная в конце XV в., по мнению ученых, находилась чуть дальше от того места, где сейчас стоит каменный Софийский храм, — ближе к Дому на Набережной. Впервые она упоминается в летописи в 1493 г. (рис. 3).

1493 г. был поистине роковой и судьбоносный для Москвы. Тогда древнее Замоскворечье еще именовалось Заречьем, где проходила дорога в Орду. Здесь разливы реки затопляли прибрежную местность, оттого селились тут поначалу лишь бедные крестьяне да ремесленники, а переправа была только на лодках, да по наплавному мосту, лежавшему прямо на воде. Тем не менее страшный пожар 1493 г., выкосивший посад (территорию у восточной стены Кремля), достиг и Заречья. Тогда-то у Кремля на выгоревшем месте образовалась площадь, которую так и называли *Пожаром*, а позднее — *Красной*.

Отныне запрещалось селиться на ней, посад отодвинулся восточнее от Кремля, и там возник Китай-город.

В Заречье тоже запрещено было селиться напротив Кремля и строить на набережной жилые дома, дабы их более не тронул огонь, и пламя не перекинулось бы на Кремль.

На освободившемся от жилья пространстве требовалось устроить что-то особенное.

Зареченскую территорию отдали под новый Государев Сад, который был разбит уже в 1495 г.⁵¹

На левом берегу Москвы-реки после пожара появилась Красная площадь, на правом — Большой Государев Сад, именованный Царицыным Лугом, будущие Садовники.

Около него возникло слободское поселение государевых садовников, ухаживавших за Садом. Они-то и дали позднейшее название местности.

⁵¹ Государевы Сады к тому времени существовали в районе Старосадского переулочка близ Покровки, где была загородная резиденция великого князя.



Рис. 3. Храм Софии Премудрости Божией в Замоскворечье

Зареченские Садовники стали одной из первых местных дворянских слобод. Этот район вообще был плотно заселен государевыми слободами, особенно после правления Ивана IV Грозного, поселившего здесь стрельцов. Тут жили и кадаши, царские ткачи, и монетчики, и переводчики-толмачи, и кожевники, и кузнецы, и все они возводили приходские церкви — как и садовники, которые имели своим слободским храмом церковь Святой Софии. Однако поначалу государевы садовники жили не на территории сада, а ближе к Устьинскому мосту, где в память о них осталась Садовническая улица. Только в XVII в. садовники обосновались на непосредственно территории самого сада

и в 1682 г. выстроили новую каменную Софийскую церковь. Незадолго до того в старом храме проповедовал сам протопоп Аввакум, и «прихожан учением своим отлучил многих». Вследствие этого «запущения церквей» его сослали из Москвы.

Эта Софийская церковь отнюдь не была всего лишь приходским храмом, а имела особенную, исключительную роль в градостроительной концепции *Москвы как Третьего Рима*, став определенным символическим центром Замоскворечья.

Царицын Луг — Большой Государев сад с церковью Софии Премудрости Божией, являлся символом Гефсиманского сада и собирательным образом Рая.

Отсюда явилось другое название — Царицын Луг, символизовавшее посвящение сада с Софийской церковью Пресвятой Богородице — Царице Небесной. *Это было и воплощением идеи Москвы как Дома Богородицы: посвящения Ей русской столицы и молитвенного вверения Москвы под сень Царицы Небесной.*

Есть версия ученых, что такое осмысление Москвы могло окончательно сложиться как раз после переселения покоренных новгородцев, именовавших Новгород Домом Святой Софии.

О том свидетельствует и посвящение Богоматери главного собора Москвы — Успенского. Кстати, поскольку его престольный праздник совпадал с праздником Святой Софии, то народ знаменательно именовал Успенский собор Святой Софией. Он действительно был прообразом храма Святой Софии в Константинополе, в ознаменование преемственности России Византийской империи и унаследования ею статуса древних русских столиц, Киева и Владимира.

На левом берегу Москвы-реки разворачивалась основная градостроительная композиция Третьего Рима. *Богохраняемая Москва* осознавала себя не только преемницей Рима и Византии, но и мировым оплотом Православной Церкви, что было созвучно идее Москвы как Дома Богородицы.

Главными символами этой сложнейшей композиции стали кремлевская Соборная площадь с Успенским собором и Красная площадь с храмом Покрова на Рву, который был архитектурной иконой Града Божия — *Небесного Иерусалима*. Осмысление Москвы как Третьего Рима, хранительницы *православия* и наследницы двух великих мировых держав, вело, во-первых к устройению города во образ Небесного Града и, во-вторых, к воспроизведению в его градостроительной модели главных символов не только двух священных городов, Рима и Константинополя, но и Иерусалима, столицы Святой Земли и его памятников, связанных с Земной Жизнью Иисуса Христа. Как, например, Золотые Ворота, символически воспроизведенные в

Спасских воротах Кремля и Лобное место на Красной площади, символ Голгофы⁵².

Замоскворечье по-своему вторило Кремлю и представляло другую часть градостроительной модели Москвы. Государев Сад был устроен во образ Гефсиманского Сада на Святой Земле. А сравнительно скромная церковь Святой Софии стала и важнейшим Богородичным символом, и образом главной христианской святыни Гефсиманского сада — Погребального вертепа Божией Матери. Место погребения Богородицы символически связано с праздником Ее Успения, который осмысливается прославлением Богоматери как Царицы Небесной, и Софийская церковь воплощает именно эту идею, именно этот образ Богоматери, перекликаясь с кремлевским Успенским собором.

Отличие лишь в том, что в Иерусалиме Гефсиманский сад расположен к востоку от городских стен, а в Москве его образ, также отделенный рекой, ориентирован на юг от Кремля. Завершением же этой символической градостроительной композиции стала шатровая Вознесенская церковь в Коломенском, которую считают символом восьмигранной часовни на Елеонской горе, на месте Вознесения Господа. Она далеко отстоит от стен Кремля, но хорошо видна из него.

Замосквореченский сад с Софийской церковью нес в себе и другой величайший образ. В христианстве цветение есть символ Божественного естества, вечно цветущего, и в древности городские сады считались ценностью. На Руси же *сад* назывался *Раем*, в осмыслении этой христианской истины, и московский Государев Сад был символом Рая Небесного, Райского сада, а Москва-река — образом Реки Жизни в Граде Божиим, описанной в Откровении Иоанна Богослова. «И показал мне чистую реку воды жизни, светлую, как кристалл, исходящую от престола Бога и Агнца. Среди улицы его, и по ту и по другую сторону реки, древо жизни, двенадцать раз приносящее плоды, дающее на каждый месяц плод свой; и листья дерева — для исцеления народов».

Действительно, с двух сторон по обоим берегам Москвы-реки в центре города находились сады: в Кремле были великолепные террасные сады, спускавшиеся по склону Боровицкого холма к реке, а напротив с другого берега находился Царицын Луг. Государев сад⁵³ имел фруктовые деревья, уподоблявшиеся библейскому *Древу Жизни*, и фонтаны, которых было ровно 144, по символической высоте стен Небесного Иерусалима (144 локтя), и по числу избранных (144 тысячи

⁵² Подробно с этим можно ознакомиться в замечательной книге М.П. Кудрявцева «Москва — Третий Рим», представляющей уникальное исследование православного градостроительства средневековой столицы.

⁵³ По данным М.П. Кудрявцева.

праведников), записанных в Книге Жизни у Христа. Все это представляло его прообразом Райского сада, а через Софийскую церковь — образом пребывавших в нем Христа и Богородицы. Царицын луг считают и символом посвящения Богородицы всей Москвы, а с ней — и Русской земли.

В начале Петровской эпохи от Государева сада осталась только Софийская церковь — сад сгорел в пожаре 1701 г. и больше не возобновлялся.

Таким образом, при Петре I Великом эта идея была похоронена окончательно. Причинами же стали результаты, внимание, поиска оптимального варианта развития Московского царства [15]. Ее правящие круги пытались использовать попеременно или вместе три взаимоисключающих друг друга варианта:

Сначала пытались учиться у греков-византийцев, но эти «благородители-спасители» были заурядными и незаурядными прощельягами, мошенниками, авантюристами и интриганами⁵⁴.

В придачу древние церковные византийские рукописи были большей частью уничтожены при взятии Константинополя в 1204 г. и в 1453 г., да плюс еще их ереси, о чем упоминалось выше. Их, так называемые, новые сочинения выходили из венецианских и римских типографий, зорко контролируемых иезуитами, со всеми вытекающими отсюда последствиями [16, 334].

Результат плодотворного сотрудничества с ними — Великий раскол в церкви и в народе в XVII в. Это Второй Великий раскол в Российском государстве и в русском народе⁵⁵, но далеко не последний.

К тому же, греческие духовные лица чуть было не заразили Русь курением опиума (например, Павел Алеппский и прочие епископы, и митрополиты) [16, 334].

Они, ровным счетом, ничего не могли дать полезного, ни в науке, ни в технике, ни в технологиях, ни в управлении государством, ни в рудном деле, ни в военном деле, ни в одной отрасли промышленности. Впоследствии при правлении Петра I Великого с ними «отрубили» все связи за полной ненадобностью.

Затем, в конце царствования Алексея Михайловича, обратились к восточным украинцам, более образованным и культурным, чем наше духовенство. Но и они также ничего не могли дать полезного, ни в науке, ни в технике, ни в технологиях, ни в управлении государ-

⁵⁴ Они постоянно оспаривали с помощью взяток и низких интриг милость турецких визирей и часто не останавливались перед преступлениями, лишь бы победить конкурента, а затем победители вознаграждали себя за издержки и труды бойкой торговлей духовными должностями, продавая их с публичного торга [16, 336].

⁵⁵ После раскола Даниила Галицкого.

ством, ни в рудном деле, ни в военном деле, ни в одной отрасли промышленности⁵⁶.

Петр I Великий использовал третий вариант и вышел на путь индигенизации, а не вестернизации. У него была еще одна личная причина ненависти к образу и имени Софии: смертельная борьба за власть со своей сводной сестрой царевной Софией Алексеевной. В конце концов он упек ее в Новодевичий монастырь в Москве. После этого на имя София в императорской семье Романовых было наложено табу — нет ни одной императрицы и ни одной великой княжны с именем София. (правда, до венчания: Екатерина II Великая носила имя София Августа Фредерика; вторая жена императора Павла I Мария Федоровна — София Мария Доротея Августа Луиза [17]).

И в заключение подчеркнем: *София — в переводе с греческого «Премудрость» — выражение идеи Сына Божия, Бога Слова в его вечном существовании, еще до воплощения на Земле. Почитание Сына Божия является центром жизни Церкви, поэтому самые величественные соборы издревле были посвящены именно Софии Премудрости Божией.*

Литература

1. *Наполеон Бонапарт*. Максимумы и мысли узника Святой Елены. СПб., 2008.
2. *Иван Грозный*. Сочинения. СПб., 2007.
3. *Dore R. Unity and Diversity in Contemporary World Culture // Expansion of International Society*. L., 1990.
4. *Гумилев Л.Н.* От Руси к России. М., 2002.
5. *Леонтьев К.Н.* Избранное. М., 1993.
6. *Виллардуэн де Ж.* Завоевание Константинополя. М., 1993.
7. *Клари де Р.* Завоевание Константинополя. М., 1986.
8. *Осада и падение Константинополя (1204) // http://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%9E%D1%81%D0%B0%D0%B4%D0%B0_%D0%B8_%D0%BF%D0%B0%D0%B4%D0%B5%D0%BD%D0%B8%D0%B5_%D0%9A%D0%BE%D0%BD%D1%81%D1%82%D0%B0%D0%BD%D1%82%D0%B8%D0%BD%D0%BE%D0%BF%D0%BE%D0%BB%D1%8F_%281204%29*.
9. *Собор Святой Софии (Константинополь) // [http://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%A1%D0%BE%D0%B1%D0%BE%D1%80_%D0%A1%D0%B2%D1%8F%D1%82%D0%BE%D0%B9_%D0%A1%D0%BE%D1%84%D0%B8%D0%B8_\(%D0%9A%D0%BE%D0%BD%D1%81%D1%82%D0%B0%D0%BD%D1%82%D0%B8%D0%BD%D0%BE%D0%BF%D0%BE%D0%BB%D1%8C\)](http://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%A1%D0%BE%D0%B1%D0%BE%D1%80_%D0%A1%D0%B2%D1%8F%D1%82%D0%BE%D0%B9_%D0%A1%D0%BE%D1%84%D0%B8%D0%B8_(%D0%9A%D0%BE%D0%BD%D1%81%D1%82%D0%B0%D0%BD%D1%82%D0%B8%D0%BD%D0%BE%D0%BF%D0%BE%D0%BB%D1%8C))*.

⁵⁶ Их впоследствии творчески использовал Петр I Великий при реорганизации русской церкви в 1701—1721 гг.

10. Византийская империя // http://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%92%D0%B8%D0%B7%D0%B0%D0%BD%D1%82%D0%B8%D0%B9%D1%81%D0%BA%D0%B0%D1%8F_%D0%B8%D0%BC%D0%BF%D0%B5%D1%80%D0%B8%D1%8F.
11. Софийский собор (Киев) // [http://ru.wikipedia.org/w/index.php?title=Софийский_собор_\(Киев\)&oldid=45528336](http://ru.wikipedia.org/w/index.php?title=Софийский_собор_(Киев)&oldid=45528336).
12. София (философия) // [http://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%A1%D0%BE%D1%84%D0%B8%D1%8F_\(%D1%84%D0%B8%D0%BB%D0%BE%D1%81%D0%BE%D1%84%D0%B8%D1%8F\)](http://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%A1%D0%BE%D1%84%D0%B8%D1%8F_(%D1%84%D0%B8%D0%BB%D0%BE%D1%81%D0%BE%D1%84%D0%B8%D1%8F)).
13. Софийский собор (Новгород) // [http://ru.wikipedia.org/w/index.php?title=Софийский_собор_\(Новгород\)&oldid=44819186](http://ru.wikipedia.org/w/index.php?title=Софийский_собор_(Новгород)&oldid=44819186).
14. *Лебедева Е.* Церковь Святой Софии, Премудрости Божией, в Садовниках // <http://www.pravoslavie.ru/jurnal/050829123158>.
15. *Антропов А.А.* Путь Великой России — оставаться самой собой и непрерывно развиваться. // Перестроение России / Под ред. Ю.М. Осипова, М.М. Гузева, Е.С. Зотовой: В 2 т. Т. 1. М.; Волгоград, 2010.
16. *Валишевский К.* Первые Романовы. М., 1989.
17. София (имя) // [http://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%A1%D0%BE%D1%84%D0%B8%D1%8F_\(%D0%B8%D0%BC%D1%8F\)](http://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%A1%D0%BE%D1%84%D0%B8%D1%8F_(%D0%B8%D0%BC%D1%8F)).

В.А. УШАНКОВ

О смысле как об условии познания или получении нового знания

Вопрос о том, как происходит познание или получение нового знания, имеет множество своих решений, а потому становится почти не разрешимым. Чем же мы тогда руководствуемся, когда настаиваем на том, что философия хозяйства правдивее, чем наука о хозяйстве? Может, тем, что в науке о хозяйстве мы имеем дело с уже имеющимся, накопленным знанием, а в философии хозяйства речь идет о постижении хозяйственной жизни через открытие нового, в котором главную роль играет смысл? Исходя из этого, проблему познания мы здесь ставим как вопрос осознания познаваемого.

О проблеме «нового знания»

«Жажда знания» — условие жизни человека. Познавать — значит получать знание об окружающем мире. Жизненная важность познания для человека объясняется тем, что с ним связано повышение его осведомленности или, что то же самое, снижение неопределенности его существования, а это ведет к улучшению ориентации в окру-

жающей действительности и тем самым к обеспечению его безопасности. Но в отличие от животного мира, в котором наступает удовлетворенность познанием, вместе с достижением знания, необходимого для выживания, у человека, по словам Аристотеля, присутствует «неутолимая жажда знания». Для того, чтобы жить, человек, обладающий сознанием, обречен на постоянное стремление к расширению своего знания о мире и о своем месте в нем. Такова природа человека.

Познавая, человек становится все более осведомленным, знающим, а это меняет его деятельное присутствие в окружающем мире. Путь познания — от незнания к знанию — становится причиной нарушения его гармоничного состояния с окружающим миром. Жить — значит познавать, постоянно терять равновесие и опять двигаться в направлении узнавания нового. Таким образом, «незнание» и «знание» предстают как два абсолютно необходимых момента жизнедеятельности человека, а нахождение равновесия между ними составляет разумную жизнь человека. Познавать, чтобы жить и выживать, вступая тем самым в конфликт с природой, и опять познавать, чтобы не упасть и выжить.

Познание и две его разновидности. Соглашаясь с тем, что познание человеком окружающего мира есть не праздное любопытство, а одно из важнейших обстоятельств его жизни, следует также согласиться с тем, что познание должно выходить за пределы знания, необходимого для жизни и выживания. Суть познания сводится к получению «нового знания» — того, что ранее было неведомым.

Но что считать новым знанием? Будем ли мы всякий процесс получения знания — того, что было узно ранее, что уже известно, называть процессом познания? Например, будет ли относиться к познанию новое чтение ранее написанной книги или познание — это все же что-то иное — то, что ведет к открытию ранее неизвестного и что узнается впервые и для всех.

Очевидно, следует различать две разновидности процесса познания. В одном случае будем говорить о «познании как осведомлении», в другом — о «познании как получении знания ранее неизвестного».

Познание как осведомление. Знание, которое уже есть, известно или уже открыто, всегда субстанционально. Как результат предшествующего познания, оно всегда существует в виде данных (дано) сведений, имеющих своих носителей: бумагу, электронику. Память человека также предстает как носитель сведений, образов, ощущений. Знание — как данные или сведения — уже есть, они существуют, а носители их могут храниться, обобщаться и передаваться.

Приобщение к уже имеющемуся и изложенному на носителях знанию, включая и память человека, повышающему осведомленность отдельного человека и общества в целом, называется *осведомлением*. Осведомление о неизвестном — важнейшая сторона жизни человека и общества, но проблема познания в этом случае сводится всего лишь к усвоению уже имеющегося, накопленного и системно изложенного знания. Эту функцию осведомления или приобщения к уже имеющимся данным или сведениям выполняет *образование*.

Но жизнь и выживание человеческого общества, освещаемые постоянной «жаждой знания», не могут быть сведены только к осведомлению как процессу взаимного обмена данными, т. е. тем, что уже известно. Познание как характерная черта человеческого существования предполагает познание нового, неведанного ранее.

Познание нового настолько важно для жизни и выживания человека, что оно всегда было прерогативой всего человеческого сообщества. Потому снижение неопределенности существования человека, или повышение его осведомленности, становится сутью вырабатываемых человеческим сообществом познавательных систем, способных обеспечивать получение нового, ранее неизвестного знания. Познавательные системы не имели бы смысла, если бы не служили практическим целям жизни человека.

Ограниченность познания в рамках логико-понятийных систем

Рациональное познание и его ограниченность. В общественном сознании до сих пор господствует представление, сформировавшееся еще в Новое время, о том, что познание нового возможно исключительно в рамках «высокой» науки — с ее понятийным аппаратом, формально-логическим мышлением и на основе познания и использования законов. Более того, дальнейший процесс познания сегодня связывается с получением и систематизацией данных, представленных в своей высшей стадии формализации — математически.

В гуманистической традиции западноевропейской культуры аристотелевская «неутолимая жажда познания» выливается в идеологию «овладения миром» посредством позитивных наук («знание — сила»). На самом деле это вовсе не так. Процесс получения нового знания принципиально не связан с логическими приемами мышления. Ни индукция, ни дедукция, ни диалектическая логика, никакие иные рационально сложенные логико-понятийные системы сами по себе к открытию нового, ранее неизведанного, не ведут.

В рамках логической познавательной системы (теории) — ничего нового сверх того, что уже узнано и сформулировано в предмете исследования позитивной науки, получено быть не может. Сформулированный предмет научного исследования означает его познание, он,

пусть и абстрактно, выделен из объекта, т. е. узнан. Определение (нахождение пределов, выделение) или формулирование предмета и есть процесс его познания.

Предмет научного исследования — уже познанная «вещь», которая в последующем в рамках самой теоретической системы логически «раскручивается», описывая тем самым все более глубокие слои причинно-следственных зависимостей. В позитивных науках, как правило, это приобретает вид более глубокой формализации данных посредством математического аппарата.

В рамках понятийно-логических познавательных систем прирост знания не ведет к открытию нового. В них происходит лишь процесс освоения того, что было принципиально уже открыто, т. е. познано ранее. Получаемые новые данные в рамках той или иной познавательной системы уже имеются, хотя и в «зашифрованном», неявном виде, в самом объекте логического исследования. Остается это «новое» лишь «открыть» и зафиксировать в сознании понятийно. Обнаруживаемая казуальная связь между явлениями и выражаемая в отвлеченных понятиях есть всего лишь рациональная фиксация этого закономерного.

Таким образом, проблема познания нового в положительной науке сводится лишь к проблеме нахождения формы (формулирования) или оформления того, что «зашифровано» в логике. Получаемые данные лишь систематизируются, формализуются (математически), накапливаются и радуют тем самым научную общественность логичностью объяснений происходящих явлений в объективной действительности.

Системность (система понятий), теоретичность (теория), предметность (наличие предмета исследования) логико-понятийной системы рационального познания становятся обстоятельствами, ограничивающими познание как открытие. Познание ограничено рамками предмета теоретического исследования (теории), понятийным языком его выражения и логическими методами, т. е. «новизна» рационального познания ограничена той или иной познавательной системой. Кроме того, знание может быть воспринятым как новое лишь теми, кто владеет этой познавательной системой или теорией. Например, тот, кто не владеет диалектикой, вряд ли воспримет новизну в разрешении противоречия какого-либо явления. Или, напротив, диалектик не воспримет как открытие обнаружение некой корреляционной зависимости между некоторыми числовыми значениями, взятыми из экономической жизни.

Таким образом, системное, логико-понятийное, теоретическое знание, осуществившее когда-то открытие, сформулировав предмет своего исследования, в дальнейшем лишь выполняет свое научное

предназначение. При помощи выработанного им точного языка оно способствует осведомлению об известном. Но это образовательная функция. В связи со сказанным, можно заметить, что в некоторых случаях героические усилия «ученых мужей», озабоченных поиском нового лишь в рамках своих логических рассуждений, на самом деле очень похожи на процесс самообразования, связанный с усвоением того, что уже известно. Для открытия нового необходимо еще кое-что.

Познание как первооткрытие

Познание — категория нелогическая. Жизнь человека устроена так, что в ней познание нового происходит гораздо чаще научных открытий. Причем мир познается не зависимо от того, владеет ли человек логико-понятийными познавательными системами или нет. В противном случае трудно было бы объяснить великие открытия древности (порох, дамасская сталь и т. д.) и современности. Но опыт — также — сам по себе не может служить объяснением причин открытия нового, ранее неизвестного. Знание, которое дает опыт, само по себе не может быть новым. Опыт есть лишь освоение уже имеющегося.

Смысл — «внешнее» обстоятельство познания. Итак, ни чувственное восприятие окружающего мира в его естественном состоянии, ни логические умозаключения сами по себе не могут объяснить открытия того, что ранее было не ведомо. Для разумного познания окружающего мира или открытия в нем нового, ранее не известного, требуется некое обстоятельство, которое выступит условием появления (явления) нового. Таким обстоятельством является смысл.

Постижение смысла или осмысление уже имеющихся фактов, событий, вещей означает обнаружение между ранее уже известными данными не существовавшей ранее связи. Смысл предстает как некий внешний элемент, который позволяет обнаружить «ненормальную» (поскольку ее ранее не было) связь между ранее известным. В уже известном обнаруживается *не*знаемое.

Происходит познание того, чего ранее не существовало и не могло существовать. И происходит это неожиданно или неожиданно, «вдруг». То, что было уже известно, становится вдруг иным, ранее неизвестным, т. е. новым.

Смысл служит толчком к открытию того нового, чего не было раньше, причем акт открытия происходит «вдруг» — как озарение или прозрение, без всяческих на то логических причин. Не случайно у Аристотеля познание связано с «изумлением». Вначале что-либо представляется нам незнакомым, странным, непонятным, но успешно осуществленное познание устраняет изумление. Познанному же уже не удивляются. То, что было раньше непонятным, вскоре становится самоочевидным, простым и понятным [1, 982b10 — 20, 983a10 — 15].

Непосредственной причиной «изумления» или открытия нового в уже известном может быть что угодно. И падение яблока на голову («эврика»), и мистическое наитие, и интуитивный всплеск вырвавшегося наружу подсознания, и Божественное откровение или спонтанное озарение совершено непонятной природы. Важно, что открытие этого спонтанного акта озарения, прозрения, связанного с обнаружением «вдруг» объединяющей связи между известными фактами и данными, не имеет логической или опытной причины. Причина открытия имеет внешнюю по отношению к известным данным природу.

Итак, новое познается через осознание аномальности узнаваемого, но совершается оно лишь после того, как обнаруживается совсем нелогическая связь между известными фактами, событиями. Нахождение смысла или переосмысление известного позволяет получить новое знание. Как известно, именно переосмысление, что равнозначно нахождению нового смысла известных понятий (скорость, ускорение, инерция), позволило Галилею в итоге заложить новые основы классической механики подобно тому, как А. Эйнштейн в своей теории относительности переосмыслил и уточнил понятия «абсолютное пространство», «абсолютное время». Или у Н.И. Лобачевского: «В геометрии я нашел некоторые несовершенства, которые я считаю причиной того, что эта наука... до настоящего времени не вышла ни на один шаг, за пределы того состояния, в котором она к нам пришла от Евклида...» [2, 37]. К несовершенствам он относил неясность в основных понятиях и геометрических величинах.

Примером того, что смысл есть условие нового знания, может служить так называемый принцип смысловой дополнительности в познании, который был в свое время применен Н. Бором, что позволило ему адекватно описать физические процессы в квантовой механике. Для описания всей сложности микромира одной логической конструкции оказалось недостаточным. Принцип смысловой дополнительности нарушает общепризнанную логику, используемую при описании физических процессов. Согласно этому принципу, для воспроизведения в знаковой системе исключаящих друг друга физических процессов, например, непрерывности и атомизма световых явлений, необходимы не только взаимоисключающие понятия, но и понимание смысла их объединения.

Смысл — обстоятельство первооткрытия

Смысл. Не вдаваясь в дискуссию о понимании слова «смысл», что закроет для нас всяческую возможность высказаться по этому вопросу, ограничимся здесь лишь его метафорическим представлением. Содержание слова «смысл» раскрывается в ответе на вопрос «зачем?». Конечно, возможны разные ответы на вопрос «зачем это»: «река, чтобы не утонуть», «камень, чтобы не споткнуться», «любовь,

чтобы быть человеком». Каждый из ответов зависит от конкретных обстоятельств, его вызывавших. Но попробуйте постоянно задавать вопрос «зачем?» на каждый полученный ответ («а зачем?», «а зачем это?» и т. д.). Вы вскоре убедитесь, что содержание ответов будет все ближе и ближе подходить ко все более глубоким смысловым значениям. Самым глубоким и безусловным значением всех ответов на вопрос «зачем?» будет такой же общий, но истинный ответ — «чтобы жить, выживать». Так или иначе, но ответ на вопрос «зачем?» ведет к пониманию безусловного значения чего-либо, т. е. смысла⁵⁷.

Постижение смысла через поиск ответа на вопрос «зачем?» наглядно видно у детей. В своем стремлении познать мир дети спрашивают взрослых: «а зачем?», «а почему?». За этими, казалось бы, забавными детскими вопросами, которыми они мучают взрослых, на самом деле скрывается стремление познать абсолютно новый для них мир, т. е. смысл. А воспринять безусловное значение чего-либо — означает познать его. Смысл — одно из начал, образующих сознание. Или иначе: сознание вообще имеет смысловое строение.

Обнаружение того, что дает ответ на вопрос «зачем?», означает обнаружение смысла. Но что является его источником? Существует позиция, согласно которой смыслы всего окружающего имеют естественную природу. Предполагается, что человек вполне может обосновать свое решение, поступок логически и доказать его необходимость. Однако следует заметить, что даже тогда, когда логика поступка диктуется подчиненностью человека существующим обстоятельствам, за этим все равно кроется понимание им безусловного «зачем?». А оно не имеет логического обоснования, и его источник для человека не всегда очевиден. Это то же самое, что ответить на вопрос, зачем человек живет или хозяйствует. Можно было бы, конечно, ответить, что человек хозяйствует для того, чтобы «жить, выживать и добра наживать». Но, опять же, а наживать-то зачем?

Смыслы имеют внешнюю природу и находятся вне человека и его жизни. Проблема постижения смысла, безусловно, значимая и необходимая для жизни, проистекает из вечной недосказанности бытия. Из нашего вечного желания постигнуть — зачем? С постижением некоего безусловного значения, объединяющего несопоставимое в различном, того, что стоит «над» бытием, происходит процесс познания смысла.

В софиологии С.Н. Булгакова элементом, необходимым в познании для первооткрытия, служит религиозное откровение. Именно оно предоставляет познающему человеку смысл сущего. «Религия

⁵⁷ Такое определение содержания смысла вовсе не противоречит исследованиям этого понятия русским философом Евгением Трубецким в его работе «Смысл жизни».

есть активный выход за пределы своего я, живое чувство связи этого конечного и ограниченного я с бесконечным и высшим, расширение нашего чувства в бесконечность в стремлении к недостижимому совершенству. Только религия устанавливает поэтому связь между умом и сердцем человека, между его мнениями и поступками» [3, 265].

Как безусловное начало в жизни человека смысл имеет нерациональную природу, он нелогичен и не из опыта выходящий. Потому познание, происходящее через постижение смысла, есть соединение человеческой мысли с мыслью Бога Творца. «Софийная философия» у Булгакова — форма нелогического получения нового знания через познание смысла, за которым стоит высшая мысль, мысль Творца, его Премудрость, его София. Соответственно поиск и постижение смысла — не просто познание, а процесс первооткрытия, процесс познания Бога.

Конечно, религиозный опыт дает знание недосказанного, непознаваемого, но безусловно значимого. Однако это не означает отрицание в процессе первооткрытия или познания нового разума и опыта. Напротив, в русской традиции познание построено на взаимодействие трех начал — Веры, Разума, Опыта⁵⁸. Смысл явления, факта, события или самой жизни человека представляется здесь Верой. Она как одно из начал познания сосуществует наряду с логикой (тезис, антитезис) и опытом. Однако именно Вера, «отвечающая» за смысл и сосуществующая наряду с другими элементами познания, является ключевым элементом нашего познания и объединяет основные *формы познания*: разум (науку), философию (софию) и веру (см. П. Флоренского).

Вера дает основания в познавательном процессе в виде абсолютных истин, используемых в качестве смыслового элемента в познании. Религия неустранима в познавательной жизни человека. «Точное знание, метафизика и религия должны находиться в некотором гармоническом отношении между собою, установление такой гармонии и составляет задачу философии каждого времени» [3, 267].

Из сказанного следует, что нет познания нового как открытия его без осмысления происходящего. В этом кроются достоинство и преимущество философии хозяйства как новой инноваторской сферы знания.

Литература

1. *Аристотель* Метафизика. Кн.1. Гл. 2.
2. *Лобачевский Н.И.* Геометрические исследования по теории параллельных линий. М.; Л., 1945.

⁵⁸ Эта философия триединства Вл. Соловьева, П. Флоренского, С. Франка и «софийная философия» С.Н. Булгакова.

3. Булгаков С.Н. Основные проблемы теории прогресса // Булгаков С.Н. Философия хозяйства. М., 1990

Т.Ю. ЯКОВЕЦ

О движущих силах общественного развития

1. В марксистско-ленинской философии движущей силой общественного развития признавали классовую борьбу. На этом тезисе нас воспитывали. Обоснованная необходимость нового взгляда предполагает пересмотрение такой истины.

Для этого анализ общественного движения мы начнем с рассмотрения особенностей составляющих его элементов — отдельных людей как первичных элементов системы «общество». Для этого обратимся к святоотеческой литературе — трудам святителей Феофана Затворника [1] и Луки (Войно-Ясенецкого) [2].

Феофан Затворник выделяет пять сторон и степеней жизни — духовную, духовно-душевную, собственно душевную, душевно-телесную и телесную⁵⁹. В душевной жизни человек, по его мнению, осуществляет мыслительную и желательную (волевою) деятельность. Проявлением духовной деятельности являются страх Божий, совесть и жажда Бога. Центром человека этот Святитель считает его сердце.

Святитель Лука подходит к освещению духовной составляющей человека с современных научных позиций: «Материя представляет собой устойчивую форму внутриатомной энергии, а теплота, свет, электричество — неустойчивые формы этой же энергии. Процесс распада атомов, то есть разложение материи сводится к переводу внутриатомной энергии из состояния устойчивого равновесия в неустойчивое, называемое электричеством, светом, теплотой и т. п. Материя, таким образом, постепенно превращается в энергию.

...Мы говорили о том, что при атомном распаде освобождаются формы энергии все более тонкие, приближающиеся к чему-то нематериальному.

Что же мешает нам сделать последний шаг и признать существование вполне нематериальной, духовной энергии и считать ее

⁵⁹Он пишет: «Пять ярусов, но лицо человека одно, и это одно лицо живет то тою, то другою то третью жизнью и, судя по тому, какою жизнью живет, получает особый характер, отражающийся и в его воззрениях, и в его правилах, и в его чувствах, то есть оно бывает или духовным — с духовными воззрениями, правилами и чувствами, или душевным — с душевными понятиями, правилами и чувствами, или плотским — с плотскими мыслями, делами и чувствами» [1, 43 — 44].

первичной формой, родоначальницей и источником всех форм физической энергии?

Только априорное отрицание Духа и мира духовного, отрицание упорное и непонятное, ибо огромное количество фактов императивно принуждает нас считаться с ними и признать наряду с материальной природой безграничный, гораздо более важный мир духовный» [2, 44 — 45]. Как и Феофан Затворник, центральное место в человеке святитель Лука отводит сердцу.

Поэтому, поскольку нами тоже считается, что каждый элемент системы «общество» человек состоит из духа, души и тела, мы полагаем, что и вся общественная система имеет триединую сущность — духовную, душевную и телесную. Поэтому у общества триединые движущие силы общественного развития — его дух, морально-нравственная составляющая и материальный компонент. Рассмотрим в отдельности каждый из этих компонентов движущих сил.

2. О силе народного духа как основном факторе победы войны с Наполеоном пишет Лев Николаевич Толстой в «Войне и мире». Но глубже всего категория духа описывается в философских работах Гегеля. Так, Гегель выделяет категории субъективного, объективного и абсолютного духа. Кроме того, он пишет и о национальном духе⁶⁰: «Подобно водителю душ Меркурию, идея воистину является водителем народов и мира, и именно дух, его разумная и необходимая воля, руководил и руководил хором мировых событий: изучить дух, поскольку ему принадлежит эта руководящая роль, является здесь нашей целью» [4, 672]. Философ считает, что «разум господствует в мире и всемирно-исторический процесс совершается разумно» [4, 672]. По его мнению, в историческом развитии духа существовали три главные фазы: восточная, греко-римская и германская. (В первом случае свобода была для одного деспота, во втором — для некоторых, в а третьем случае — для всех.) *Принципом исторического развития является национальный дух.* Особое место в философской системе Гегеля отводится государству — он развивает свою философию государства и в «Философии истории», и в «Философии права». Он пишет, что всей духовной реальностью, которой обладает человеческое существо, оно обладает только благодаря государству. «Государство есть божественная идея, как она существует на земле... Государство

⁶⁰ У Гегеля национальный дух обозначает культурно-исторические проекции *Абсолютного Духа*. Вступая в противоборство друг с другом, национальные духи *диалектически* движут историю. Эмпирическим выражением национального духа является народ. Национальный дух посредством национального характера влияет на формирование индивидуального духа. Национальный дух осознает себя в *религии, искусстве, системе права, политике, философии* (наряду с *духом времени*). *Государство* является организацией определенного народа, объективированным выражением своеобразия национального духа [3].

есть духовная идея, проявляющаяся в форме человеческой воли и ее свободы» [4, 767]. Таким образом, национальный дух существует в государственной форме.

Можно согласиться с Гегелем, что история разумна и ею руководит Бог — «всемирный Дух». Что на уровне государств история совершается путем развития национального (народного) духа. При этом *под национальным духом мы понимаем состояние национального сознания*. Его упадок ведет к социальной катастрофе, а подъем — к победе в освободительных войнах⁶¹.

Разумность истории — провидение — реализуется через действие пассионарных личностей. Например, для Отечественной войны 1812 г. это Александр I и гений Кутузова. Для войны 1941 — 1945 гг. — Сталин и гений Жукова. Для социальных катастроф в России в течение последних 400 лет это личности Ивана Грозного, Ленина, Сталина. Действия пассионарной личности либо поднимают национальное сознание, либо приводят к его упадку. А иногда, как в случае со Сталиным, служат то одному, то другому⁶².

Носителем национального духа в современном мире является государство. Национальное сознание существует в государственной форме. Но оно духовно по содержанию, что следует из его отражения в науке, религии, культуре, философии, политики, праве. В светском государстве большое значение для национального сознания имеет идеология. Атеистическая советская власть целиком держалась на господстве марксистско-ленинской идеологии. В современной России отрицается какая-либо господствующая идеология, зато поддерживается многоконфессиональная целостность нашего государства как основа духовного единства российского общества. В то же время В.В. Путин (2012) в своих предвыборных статьях пытается заложить идеологические основы под экономическую, социальную, национальную и военную политику государственного строительства, что действует позитивно на состояние национального сознания в России.

Таким образом, одна из важнейших составляющих движущих сил общественного развития — *движение национального духа*.

3. Следующая компонента движущих сил общественного развития — душевная, т. е. морально-нравственная. Что же мы понимаем под морально-нравственной составляющей движущих сил общественного развития?

⁶¹ Как показывает история Великой отечественной войны, важную роль в повышении народного духа играет не только идеология, но и духовность народа. Повышение роли религии, отказ от политики воинственного атеизма во время войны помогли в общенациональной победе над фашизмом.

⁶² Например, деятельность Б.Н. Ельцина углубляла социальную катастрофу конца XX в., в то время как приход к власти В.В. Путина и предпринимаемые им шаги способствовали процессу преодоления социальной катастрофы.

Мы исходим из того, что *человек есть одухотворенное общественное животное*. Поэтому он отличается от обычного животного наличием мотиваций. Мотивацию можно рассматривать как внешнюю (общественную), так и внутреннюю. Общественная мотивация — это системы социокультурных ценностей и социальных ролей, которые задает человеку общество. Внутренняя мотивация — это, прежде всего, его совесть. Национальный менталитет отличается, в том числе, и долей той или иной мотивации⁶³.

Первый компонент общественной мотивации — *системы социокультурных ценностей* — это то, чем обусловлены основные различия между цивилизациями Земли (они включает в себя религию, науку, образование, культуру, этику, идеологию). Питирим Сорокин сгруппировал их в три большие группы: идеациональную, чувственную и идеалистическую (интегральную) системы ценностей [5]. В истории цивилизаций они периодически сменяли друг друга. При *идеациональной* системе ценностей во главу угла ставится Бог и все ценности, связанные с религией. Это касается и культуры, и науки, и образования. *Чувственная* система социокультурных ценностей признает только то, что можно познать эмпирически, через ощущения. Основным двигателем прогресса становится наука. Религия уходит на задний план, вытесняется из всех сфер жизни. При переходе от идеациональной к чувственной возникает на какое-то время *интегральная* система социокультурных ценностей, при которой соседствуют и Бог, и эмпиризм. Например, так было в период Возрождения. При исчерпании потенциала системы ценностей, как идеациональной, так и чувственной, наблюдается духовный кризис. Для России этот кризис перерос в социальные катастрофы. Так, социальная катастрофа «смутного времени» начала XVII в. протекала при кризисе идеационального средневекового строя, революционная социальная катастрофа начала XX в. соответствовала этапу кризиса чувственного социокультурного строя. Социальная катастрофа в России в конце XX в. соответствует этапу зарождения *виртуальной* системы социокультурных ценностей, о которой Питирим Сорокин не мог писать, так как при его жизни этот феномен еще не существовал. Тоффлеровская «третья волна» не могла не вызвать кардинальные изменения в системе социокультурных ценностей человечества, поэтому виртуальная система социокультурных ценностей — основа постиндустриальной цивилизации. С появлением Всемирной паутины — Интернета — произошел отрыв виртуальных социокультурных ценностей от реальных, так как виртуализировались не только коммуникации и развле-

⁶³ Так, США часто называют «страной юристов», т. е. для них свойственно внешняя мотивация. «Загадочная русская душа» — это менталитет, в котором решающую роль играет совесть.

чения, но и торговля, денежное обращение, вплоть до «электронного правительства». Еще рано говорить об основных особенностях виртуальной системы социокультурных ценностей — она только формируется. Можно сказать, только одно — та система изменяет привычный пространственно-временной порядок коммуникаций и систему мотиваций человека.

Система социальных ролей — второй компонент общественной мотивации человека. В каждый конкретный момент времени в рамках государственной структуры задается определенная система социальных ролей, которая отражает особенности сложившейся в стране системы общественного разделения труда⁶⁴. Система социальных ролей консервативна, она формирует у жителей страны профессиональную мотивацию. Но в период социальных катастроф происходит слом сложившейся системы социальных ролей, и в мотивации граждан усиливаются криминальные установки. Питирим Сорокин, анализируя кризисные этапы развития общества, вывел *закон моральной поляризации общества* [5, 198] на этих этапах. Это справедливо и для периодов социальных катастроф. Но в период созревания социальных катастроф присутствует важнейшая особенность слома системы социальных ролей — обычно социальная катастрофа происходит после периода насильственного уничтожения части населения страны, ее геноцида, происходящего под руководством главы государства, имеющего антисоциальные мотивационные установки. Именно такие действия являются *государственным терроризмом*. Так было и при Иване Грозном, и при Ленине, и при Сталине. Соответственно, после периодов государственного терроризма в России были три социальные катастрофы: начала XVII в., начала XX и конца XX в. Такой подход к социальной катастрофе коренным образом отличается от той, которая приводится в книге Е.Т. Гайдара «Смуты и институты», где он считает, что катастрофы носят случайный, непредсказуемый характер. Криминализация государственной власти в имперской России вызывает резкое нарушение в системе общественной мотивации граждан, в том числе политику двойных стандартов. Это ведет к формированию предкатастрофического состояния страны, приведение ее на грань социального хаоса. Для выхода из социальной катастрофы, наоборот, требуется создание новой государственной системы социальных ролей, отвечающей реалиям международной и внутренней обстановки, что мы и наблюдаем в современной России.

Внутренняя мотивация человека — это, прежде всего, его *совесть*. Философ Владимир Соловьев в своем труде «Оправдание

⁶⁴ Так, например, имперский характер Российского государства предполагает среди граждан значительную долю чиновников и силовиков.

добра» [6] писал, что человеку изначально присущи три чувства: стыд, жалость и преклонение перед высшим авторитетом. Они формируют основу совести человека. Кроме того, совесть человека отражает нравственную систему координат, в которой он самовыражается. Так, для верующего человека данная система координат — это, прежде всего, система заповедей Божьих⁶⁵. Формирование совести происходит сначала в рамках семьи. Но по мере взросления человека все большую роль в ней начинают иметь общественные условия. Поэтому в период социального хаоса в рамках роста общественной моральной поляризации происходит уменьшение влияния совести на мотивацию человека, и вследствие этого растет общая криминализация населения страны, попавшей в условия социальной катастрофы. Этому процессу способствует политика двойных стандартов, возникающая вследствие проведения политики государственного терроризма. Поэтому выход из сложившейся ситуации — это создание морально-нравственного климата в стране, при котором бы повышалась мотивационная роль совести каждого отдельного ее жителя. Этому способствуют усиление роли религиозного воспитания детей и взрослых, укрепление института семьи, уменьшение материальной поляризации общества, достижимой в современной России за пределами размеров, справедливое и мудрое руководство государством со стороны его лидеров.

Таким образом, вторая составляющая движущих сил общественного развития — морально-нравственная.

4. Третья составляющая движущих сил общественного развития — *материальная* — находится под воздействием законов материального мира. Прежде всего, она подвержена *циклическим колебаниям*. Один из основоположников школы русского космизма Александр Чижевский писал: «Жизнь... в значительной степени есть явление космическое, чем земное. Она создана воздействием творческой динамики космоса на инертный материал Земли. Она живет динамикой этих сил, и каждое биение исторического пульса согласно с биением космического сердца — этой грандиозной совокупности туманностей, звезд, Солнца и планет. За огромный промежуток времени воздействие космических сил на Землю утвердились определенные циклы явлений, правильно и периодически повторяющиеся как в пространстве, так и во времени. Начиная с кругооборота атмосферы, углекислоты, океанов, суточной, годовой и многолетней периодичности в физико-химической жизни Земли и кончая сопутствующими этим процессам изменениями в органическом мире, мы всюду находим циклические процессы, являющиеся результатом воздействия косми-

⁶⁵ Недаром идеологи атеистического СССР разработали Моральный кодекс строителя коммунизма, взяв за основу основные христианские ценности

ческих сил... В этом бесконечном числе разной величины подъемов и падений сказывается биение общемирового пульса, великая динамика природы, различные части которой созвучно резонируют одна с другой» (цит. по: [7, 3]).

Циклы пронизывают буквально всю материальную жизнь на планете Земля. Так что же можно сказать про циклические процессы в жизни общества? В «Земном эхе солнечных бурь» А.Л. Чижевский установил, что энергетическая активность Солнца прямо воздействует не только на органические тела, но и на социальные процессы и ход исторического прогресса. «Вспышки» на Солнце, появление и исчезновение солнечных пятен, их перемещение по поверхности Солнца — эти и другие явления, а также создаваемый ими весь комплекс астрофизических, биохимических и других следствий оказывают прямое и косвенное воздействие на состояние любой биосистемы, животного и человеческого организма⁶⁶. Кроме Солнца, циклические процессы на Земле порождает Луна. Выявлены 23-, 28- и 33-дневные лунные биоритмы, которые охватывают физическую, эмоциональную и интеллектуальную сферы деятельности человека (Ю.Ф. Кузнецов). Наличие трех лунных биоритмов косвенно подтверждает гипотезу о триединой сущности человека как совокупности духа, души и тела⁶⁷.

Лунно-солнечные циклы дополняются воздействием на землян других циклических процессов, происходящих во Вселенной. Поэтому можно сказать, что материальная жизнь человечества пульсирует в ритме космических процессов. Но, на наш взгляд, человеческая сущность не может быть измерена как прямое порождение процессов, происходящих в космосе, как это делают астрологи. Свойства человеческого духа и души не живут по циклическим космическим законам. Им присущи нравственные законы, описывающиеся в этической философии. Борьба добра и зла — тот процесс, в котором происходит развитие духа и души человека. Тело же человеческое находится под непосредственным влиянием космических циклов. Но оно формируется также и под воздействием генетической памяти, генетического кода, а также социальных условий. (Хотя, безусловно, животные инстинкты тоже в значительной степени определяют человеческое поведение, особенно в условиях социального хаоса, такого, например, как социальная, техногенная или природная катастрофа.) Таким образом,

⁶⁶ Изменение активности Солнца с периодом, равным 11,1 года, носит название закона Швабе — Вольфа. Также предполагается существование 22-, 44- и 55-летних циклов изменения активности. Установлено, что величина максимума циклов меняется с периодом около 80 лет. Данные величины коррелируют с циклическими процессами в экономике — циклами К. Маркса, С. Кузнецова, Н. Кондратьева, найденными для России А.И. Агеевым и Б.Н. Кузьком 80-летними кондратьевскими циклами.

⁶⁷ Можно предположить, что каждая из сущностей под воздействием Луны совершает свои циклические колебательные движения. (Но это уже из области гипотезы.)

можно сказать, что *космические циклы влияют на материальную жизнь общества*.

5. Если мы рассматриваем взаимоотношение сознания отдельного человека, отражающего состояние его духа и души, и тела, с его бытием, то мы наблюдаем следующую закономерность: *сознание определяет бытие человека* (его телесную сущность), но в то же время бытие корректирует состояние человеческого сознания.

Те же процессы мы наблюдаем и в обществе: общественное сознание определяет общественное бытие при наличии обратной связи между ними. Таким образом, бытие общества — а это его исторический и культурный процессы и научно-технический прогресс — должно определяться социокультурными ценностями, системой социальных ролей и морально-нравственными устоями (общественной «совестью»). В свою очередь, первые три перечисленные процесса общественного бытия влияют на состояние общественного сознания. Кроме того, общественное бытие зависит от состояния национального духа.

Поскольку в современных условиях результаты исторического и культурного процессов материализуются прежде всего в продуктах научно-технического прогресса, при рассмотрении материальной компоненты движущих сил общественного развития остановимся подробнее на особенностях динамики научно-технического прогресса.

6. Каждый этап *научно-технического прогресса* начинается с изменений в общественном сознании — в системе социокультурных ценностей. Сначала меняется их культурная компонента, возникает новый взгляд на человека, природу, общество (например, художники конца XIX в. начали передавать на своих картинах состояние воздуха). Это порождает новые научные открытия (например, в начале XX в. начались поиски законов преодоления силы земного притяжения с помощью воздушных потоков). Происходит накопление в мировом «банке знаний». При создании определенных условий в режиме общественного воспроизводства эти знания превращаются в *инновации* (например, в 1903 г. взлетел первый самолет братьев Райт). Но не все инновации ведут к прогрессу: только эпохальные, базисные и улучшающие инновации способствуют научно-техническому прогрессу общества, псевдоинновации его тормозят. Под влиянием первых инноваций научно-технический прогресс переходит на новый уровень. Такие уровни НТП в индустриальную эпоху академик С.Ю. Глазьев назвал *технологическими укладами (ТУ)*, каждый из которых соответствует длинному циклу экономической конъюнктуры, открытому Н.Д. Кондратьевым (*кондратьевскому циклу*). Согласно этой периодизации, в начале XXI в. авангардные страны переходят в шестому ТУ. При этом в экономике стран мира сохраняются и предыдущие и даже

реликтовые уклады, но конкурентоспособность страны на мировом рынке определяется степенью развития наиболее передового ТУ.

Внедрение нового ТУ начинается только тогда, когда система социальных ролей общества для этого созрела⁶⁸. Кроме того, инноваторы должны получить высокую оценку в морально-нравственных устоях общества. Только при наличии таких изменений в общественном сознании процесс модернизации может успешно протекать при высоком уровне национального духа.

При внедрении очередного ТУ общество переходит на новый уровень своего бытия, и это отражается на состоянии его сознания. Новые технические условия создают новые системы социокультурных ценностей. Так, на наш взгляд, в настоящий момент общество переходит к *виртуальной системе социокультурных ценностей*. Все началось с фотографий — технических картин. Потом появился киноэкран («грезы наяву»). Киноиндустрия породила телеэкран. От него перешли к экрану ЭВМ. Виртуальный мир стал отрываться от реального. Это позволило перейти в наномир, начался новый виток НТП. Таким образом, предвестником виртуальной системы социокультурных ценностей может стать «Черный квадрат» Малевича⁶⁹. Таким образом, переход к VI ТУ связан, прежде всего, с переходом общества к виртуальной системе социокультурных ценностей.

7. Следующую составляющую материальной компоненты движущих сил общественного развития — *культурный процесс* — мы можем рассматривать как динамику смены *цивилизаций*. В своем многотомном труде «Цивилизации: теория, история, диалог, будущее» Б.Н. Кузык и Ю.В. Яковец определяют цивилизацию как «сложный, многослойный социальный организм высшего порядка... Главное в цивилизации — определенная система ценностей, выработанная и подкрепленная длительным историческим опытом, общими и близкими условиями существования и развития» [8]. Структуру цивилизации можно представить в трехмерном пространственно-временном разрезе (глобальная, локальные и мировые цивилизации) и в виде «пирамиды цивилизаций», состоящей из следующих этажей: верхний этаж — общественное сознание (духовный мир) (наука, культура, образование, мораль, религия), ниже его — социально-политические отношения (социальные, национальные, политические, государственные, правовые), еще ниже — экономический способ производства (структура воспроизводства, формы собственности, обмен, распределение, экономическое управление), под ним уровень — технологический способ производства (средства труда, источники энергии, предметы

⁶⁸ Вот почему имперский характер Российского государства предполагает мобилизационный тип модернизации страны.

⁶⁹ Правда, часть верующих христиан считает экран «иконой дьявола».

труда, природные ресурсы, технологии, организация производства) и, наконец, нижний уровень — человек, семья, народонаселение (потребности, способности, знания, навыки (умения), интересы (желания), воля) [8, 89, 88]. С нашей точки зрения, данная «пирамида цивилизаций» описывает динамику культурного процесса во времени, результатом чего является формирование общественного сознания, от нижнего уровня — народонаселения через все культурные механизмы (производственные технологии, экономические механизмы, политические механизмы) до общественного сознания, но динамику, имеющую материальную природу.

Каждая цивилизация имеет свой жизненный цикл — проходит стадии зарождения, становления, зрелости, кризиса, пребывания в реликтовом состоянии в новой цивилизационной системе. Сейчас Ю.В. Яковец выделяет шестое поколение цивилизаций, считая, что их распространение идет по спирали, а динамика мировых цивилизаций имеет циклический характер. Цивилизационное развитие, по его мнению, происходит по законам *цивилизационной социогенетики*, с использованием социального генотипа (наследственного ядра — природно-экологической среды, демографической, технологической, экономической составляющей, социальной структуры, социокультурной составляющей), закономерностей и механизмов передачи социальных генотипов, закономерностей наследственной изменчивости и механизмов отбора [8, 127], т. е. данная цивилизационная модель мира описывает цивилизации со всеми присущими материальному миру закономерностями. Ю.В. Яковец делает оптимистический вывод о движении человечества к гуманистически-ноосферной цивилизации. Для этого, по его мнению, необходимо преодолеть вызовы человечеству со стороны кризисов XXI в. и наладить диалог между локальными цивилизациями. Таким образом, данная теория рассматривает материальную и социокультурную составляющие жизни общества, но оставляет в стороне его морально-нравственную и духовную составляющие.

8. И, наконец, третий компонент материальной составляющей движущих сил общественного развития — *исторический процесс* — Л.Н. Гумилев рассматривает как динамику *этногенеза* [9]. Под этносом он понимает «коллектив особей, противопоставляющий себя всем другим коллективам. Он более или менее устойчив, хотя возникает и исчезает в историческом времени» [9, 42]. Этнотипы отличаются между собой стереотипом поведения. Возникновение этногенеза Гумилев рассматривает как биофизический процесс. У каждого этноса существует свое этническое поле, обеспечивающее системную целостность этноса. В случае микромутаций, возникающих под воздействием космического излучения, рождаются люди с измененным этническим

полям и повышенной энергичностью, способные к целенаправленным сверхнапряжениям. Таких людей Гумилев называет пассионариями. Если их много и они объединены в консорции⁷⁰, возможно на базе этих консорций зарождение нового этноса. Этнос проходит ряд стадий — зарождения, подъема, акматическую, надлома, персистентную, реликтовую. Каждая из стадий отличается долей пассионарных личностей во всем населении этноса и своим стереотипом поведения. Этнотипы дискретны, без внешнего вмешательства они существуют обычно около 1200 лет. Гумилев рассматривает историю в XIX в. как крайнюю точку своего исследования, чтобы не было искажения близких событий повышенной значимостью. Зарождение великорусского этноса он относит к XIV в. Тогда получается, что нашему этносу уже 700 лет, и он слабо пассионарен. Но можно предположить, что в XX в. в Евразии зародился новый суперэтнос, который условно можно назвать «советский народ». К нему относились СССР, КНР, ряд стран Европы и Азии. Этому способствовало возникновение консорций пассионариев, придерживающихся коммунистических взглядов. В КНР он сохранился и поныне. Но под воздействием проигрыша в «холодной войне» с США и внутренних условий СССР развалился на ряд этносов. Пассионарное напряжение в России еще остается высоким, и на территории РФ сформировался новый этнос — «россияне». В случае, если считать, что наш этнос существует с XIV в., пассионарного напряжения для модернизации страны нам может не хватить. Если же вести отчет с XX в. — он находится на подъеме, и модернизация страны — не просто одни слова и благие пожелания. Таким образом, определение места страны в этногенезе планеты Земля может повлиять на выбор стратегии ее развития.

9. Подведем итог. На наш взгляд, существуют следующие движущие силы общественного развития — его сознания (национальный дух и система социокультурных ценностей, система социальных ролей, морально-нравственные устои общества) и его бытия (научно-технический прогресс, культурные и исторические процессы). Сознание общества определяет общественное бытие. В свою очередь, общественное бытие влияет на общественное сознание, создавая условия для его дальнейшего развития (или угасания).

Приведенные выше размышления были необходимы нам для выявления сущности исследуемых *социальных катастроф в развитии России*. Дело в том, что к социальной катастрофе приводят негативные тенденции сразу в большинстве факторов общественного со-

⁷⁰ «Консорциями мы называем группу людей, объединенных одной исторической судьбой» [9, 108].

знания и общественного бытия и выход из нее возможен только путем кардинального преломления этих негативных тенденций.

Литература

1. *Святитель Феофан Затворник*. Что есть духовная жизнь и как на нее настроится. Клин, 2004.
2. *Святитель Лука (Войно-Ясенецкий)*. Дух, душа, тело. М.; Клин, 2003.
3. http://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%94%D1%83%D1%85_%D0%BD%D0%B0%D1%80%D0%BE%D0%B4%D0%B0.
4. *Рассел Б.* История западной философии. М., 2000.
5. *Сорокин П.* Кризис нашего времени. Социальный и культурный обзор. М., 2009.
6. *Соловьев В.С.* Оправдание добра. М., 1996.
7. *Яковец Ю.В.* Циклы, кризисы, прогнозы. М., 1999.
8. *Кузык Б.Н., Яковец Ю.В.* Цивилизации: теория, история, диалог, будущее. Т.1. М., 2006.
9. *Гумилев Л.* Этногенез и биосфера Земли. М., 2010.

С.С. НИПА

Философско-хозяйственное обоснование рационального использования земель на урбанизированных территориях

Человек постоянно находится во взаимодействии с природой, приспособляясь к ней, используя ее для своих целей. С развитием человечества его отношения с окружающей природной средой постепенно эволюционируют и в некоторой степени переходят в доминирование человеческой деятельности над природой. В связи с этим на первом месте стоят вопросы воспроизводства, использования и охраны природных ресурсов, успешное решение которых определяется в значительной мере философско-хозяйственным обоснованием и софийным подходом при выборе способов оптимизации природной среды.

Одним из первых идей учения об отношениях между живой и неживой природой, о сохранении гармонии в природе и влиянии на нее человека высказывал в своих работах В.В. Докучаев (1846—1903). В работе «Об исследовании С.-Петербурга и его окрестностей» он говорит о том, что «...необходимо постоянно иметь в виду не столько отдельные элементы (тела и явления природы), хотя бы эти элементы и были очень крупные и важные, сколько по возможности всю природу, взятую в целом, единую и нераздельную, и в связи с этим важ-

нейшей задачей должно быть познание тех соотношений и взаимодействий, той живой, постоянной и всегда закономерной связи, каковые, несомненно, существуют между всеми силами, явлениями и телами природы, между всеми органическим и минеральным царствами, между природой и венцом творения — человеком» (цит. по: [1]). Идея целостности природы и закономерных связей слагающих ее элементов составляет основу научного мировоззрения и философского мышления Докучаева.

Более глубокое изучение биосферы, ее эволюции и роли человека в ней как жителя планеты принадлежит В.И. Вернадскому. По В.И. Вернадскому, *биосфера* есть сложное планетное биокосное природное тело, состоящее из живых и косных природных тел, одновременно сосуществующих, образующих сложные закономерные косноживые структуры. Одной из ключевых идей В.И. Вернадского является то, что человек «не есть случайное, независимо от окружающего свободно действующее природное тело, он составляет неизбежное проявление большого природного процесса». Человечество как живое вещество неразрывно связано с материально-энергетическими процессами определенной геологической оболочки земли — с ее *биосферой*, оно не может физически быть от нее независимым ни на одну минуту. Эволюция биосферы связана с усилением эволюционного процесса живого вещества. Человечество в результате своей эволюции достигло такого уровня, что создает новую геологическую силу — «научную мысль социального человечества». Под влиянием научной мысли и человеческого труда биосфера переходит в новое состояние — в ноосферу, когда разумная деятельность человека становится решающим фактором ее развития [2]. Человек, таким образом, существуя в биосфере, будучи с ней неразрывен, своими мыслями и действиями неизбежно ее изменяет.

Изучая процессы в биосфере, В.И. Вернадский видел потребность в философском осмыслении изучаемых проблем. Он считал, что философия и естествознание — стороны одного и того же процесса. «Философия всегда заключает зародыши, иногда даже предвосхищает целые области будущего развития науки, и только благодаря одновременной работе человеческого ума в этой области получается правильная критика неизбежно схематических построений науки. В истории развития научной мысли можно ясно и точно проследить такое значение философии, как корней и жизненной атмосферы научного искания» [3; 4, 7].

В современных условиях роль человека в биосфере земли изменилась. Мир человека начинает проявлять себя по отношению к живой природе как внешняя сила, преобразующая природный мир. В настоящее время, по мнению Ю.М. Осипова, мир, непосредственно

окружающий современного человека, определяющий и обеспечивающий в основном его бытие — мир во многом, а может, уже и в главном — мир неприродный, искусственный, придуманный. «Человек почувствовал себя Богом-Творцом и, принявшись за пересотворение данного ему мира, достиг уже особого исторического момента — момента-предела, когда на смену миру данному (человеку данному Природой и Богом) пришел мир взятый (человеком взятый у Природы и Создателя), а на смену миру взятому вдруг явился мир сотворенный (уже человеком и только человеком) — мир искусственный» [5].

Повышенный интерес к экологическим проблемам, создание искусственной технической среды, ее взаимоотношения с природной, место и роль человека в биосфере и изучение человека как общественного существа привели к возникновению новой науки — *социальной экологии*. Это научная дисциплина эмпирически исследует и теоретически обобщает специфические связи между обществом, природой, человеком и его жизненной средой в контексте глобальных проблем человечества с целью не только сохранения, но и совершенствования среды обитания человека как природного и общественного существа. Человеческая среда рассматривается как составляющая из природных условий и обстоятельств, которые возникли независимо от труда человека, и условий и обстоятельств, которые являются результатом деятельности человека [6]. Главный предмет исследований новой экологии — взаимосвязи (их особенности и развитие) живых организмов, их групп различных рангов, живых и неживых компонентов экосистем, а также характер влияния природных и антропогенных факторов на функционирование экосистем и биосферы в целом [7]. Социальная экология способствует развитию экологического сознания, т. е. пониманию угрозы равновесию в природной среде и влияния этого нарушения на положение и существование человека. Любая сфера человеческой деятельности: промышленные производства, энергетика, сельское и лесное хозяйство, транспорт, образование, научные исследования, культура — должны исходить из того, что все решения, связанные с использованием природных или человеческих ресурсов, с вмешательством в процессы жизнедеятельности биосферы, следует принимать с учетом ближайших и отдаленных последствий.

К значительным нарушениям экологического равновесия приводит современная урбанизация. Крупные и крупнейшие центры стали средоточием большинства глобальных проблем человечества. Именно они оказывают наиболее масштабное воздействие на состояние окружающей среды на обширных пространствах. Города и их природная среда представляют относительно ограниченные площади особенно интенсивного взаимодействия общества, хозяйства и приро-

ды. Городской, или урбанизированный, ландшафт — это сложная природно-техническая система, характеризующаяся взаимосвязанным сочетанием не только природных, но и искусственных компонентов.

В настоящее время отмечается тенденция нарастающего давления городской застройки на окружающий природный ландшафт. Причем дальность действия техногенного и антропогенного влияний распространяется далеко за пределы границ собственно города. Степень и характер этих влияний зависят от способности антропогенных ландшафтов изменять соседние геокомплексы, другими словами, от их *агрессивности*. К агрессивным ландшафтам можно отнести промышленные, горнопромышленные, селитебные, отдельные виды рекреационных ландшафтов. Слабоагрессивные ландшафты — некоторые виды сельскохозяйственных территорий, лесохозяйственные комплексы и др. Неагрессивные ландшафты — заповедники, охраняемые территории. Некоторые виды зон отдыха не загрязняют среду, а сами нуждаются в охране [8]. Устойчивость и агрессивность ландшафтов необходимо учитывать при выборе функционального использования территорий, чтобы не вызвать еще больших нарушений. Природные естественные ландшафты наиболее устойчивы к внешним воздействиям, поэтому при решении вопроса об использовании новых земель следует стремиться не столько к изменению существующих ландшафтов, сколько к их сохранению и восстановлению.

При освоении или реконструкции ранее освоенных земель в современном городе необходимо добиваться выполнения задач, предъявляемых к формированию культурного ландшафта: обеспечения максимальной производительности возобновимых ресурсов; возможно более полного использования «чистых» источников энергии; предотвращения нежелательных стихийных процессов как природного, так и техногенного происхождения; оптимизации санитарно-гигиенических условий; обеспечения наилучшей природной среды применительно к культурно-воспитательным и эстетическим целям. Формирование культурного ландшафта следует осуществлять одновременно по двум направлениям: а) путем целесообразного использования и регулирования естественных «функций» ландшафта; б) путем рациональной организации территории, т. е. научно-обоснованного соотношения участков с различным целевым назначением и режимом использования, при максимально возможном сохранении площадей с условиями, близкими к естественным [9].

Резервом для освоения и проведения природовосстановительной деятельности могут служить неудобные, нарушенные и эродированные земли, в частности, овражно-балочные системы, которые часто занимают значительные площади в населенных пунктах.

Овраги — один из рельефообразующих факторов, они широко распространены во всех природных зонах. Овражно-балочные системы представляют собой единую природную экосистему, динамично развивающуюся во времени и пространстве. Одним из факторов образования оврагов, особенно на территориях с повышенной плотностью населения, является антропогенный фактор, но как природная система овраг развивается по своим законам независимо от вмешательства человека [10].

Особые взаимоотношения складываются в системе «город — овраги». Овраги на городских территориях воспринимаются в первую очередь как негативные природно-антропологические комплексы. Быстрый неконтролируемый рост оврагов может угрожать городским инженерным коммуникациям, ведет к разрушению дорог, часто используются местными жителями для создания неорганизованных свалок мусора. Однако овражно-балочные формы составляют уже существующий рельеф, исторически сложившийся. Опасность разрушения вызывают вновь возникающие овраги, в том числе отвершки и растущие вершины ранее созданных — «древних» — оврагов и балок. Искусственная засыпка с целью выравнивания рельефа и создания условий для нового строительства не всегда приводит к нужному результату, так как при этом нарушается естественная дренажная система, что вызывает подтопление городских подвалов и коммуникаций [11].

Влияние оврагов на окружающую среду имеет и свои положительные стороны. Еще В.В. Докучаев отмечал, что овраги не лишены многих иногда совершенно безотносительных, а иногда и выгодных для человека сторон. Они составляют одну из первых стадий развития наших рек, являются агентами, весьма сильно изменяющими рельеф местности, оказывают огромное влияние на распределение в данной местности атмосферных осадков, благодаря чему овраги должны в значительной степени влиять и на жизнь, и на географию местных растений и животных [12]. Овраг надо рассматривать и как привлекательный природный объект, имеющий определенную ландшафтную ценность. В городах овраги нередко являются природными рекреационными зонами. В регионах практически полной распашки овражно-балочные системы служат местом обитания многих видов животных и птиц, а также естественных представителей растительного мира [10]. Следовательно, роль овражно-балочных систем многогранна: с одной стороны, они усложняют и удорожают проектировочные и строительные работы, с другой — являются частью экосистемы, и повсеместное коренное преобразование овражно-балочных земель (в частности, их полная засыпка и застройка) ведет к нарушению экологического баланса.

По степени и характеру взаимодействия города с рельефом С.Н. Ковалев [13] подразделяет все поселения на четыре типа (стадии этого взаимодействия, следующие друг за другом по мере роста города и развития техники): 1) подчиненные рельефу — все типы строений располагаются в зависимости от рельефа, при этом рельеф не преобразовывается или преобразуется минимально; 2) соподчиненные — большая часть строений в населенном пункте вписано в рельеф; 3) подчиняющие рельеф — в которых при сооружении объектов происходит частичное преобразование рельефа на всей территории застройки или на значительной ее части; 4) подавляющие рельеф — населенные пункты или их части, крупные промышленные предприятия, в процессе роста которых или уже на стадии проектирования особенности рельефа не учитываются.

К одному из крупнейших городов Сибири и Дальнего Востока относится краевой центр Красноярск. Особенности географического размещения и геологического строения города, сложный рельеф позволяют отнести его к территории повышенной эрозионной опасности. Сложность геоморфологического строения территории расположения г. Красноярска подчеркивают также наименования отдельных морфоструктур (элементов) рельефа — Караульная гора, Афонтова гора, Гремячинская гряда, Николаевская сопка, Гремячий лог, Серебряный лог и т. п.

Красноярск, как и любой крупный современный город с миллионным населением, обладающий мощными средствами воздействия на окружающую среду, следует отнести к типу поселений, «подчиняющих» рельеф, в том числе и овражно-балочные, и овражно-долинные системы. Но учитывая своеобразие и уникальность природного комплекса, в котором живет и развивается город, здесь можно найти различные варианты взаимодействия города и рельефа, которые, в свою очередь, не остаются постоянными, а изменяются в пространстве и времени.

В 1990-е гг. и в первом десятилетии XXI в. облик исторической части города значительно изменился и частично пострадал от плотной бесконтрольной «точечной» застройки многочисленными офисными и жилыми зданиями, не согласующимися друг с другом эстетически и не составляющими единого архитектурного целого. Также интенсивное жилое строительство в ряде микрорайонов на окраинах и «перегрузка» центральной деловой части города торгово-развлекательными комплексами и деловыми центрами при сокращении «зеленых» зон привели к ухудшению экологической обстановки и негативным последствиям в области транспортной инфраструктуры [14].

В таких крупных промышленных городах, как Красноярск, существует проблема отдыха населения. Не хватает парков, бульваров и

скверов, мест тихого отдыха. В связи с высокой плотностью застройки не всегда есть возможность создавать рекреационные участки и озелененные уголки во дворах жилых домов. Поэтому возникает необходимость в создании благоприятных условий для отдыха горожан. В последние годы в Красноярске активизировались работы по озеленению города. При строительстве жилых и специализированных комплексов на присоединенных к городу землях, выведенных из лесного фонда, наблюдается тенденция минимизирования техногенной нагрузки на лесной массив и максимального сохранения существующих зеленых насаждений. Тем не менее, проблема озеленения города и создания дополнительных мест отдыха для населения по-прежнему остается актуальной.

В то же время в Красноярске имеется ряд территорий, практически непригодных для строительства — это различные эродированные земли с сильно размытыми почвами, с наличием оврагов, береговых обрывов. Эти территории нарушают облик города, часто на них образуются свалки мусора, возникают стихийные места отдыха, кострища, появляется неорганизованная дорожно-тропиночная сеть. Все это приводит к ускорению эрозионных процессов, развитию оврагов, уничтожению напочвенного покрова, к ухудшению микроклимата, увеличивается опасность возникновения пожаров. Ландшафтная рекультивация и благоустройство таких участков будут способствовать стабилизации овражно-балочной экосистемы и улучшению экологической среды города.

В Красноярске имеется много мест, которые пользуются большой популярностью у местного населения, однако при этом они сильно подвержены эрозии. Это и Караульная гора, представляющая интерес как один из символов Красноярска и как самая высокая точка левобережья, Афонтова гора, имеющая археологическую ценность — там обнаружены стоянки человека позднего палеолита, а также крутые обрывистые берега Енисея, Гремячий лог и Гремячая грива, представляющие высокую эстетическую ценность. Близость жилых застроек, высокая плотность населения усугубляют развитие оврагов на этих территориях. Поэтому большое значение имеют мелиорация и благоустройство, предупреждение и ликвидация эрозионных процессов, создание защитных насаждений, обладающих высокой эстетической оценкой и биологической устойчивостью, обеспечение полноценного отдыха для посетителей. Главной же целью является минимальный ущерб природе — рациональное природопользование.

Особенность создания зон отдыха для населения города заключается в том, что существующий ландшафт, часто непригодный для рекреации в санитарно-гигиеническом, микроклиматическом, инженерно-строительном и других отношениях, необходимо сформировать

в ландшафт, благоприятный для различных видов отдыха. Разнообразие форм рельефа, микроклиматических и почвенно-геологических условий на территориях, расчлененных оврагами и балками, позволяет применять различные варианты их использования — от радикальных до щадящих, вплоть до сохранения нетронутыми природных уголков (эталонов природы). Овраги представляют естественную экосистему со своей растительностью, животным миром, являются естественной дренажной системой. Город всегда будет вступать в противоречие с природной средой. В связи с этим одной из важнейших задач при ландшафтном обустройстве овражных территорий является поиск правильных путей их использования и рекультивации, учитывая не только экономические интересы, но и цели сохранения и восстановления природной, хозяйственной, медико-биологической и эстетической ценности нарушенных ландшафтов. Перспективным является использование эродированных земель для создания объектов рекреационного назначения после проведения на таких территориях ландшафтной рекультивации.

Таким образом, улучшить экологическую обстановку в условиях крупных городов возможно путем разумного функционального использования земель на урбанизированных территориях с учетом природных факторов и хозяйственно-экономических потребностей. Выбор целесообразного варианта оптимизации окружающей среды определяется философским и софийным обоснованием и развитием экологического сознания общества. Именно конструктивные решения по восстановлению природных экосистем, аналогичных первичным, могут обеспечить сохранение биосферного равновесия и качества окружающей среды.

Литература

1. Добровольский Г.В. Философские аспекты генетического почвоведения // Почвоведение: история, социология, методология. Памяти основателя теоретического почвоведения В.В. Докучаева / Отв. ред. В.Н. Кудеяров, И.В. Иванов. М., 2005.
2. Вернадский В.И. Научная мысль как планетарное явление // <http://vernadsky.lib.ru/e-texts/archive/thought.html>
3. Вернадский В.И. Философские мысли натуралиста. М., 1988.
4. Вернадский В.И. Избранные труды по истории науки. М., 1981.
5. Осипов Ю.М. Интеллект-революция: завораживающая реальность // Философия хозяйства. 2011. № 6.
6. Маркович Д.Ж., Жуков В.И., Бганба-Церера В.Р. Социальная экология: Учебное пособие. М., 1998.

7. <http://environments.land-ecology.com.ua/karti/143-belyavskij-aa-osnovy-ekologii/1744-sovremennaya-ekologiya.html>.
8. *Владимиров В.В., Микулина Е.М., Яргина З.Н.* Город и ландшафт (проблемы, конструктивные задачи и решения). М., 1986.
9. *Исаченко А.Г.* Ландшафтоведение и физико-географическое районирование. М., 1991.
10. География овражной эрозии / Под ред. Е.Ф. Зориной. М., 2006.
11. *Зорина Е.Ф., Ковалев С.Н., Чалов Р.С., Рулева С.Н.* Опасности проявления процессов, обусловленных поверхностными водами, на урбанизированных территориях // Эрозия почв и русловые процессы / Под ред. Р.С. Чалова. Вып. 17. М., 2010.
12. *Докучаев В.В.* Овраги и их значение // Труды Имперского Вольного Экономического общества. Т. 3. Вып. 2. СПб., 1877.
13. *Ковалев С.Н.* Овражно-балочные системы в городах: научная литература. М., 2011.
14. <http://www.101hotels.ru/main/cities/Krasnoyarsk/about>.

С.А. ДЯТЛОВ

Духовно-нравственные основы русского права и государственности

Духовная целостность и соборность, государственная целостность, могущество и процветание России и всех населяющих ее народов в XXI в. зависят от хранения догматов Святой православной церкви, неуклонного исполнения заповедей Господних. Само возникновение древней Киевской Руси как устойчивого целостно существующего независимого государства исторически и логически связано с актом Крещения Руси и принятием русским народом православия. Православие, следовательно как Путь в Царствие Божие, как целостно-соборное многопорядковое явление, в котором выражается органическое неразрывное единство Неба и земли, как явление духовно-религиозного и нравственно-этического порядка, благого творческого делания и волевых усилий в общественной жизни, представляет собой один из главных источников развития русской государственности, является одним из базовых элементов генетической структуры Русского государства — постоянно растущего, усложняющегося и обновляющегося живого общественного организма, питающегося от своих генетических корней.

Именно в таком смысле верно формулируемое нами утверждение, что *главным генетическим (конституирующим) принципом возникновения и существования самостоятельного Русского государства, государственной целостности и единства русских земель и русского народа является православие, базирующееся на Священном Писании и Священном Предании* и понимаемое в единстве всех его составляющих. Сформулируем в рамках развиваемого нами подхода еще одно утверждение — Россия как самостоятельное централизованное государство и русский народ как целостное единство будут существовать до тех пор, пока их основой является православие. И если нет православия — нет и России.

Истоки и истинные начала права раскрывают природу права как сложного общественного понятия, содержательно выражающего религиозные, духовно-нравственные основы жизни человеческого общества, возникновения и существования государства. Истинное содержание права базируется на духовно-нравственном императиве, выражается, прежде всего, в принципах правды и справедливости, которые берут свое начало из основополагающих библейских (евангельских) законов. Именно из них вырастает государственность христианских народов, расцветает европейская цивилизация.

В Библии зафиксированы естественные непреложные законы (например, десять заповедей, второзаконие), которые Бог через Моисея дал народу. Пророк Моисей, обращаясь от имени Бога к народу древнего Израиля, торжественно возглашает: «И есть ли какой великий народ, у которого были бы такие справедливые постановления и законы, как весь закон сей, который я предлагаю вам сегодня».

Евангельские заповеди Господа Иисуса Христа показывают духовный путь освобождения от греха, к истинной свободе, в Царство Божие. Достижение Царства Божия предполагало веру, любовь, милосердие, равенство и справедливость. Иисус Христос призывал людей поступать по правде Божией, обличал беззаконие и злые дела: «Люди более возлюбили тьму, нежели свет, потому что дела их были злы. Ибо всякий, делающий злое, ненавидит свет и не идет к свету, чтобы не обличились дела его, потому что они злы. А поступающий по правде идет к свету, дабы явны были дела его, потому что они в Боге соделаны». Иисус Христос обличал законников, творящих свое право, которое лишено главного: справедливого суда, милости и веры.

Справедливость, милосердие и любовь, являясь, по сути, выражениями высшего Божественного закона, становятся выше любого земного закона, выше всякой земной власти. В Евангелии сказано: «Не судите, и не будете судимы; не осуждайте, и не будете осуждены; прощайте, и прощены будете; давайте, и дастся вам: мерою доброю... ибо, какой мерою мерите, такую же отмерится и вам». Главным в за-

поведях Господа Иисуса Христа была любовь: «Заповедь новую даю вам, да любите друг друга; как Я возлюбил вас, так и вы да любите друг друга». Христианский закон любви выражался в простой регулирующей формуле: «И как хотите, чтобы с вами поступали люди, так и вы поступайте с ними».

В русском языке слова «правда», «справедливость», «право», «управление» имеют один и тот же корень, они содержательно и формально многоаспектно взаимосвязаны друг с другом. Понятие «справедливость» по смыслу и по форме тесно связано с понятием «право». Законодательный кодекс Юстиниана начинается с определения понятия «право»: «Исходящему право надо, прежде всего, узнать, откуда произошло слово “право” — (ius). Право получило свое название от “правды, справедливости” (iustitia), ибо, согласно превосходному определению Цельса, право есть наука о добром и справедливом». Один из первых исследователей права Ульпиан, живший во II—III вв., определил основные принципы права в трех кратких положениях: жить честно, не чинить вред другому, каждому воздавать то, что ему принадлежит» (Дигесты Юстиниана. Кн. 1, титул 1, 1, 10).

Блаженный Августин (354 — 430), развивая христианскую традицию, указывал, что даже римляне как язычники не были народом и государством в подлинном смысле этого слова, так как им была неведома истинная справедливость, исходящая от Бога. В его представлении град Божий противостоит греховному миру и находится с ним в постоянной борьбе, исходом которой должно стать пришествие Царства Божиего (Августин. О граде Божием, гл. XX, 24).

В связи с этим правомерен вывод о наличии естественных, духовно-нравственных основ права, которое генетически, в своей исходной основе, по своей природе является *естественно-божественным правом*.

В период христианской Руси законы устанавливали русские благочестивые князья и цари на основе естественного права, которое базировалось на Божией правде и на принципе справедливости. Такова «Русская Правда» Ярослава Мудрого (1016). В древней Новгородской первой летописи сказано, что «Русская Правда» — это «правда и устав Ярослава» [1; 2].

Следует отметить важную особенность правоотношений у древних славян. Эту особенность четко подметил и выразил Прокопий Кесарийский, который в VI в. писал, что у славян «вся жизнь и закон одинаковы». Закон утверждался праведной, благочестивой жизнью, образом жизни, поведением князей и старейшин, с которых брали пример простые люди. Закон как бы воплощался или персонифицировался в личности первого лица и утверждался (или нарушался) его благочестивой (или неблагочестивой) жизнью, словами и делами. За-

кон (правда) в определенном смысле отождествлялся с личностью того или иного князя или старейшины. Многие древнерусские благочестивые князья, принявшие православие, действительно старались в своей благочестивой жизни быть живым примером для остальных людей, становясь на деле персонифицированными носителями живого закона правды и справедливости. Выявленную нами характерную особенность славянско-русского права можно назвать *духовно-нравственной персонификацией права (закона)*.

Российской экономической школой разработана теория персонификации общественных отношений. Кратко изложим ее суть. Степень актуализации накопленных научных знаний обусловлена духовно-нравственными и культурно-информационными потребностями общества и способностью людей осуществлять высокоэффективную жизнедеятельность. Человек не только творческий субъект, но и главный объект многогранных общественных отношений, что делает его живым персонифицированным носителем разнообразных естественно-природных и общественных качеств и свойств. Сформулируем важнейший методологический принцип, который можно назвать *принципом интегральности процессов персонификации общественных отношений*: общество как органическая целостность в процессе своего функционирования и развития постоянно соотносится с собою же как с интегрально-дифференцированным объединением составляющих его элементов, т. е. любое общественное отношение воплощают (персонифицируют) в себе линейно не только участвующие в этом отношении субъекты, но и нелинейно — все общество в целом и как органическую целостность, и как интегративную сумму отдельных членов, групп, коллективов. Основой этого является существование всеобщей социальной связи, взаимозависимости и взаимообусловленности всех членов общества. Данная всеобщая социальная связь есть по своей естественной природе связь духовно-нравственная, реализующаяся в разнообразных формах и видах. Эта всеобщая социальная связь и взаимозависимость выражаются в том, что каждое отдельное отношение субъектами воплощается тройко:

- линейно воплощается (линейно персонифицируется) конкретным индивидом, непосредственно участвующим в этом отношении;
- нелинейно воплощается (нелинейно персонифицируются) другими людьми (группами людей), косвенно, опосредованно участвующими в осуществлении этого отношения и испытывающими его влияние;
- интегрально воплощается (интегрально обществофицируются) всем обществом, всеми его членами.

Принципиальным моментом здесь является то, что, с одной стороны, линейно персонифицируя отдельные конкретные отношения, индивидуумы одновременно персонифицируют нелинейно органически целостную систему взаимосвязанных отношений всего общества, а с другой — общество на уровне всеобщего, «обществофицируя» всю интегральную целостность отношений, в то же самое время на уровне единичного оно персонифицирует каждое конкретное отношение в каждом своем отдельном члене. Первая сторона выражает зависимость отдельного индивидуума от общества и от каждого его члена. Вторая — зависимость и каждого его члена от конкретного отдельного человека.

Диалектика взаимосвязи общества и индивидуума есть диалектика взаимосвязи категорий всеобщего и единичного: *всеобщее реализуется через единичное, единичное выражает всеобщее*. В этом реализуется диалектическое единство (относительная тождественность) общества и отдельного индивидуума, в рамках которой индивидуум является неотъемлемым элементом общества, а общество состоит из отдельных его членов.

По своей генетической природе все отрасли научного знания и общественной жизни, включая право, экономику, политику, изначально являются духовно-нравственными по своему содержанию и должны быть таковыми по своей форме. Так, например, известный русский ученый А.И. Бутовский в своем фундаментальном трехтомном труде «Опыт о народном богатстве, или О началах политической экономики», который вышел в свет в 1847 г., относил правоведение, политэкономия, философию, эстетику, этику к нравственно-политическим наукам и требовал внесения в нее морального начала [3, 45].

Рассмотрение существенных свойств и содержательных характеристик права позволяет сделать следующий вывод. *Право, представляющее собой сложную систему отношений и институтов человеческого общества, изначально основывалось на естественно-божественном праве*, на духовно-нравственных принципах и ценностях, на благочестивой традиции христианской цивилизации с характерной для нее духовно-нравственной персонификацией права (нравственного закона) в лице руководителей государств и народов. Сегодня в XXI в., право (и законодательно-правовые институты) все больше и больше отрываются от своих естественных, духовно-нравственных основ и напоминает Евангельскую засыхающую бесплодную смоковницу.

По мнению известного западного ученого-правоведа Дж. Бермана, современное западное право переживает системный кризис, находится «в середине беспрецедентного кризиса правовых ценностей

и правовой мысли, кризиса, в котором ставится под сомнение вся наша традиция права» [4, 48—49]. На наш взгляд, наглядным примером этого системного кризиса западного права служит недавно принятая в Евросоюзе так называемая Конституция, в которой осознанно исключено упоминание о христианстве, о христианской религии. По сути, в данном нормативном документе декларируются внешние, искусственные этико-правовые основы жизнедеятельности большинства стран Европы, полностью лишённые естественно-божественного, духовно-нравственного содержания.

Западным правоведам не стоит забывать основополагающие идеи о естественном праве известных европейских мыслителей, их исторических и научных предшественников. Так, известный мыслитель Н. Макиавелли (1469—1527) обосновывал для процветания государства необходимость обеспечения единства государства и выявил важнейшую роль в этом религии. Он писал: «Государи или республики, желающие избежать разложения, превыше всего должны охранять обряды своей религии и поддерживать уважение к ним. Правители республик или царств должны поддерживать основы укрепляющей их религии; в таком случае они легко смогут сохранить благочестие в своем государстве, а, следовательно, упрочить в нем добронравие и единство» [5, 43—44]. Он также считал, что в деле установления и поддержания законности важнейшую роль играет народ: «Народ разумнее и надежнее государя, а также обладает более верным суждением. Не зря голос народа уподобляется гласу Божию... Народ значительно превосходит государей достоинством и славой. И если государи стоят выше народов в издании законов, устройстве гражданской жизни, введении новых порядков и установлений, то народы настолько лучше справляются с поддержанием установленных порядков, что они должны по праву разделить славу с законодателями... Пусть государи не жалуются на грехи управляемых ими народов, ибо эти прегрешения бывают вызваны их собственной нерадивостью и такими же точно пороками» [5, 131—132, 315].

Особую роль природного, естественного нравственного начала в праве раскрывал в своих трудах знаменитый ученый-философ Ф. Бэкон (1561—1621). Он писал: «Люди обладают уже от природы некоторыми нравственными понятиями, сформированными под влиянием естественного света и естественных законов, такими как добродетель, порок, справедливость, несправедливость, зло» [6]. Эти нравственные понятия позволяли определить достоинства и недостатки «каждого отдельного закона». Несправедливому закону Бэкон противопоставлял «хороший закон». Такое позитивное качество закон обретал при следующих условиях: «Если смысл его точен, если требова-

ния его справедливы, если он легко исполним, если он согласуется с формой государства, если он рождает добродетель в гражданах».

Английский ученый-юрист и философ Т. Гоббс (1588—1679) в своих работах обосновал органическую нравственно обусловленную связь между законом и государством, правом и властью. Он писал: «К верховной власти относится вся власть предписывать правила, указывающие каждому человеку, какими благами он может пользоваться и какие действия он может предпринять». Совокупность таких правил образует свод «гражданского права», цель которого заключается в том, чтобы разграничить правильное и неправильное, справедливое и несправедливое. Т. Гоббс обосновал идею конституции как верховного правового акта и раскрыл внутреннюю взаимосвязь естественного права и гражданского права. Он отмечал: «Гражданский и естественный законы не различные виды, а различные части закона». И именно этот единый закон должен был лежать в основе принятия правовых решений судами. Возникающие при этом расхождения и противоречия следовало разрешать на основе требований естественного права, поскольку основная цель любого гражданского закона — достижение справедливости. И если «слова закона не дают достаточных указаний для разумного решения, судья обязан дополнительно руководствоваться естественным законом». Гоббс обосновывал безусловное верховенство норм естественного права в силу того, что оно обладало вечной и неизменной Божественной природой. Он в связи с этим подчеркивал: «Государи сменяют друг друга, и одни судья уходит, а другой приходит; мало того, небо и земля могут исчезнуть, но ни один пункт естественного закона не исчезнет, ибо это вечный Божественный закон. Поэтому все решения предыдущих судей, какие когда-либо были, не могут стать законом, если они противоречат естественному праву, и никакие судебные прецеденты не могут делать законным неразумное решение или освободить данного судью от заботы найти то, что справедливо» [7, 99, 124, 182, 184, 191, 193].

Т. Гоббс выступал за всемерное укрепление государства и расширение его властных полномочий, но исключительно в тех пределах, которые определены естественным правом (Божественным законом). Далее он делает фундаментальнейший вывод, значимый для всех времен и народов, о том, что *если веления и требования последнего нарушались, то подданные могли воспользоваться естественным правом сопротивления власти*.

Концепцию права, в основе которой лежат естественная природа вещей и справедливость, разработал известный французский философ, правовед и общественный деятель Ш. Монтескье (1689—1755). Он отмечал: «Законам, созданным людьми, должна была предшествовать возможность справедливых отношений». Справедливость обу-

словлена естественной природой вещей. И в силу этого именно справедливость определяет суть и «дух закона». Монтескье выделял целый ряд принципов, которые должны лежать в основе законотворчества: разумность, умеренность, правомерность, законность и чистота законов. Он считал, что: «Законам должна быть присуща известная чистота. Предназначенные для наказания людской злобы, они должны сами обладать совершенной непорочностью» [8, 164, 654].

Великий немецкий философ Г. Гегель разработал философские основы права и государства. *Идею права он непосредственно связывал со свободой, которая проявляется в свободной воле человека, полученной им от Творца.* По его мнению, именно свободная воля есть подлинный источник права, и именно свободный человек своей волей создает право, собственность и государство. Свободный человек являет себя как личность, которая не только обладает обязанностями и правами, но и становится движущей силой развития права. Гегель высоко оценивает роль личности тех правителей, которые создают справедливые законы: «Правители, которые, подобно Юстиниану, дали своему народу... собрание законов, а тем более те, которые дали ему земское право, в виде упорядоченного и определенного кодекса, не только стали величайшими благодетелями народов и с благодарностью восхвалялись ими, но и совершили этим великий акт справедливости» [9, 83, 253].

В России исторически сложилась самобытная национальная традиция права, государственности, хозяйствования, мировоззренческой и теоретической основой для которого были Священное Писание, Божественные законы (Евангельские заповеди) и основанное на них «Домостроительство». Духовно-нравственные начатки домостроительства были заложены в одном из первых трудов «Слово о Законе и Благодати» митрополита Илариона (XI в.). В русском сборнике XII в. «Златоструй» справедливость, честный труд рассматриваются как источники благочестия и благоденствия. В «Поучении» Владимира Мономаха того же века труд рассматривается как высшее мерило богоугодности человека. Знание облагораживает труд, делает человека уверенным и сильным.

В «Русской Правде» XI—XIII вв. Ярослава Мудрого и его потомков Ярославичей важное внимание уделено нравственным основам права и хозяйствования. Так, достаточно четко характеризуется понятие «справедливость», которое определено как основной элемент домостроительства. В «Поучении» своим сыновьям Владимира Мономаха, находящимся в составе Лаврентьевской летописи XII в., труд определяется как высшее мерило богоугодности человека, любой полезный труд для человека — радость, а трудолюбие в этом смысле выступает как добродетель. Владимир Мономах разработал «Устав»,

который ограничивал произвол ростовщиков. Так, ст. 53 «Устава» напрямую ограничивала размер процентов по долгосрочным кредитам [10, 68].

«Поучения» и «Устав» Владимира Мономаха, «Стоглав» (1551) и «Соборное Уложение» (1649) заложили законодательно-институциональные основы духовно-нравственной модели государственного устройства и хозяйственной жизни в России. Важную роль в развитии идеи домостроительства в конце XVII в. играют «Тетради» старца Авраамия, в которых главным домостроителем является *русский православный царь*.

Неоценимое значение в развитие домостроительной концепции имеет работа А.А. Сумарокова «О домостроительстве». Он обосновывал положение о приумножении изобилия и достатка для всех участников хозяйственного процесса (крестьян, дворян, помещиков и государства). Домостроительство рассматривалось им как совершенствование всего русского общественного устройства и хозяйства. Сумароков говорит о необходимости истинные принципы домостроительства отличать от «беззаконного» домостроительства, он различал *домостроителя* и *доморазорителя*, *домостроительство* и *доморазорительство*. Он писал: «Помещик, обогащающийся непомерными трудами своих подданных, суетно возносится почтенным именем Домостроителя, и должен он быть назван доморазорителем. Такой изверг природы невежда и во естественной истории и во всех науках: тварь безграмотная, не почитающая ни Божества, ни человечества» [11, 161].

Домостроительство в отечественной традиции трактовалось, как свод духовно-нравственных правил, как наука честно служить Богу, Царю и Отечеству, трудиться, добросовестно вести домашнее и национальное хозяйство собственными силами для обеспечения достатка и изобилия, творить милостыню и помогать нуждающимся в соответствии с требованием Евангельских заповедей.

Главными принципами домостроительства были: *соблюдение правды Божией, духовно-нравственное отношение к государству, к своим гражданским и семейным обязанностям, к труду и богатству, замкнутое самообеспечивающееся хозяйство, ориентация на достижение разумного достатка за счет собственного труда и самоограничения потребностей (экономии), отрицательное отношение к стяжанию прибыли и добыванию денег как к самодовлеющей цели, негативное отношение к лодырям, несправедливой эксплуатации, ростовщическому проценту*. Основы этой науки в лаконичной форме выражены в своде правил, регулирующих с духовно-нравственных христианских позиций хозяйственную жизнь и быт русского народа того времени, который получил название «Домострой». Обстоятель-

ное исследование исторических условий, духовных предпосылок, основных идей, традиций и структуры Домостроя осуществил А. Орлов в своей работе, опубликованной в 1917 г. [12].

Митрополит Иоанн (Снычев) в работе «Инок Филофей. “Домострой”» дает следующую весьма высокую характеристику этому труду. «Книга глаголемая Домострой имеет в себе вещи зело полезны, поучение и наказание всякому православному христианину...» — так озаглавливали переписчики свод советов и правил, определяющих все стороны жизни русского человека тех времен, поражающий нас сегодня почти неправдоподобной одухотворенностью. Даже мельчайших бытовых деталей. «Домострой» не просто сборник советов — перед читателем разворачивается грандиозная картина идеального воцерковленного семейного и хозяйственного быта. Упорядоченность становится почти обрядовой, ежедневная деятельность человека поднимается до высоты церковного действия, послушание достигает монастырской строгости, *любовь к царю и отечеству, родному дому и семье приобретает черты настоящего религиозного служения* [13, 56].

«Домострой» состоит из трех частей: об отношении русского человека к Церкви и царской власти; о внутрисемейном устройении; об организации и ведении домашнего хозяйства. Например, об отношении к царской власти: «Царя бойся и служи ему верою, и всегда о нем Бога моли. Аще земному царю правдою служиши и боишися е, тако научишися небесного Царя боятися». Долг служения Богу есть одновременно и долг служения царю, олицетворяющему в себе православную государственность — эта мысль прочно укоренилась в сознании русского человека.

В «Домострое» получило нравственно-хозяйственное развитие учение о *благословенной, благодатной трудовой денежке*. В основе русского домостроительства лежит *православное мировоззрение*, в рамках которого добросовестное отношение к труду трактуется как спасительная обязанность и «соратничеству с Богом», где труд и собственность — два взаимосвязанных традиционных элемента хозяйственной культуры. Собственность, или справедливая собственность, определяется как функция труда, а богатство является важнейшим средством спасения через благотворение и милостыню.

В «Домострое» показаны идеальные правила и моральные предписания, регламентирующие трудовую и хозяйственную жизнь русских людей (крестьянина, купца, боярина, князя). В нем проповедуются трудолюбие, добросовестность, степенность, бережливость, порядок и чистота в хозяйстве. При этом на первом месте стоит молитва, освящение молитвой любого дела. «Домострой» осуждает недобросовестную работу и обман как грех перед Богом: «Кто в каком рукоделье нечисто готовит или в ремесле каком украдет что или со-

врет, и притом побожится ложно: не настолько сделано или не в столько стало, а он врет, так и такие дела не угодны Богу, и тогда их запишут на себя бесы, и за это все взыщется с человека в день Страшного суда».

В целом можно еще раз подчеркнуть обосновываемый нами вывод о том, что духовно-нравственное домостроительство является основополагающим принципом Русского права, хозяйствования, быта, культуры и государственности [14, 687].

Значительный вклад в развитие отечественных традиций государственности, права и хозяйствования, альтернативных западной общественной мысли, внесли *славянофилы*. Наиболее видными представителями славянофилов были А.С. Хомяков, И.В. Киреевский, К.С. Аксаков, И.С. Аксаков, Ю.Ф. Самарин, А.И. Кошелев, Н.Я. Данилевский, К.Н. Леонтьев, М.П. Погодин, С.Ф. Шарапов и др. Духовно и мировоззренчески к славянофилам были близки Н.В. Гоголь, Ф.М. Достоевский, Н.Н. Страхов, А.А. Григорьев, В.И. Даль, Ф.И. Тютчев, А.Н. Островский. В 1891 г. известный русский философ К.Н. Леонтьев, близкий по духу к славянофилам, так оценивал их роль: «Славянофилы всегда хотели, чтобы Россия жила своим умом, чтобы она была самобытна не только как сильное государство, но и как своеобразная государственность» [15, 17—27].

Киреевский, характеризуя развиваемое им направление, обозначил его как *православно-словенское*, или *славянско-христианское*. Следует отметить, что течение славянофилов не было однородным. Существовали определенные различия. Однако, давая общую характеристику данному направлению отечественной общественной мысли, можно согласиться с мнением В.В. Зеньковского, который подчеркнул, что еще точнее было бы назвать это направление *православно-русским*: «В сочетании Православия и России и есть та общая узловая точка, в которой все мыслители этой группы сходятся» [16, 6].

Высокопреосвященный Иоанн, митрополит Санкт-Петербургский и Ладужский (профессиональный историк), дает такую характеристику славянофильства: «Славянофильство стало первой исторически сложившейся формой русского консерватизма. Не удовлетворяясь плодами западно-европейского просвещения, славянофилы обратились в своих поисках к изучению русской истории, к вероучению Православной Церкви». «Все, что препятствует правильному и полному развитию Православия, — писал Иван Киреевский, — все то, что препятствует развитию и благоденствию народа русского, все, что дает ложное и не чисто православное направление народному духу и образованности, все то искажает душу России и убивает ее здоровье нравственное, гражданское и политическое. Поэтому, чем более будут проникаться духом Православия государ-

ственность России и ее правительство, тем здоровее будет развитие народное, тем благополучнее народ и тем крепче его правительство, и... тем оно будет благоустроеннее, ибо благоустройство правительственное возможно только в духе народных убеждений».

Известный русский публицист-государственник конца XIX в. М.Н. Катков отмечал, что все «разнородные племена, все эти разнохарактерные области, лежащие по окраинам великого русского мира, составляют его живые части и чувствуют единство с ним в единстве государства, в единстве верховной власти — в Царе, в живом, всепросвещающем олицетворении этого единства... Благодаря этому чувству государственного единства Русская земля есть живая сила повсюду, где имеет силу Царь Русской земли».

В целом в недрах славянофильства родилась и оформилась триединая формула православной русской общественной жизни «Православие, самодержавие, народность», которую сформулировал Сергей Семенович Уваров, министр народного просвещения в правительстве государя Николая I. Данная благая идея, которая является своего рода ростком, органическим выражением и развитием брошенной ранее в русскую почву и сформулированной русским духом идеи-зерна «симфонии властей», еще должна взрасти, окрепнуть, процвести и дать обильные благодатные плоды.

Особенно заметный вклад в разработку рассматриваемой нами проблематики в начале XX в. внес С.Н. Булгаков — известный русский богослов, философ, экономист. В 1906 г., еще будучи профессором экономики, Булгаков опубликовал работу «Краткий очерк политической экономии», где в разделе «Введение» он рассмотрел задачи политической экономии в их христианском понимании. В данной работе он, пожалуй, впервые в отечественной научной экономической литературе четко поставил и сформулировал вопрос о возможности существования и необходимости разработки христианской политической экономии, которая ставит и разрешает вопросы экономической жизни в свете и в духе христианского учения и которая в отношении к общему христианскому учению представляет собой прикладную этику. С.Н. Булгаков дает определение христианской политической экономии *как науки социальной любви и прикладной этики, которая ищет осуществления Царствия Божия, свободы, правды и любви в экономической жизни, в области социальной и экономической политики.*

Сформулированное нами важнейшее положение о том, что главным генетическим (и конституирующим) принципом возникновения и существования самостоятельного Русского государства, государственной целостности и единства русских земель и русского народа является православие, находит свое подтверждение в самом первом

и авторитетном духовно-религиозном труде «Слово о законе и благодати» Киевского митрополита Илариона. Главным прозрением митрополита Илариона стало его утверждение о духовной природе той силы, которая соединила разрозненные славянские племена в единый народ. Митрополит говорит о русском народе как целостности, объединенной под властью Божией вокруг религиозного христианского начала, идеал которого воплощен в Православной церкви. Само «Слово» является едва ли не единственным памятником XI в., в котором употреблено словосочетание «Русский народ», а не обычное для того времени понятие «Русская земля». В этом стремлении к христианской святине как к национальному идеалу — истоки русской соборности, «собранности» вокруг Церкви, сознания духовной общности народа, коренящейся в общем служении, общем долге.

Соборность — это единство народа в исполнении христианского долга и самопожертвовании, в стремлении посылно приблизиться к Богу, «обожиться», «освятиться», воплотить в себе нравственный идеал православия. Общность территории и происхождения соединялась с общностью религиозной судьбы — так было подложено начало образованию русской православной государственности. Цель этого всенародного единения в духе церковного миропонимания — сохранить чистоту веры, удерживать ее апостольскую спасительную истину, «святых отцов семи соборов заповеди соблюдая». Здесь — корни русской державности, понимающей государственную мощь не как самоцель, а как дарованное Богом средство к удержанию народной жизни в рамках евангельской непорочности.

Промысел Божий каждому народу определяет главную цель и предназначение, которые определяют его роль и место в истории человечества. Русскому народу определено Богом особенное служение, составляющее смысл русской жизни во всех ее проявлениях. Это служение заключается в обязанности народа хранить в чистоте и неповрежденности нравственное и догматическое вероучение, принесенное на землю Господом Иисусом Христом. Этим русский народ призван послужить и всем другим народам земли, давая им возможность вплоть до последних мгновений истории обратиться к спасительному, неискаженному христианскому вероучению. *Понятие «русский» в этом смысле не является исключительно этнической характеристикой.* Соучастие в служении русского народа может принять каждый, признающий Богоустановленность этого служения, отождествляющий себя с русским народом по духу, цели и смыслу существования, независимо от национального происхождения. История русского народа есть история его призвания к этому служению, история осознанного и добровольного вступления в служение, история борьбы народа с ис-

кушениями, соблазнами и гонениями, грозившими извратить идею служения или воспрепятствовать ему [13, 35—36, 238—240].

На наш взгляд, с учетом вышеизложенного вполне обоснованно сделать следующий фундаментальный вывод: слово «русский» выражает субстанциональное (существенное) духовно-нравственное свойство, целеполагание, предназначение (в евангельском субстанционально-целевом смысле) именуемого народа. Русский — это субстанциональное прилагательное и во времена Российской империи писалось с большой буквы. Во всем мире больше нет именно так именуемого в евангельском субстанционально-целевом смысле народа, как русский народ.

Как было отмечено выше, в славяно-русском языке слова «правда», «справедливость», «право», «управление» имеют один и тот же корень и многоаспектно, прежде всего, содержательно, семантически взаимосвязаны друг с другом. Мы предлагаем простую, емкую формулу православно-русского государственного домостроительства: управление должно базироваться на праве, право на справедливости, справедливость на правде Божией. Современные государственные деятели (лица, состоящие на государственной службе) по примеру древнерусских благочестивых князей и царей должны воплощать в себе этот принцип, стараться в своей благочестивой жизни быть живым примером для всех людей (граждан многонациональной России), становясь на деле персонифицированными носителями живого естественно-Божественного закона правды и справедливости.

Возвращение к своим естественным истокам, обращение к своей духовно-нравственной генетической памяти призваны способствовать возрождению естественно-Божественного права, выполнению им в полной мере духовно-нравственно и общественно значимых регламентирующих и воспитательных функций, способствующих гармоничному, всестороннему развитию человеческого общества и всех его членов. Такое возвращение права к духовно-нравственным истокам и к живой персонификации закона является особо актуальным для государственности современной России и других христианских государств, всех структур и институтов законодательной, исполнительной и судебной власти. Руководителям самого высокого ранга следует всегда помнить непреложную истину Русской земли: «Истинная сила государства не в многочисленности чиновников, но в справедливости и правде Божией».

Христианское домостроительство шире (глубже) и выше земного, оттого оно не может отождествляться ни с одной, даже самой взвешенной политической или экономической системой. Неповторимость каждой личности и многообразие людей отражают премудрость Творца и являют собой красоту творения. Поэтому важно,

чтобы каждая личность, каждый народ оставался самим собой, сохраняли свою национальную самобытность.

В заключение подчеркнем сделанный нами фундаментальный вывод: «Без православия у России нет будущего, да и самой России в ее самом высоком духовно-промыслительном смысле тоже нет». *Русская государственность (русское хозяйство, русское право, русская культура, русский быт, русское образование) по своей глубинной сути, по своему генотипу является глубоко православной, базируется на духовно-нравственном в евангельском понимании императиве, имеет православно-соборный генотип, целеполагание и предназначение.*

Возвращение всех проживающих в России людей к своим генетическим духовно-нравственным (христианским) истокам и традициям, положенным в основу естественно-Божественного права, нравственно значимого труда, самодостаточности национальной хозяйственной системы, эффективного ведения хозяйства, достижения устойчивого экономического роста, современных научно-технических открытий, используемых для благих целей, повышения уровня жизни русского народа и защиты российской государственности — это единственный и верный путь в будущее, в котором Россия будет единой, великой, могучей, независимой и благоденствующей державой, духовно-нравственным, интеллектуальным и экономическим лидером, ведущим за собой все духовно и нравственно ориентированные народы Земли.

Главное — все делать с благословения Божия и во славу Божию с искренним желанием, благим помыслом и целеполаганием во благо Святой Руси, державной России и ее народа. Этому нас учит православный русский человек — великий полководец Александр Васильевич Суворов, который в своем завещании потомству пишет: «Все начинается с благословения Божия и до издыхания будьте верны Государю и отечеству» [18, 98].

Литература

1. *Ключевский В.О.* Курс русской истории. Т. 1. М., 1987.
2. *Правда Русская.* Т. 1, 2, 3. Тексты. Комментарии. Факсимильное воспроизведение текстов / Под ред. Б.Д. Грекова. М.; Л., 1940, 1947, 1963.
3. *Бутовский А.И.* // Русские экономисты XIX — начала XX века / Ред.-сост. Л.А. Зубченко, Л.И. Зайцева. М., 1998.
4. *Берман Дж.* Западная традиция права: эпоха формирования. М., 1998.
5. *Макиавелли Н.* Рассуждения о первой декаде Тита Ливия. Государь. М., 2002.
6. *Бэкон Ф.* Соч. Т. 1. М., 1971.

7. Гоббс Т. Левиафан. М., 2001.
8. Монтескье Ш. Избр. произвед. М., 1955.
9. Гегель Г. Философия права. М., 1990.
10. Российское законодательство X—XX веков. Т. 1. М., 1984.
11. Сумароков А.П. О домостроительстве //Сумароков А.П. Полн. собр. соч. Ч. X. М., 1787.
12. Орлов А. Домострой. Исследования. М., 1917.
13. Митрополит Иоанн (Снычев). Самодержавие духа. Очерки русского самосознания. СПб., 1995.
14. Леонтьев К.Н. Восток, Россия, славянство. М., 1996.
15. Домостроительство как основополагающий принцип Русской экономической школы // Образование как фактор духовно-нравственного и социально-экономического развития России: Межвуз. сборн. науч. тр. СПб., 2003.
16. Зеньковский В.В. История русской философии. Т. 1. Ч. 2. Л., 1991.
17. Булгаков С.Н. Краткий очерк политической экономии. М., 1906.
18. Головин Н.Н. Суворов и его «Наука побеждать». М., 2000.

И.В. МАТЮШ

Парадокс высокой цены и низкой ценности

Жизнь для человека на планете Земля дорожает с ускорением в каждой последующей экономической формации, при этом она не становится дороже и ценнее для него самого. Это есть парадокс соответствия внутреннего и внешнего миров человека. Иными словами, цена человеческой жизни, обусловленная возрастающей стоимостью обеспечения жизнедеятельности человека, велика в связи с ростом производства и потребления материальных и нематериальных благ в натуральных и стоимостных показателях. При этом ценность человеческой жизни сокращается пропорционально стремлению человека измерять ее качество количеством товарных и финансовых ценностей, находящихся в его владении и распоряжении.

Данный феномен удорожания жизни для человека оборачивается ее обесцениванием — это парадокс высокой цены и низкой ценности.

«Человек есть мера всех вещей...»⁷¹ — значит, ценность вещи определяется мерой присутствия в ней человеческого и отношения к ней человека, зависящего от его знаний и мировоззрения. Ценность человеческой жизни не определяется количеством вещных номинаций, которыми он оперирует для устройства своего быта и бытия. Тем не менее тенденции повышения человеком собственной ценности посредством насыщения жизни потребительскими благами стали распространёнными. Это равнение на номинации делает жизнь человека номинальной, а ценность человеческой жизни подменяется ценой интеллектуального капитала, рабочей силы и времени.

Чем обусловлено данное искажение? Цена и ценность должны соответствовать друг другу, но их девиация возникает в случае смещения ценностной основы человеческой жизни в сферы, которые являются функционально опосредующими. Человек эти сферы одухотворяет, создает, организует, но они выступают как творения и условия жизни человека. Он есть венец, альфа и омега экономической системы. Если человек теряет ценностные ориентиры, он приносит человеческие (духовные) и природные ценности на плаху своих заблуждений — платит за них собою и экологической гармонией планеты Земля. От способности человека воспринимать, осознавать и чувствовать ценность и соответственно оценивать целесообразность, смысл и результат проистекает функциональная и содержательная зависимость экономических отношений, определяющая систему цен в экономике. Следовательно, «оценка — феномен трансцендентный...» [1, 236 — 238], восходящий к своей ноуменальной значимости и значению.

Истоки парадокса высокой цены и низкой ценности следует искать в триединстве человека (дух — душа — тело):

1. Дух — это живая и организующая субстанция мироздания, представляющая собой информационно-энергетические модуляции, в своей наивысшей качественности являющаяся Духом Святым. Разум — осознающее, творящее, направляющее начало мироздания, оперирующие высшими формами кристаллизованного сознания (структурированный композит Духа Святого). Следовательно, Святой Дух — это высокодуховные знания, в соответствии с которыми осуществляются познание и созидание мироздания.

2. Душа в человеческой форме тела является институтом познания и творения мироздания в земной реальности. Она есть союз духа и материи и наделена способностью продуцировать знания, необходимые для гармоничной жизнедеятельности на планете Земля.

⁷¹ Протагор: «Человек есть мера всех вещей существующих, что они существуют, и не существующих, что они не существуют».

При этом основная цель хозяйствования — познание закономерностей высокодуховной эволюции и их манифестация в материальной среде.

3. Тело человека является биологической формой бытия души в земной реальности, организуется сознанием души, равно как жизнедеятельность человека упорядочивается соответственно аккумулированным и организованным душой Духом. Если доминирующим фактором в триединстве человеческой формы жизни является тело, оно обеспечивает предикативность человеческого бытия, а сознание оказывается не одухотворенным высшими духовными категориями и воспроизводит хаотичные релеванции мышления и поведения человека.

Диссонанс ценностей в человеческом мировоззрении возникает в отсутствии высокодуховных знаний (Святого Духа), который имеет свои законы и закономерности экономики Благодати. Мера насыщения земной экономики Святым Духом определяет степень ее устойчивости и эволюции. Дух Святой воспроизводится душой человека, наполненной Благодатью, продуцирует ее. Пока Он присутствует в экономике — она живет. Когда экономические единицы (субъекты Духа) теряют свою Святость (Божественную релевантность), экономика умирает, равно как и в самой воспроизводящей единице затухает жизнь и развитие. Это есть инфляция — обесценивание человеческой жизни. Если сам человек не ценит свою жизнь настолько, чтобы жить во имя высших ценностей, — это инфляция. Только сам человек может обесценить свою жизнь — это закон экономики, потому что ее ценность определяется осознанностью и высокодуховным созиданием души, а цена человеческой жизни — ее гармонизированной упорядоченностью и развитием во имя процветания мира, любви и добра на планете Земля.

Это есть критерий разумности, ибо «разумно то, что обеспечивает человеку и человечеству выживаемость, что гарантирует прогрессивную эволюцию качества жизни. А совместная прогрессивная эволюция человека и природы возможна только при определенном качестве знания и сознания, при определенном качестве общественного интеллекта, когда интеллекты индивида и общества в целом обладают адекватным данной стадии цивилизационного развития информационно-прогностическим потенциалом, когда научное знание и сознание становятся неотъемлемой частью «обыденного знания и сознания» [2, 410].

Святой Дух (знания) — это мера корреляции цены и ценности. Их наивысшее соответствие (транспарентность) осуществляется при высокодуховной модерации экономики человечества по законам разведения мироздания, которые есть причина и следствие мирового порядка и эволюции. Тринитарные искажения взаимодействия человека

и Бога проявляются как отсутствие знаний, которое компенсируется возрастающим потреблением природного и человеческого потенциала с производством продуктов низкой духовной значимости (ценности) при высокой цене на них и усиливающимся деградиционным давлением на сознание человека. Следовательно, уменьшение количества и качества знаний в хозяйственном обороте земель сопровождается повышением уровня и объемов использования указанных ресурсов.

Мера (предикативность) определения явлений, понятий, процессов — это одухотворяющая их сила, которая наделяет их ценностью и целесообразностью в мировых масштабах для Целого и предназначением в качестве Части. Иными словами, экономическая предикативность — это мера одухотворения (осознания) экономических целей и категорий, используемых человеком для организации своей жизнедеятельности и обозначения их соответствующими терминами. Экономическая предикативность определяет квинтэссенцию экономической системы человечества.

Что одухотворяет жизнь человека? Мера ценности (цена) человеческой жизни наполняема верой и знаниями. Человек сам одухотворяет свою жизнь, потому что для души человеческая жизнь — это ресурс, имеющий определенную цену и ценность.

Ценность в системе мироздания не исчезает — она может иметь свои качественные градации, относительную и абсолютную манифестацию (выражение). Абсолютная ценность (знание) представляет собой непреходящий эталон развития, проверенный мирозданием на предмет эволюционной направленности и результативности, применимый без потерь в различных его средах (точках). Относительная ценность — мера проявленности абсолютной ценности в определенном мире. Эта мера есть определение Божественности экономики на планете Земля. Инфляция человеческой жизни возникает в том случае, когда диспаритет высшей абсолютной ценности и относительной земной ценности достигает критической отметки.

Законы Святого Духа — это предикат воспроизводства Благодати и эволюции экономики. Законы земной экономики в настоящее время характеризуются определенной мерой нарушения законов мироздания, поэтому не строится хаотичная экономика человечества, ибо она является дескриптивной по сути своей относительно духовного состояния людей. Это значит, человечество деформировало манифестацию меры (паритет) экономики духовной и экономики хозяйствования на планете Земля, что проявляется ныне как дегградация человеческого организма во всей его многомерности и системности.

Ценовой диспаритет — структурное нарушение соотношения цен (курсов валют) отдельных сегментов (участников) экономической системы.

Ценностный диспаритет — системное нарушение (искажение) ценностного содержания земных (человеческих) инструментов экономической и прочей деятельности.

Ценовые диспаритеты являются отражением ценностных — последние представляют собой глубинные, сущностные искажения (деформации), которые приводят к нарушениям работы экономических систем и, соответственно, ценовым диспаритетам и инфляционным последствиям.

Причинами сущностного диспаритета человечества являются отставание и девиация развития сознания человека относительно предикатов эволюции (абсолютных ценностей) и его фиксированность на селективно институционализированных земных ценностях. Это самопроизвольное (по своему мировоззрению) установление ценностной шкалы, которая может значительно отличаться от той, которая обеспечивает прогресс человечества. Этот диспаритет опасен для человечества, но в настоящее время общепринятые ценности являются непререкаемыми, поэтому первичным является изменение ценностной шкалы человека с его ориентацией на высокодуховные знания. Это есть создание паритета высокодуховной ликвидности, который представляет собой наличие качественного информационно-энергетического содержания и наполнения человеческой жизни, обеспечивающего одухотворение творящим сознанием земного бытия. Устранение данного диспаритета остановит обесценивание ресурса человеческой жизни.

Ценностный диспаритет создает деструктурные компиляции трансформированной реальности, которые систематически приводят к сбоям в функционирующей экономической системе. Фактически эти компиляции являются результатом разбалансированного экономического пространства страны (человеческого сообщества), при котором каждая экономическая единица макро- и микроуровня осуществляет деятельность, направленную на удовлетворение собственных интересов. Это есть хаотичная экономическая система с диссонансным экономическим пространством. Данное состояние можно назвать диспаритетом экономического пространства — отсутствием структурной слаженности экономических единиц, которое создает инфляционное давление на всю систему. Его причиной является диспаритетное сознание (поведение) экономических единиц, обусловленное ценностным диспаритетом.

Следовательно, ценовой диспаритет обусловлен ценностным и трансформируется в инфляционный процесс, ценностный диспаритет — в духовное обеднение (обесценивание) жизни человека. Структурировать экономическое пространство без изменения мировоззрения человека невозможно, поэтому для создания гармоничной эконо-

мики необходимо кристаллизовать сознание экономической единицы на определенном уровне Божественной релевантности.

В деструктурированной экономике циркулирует соответствующая ценностная единица — национальная валюта. Это значит, что она не имеет реальной ценностной обеспеченности — ее создают сами люди своим отношением к денежной единице, поскольку она представляет собой релевантный субстрат экономической формации и привязана к системе устройства экономики и государства. Природа денег социальна [1, 252] — их возникновение обусловлено развитием экономических отношений, денежная единица — их ценностный эквивалент. Со временем произошло отчуждение денег от ценностной основы человеческих отношений, обусловленное соответствующими процессами отчуждения человека относительно духовных ценностей развития. Следствием стала аккумуляция денежных средств на nive разрушения истинно созидательных (социальных по своей природе) ценностей.

Денежная единица является квинтэссенцией (маркером) взаимоотношений между экономическими единицами, т. е. она представляет собой агрегат отношений человека:

- по вертикали (с Богом и планетой Земля) — обеспечивается ценностный паритет;
- по горизонтали (с человеческим сообществом) — обеспечивается ценовой паритет.

Нарушения в данных отношениях создают диспаритеты — вертикальный и горизонтальный, что обуславливает низкую ликвидность национальной денежной единицы — она имеет малую ценность и соответственно цену.

Денежная единица как агрегат может быть естественной и искусственной. Естественный агрегат представляет собой воплощение высокодуховных ценностей в своем номинале, при этом он проявляется как наличие определенного рода оснований для осуществления экономической деятельности. Такая денежная единица выступает как долгосрочные активы, которые работают и имеют ценность в течение длительного времени, постоянно ее наращивая и укрупняя свою ликвидность, в результате чего для обеспечения функционирования экономики требуется меньшее их количество. Высокодуховная ликвидность денег позволяет циклически трансформировать экономическую систему общества без потери их ценности.

Снижение качества денежной единицы обычно компенсируется ее возрастающим количеством — объемом денежной массы. Экономические системы насыщаются денежными знаками, которые выполняют функцию их кластера. Это значит, что агрегат становится искусственной денежной единицей, необеспеченной высоколиквидными

ценностями по причине нарушения экономической преемственности поколений и аккумуляции духовного капитала, которые суть верные признаки деградации нации и ее экономической системы. Это современная проблема капитализации экономики и поиска длинных денег. Что нация признает в качестве капитала будущего, такое будущее и будет строить — формировать соответствующий фундамент, но время, пространство и сами люди проверяют свои творения на прочность (вечность).

Соответственно капитализация экономики — это не увеличение массы денег в обращении, а укрупнение того, что они выражают — человеческого сознания и отношений в процессе жизнедеятельности на планете Земля, т. е. повышение их ценности. Невозможно создать данную категорию денег в условиях сиюминутной ориентированности человека на удовлетворение индивидуальных потребностей. Тем не менее, данная парадигма народного хозяйствования является общепринятой и поддерживаемой на индивидуальном, национальном и межгосударственном уровнях. Чего стоит такая экономика для души и мироздания? Чего она стоит для человечества?

Для человека стоимостью знания или незнания является совокупность качественной и количественной оценки потребленных ресурсов в земном исчислении: использование природных ресурсов, человеческое время, здоровье физическое и духовное, организация пространства и т. д. Это явление увеличивающейся стоимости жизни предстоит рассмотреть в его сущностной амбивалентности.

1. В развивающейся космической системе человечества и планеты Земля первостепенное значение имеет потенциал знаний (Благодати), необходимый для осуществления жизнедеятельности с учетом повышательной закономерности восхождения планеты по орбитальным информационно-энергетической емкости мироздания. Значит, увеличиваются масштаб и глубина знаний, которыми должен руководствоваться человек в организации и реализации своего бытия на планете Земля. Эти знания необходимы во имя формирования высокодуховного общественного устройства для развития души. Растрата природных и человеческих ресурсов повышает стоимость модерации экономического развития человечества, выражаемую в Благодати (знания, необходимые для гармонизации системы) и средствах человека и планетарного организма Земли для компенсации разрушений и воспроизводства высокодуховной экономики, что обусловлено хреодным⁷² эффектом продолжения стагнационного образа жизни.

⁷² *Хреодный эффект* (от греч. — предопределенный, обреченный путь) — то или иное явление, развивающееся по неоптимальному пути в силу случайных причин.

2. Для человека на земном плане данные процессы проявляются в виде удорожания жизни в натуральных и стоимостных показателях. В натуральной форме это выражается посредством чрезмерного потребления и неэффективного использования всего спектра ресурсов (факторов производства), необходимых для организации человеческой жизнедеятельности. В стоимостном отношении наблюдаются процессы увеличения количества денежных и финансовых средств, опосредующих экономические отношения, при падении их качественного содержания — девальвация их ценностного паритета.

Результатом является нанесение ущерба человеку, обществу, планете Земля в целях извлечения материальной выгоды посредством нарушения экономических законов воспроизводства Благодати. Один из них — это концептуальность сущностного паритета денежных единиц, деформация которого привела к акцентуации на средствах достижения целей, но не на самой цели — эволюции человеческого разума. Следствием стала подмена понятий и методов реализации мотивов экономической деятельности.

1. Денежные единицы, в настоящее время выступающие целью организации современной экономической системы, обесцениваются в результате отсутствия работы по созданию истинно экономических категорий. Денежные единицы являются агрегатом эволюции экономики системы, а их духовный паритет определяет ценность денежного знака.

2. Если денежные единицы выступают целью, соответственно для их аккумуляции человеческое сознание со смещенным приоритетом ценностей может разрушать экономику, ее процессы и механизмы.

3. Денежные единицы являются производными экономической системы, но не экономическая система выступает производной денежных отношений.

4. Денежные единицы представляют собой субстанцию композиционирования экономических субъектов в процессе осуществления совместной деятельности. Меркантилизм модулирует данные отношения на изъятие ценностной совокупности экономического оборота (потока) в собственность. Высокодуховный экономизм ориентирует на сопряжение интересов во имя творения бытия с агрегацией коллективных форм сознания.

5. Денежные единицы представляют собой субстанцию экономического потока и оборота. Если они целенаправленно аккумулируются и выводятся из единой экономической системы, она начинает работать на воспроизводство единичных интересов, разрушая свою законодательную и ценностную базу.

6. Денежные единицы, выступающие агрегатом ценностных отношений в обществе, проходят стадии обесценивания (стерилизации) либо повышения ценностной платформы отношений экономических субъектов. Соответственно, деградирующее общество с меркантилистической экономической системой снижает ценность денежного знака, что представляет собой инфляционный процесс.

7. Денежные средства являются средством обращения и накопления в вертикальном и горизонтальном исполнении. Горизонтальное и вертикальное обращение осуществляется в постоянном режиме. Горизонтальные характеристики использования денежных средств известны человечеству. Вертикальные параметры таковы: денежная единица представляет собой элемент конверсии духовного эквивалента композита в соответствующую ему ценностную фактуру земного номинала. Посредством духовных платежных средств осуществляются все процессы человеческой жизнедеятельности — такова функция конвертации и сообщения духовно-материальных миров.

Человек по собственной воле определяет порядок, цели и закономерности конвертации духовного композита в материальные блага, что воздействует на функциональность экономической системы в целом. Воспроизводство ценностного композита осуществляется в восходящем порядке комплектования знаний технологией их производства в земных условиях. Таким образом, человек, находясь в изоляции относительно сущностных основ своего пребывания на планете Земля, подменил концепции своей жизнедеятельности с вырождением их в бездуховный меркантилизм, проявляющийся как преобразование духовного ценностного композита в малоценные его формы в целях аккумуляции денежных единиц. Так нарушен восходящий порядок воспроизводства духовных знаний и их стоимостного обеспечения.

Что есть экономический рост? Если сознание человечества не развивается, экономика также не может расти. Создается фикция, которая обрушивается на сознание человека в виде экономических кризисов, депрессий и стагнаций, открывая Правду об экономике заблуждений. Данный мировоззренческий кризис сопровождается высоким уровнем транзакционных издержек неэффективного институтирования человечества на планете Земля, гиперселективно закрепленного в коллективном сознании. Соответственно критерий хозяйственности является показателем экономичности, экологичности и эргономичности человеческого бытия на планете Земля. Истинный экономический рост пропорционально соразмерен прибыли души (приросту ее духовного продукта), которая оценивается в категориях абсолютности — воспроизводство знаний, необходимых для модулирования высокодуховной реальности.

Человеку необходимо сделать выбор: жизнь, построенная по хаотическим моделям экономики, или экономика, построенная по законам гармонии жизни. На планете Земля должна появиться новая парадигма устойчивого развития, основанного на возрожденной, наполненной духовным смыслом человеческой жизни и сопровождаемого ростом экономического благосостояния человечества.

Литература

1. *Осипов Ю.М.* Время философии хозяйства: В 3 кн. с приложением. М., 2003.
2. *Субетто А.И.* Соч. Ноосферизм. Т. 4. Кн. 1. Ноосферное, или Неклассическое человековедение: поиск оснований / Под ред. Л.А. Зеленова. Кострома, 2006.

Н.Б. ШУЛЕВСКИЙ

София многоликая и единая. Введение в софиологию

София — термин древнегреческого языка, обозначающий мудрость как высший тип знания, бытия, жизни, социума, власти, института, деятельности людей. Именно мудрость содержит в себе формы истинных соотношений человека с Богом, с миром и с самим собой. Поэтому мудрость у всех народов почитается как высшее благо, превосходящее собой даже величие и мощь богов, которые ценились за свою мудрость или за близость к ней. Мудрость — высший определитель самих богов; из мудрости состоят тела богов, мудростью боги творят, правят и видят мир в каждый миг как единое целое. И поскольку мудрость — наивысшее сакральное состояние Сущего, то в полной мере познать мудрость не суждено никому из смертных.

В древнекитайской культуре мудрость выражается парадоксами Дао. Говорящие о Дао не знают его, а молчащие — знают, не зная о том, что знают. В древнеиндийской культуре мудрость выступает в качестве Вед, ведического знания, созидającego из самого себя богов, миры, людей, науки и реалии. Но знают ли Дао и Веды о своей миротворной роли, неизвестно ни человеку, ни этим абсолютам. В античной культуре осознание недоступности мудрости для людей породило философию, в которой вращивалась особая потребность человека — любовное влечение к мудрости. В этой потребности содержится и память о мудрости, и методы приближения к ней, и необходимость постоянного стремления к ней, чтобы поддерживать пламя жизни.

Поэтому и выражение «софия-мудрость» — не тавтология, а указание на то, что это мудрость, знающая самое себя как мудрость.

Все современные теории, концепции, планы, проекты, стратегии, когнитивные логистики, методологии не дают понимания целостности универсума и человека, а расщепляют их смысловые скрепы. Нет приемлемых координат не только для размыслительных устремлений, но и для поиска любых целей. Есть только принудительный сгон человечества в единый муравейник властным и электронно-информационным террором. Но насильственное объединение людей уничтожит их, ибо каждый человек своей жизнью, произволением, изобретательством, разумением воли мудрой реализует (даже в искаженных формах) все же божественный проект.

Поэтому поныне София-мудрость остается единственной идеей, работающей на добровольную интеграцию всех форм бытия и жизни. И служит изначальной смысловой основой интеграции философии, религии, искусства, науки, институтов, власти в единую целостность. Ибо только для Софии-мудрости необходимо сочетание максимальной универсальности с личностной уникальностью. Все современные идеи работают на дезинтеграцию бытия, и лишь смыслы Софии влекут многообразие бытия к единению с Творцом. София — главная «извилина» человечества, метаизвилина, правящая остальными извилинами извилистых людей. В Софии сводятся в единую координату все остальные координаты мира; в ней находится перспективный центр, через который пролегают пути всех идущих... Страшно, но, похоже, что в СССР утерян (на время) софийный код, означающий Союз Сакральных Сил Родины!

Но осмысленно обсуждать Софию Премудрость Божью очень, очень сложно, да и, пожалуй, невозможно, ибо в теме этой слиты во едино сакральные, метафизические и земные реалии, а потому она превосходит наши *способности* (не может часть постичь целое). Человек не может познавать Софию, ибо она определяется волей Бога, своими инициативами и планами — *кому, когда, как и в каких формах открыться, дать свое откровенческое благознание*. Ну, а сам по себе человек может познавать Софию через *любование* ее иконами, храмами, поэзией, литургией.

Но простой обзор сведений-следов Софии в мире показывает, что София превосходит и *реальность* «мира сего», ибо нет в ней кризисов, войн, катастроф, апокалипсиса, бессознательного, PR, inferнальности и дьявольщины, нет воображения, фантазии. Нет в Софии ничто, небытия, отрицаний и диалектики, нет болезней и смерти. Нет денег и процентов, электронно-информационного концлагеря, Интернета, хотя она все знает и видит. Это автономная ДО-, ВНЕ-, МЕТА-,

ПОСТАпокалипсическая реалья, но присутствует она и в нашем мире, опекая и сохраняя его.

Первый загадочный портрет Софии-мудрости написан в русских сказках, в которых есть странный персонаж, на котором все сказки-то и держатся. Речь идет об Иване, который, несмотря на всю свою глупость, легко решает любые неразрешимые ситуации. Но глупец он только с точки зрения рассудка, выгоды, хитрости; он не доверяет всем человеческим знаниям, расчетам и замыслам, которые заводят в тупики гибели его «вумных» собратьев. Глупость Ивана — это осознание ограниченности всякого человеческого знания, понимание его рокового и опасного коварства, с не замечаемой людьми очевидностью влекущего их к гибели.

Иван глупый знает, что есть подлинное знание-мудрость; он даже не ищет ее, зная, что она сама найдет его и даст ему знания, несущие в себе выход из любых гиблых ситуаций. Формула этой мудрости гласит: «Пойди туда, не зная куда; принеси то, не зная что». Действительно, идти, не зная — куда, может только мудрость, ибо она-то и создает из своего знания все эти «куда»; и принести она может «неведомое то», что еще творится ее знанием.

Носителем этой мудрости являются все стихии, растения и существа мира. Но субъектом ее служит невеста-жена Василиса (Елена) Премудрая, иногда — вещая старица или — вещий старец; эти люди обладают ведическим знанием, в котором нет места заблуждениям, мнениям и фантазиям. Они — носители чистой мудрости, которая использует неведомые знаниевые ресурсы для решения материально неразрешимых проблем. Понять софийную премудрость в сказках — это значит «обнулить» свои знания, стать чистым листом для мудрости всезнающей и всеумеющей. Мудрость знающих посрамит, а кротких и любящих ее просветит и наградит!

Иван не ценит денег, золота, но мудрость делает его богатым; он не ценит власти, но становится царем; он не ценит здравый смысл и расчет, а решает все дела к общему благу. Его мудрость коренится не в нем, а в Софии, открывающей ему чистое сознание, бескорыстный ум, справедливую душу, слова праведные. Поэтому Иван доверяет сознанию, уму, душе и словам, которые не искажены корыстью, властью, пагубными страстями, ученостью. И эти идеальные силы предлагают ему свои абсолютные решения всех человеческих заморочек.

Любопытно и необычно, что единственной проблемой мудрости является... Святая Русь. Василиса Премудрая утешает Ивана-царевича, легко решая невыполнимые задачи, которые ставил перед ним зловредный царь. Но и она бессильна утолить печаль Ивана о Святой Руси. «Вот это настоящая беда пришла и для мудрости». Понять Россию и решить ее проблемы не под силу даже Премудрой Со-

фии из сказочной мудрости, хотя и без ее совета и благодати они тоже не разрешимы. Такова мысль сказки!

В Античном мире живым воплощением мудрости стала Афина-Паллада — парадоксальная богиня. Она рождена из головы Зевса, является его дочерью, сестрой, не имея матери; она — жена и мать, рождающая идеи, мысли, способности и умения, царства без мужа. Мудрость впервые стала божеством, а вот науки не воспринимались даже в качестве низших духов. Мудрость Софии Древнего мира проявлялась в том, что она содействовала рождению у человека новых способностей, пониманий, семейных, социальных и государственных умений.

Исключительно важно то, что София-мудрость, софийное ведение вызываются к жизни грозящей гибелью, опустошающей все наличные знания и умения человека, который становится добычей бездны. Такая гибельная ситуация возникла в IV в. до н. э., когда кризис мифов поставил под вопрос все институты, религии, открытия, умения, ценности самого человечества. Именно в этой безвыходной ситуации (в «осевом времени», по Ясперсу) София-мудрость приоткрылась человечеству в виде философии, которая и указала пути прогрессивного, хотя и греховного, но с возможностью исправления, развития. Именно философия открыла космический ум (Нус, Логос), логику, человека-личность; именно через эти открытия история пошла дальше, вплоть до очередной катастрофы Рима.

Но только христианство выявило живую целостность мудрости и представило ее как священную личность — Софию Премудрость Божию. «Книга Притчей Соломоновых» полностью посвящена автобиографии этой таинственной святой Личности, изображаемой на иконах в облике багряно-огненного ангела, воплощенной в чудотворах. София выступает как знаниевая сущность Св. Троицы, выражая своим знанием неразделимость и неслиянность ее Лиц. София не отделима от Лиц Троицы, от Богородицы, от апостолов, вообще от всего творения. Но она и не сливается с ними до полной неразличимости. Триалектическая мудрость Софии охватывает тайны внутренних миров Св. Троицы, конечные цели мира, опекая своим знанием все творения. Именно эта аналитическая и в то же время неразложимая целостность Софии предшествует бытию, всему его опыту; эта знаниевая целостность Софии являясь центром сознания, ума, души и языка, сохраняя вечную чистоту этих идеальных органов вечности, самого человека. В Софии ум, истина, вещи, бытие сами рассказывают о самих себе. И нашему познанию нужно только вслушиваться в их рассказы, не искажая их.

София — это сознание, ум, душа, и язык, и знания в качестве целостных сакральных оригиналов, лишенных аномалий.

В нормальном, т. е. целостном сознании, нет бессознательного, а потому оно само есть выход из любого мрака, лабиринта, капкана, ловушки, просветляя все закоулки преисподней, которая освобождает при встрече с ним своих пленников; это сознание исцеляет все болезни, уродства, патологии, аномалии. Медуза Горгона-СМИ превращает людей, чье сознание поражено вирусами бессознательного, в полуживые камни, а чистое сознание богов, софии-мудрости и Персея сражает чудовище.

Нормальный, т. е. целостный ум-разум творит *цели*, дающие на земле относительную власть над временем; этот же ум созидает *космосы* (организации), дающие относительную власть над земной энтропией; этот же ум становится *логосом*, истоком прагматического знания; этот же ум становится *демиургом* семьи и общества со всеми их технобытовыми средствами. И пусть этот целостный ум недоступен смертным, но уже одно знание о том, что он есть, светит нашему рассудку и в заблуждениях.

Нормальная, целостная душа хранит в себе для уходящих во тьму кромешную божественные семена воскрешения жизни в царстве вечности.

Нормальный, т. е. сакральный, язык содержит в себе софийные смыслы, творящие логосы, позволяя человеку быть относительным властелином самого себя, откликаться на зовы вечности.

София есть знание-Бог, Бог-знание, знание Бога, способное и умеющее созидать из самого себя любые замыслы, новые знания и реалии; мудрость Бога и Бог-мудрость нераздельны, но и неслиянны. Бог творит и действует через софийное знание, а София — через свою божественную силу, становясь благознанием.

Свои откровения София-мудрость свершила и в русской софийной философии, создавшей особое учение — софиологию. Избранниками софийного откровения стали русские философы-софиологи Вл.С. Соловьев, С.Н. Трубецкой, Е.Н. Трубецкой, П.А. Флоренский.

С.Н. Булгаков не только оформил софийную парадигму русской философии, но и применил ее к изучению экономики, создав уникальную философию хозяйства. Он постиг тайну творения из *ничего* как суть софийного знания, исполняющего святую волю. Он заложил основания софиологии как определенного мировоззрения, идеологии, методологии, социологии и антропологии, как нового типа философии и философствования. Булгаков создал теоретическое пространство софийной метафизики, в которой все реалии раскрывают свои оригиналы, свое первичное содержание.

Метафизика изначально выступала и действовала посредством двух своих органов — Логоса и Софии. Запад в основном развивал

логосную метафизику, завершив ее гегелевской системой, после которой философия на Западе ушла в регресс. Метафизическую же традицию продолжила русская философия посредством софиологии.

Таким образом, для софиологии знание есть София Премудрость Сущего, единый «метаяпредмет-метасубъект», содержащий в себе необходимые и достаточные материалы, энергии и условия для создания всех сакральных и земных феноменов, любых форм, законов, качеств, стихий, элементов реальности. Софийное знание исполняет все желания, но не дает власти над Богом, не позволяет поработать людей, вершить зло. София превращает зло в неспособность делать зло. Болезнь она превращает в неспособность болеть, так как у человека есть дела поважнее.

Устремление к Софии-мудрости пробуждает, зажигает наше познание, питает его, но сама она остается загадочной, непостижимой для человека Личностью. Смертными софийное знание вообще не воспринимается, ибо они страшатся, что это знание раскроет ужас их жизни. Но это знание необходимо, ибо ум и сознание человека могут сохранить себя в океане бессознательности, энтропии только в составе высшего ума, который знает, понимает, умеет больше всех умов человечества. Ищите тайну мысли, а она найдет все другие тайны. А тайна мысли, как и смысл всех смыслов, — в Софии; а тайна Софии — в неслиянном единстве Бога и творения. В Софии двигаться вперед — это двигаться назад, к восстановлению священных связей творения и Сущего; а двигаться назад — это идти вперед к раскрытию многообразия смыслов творений. София — тайна как особый род реальности, которая символически постижима по ее следствиям, но не как причина. София содержит тайну творения из ничего как творения из смыслов знания. *София — это божественное знание, ставшее знанием Богом; но София — это и Бог, ставший знанием — богочеловеческим, богоонтологическим знанием.*

Далее я постараюсь представить софийную тему и софиологию С.Н. Булгакова в некоей логической матрице, чтобы выделить основные содержательные точки этой темы. Пара замечаний о знании вообще.

Во-первых, Иван-глупец прав — разве можно считать знаниями сведения-информацию, которая не спасает людей, а ускоряет их гибель? Значит, люди еще до падения были столь опасными⁷³ существа-

⁷³ «Мы малодушны, мы коварны,
Бесстыдны, злы, неблагодарны;
Мы сердцем хладные скопцы,
Клеветники, рабы, глупцы;

Гнездятся клубом в нас пороки» (А.С. Пушкин).

Так характеризовал лучших людей своего времени солнечный поэт, от взора которого не укрылось ничто.

ми, что Творец не мог доверить им такую мощь, как знание, которое может созидать все... Поэтому Бог не дал им знания добра и зла, подлинного знания вообще. Но совсем не дать никаких знаний тоже было нельзя, ибо неизвестно, что люди придумают с помощью змия лукавого. Поэтому люди получили временные знания, которые похожи на подлинное знание так же, как созвездие Льва похоже на рычащего царя земных зверей. Но людям и не была закрыта дорога к подлинному знанию, у них остались размышления, которые с помощью Софии могут открыть дорогу к знанию. Ключи от Рая Христос оставил Петру, а вот ключи от Ада не доверил никому. В раю-то знания не нужны, а в аду они крайне опасны, ибо умножают экологические бедствия. Но человек сумел найти ключи к обретению адского знания.

Во-вторых, нет роста даже эмпирических знаний, а все наши знания подвержены внутренней инфляции, со временем обесцениваясь и обесмысливаясь. И постоянное обновление знаний не спасает их, ибо скорость их смысловой инфляции превышает их обновления. Самоотрицание знаний опережает их рост. Наши знания испытывают участь листьев и снега. Есть своя мера жизни человеческого знания и понимания.

Не страшна потеря, забвение знаний, ибо можно их вспомнить или заново выучить. Не страшны заблуждения, искажения, ибо возможны исправления. Не страшно незнание, ибо оно преодолимо. Не страшно непонимание, ибо и оно отчасти устранимо. Страшнее всего, когда знания становятся незаметным, неконтролируемым и скрытым безумием⁷⁴; здесь человек своими силами уже ничего не может поправить, а только каждым действием своим усугубляет катастрофу. Век живи, век учись, а дураком умрешь; а в крематорий Василиса Премудрая не ходит. А сегодня безумие в виде знания-информации стало субстанцией и перводвигателем мира. Понять что-либо сегодня, значит, показать понимаемое как форму проявления безумия. Инновации — это необезумие, ибо критерием-то нового служит новое чудовищное оружие против ума.

Софийная тема обусловлена этой постоянной и незаметной инфляцией нашего знания, неотвратимо стремящегося в безумие. И поскольку все еще сохраняется человек, должно быть некое твердое знание, независимое от людской ограниченности и преодолевающее ее. Должен быть и субъект, носитель такого знания. Поэтому незримая София всегда отчасти корректирует наши знания, спасая нас от их скрытого обезумливания. Именно катастрофическая несостоятельность наших знаний и наук влечет нас к Софии, а саму Софию вынуждает давать нам очередной смысловой заем. И появление софио-

⁷⁴ Христианство давно предупредило, что вся мудрость мира сего станет безумием.

логии, философии хозяйства — это вещий сигнал о том, что уже близок конец знания-безумия, которое становится уроборосом.

Предмет софиологии

Если бы мы сегодня знали первичный смысл слов «мудрость», «философия» и «София-мудрость», то мир был бы другим. Да и мы сами были бы иными, а именно — целостными, ис-целенными, знающе-понимающими; у нас не было бы неразрешимых проблем и чудовищной массы бесцельных средств. В нашем мире царят средства без целей и проблемы без решений. А в мире Софии-мудрости царствуют знания и дела, где нет никаких неразрешимостей, где проблемы и решения не разделяются.

Из современных научно-философских наречий слово «мудрость» изгнано, а если используется, то исключительно в насмешливом, ироническом, шутовском тоне, призванном в корне уничтожить его серьезный глубинный смысл. Современное общество заведомо не приемлет никакой мудрости, никакой метафизики; современный менталитет вытесняет эти реалии на периферию жизни. Проект Просвещения (модерна) победил: мудрость, метафизику; Софию заменили наука, разум, прогресс. Но в итоге общество оказалось не способным решать инфраструктурные, целостные, планетарные проблемы своего бытия. И не только решать, но даже видеть и адекватно формулировать эти проблемы. Проект Просвещения «в Целом...» рухнул из-за атеизма, демонизма и сциентизма, а на смену ему идет проект без Проекта — виртуальный мир во главе с симулякром Спасителя.

Поэтому София-мудрость *не может быть предметом науки и знания*, ибо она сама формирует, порождает из себя содержание мира и познание, оставаясь их сакральными основаниями, в которых предметы-субъекты и субъекты-предметы ведут смысловые диалоги. Так, вес не имеет веса, цвет не имеет цвета, холод не имеет холода, причина не имеет причины; все эти реалии коренятся в запредельных для них и человека основаниях.

Знать, познать, раскрыть Софию-мудрость людям невозможно, ибо она сама решает, что нужно знать человеку, и дает ему это знание в откровениях своих избранников. Нам остается только описывать следствия, оставленные Софией в культуре и в человеческой жизни. Но поиски софийной мудрости — главное дело жизни, ибо мудрость эта содержит пути к Богу, которому нужны умные, просветленные существа, а не глупые, хитрые трусы, скрывающиеся за верой. Ведь и бесы, сам Воланд, веруют и трепещут. Вне мудрости общение с Богом невозможно, да и неприлично свое личное невежество Богу нести. А высшее знание дает и страдание, и героизм, и жертвенность, и подвиг, а не только науку.

София (мудрость) — это знание, но не ограниченное людское знание, не отделимое от заблуждений, а цельное, абсолютное, истинное, ведическое знание. Это знание не мы обретаем, а оно обретает нас и, находя пригодными, временно поселяется в нас. Это празнание есть первоматерия всех реалий мира земного и вечного; но в то же время это знание служит первопричиной и перводвигателем любой реальности. Это знание образует смысловое содержание мира, делает его своим предметом, одновременно становясь и его субъектом-демиургом.

Но София (мудрость) — это не просто знание-отражение, знание-модель, знание-символ, знание-информация, а это есть знание-откровение, знание-оригинал, из которого, по которому, посредством которого возникают вещи и человеческое знание. Именно софийное знание хранит в себе тайну *творения из ничего* (*ex nihil*); это знание рождает из самого себя новые знания и новую реальность. Самолет, ракеты долгое время были в памяти — мечтами, а в знании — идеалиями. Этот дар творения из ничего унаследовала и мысль человека: уже простейшие абстракции «веревка», «депутат» содержат в себе всевозможные веревки, всех возможных депутатов, судьбы которых неизбежно переплетаются с назначением веревки, а в чреве этих абстракций толятся массы ждущих очереди на пове(ы)шение. Это знания, которые производят нас, а мы затем воспроизводим их в своих жалких и зловердных копиях.

София (мудрость) — это не только цельное знание, не только знание-оригинал, созидающее из себя новые миры, но мудрость означает и массу всевозможных человеческих умений в быту, в труде, в искусстве, в социальном устройении жизни. Это знание неведомо нам, не мы его применяем, но оно само применяет нас в благих целях. Человек отличается от всех других существ тем, что создает не только новые вещи, новые знания, инструменты, но и новые умения, способности. Кто их автор или соавтор? Все древние народы приписывали умения, изобретательство богам, героям, которые уделяют людям частицы своей мудрости.

Живым бытием Софии-мудрости являются дети, которые свободно, непринужденно и с радостью осваивают родные языки. Кажется, что не дети изучают язык, а сам язык неведомыми путями осваивает детей, возводя их в ранг софийных граждан, окутывая своей смысловой благодатью. Именно в силу своей чистоты, непредвзятости, наивности и полной открытости для восприятия истины софийное тайнознание одаряет их своим смысловым языком. Язык для детей — и предмет усвоения, и субъект, присваивающий себе детей. Детей учит языку София, изредка открывая этот свой дар и другим в меру их чистоты. Б. Паскаль в 13 лет вопреки запретам отца самостоятельно

изобрел геометрию. Но попробуйте осознать и выразить этот учебный опыт детей в дискретных текстах. Мы отучаем детей от этой мудрости и приучаем к смертным, дьявольским, криминальным знаниям. Дети, получившие образование вне современной школы, лучше и способнее школьных бедолаг. Дети — первые граждане Царства Божьего. Христос предупреждал, что если не станете, как дети малые, не войти вам в Царство Божие, которое есть высшее понимание жизни. И, кстати, непротивленец злу насилием был за смертную казнь для осквернителей детей, предлагая топить их в море. И до сих пор не поддаются расшифровке и пониманию «технологии» детского освоения языка. Урок величайшей значимости: есть знания — софийные знания, которые открываются, даются как дар только чистым сердцам, только сильным духом. Поэтому каждый человек должен сохранять изначальную цельность своего детского ума, т. е. постоянно подвергать *софийной рефлексии и софийному критицизму* свои знания.

За отношениями субъекта и объекта стоит живая мудрость в облике особого сакрального существа. София (мудрость) выступает как особая сакральная личность, состоящая из знания, как особое знаниевое существо, как знание, ставшее первым творением Сущего, первым живым существом-личностью. София — *личность*, а потому она непредсказуема. Но в то же время София (мудрость) — это живые и действенные смыслы, замыслы, помыслы Сущего; это живое знание как форма вечной жизни. Ибо в Боге ничего мертвого нет и быть не может. Сердце, мозг выражают суть организма, но возникают и существуют они не до и не вне организма, а вместе с ним. И человеческие знания коренятся в сверхчеловеческом духовных организмах, в ноосфере метафизики. София (мудрость) несет в себе смысловые семена, которые становятся вещами, существами, многообразием бытия и знания. Поэтому в рассмотрении субъекта и объекта нужно искать те первичные, ведические реалии, которые оформляются, становятся субъектами и объектами, определяя типы и способы их взаимодействий. София — не предмет и не субъект, а их живое основание, дифференцирующее реалии на предметы и субъекты.

Поэтому София (мудрость) — это не только творящие знания-оригиналы, не только умения, искусство, не только знаниевое существо, но и особая онтология, особый вид реальности. София (мудрость) является идеальной субстанцией невидимого света, кристаллизованного в вещах, существах, знаниях, становясь их особым световым измерением. Софийность образует особую реальность, особое бытие, именуемое тайной, которая не раскрывается, а лишь проявляется, приоткрывается, сохраняя и защищая свою тайнореальность от гудошников небытия. И эта тайнореальность софийная служит основанием материи, движения, законов мира, истоком и основанием со-

знания, ума, души и языка людей. И действует эта смысловая тайно-реалия по своим законам, открываясь одним, скрываясь от других, ослепляя третьих, оглупляя четвертых, умудря избранных своих, главным образом — детей и чистые сердца. От скрытого возмездия Софии не уйти никакому знанию. Она не зря предупреждает: «Начало мудрости — страх Господень, и познание Святого — разум» (Прит. 9. 10).

Поэтому поиски софийной тайнореальности, форм и способов приобщения к ней составляют глубинную суть и смысл философствования. Философия — это смысловое общение с бытием, которое предшествует всякому бытию, всякому знанию во времени. *Философия — это любовное влечение к мудрости. Софиология — это уже знание о мудрости, знание о Софии как о внешнем объекте. Само же софийное знание — это сама мудрость как внутренний творящий смысловой перводвигатель человека. Философия — это мудрость со стороны человека, а софиология — это проявление, откровение мудрости со стороны Софии.* Человек не творит мыслей, а рождает их из семян-логосов, посеянных Софией-мудростью. Софийность — это тип жизненного опыта, который соприкасается со *знанием-субстанцией, с целостным разумом, со знаниевой личностью*, которая передает, придает эти качества и людям. Человек в той мере человек и субъект, в какой он является носителем софийных смыслов, инициатив.

Для (в) Софии нет проблем и вопросов, а есть только знание, созидающее вечную жизнь, ищущее живое, пригодное для вечности, и вечность, нужную жизни. Для самой Софии, нет проблем и вопросов, а есть только вечные решения и ответы, созидающие вечную жизнь, ищущие живое, пригодное для вечности, и вечность, нужную жизни. Только смертные и мертвые заняты одним вопросом и одной проблемой — как избежать встречи с главным Ответом. София — это тайна творения из ничего, как особого рода реальности, которая постижима по ее следствиям, но не как причина. Поэтому в Софии нет объекта и субъекта, а есть только сакральное, из которого человек выковыривает свои предметы и субъекты.

Формы выражения софиологического знания

София есть сакральное знание, в котором оригиналы и копии суть нераздельные и неслиянные части единой живой сущности людей и всех творений. В каких логических формах можно хотя бы отчасти уловить софийное знание? Православное сознание выражало целостность софийного ума в иконах и храмах, в литургии, в поэзии, почти не используя абстракции.

Но София-мудрость создала *форму* знания, в которой органично сливаются логика и умозрение, факты и откровение, постижимое и непостижимое, трансцендентное и чувственное, дары и жертвенность,

личностное и универсальное, сакральное и человеческое. Речь идет об идеях (эйдосах), впервые выделенных Пифагором и Платоном из мифов и осознанных в качестве особой реальности вечного мира в мире земном⁷⁵.

Часто идеи смешивают с понятиями, хотя протестует сам язык. В отличие от науки, создающей абстракции, модели вещей, софийное знание является первопричиной, оригиналом вещей. И клеточками софийного знания являются не понятия, а идеи; понятия есть плоды мышления, они суть копии-образы-абстракции познаваемого, а в идее оригинал предмета и знания о нем даны в качестве бытия. (Отсюда языковые императивы: «По идее, должно быть так-то и так-то!»; «Идеи правят миром»; «Идеи витают в воздухе»; «Отдать жизнь за идею»; «навязчивая идея»; «идео-логия»; «идейный» и др. В подобных контекстах термин «идея» нельзя заменить термином «понятие» без искажения содержания.) Идея запускает познание, идя от вещей к мысли, а понятие идет от мысли к предмету. Поэтому идея предшествует предметам и познанию, оценивая степень реальности предмета и меру точности наших понятий. Понятия творятся разумом, а идеи даются нам вместе с бытием нашим и вместе с предметами, нас окружающими. Идеи целиком не выражаются в понятиях, сохраняя в себе бездонность оригиналов. Идея дает смысловой оригинал предмета, который человек должен постичь в понятиях. Своей неисчерпаемостью идея близка к символу, отличаясь от него своей софийной почвенностью. Идея порождает, кормит, направляет понятия к смыслам. Без идей нет вещей и мыслей.

Системы понятий образуют гипотезы и теории, а идеи не складываются в системы; идеи служат порождающими центрами множества систем, выражаются в них, будучи независимыми от них, определяясь своими софийными корнесловиями. Есть Солнечная система, но само Солнце превыше всех систем и системой не является.

Софийность, идейность, перводанность суть словасинонимы. Лучшим доказательством софийной природы идей служит тот факт, что без предварительного и неизвестно откуда пришедшего знания об изучаемом предмете невозможно само познание⁷⁶. Знанию

⁷⁵ Эйдо — то ли дочь, то ли супруга Протея всезнающего; будучи безошибочной прорицательницей, она передала тайну его всезнания царю Менелаяу. Термин «идея» происходит от термина «эйдо-с», и означает буквально прорицание от имени всезнания, т. е. от мудрости.

⁷⁶ В.В. Розанов так описывает свои впечатления от встречи с идеями: «Я никогда не догадывался, не искал, не подглядывал, не соображал. Эти обыкновенные способности совершенно исключены из моего существа. Но меня вдруг поразило что-нибудь. Мысль или предмет. Или “вот так бы (оттуда бы) бросить свет”. “пораженный”, я выпучивал глаза; и смотрел на эту мысль, предмет, или “оттуда-то” — иногда годы, да и большей частью годы. В отношении к предметам, мыслям и “оттуда-то” у меня была зачарованность» [1, 359—360].

предшествует идея как «знание о незнании вещей и знаний». Нельзя искать истину, если не знать ее, ибо неизвестно, что же мы ищем в познании, и даже найдя ее, не будем знать, что нашли именно истину; но если мы уже знаем истину, то каков смысл ее дальнейшего познания. София сеет семена в нас, из которых вырастают смыслы и понятия; а сами семена взращивает Отец, Сын, Дух.

Идеи суть оригиналы знания, выражающего мысли и замыслы Бога, служащие органами и материалом его воли, его откровения в человеческом духе и в его понятиях. Но идеи суть глаза Софии-мудрости, посредством которых она обезвреживает мертвящие взгляды Медуз. В то же время идеи суть призвание, требующее от человека, от всех явлений бытия найти через Софию свой оригинал. Идеи создают вокруг себя смысловое пространство, в котором разворачивается драма влечений вещей и людей к своим идеям и трагедия воплощения идей в своих вещах и людях⁷⁷.

Суть идей как форм софийного знания, их опосредующую, организующую и созидующую силу изучает лишь философия, которая устанавливает критерии различения оригиналов и копий-образов, мнимых форм их проявления. Идеи содержат в себе почву, корни и древо, плоды знания, а понятия — сухофрукты. Идеи — софийные монастыри смыслов.

И дальнейшее разворачивание идей порождает парадигмы — комплексные смыслы, которые завершаются *ноосферой*. Видимо, адекватной формой выражения и бытования софийного знания является ноосфера — планетарный знаниевый организм. Софийное знание созидает коллективные, соборные формы знания, которое делает немыслящие реалии познаваемыми и познающими ноосферами, доступными для светов небесных. Идеи зависят от Софии, а все остальные формы сознания, мысли, души и языка зависят от времени и от преходящих интересов человека.

Для Софии идеи выше понятий, ибо в них есть неведомые смыслы и понятия; мудрость выше эрудиции, ибо она знает целое; поэзия выше прозы, ибо в ней скрыто творящее слово; религия выше культуры, ибо тайна культуры в культурах религии; размышление выше знания, ибо оно осваивает неведомое; ум выше истины, ибо он ее переводчик; благородство выше красоты, изящества, ибо оно превосходит судьбу.

⁷⁷«Идеи, которые овладевают нашей мыслью, подчиняют себе наши убеждения и к которым разум приковывает нашу совесть, — это узы, из которых нельзя вырваться, не разорвав своего сердца, это демоны, которых человек может победить, лишь подчинившись им» [2, 118]. Глубоко и точно: идеи овладевают человеком, а не человек — идеями. А вот понятиями должен овладевать сам человек, иначе — без понятий — он не будет человеком!

Софиологическая методология

Софиология разработала сакральную методологию, присущую миру, вещам, существам и знаниям, находясь в них, как *спящие почки*, которые просыпаются в момент опасности, гибели.

Истинным методом софиологии является триалектика, которая сочетает в себе свойства апофатического и катафатического, диалектического и телеологического методов. Триалектику не следует смешивать с триадологией и диалектикой, с тринитаризмом, с любыми троичными структурами и матрицами.

Если двигателем триадологии служит диалектика противоречий, то творящим началом триалектики выступают единоречия любви, гармонии и целостности. Диалектика признает борьбу противоположностей нормой бытия, а результатом этих сражений может быть или победа одной из борющихся сторон, или же их взаимное уничтожение, или же слияние в основание новых противоречий. Триалектика же, признавая противоположности, доводит их различия не до противоречий, а до сакральной ипостасности и самоценности; признавая единство противоположностей, триалектика доводит их не до тождества, а удерживает их в равноценном смысловом общении. Диалектика гласит: «Единство и борьба противоположностей в Системе...»; триалектика гласит: «Противоположности не разделяются, но и не сливаются, постоянно взаимообогащаясь новым содержанием в Целом...». Где в бытии сходятся двое, София-мудрость незримо там присутствует в качестве «Третьего»...

Поэтому в Софии всем вопросам предшествуют ответы (отвеков) — мудрость недостижима, и в то же время она действует во всех творениях. Люди же превращают софийные ответы в научные вопросы, чтобы затем безуспешно искать отвергнутые и отвергаемые ответы. В начале был ответ-бытие, в котором затем завелись лукавые черви вопросов-ничто. Поэтому непонимание ответов Софии отвечающей делает для человека непонятными его же вопросы. И лишь триалектика представляет единственную софийную основу для познания всех противоположностей в их общем благе.

Структура, строение софиологии

Структура как особая реальность состоит из четырех частей: элементов, отношений, динамики и ценности, связующей эти части в целое.

Элементы софиологии. В «Книге притчей...» София-мудрость самоопределяется в отношении мира и человека через пять терминов — радость, художница, ум, разум, рассудок; через эти идеальные органы София вершит в бытии волю и замыслы Бога. Ум от Бога, разум от мира, рассудок от человека, радость и художества суть совместные, общие силы мудрости, Бога, мира и человека. В уме муд-

рость постигает божественное «Целое...»; разум постигает мудрость как Систему, а рассудок постигает мудрость в формах частного знания. Указанные элементы определяют содержание всей философии.

Софиологические отношения. Человек, постигая суть знания, истолковывал его как отражение предметов в сознании и мыслях субъекта (копирование, создание моделей, абстракций), как сотворение (конструирование знания субъектом из хаоса внешних впечатлений), как априорно-рефлексивное извлечение знаний из глубин самого разума, как общение субъекта с объектом. Софийное знание содержит эти аспекты в себе, но само по себе оно выступает как сумма малых откровений объекта в микрокосмосе субъекта. Откровения эти не подвластны субъекту, он не может специально их вызвать. София по неведомым основаниям находит своих людей и через их творчество посылает нам свое благознание. Душевная чистота, высочайшая ученость, предметный профессионализм, самопожертвование — необходимые, но недостаточные условия для получения софийного откровения, софийных грантов.

В Софии гносеологические отношения превращаются в смысловые и учебные диалоги, а субъект и объект — в сакрально-жизненные отношения Учителя и Ученика. Гоголь писал, что все люди, христиане — вечные ученики, ученики вечности, а их Учителем служит София, которая обучает их богопознанию, умению общаться со смертью.

Софиологическая деятельность. Основную активность София-мудрость проявляет в творении из самой себя новых знаний и реалий в условиях, когда все наличные знания людей уже исчерпали свой смысловой, понимающий и продуктивный потенциал, превратились в скрытое безумие. Софийное знание прорывается в мир тогда, когда мирское знание становится ядом, иллюзией, когда люди оказываются у дикой бездны на краю. В религии созидание знанием из самого себя новых знаний и реалий именуется творением из ничего. Но *ex nihilo* — это парадигма именно софийного знания, преизобильного божественными семенами и смыслами, которым суждено стать мирами, вещами, существами, идеями людей. Бог творит не из ничего, а из вечности и своих помыслов, в реализации которых Софии принадлежит основная роль.

Нормально-естественным видом софийной деятельности служит хозяйство, посредством которого София воздвигает смысловые дома жизни. Перводвигателем хозяйства служат житнетворная деятельность, а познавательная — лишь ее элемент. В хозяйстве и посредством хозяйства человек, созидая и сохраняя жизнь, учится пожеждать князя мира сего. В философии хозяйства право решающего

голоса в решении вопроса «быть или не быть» принадлежит Хозяину софийной мудрости жизни и смерти.

Хозяйство — основное дело, средство сохранения, воспроизводство ума, души, сознания и языка, смыслов и целей, самой религии. В хозяйстве сливаются воедино величайшие смысловые мистерии Софии и потрясающая конкретика. В нем общаются факты-цари и факты-слуги. У Булгакова не случайно хозяйство есть важнейший миротворный орган Софии, а в хозяйстве он видел еще не написанную книгу философии.

Философия хозяйства, софиология хранят в себе то содержание, которое останется после апокалипсической катастрофы. А содержание это связано живительной зависимостью со Св. Троицей, органом, ангелом, знанием которой является София-мудрость. И в философии хозяйства слиты воедино откровение Бога, Софии-Премудрости, да еще внушения человека самому себе под присмотром князя.

Софиологические ценности. Высшими ценностями софийного знания являются мудрость, благознание, выступающие как целостность и полнота бытия во всех его сакральных, метафизических, телесных, идеальных, живых и вечных измерениях. Мудрость содержит в себе любовь и радость, высшее блаженство. Эти антропные силы служат и миротворными принципами бытия, возвышают человека до сакральной синергии в устроении бытия. Софийное знание — это не просто любовь к мудрости, а это вечная мудрость любви и вечная любовь самой мудрости. А мудрость — это субстанция-субъект Бога, а Бог — субстанция-субъект животворящей Софии-мудрости.

Функции софийного знания, софиологии в обществе

Основная функция софийного знания — сотериологическая, жизнеохраняющая, спасающая. Посредством хозяйственной демиургии оно должно воздвигать *Дом спасения жизни*.

Основная задача софийной идеологии заключается в том, чтобы снова и снова приносить в жизнь смысловые инициативы трансцендентности, питающие перводвигатели жизни и человека. Сегодня эти двигатели остановились, а человечество тянут изношенные двигатели биосферы. Природа еще движет человечество, но в любой миг может остановиться, и тогда будет откат, вплоть до преисподней.

Вторая функция софиологии заключается в том, чтобы восстанавливать и удерживать в идеальном плане мироздание, которое после Большого взрыва разлетается во все стороны. Распадающийся мир может быть спасен только идеальной целостностью Софии, которая и вне... и внутри. Взрыва. Без Софии нет творящей активности Бога и человека.

София — это ангел, бдящий за тем, чтобы мы размышляли, со-знавали, сверяли дела свои с Целым. А понимание сегодня (и всегда) дает только София — смысловой двигатель всего человечества. Люди страшатся софийных сюжетов, ибо не ведают, что София может преобразить мрак незнания и самого себя в знаниевую реалию. Люди не уверены в победе над смертью-незнанием, а потому сдаются на милость победителя.

Если человек знает предмет на $1/3$, то ему хочется умереть в силу неточности знания, а потому он и умирает, чтобы иметь более точное знание. Если человек знает на $1/2$, то он непременно умрет, ибо точность смерти выше точности жизни. Если человек знает на $2/3$, ему воскреснуть хочется; Пифагор считал, что такая точность знания уже превосходит точность смерти, но еще не соответствует точности воскрешения. Поэтому человек вынужден будет покинуть смерть в поисках высшей точности. Если знаешь на 93% — непременно воскреснешь, ибо точность этих знаний определяется Богом, превосходя точность смерти. Вся точность математики покоится на том, что точность Христова воскрешения превзошла точность смерти, которая до сих пор служила эталоном точности. Остальные 7% оставлены для сохранения точности эталона самой точности. Если бы все знали, то бы не умирали — гласит древняя поговорка.

Софиологические и софийные институты

Земными носителями, выразителями, отчасти хранителями софийной мудрости являются храмы, университеты, духовные общины, творческие союзы, кафедры, научные школы. Посредством этих институтов работает коллективный разум, коллективный субъект. Через институты мы осознаем свою софийную участь, превращаем ее в мысли. Невозможно просто так, в индивидуальном плане, заниматься софийными штудиями. Нет, София — это вид коллективного и социального мышления посредством школ, институтов, советов, сообществ. Только в качестве элемента целостного субъекта можно надеяться на приобщение к софийной ноосфере.

Адекватным институтом Софии-мудрости может быть только школа, ибо софийное знание является наиболее полно посредством педагогики, заменяя учительством власть, насилие, изначально воспитывая людей как софийных граждан. София и создаст последнее земное государство, которое станет Царством Божьим, софиократией, где будет властвовать понимание, чистое сознание, чистый ум и чистое слово; они-то и составят софийную реальность жизни после жизни.

Человек софийный — человек знаниевый?

Грядут софийная реформация, откровение новых глубин православного духа, который станет истоком всех изменений человека.

Что есть человек? Есть он нечто сам по себе или же в нем и посредством него живет нечто иное?

Человек есть индивид как *единичность природы*; в нем властвуют потребности, нужда и разум как средство их удовлетворения. Как *единичность общества* человек есть субъект, лицо, гражданин; в нем доминируют интересы, права и средства их удовлетворения. Разум — средство власти, богатства. Человек как *единичность Духа* есть *Личность*. И в нем доминируют творческие ценности. Разум — средство истины.

Но человек как *сакральное существо* есть *ипостасная личность*, в которой доминируют софийные смыслы, ведущие к Богу. Разум — средство Софии.

Именно софийность есть цельное родовое качество человека, охватывающее его природные, социальные, личностные и разумные измерения. Софийное знание преобразует человека разумного в человека софийного, основной задачей которого становится постижение науки-искусства просвещения, просветления, спасения и воскресения. В ипостасности софиология видит догреховный центр человека, который сохраняется в софийных знаниях, позволяющих людям включиться в работу по реализации своего проекта вечности. Софию-мудрость грех не «берет».

И если София-мудрость есть знаниевое существо, состоящее из знания, то и человек может стать знаниевым существом и созидать все нужное ему из своего знания-бытия. «По моему велению...» Если в Софии знание, став Личностью, из сакрального следствия делается сакральной причиной, то и в человеке софийность может стать его новой причиной.

Разум присущ самому бытию, но самоумножающийся разум, созидающий новые способности и умения людей, присущ только человеку софийному. Только такому человеку дается пароль Софии-мудрости.

Софийность — это самое важное начало человека, ибо оно хранит в себе зерно сакральной, еще не поврежденной грехом человечности. Если бы человек абсолютно потерял все догреховные качества, то его возрождение было бы невозможно, ибо мы не знали бы утерянной нормы своей. А софийность в грехе не участвовала. После греха человек сам не может придти к Богу. Постичь его мудрость человек может лишь при участии Софии Премудрости, которая сама открывается ему. Поэтому София постоянно тревожит смыслы троичной парадигмы вечности: человек рождается в вечности, живет и умирает во времени и воскресается в вечности. Таков наш удел — испытать всю полноту опыта. Для Софии смерти нет, смерть — удел физики и культуры, которые идут не вверх, а вперед; призывая к овладению силами

природы, общества и человека, они завершаются обожествлением власти, вызывая на себя возмездие Софии, питающей их смыслами. София же зовет вверх, призывая восходить по смысловой лестнице знания вечного. Зачем все знания, если они завершаются страшной и непонятной смертью?

В этом плане София является *третьей сигнальной системой*, посредством которой человеку доступны послания метафизики. Такой сигнальной системой обладают святые, герои, избранники Софии. София — это ангел вечного знания, знание-ангел, вне которого мы обречены на исчезновение. В Софии-мудрости человек осознает свою творящую натуру. Но София — и метафизический эпос, через который Россия осознает себя.

Человек есть ответ на сакральный вопрос об авторе-носителе слова; человек есть разрешенная сакральная проблема о соотношении бытия и ничто, а он превратил эти свои уже разрешенные вопросы и проблемы в генератор непосильных вопросов и неразрешимых проблем.

София — совокупность решений, ответов, отгадок, которые стоят на страже человека, не позволяя им превратиться в неразрешимые проблемы. Оттого София и непостижима, что мы ищем решения проблем, а она уже просто их не знает, преодолев всех их своим бытием. Вещи и люди появляются не для того, чтобы решать проблемы, а как продукты уже решенных неведомых нам проблем — как из временного перейти в вечное? Каждая вещь возникла как проблема вместе с ее решением. Человек без Софии может добраться только до проблемы; он не решает, а создает проблемы, которые пока решает лишь его гибель.

А какие проблемы решены созданием человека, мысли? А решением какой проблемы служит Бог? Бог мудрый потому, что он Бог или он потому Бог, что мудрый?

Я живу, следовательно, я мыслю и работаю в согласии с Софией-мудростью. Человек софийный живет пониманием и ради понимания, находя в нем все необходимое и достаточное для жизни этой и другой. Называют еще человека софийного ноосферным существом, который обладает полным, целостным умом. В ноосфере сие возможно.

Основной аргумент против софиологии заключается в следующем. Если София-мудрость всецело выражена и воплощена в Христе, то никакая мудрость сама по себе уже невозможна и никакой иной мудрости помимо Спасителя, знать, изучать не нужно.

Так ли это? Да, Премудрость неотделима от Христа, но она и не сливается с ним. Мудрость присуща Отцу, Святому Духу, всей Св. Троице, всем чинам ангельским, Богородице, Церкви, апостолам и

святым, всем творениям, и даже в дьяволе есть диалектическая частица мудрости. И для понимания мудрости как Христа и Христа как мудрости нужно знать мудрость Троицы и всех творений, а для этого нужна общая идея мудрости. Мудрость и Христос нераздельны, но они и неслиянны. Определяющее шире определяемого. И так во всем великом и малом. София-мудрость со всем взаимодействует, ко всем реалиям причастна, во всех делах присутствует (без нее ничего невозможно сделать), но все же она ни с чем не сливается, сохраняя свою абсолютную, божественную автономию в самом Боге, содействуя сохранению автономии Бога и Лиц Св. Троицы.

Следуя этому примеру, можно доказывать, что нет математики вне Христа, ибо Спаситель был и специалистом в области теории множеств. А ее парадоксы — часть больше целого — использовал для превращения одной рыбы и пяти хлебов в пищу для массы людей. Хотя парадоксы математики, конечно, связаны с чудесами Христа.

Можно видеть в Христе и химика, превращающего воду в вино. Но химия процветает и без Христа, хотя было бы лучше, если бы она не очень процветала. Христос врачевал людей, но это не значит, что вне Христа невозможна самостоятельная медицина. Заболевший священник вначале идет к врачу, а не на исповедь.

Христианство — это соль, закваска человечества, а не все человечество; но никто не считает соль пищей, а закваску хлебом. Кровь питает все органы тела, но это не означает, что все тело состоит из крови. София-мудрость — это смысловая, божественная, святая кровь всех миров, но не сами миры. И кровь эта появляется в момент величайшей угрозы сознанию, уму, душе и языку, когда их подменяют искусственными виртуалиями. И София появляется в миг этого рокового выбора: «Гибель или новый ум (смысл, новое сознание, новое слово, возрожденная душа?)». До сих пор люди выбирали новое идеальное содержание, хотя вскоре меняли его на старого Золотого тельца. Сегодня, похоже, выбор уже сделан за людей, причем хозяин подменил Золотого тельца его виртуальным призраком. Но полной победе мешают София и малое число ее верных русаков, хранящих в себе ее идеальное... идеальное оружие!

Литература

1. *Розанов В.В.* Соч.: в 2 т. Т. 2. М., 1990.
2. *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 1.

Заключение

Конференция, прошедшая через горнило содержательной, напряженной и острой дискуссии, вышедшей за пределы дружелюбного обмена мнениями, выявила, с одной стороны, огромную важность софиологической проблемы для нынешнего познающего и размышляющего сознания, во-вторых, полярно-неоднозначное отношение к софиологической проблеме и к приемлемому для светского мыслителя, предстоятельному, скажем так, или же подходящему, ее трактованию. Сам феномен Софии никем из участников дискуссии не отрицался: такое отрицание для глубоко и серьезно мыслящего сознания, прекрасно отдающего себе отчет в производности, вторичности и «нижести» себя самого в составе мироздания, просто невозможно. Но вот трактование Софии и софийности было не только различным, что вполне объяснимо, но принципиально и априорно полярным и не в силу неодинакового субъективного понимания предмета разговора, что тоже вполне объяснимо, а по причине сугубого отнесения проблемы к уже имеющемуся своду знаний — христианскому слову, а потому и соответствующему сему факту запрета на какое-либо осмысление проблемы не только вне, но даже и в рамках уже состоявшегося знания. Что ж, свой резон во всей этой своеобразной конспирологии, ибо с Софией не шутят, есть, но ведь непосредственное обращение к Софии любого глубокого и серьезного мыслителя так или иначе неизбежно, ибо он не может не задаваться вопросами, не находящими ответа вне, если так можно выразиться, софийного дискурса, того самого, что выше, сокровеннее и, при случае, откровеннее любого другого (в общем-то — обыденного) дискурса. Задумывается откровенческий философ-метафизик над феноменом Софии или нет, но ясно, что он имеет дело так или иначе с Софией, либо, на крайний случай, с софийностью — мира, человека, вообще любого предмета. Но бывают ситуации, когда мыслитель не может не обращаться именно к Софии как к мудрости, превышающей любую сотворенную им мудрость, как к мудрости мудрости, в любом варианте предшествующей и опережающей его собственную мудрость. Нет, конечно, не для того, чтобы раз и навсегда разгадать Софию — это для смертного невозможно, а всего лишь для того, чтобы, признавая и осозная Софию, расширить, углубить и возвысить свое размышление, обогатить его, обострить, «проникновениить», как раз для того, чтобы искать познавательный, рассудительный и проективный адекват как соб-

ственно реальному миру, так и миру сознанием чаемому. И почему же такой предельно уважительный и ответственный выход к Софии должен быть под запретом? Да, для вульгарного, симуляционного и карнавализованного сознания (лучше бы сказать — бессознания) подобный выход недопустим (впрочем, и попросту невозможен), но для воистину мудрствующего сознания — подготовленного, зрелого, возвысившегося — он просто необходим и, увы, неизбежен. Обсуждение софийно-социологической проблемы вовсе не есть само по себе реальное взаимодействие с Софией, творческий с ней контакт, хотя и это, в общем-то, возможно, но зато это здесь есть признание Софии и выражение ей признательности, причем не просто Софии, а Софии Премудрости Божией (!), что означает для человека руководство не только чувственными, невро-психическими, физическими, как и ближайшими, хоть и выраженными в слове, идеальными, воспроизводственными критериями бытия, но и критериями метафизическими, сверхсознательными, метасмысловыми, которые не сводимы к текущей обыденности с ее потребностями, пользой, выгодой, а реализуясь через обыденность, выходят за ее пределы, служат метаобыденному и улавливаются как раз осознанно софийным сознанием. Никто не сомневается, что София выражена прежде всего в религии, в христианстве, в Библии, что она представлена Церковью, но ведь вокруг идет, даже и в самой Церкви, каждодневная жизненная реальность, ежемоментно приходящая из неизвестного будущего и уходящая не в досконально известное прошлое, и эта-то реальность требует постоянного реалистического, но в то же время и метареалистического, осмысления, которое более всего удастся при сотрудничестве добросовестного мыслителя с Софией, которая, конечно, может и не открыться сыну человеческому, но которая может и до него снизойти, разумеется, не воплощаясь в нем как в Христе, но объемля его своим метасмысловым свечением. История, как и мир, не стоит на месте, она идет, и идет в изменяющемся мире, сама при этом мир и изменяя, но изменяясь и от него, а потому осмысление всего происходящего — не на поверхности, даже не в какой-то там глубокой глубине, а попросту где-то внутри, в толще процесса, в смысловой сердцевине — это бесспорно метафизическая задача, а в своей крайности — софиологическая. Софиология не столько само учение о Софии — что может человек смертный сказать *такого* о вечной Софии? — сколько софийностное постижение реальности, включая и всю ее ирреальность, трансцендентность, иномирность. А ведь все это ирреальное, трансцендентное, иномирное не где-то там, хотя и там тоже, а непосредственно здесь, в явленной неявленности и неявленной явленности. Сколько есть срока человеческой явленности, столько срока есть и у человеческого восприятия Софии. Сознание и София, как и София и

сознание, нерасторжимы, хотя сознание человеческое временно и сопряжено с бранным телом, а София свободна от телесности и временности. И как же человеку мыслящему не обращаться к Софии, ежели само это сознание есть порождение и проявление Софии, пусть и по воле Божией, пусть и по воле Святой Троицы — триипостасного Бога. Утверждение, что «Вера в Софию есть неверие во Христа» — не просто неверно, а прямо-таки абсурдно, ибо в Христа и в самом деле надо верить, а вот София ни в какой в себя саму вере не нуждается, ибо она просто есть, и ее остается только признавать, ибо в противном случае, откуда же тогда и из чего вышло мироздание, природа, все живое, человек со всей своей сугубо человеческой и всего более софийной (близкой к Софии) атрибутикой: сознанием, словом, языком, смыслами, мыслями, воображением, творчеством, проектированием? Весь тварный мир софиен, а человек — активно софиен. Да, София — безусловный атрибут Бога Творца, Его эманация и Его творение. Это и замысел Бога относительно тварного мира, его смысловое предвосхищение и даже предпроект, а также непосредственное присутствие Бога в тварном мире. Что-что, но высшая, иномирная, предтварная мудрость Бога, его изначальная Премудрость, не может никак успешно оспариваться убогим сознанием человеческим, а потому высокое сознание рано или поздно признает Божию Премудрость, стремится с нею плодотворно взаимодействовать. Ни одно христианское сознание не оспаривает той христианской премудрой очевидности, что Христос есть София, а София есть Христос, но с тем все-таки допущением, что София и Христос все-таки не одно и то же, как, к примеру, ум и мысль или слово и мысль тоже ведь не одно и то же. Обращение к Софии есть, конечно же, обращение к Богу и ко Христу, но лишь с целью познания, овладения смыслом и смысловой же направленностью человеческих деяний. У Софии, грубо говоря, своя миссия пред человеком — смыслово-познавательно-ориентированная, коль скоро человек обладает софийным свойством смыслознания и смыслоизъявления. И нет никакой нужды в «убойном» противопоставлении Софии и Бога, Софии и Христа, как и в их механическом слиянии. Нет, разумеется, и никакой нужды объявлять Софию ипостасью Бога, да еще и личностной ипостасью, да еще и ипостасью женской. Проблема вовсе не в этом, не в трактовании Софии как божественного феномена, да еще и в ее предстоятельном взаимоотношении с Богом и со Христом, а в том, чтобы, если так можно выразиться, учитывать в размыслительном и деятельском процессах, в миропонимании, в жизнеотправлении, в хозяйствовании, в творчестве, опять же, если так позволительно выразиться, софийный фактор, сам факт иномирного наличия Софии и ее сеюмирного присутствия. Да, построив софиологию, возможно залезть, как говорится, не туда, можно что-то неправомерно исказить,

совершить концептуальную ошибку, наконец, попытаться что-то из сакрального задиристо оспорить, а то и вовсе отвергнуть. Все это возможно, но это не значит, что к Софии, софийности и софиологии нельзя вообще обращаться, тем более что корректировочным критерием здесь является в чем-то и предупреждающее утверждение, что София есть Бог, есть Святая Троица, есть Христос, особенно важное для бодрствующего человеческого сознания, ибо Христос есть еще и воплощенный в человека Бог — Богочеловек! Софиология — дело в первую очередь богословское, но не только — и философское тоже. Любой метафизический философ не может пройти мимо Софии, причем как именно Софии Премудрости Божией, но столько для того, чтобы умно порассуждать о Софии, как ею — Софией!.. утилитарно воспользоваться (прошу прощения за эти низкие словечки!), поднимаясь в своем философствовании до софийных уже высот, ежели, конечно, сама София это позволяет, а не назидательно отказывает, а то и беспристрастно наказывает — со всей, знаете ли, карающей строгостью. София не для обыденного, а возвышенного (опять же простите за ходячее слово) утилитаризма, вполне и благородного. В случае выхода философствующего сознания, скажем так, на софийный уровень, обогащенное Софией философствование обретает характер *софиасофии*. Можно оспаривать этот тезис, а можно, знаете ли, и согласиться, в особенности, если бросить восхищенный взгляд на достижения жреческой и иной древней мировоззренческой мысли-мудрости; на Библию, преподносящую до сих пор не одну божественную мудрость, но и демонстрирующую идейно-духовную, не говоря о событийном, матрицу человеческого бытия (никакое и ничье писание не говорит о человеке и его реальности откровеннее, правдивее и непредвзятое, чем Библия); на писания титанов мысли-мудрости всех времен, народов и краев, включая и Россию — историческую и современную. Вряд ли целесообразно отводить размышляющее человеческое сознание от Софии — Софии Премудрости Божией, хотя вполне оправдано тут стремление к соблюдению меры, подсказываемой не только Богом, Святой Троицей и Христом, но и самой Софией. Логос божествен, это тоже эманация Бога, но Логос... не София, ибо мудрость не вся в слове, хотя без слова ее вроде бы и нет, ибо мудрость... засловна, а может, и дословна, во всяком случае, София первичнее и основательнее Логоса. София и Логос нерасторжимо связаны, это два начала в одном целом, но София это... София, а Логос... это Логос, хотя и в Софии есть место Логосу, а в Логосе присутствует София. Логос ближе к разуму, рассуждению, а София — нет, не к чувству, а к откровению, сверхсознанию, метасмыслу. София ближе к русскости, чем Логос, и русскость ближе тяготеет к Софии, чем к Логосу. Логос более там — на Западе, а София более здесь — в

России. Запад весь от мира сего, для него важны сеюмирное бытие и имманентное ему хозяйствование с его словом, пользой, расчетом, а Россия (не Восток, а именно Россия) вся... не от мира сего, она вся тяготеет к иномирию, и бытие ее какое-то трансцендентное (непонятное, безрассудное, чуть ли не безумное), а уж хозяйствование... что говорить!.. совсем не рациональное, даже не умственное, а само собой-текущее, стихийное, какое-то «авосьное». Не устраивается до логосного уровня русский человек в этом мире, а чаует все какого-то *иного* мира, сопрягаясь более не с Логосом, а с Софией. Вот и слово русское более софийное, чем логосное, и литература, и философия. Для западного мыслителя никакой особой и тем более содержательной философии в России нет, ибо нет в такой вот философии ни законченной системы, ни целостного набора предельных категорий, ни специфически философского языка. Русской философии, если она есть, достаточно обычного языка, размытых понятий, неопределенных высказываний, она более сориентирована на вчувствование, вдумывание, вслушивание, как и внезапное откровение. Более намекает, чем утверждает, более молчит, чем говорит, более манит, чем указывает. Какая-то прямо-таки нечеловеческая философия, не словесная, не умственная. Верно, это все на Руси возможно, и не философия в обычном понимании, а... софиасофия, во всяком случае, ежели это все же философия, то софийная философия — *русская софийная философия*, в среде которой и *русская философия хозяйства*, она же попросту *философия хозяйства*, разумеется, *софийная философия хозяйства*. О-о, сколько поднялось возмущенных голосов по поводу этакого русо-философского самозванства: мало того, что никакой дельной философии нет, так еще и бездельную философию свою (псевдофилософию, лжефилософию) софийной решились обозвать! Какой-такой автовыход на Софию, какая-такая самобытная софийная философия?! Ату их, ату ее! Еретики, вольнодумцы, самозванцы! Не философия, а бред, не мысль, а чушь, не открытие, а блуд. И полилось, да не так из-за границы, как от своих — что западников, поклонников Логоса, что от православных, сторонников Христа и чуть ли не противников Софии. Порицания, обвинения, насмешки, ругань. А что, собственно, произошло? Почему такая нервозная и даже злая реакция? Что случилось? Уж не то ли, что русскость заявила о себе наконец-то по-философски, но сделала это не по-ихнему, и не ученически, а по-своему — уже учительски? Русскость почему-то (уж не вследствие ее неотмирности?) принято порицать, обвинять, ругать (за отсталость, за неумелость, за непозволительную особость, за мракобесность, за саму... русскость, наконец) — и хорошо, когда русскость лишь учится, кому-то подражает, чему-то внешнему следует, смиренно молчит, усиленно кается, но совсем плохо, когда она вдруг начинает гово-

речь — о себе, о человеке, о мире, о Боге. Нельзя! Истина не в русскости вовсе, где только ложь с недоразумением, а там, как раз *вне* русскости. И хотя сама русскость не против ни западного Логоса, ни домашнего Православия, более того, она и в самом деле многое взяла от того и другого, но вот говорить о себе от себя самой она никак почему-то не может — гордыня, видите ли! Смирись, русскость, и помалкивай! Но что поделать, ежели русскость вступила на путь уже нововременского самосознания, и хорошо осознавая острейший кризис Нового времени (или Модерна), взяла да и развернулась вполне сознательно в сторону Софии — Софии Премудрости Божией, стремясь что-то важное понять как для себя, так и для всех — что архаиков, что прогрессистов — вступивших вольно или невольно в великое апокалиптическое время — эпоху Постмодерна, когда «Последние времена» не логосная метафора, а уже вполне софийная данность!

Ю.М. Осипов

Наши авторы

Осинов 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;

Агеев Александр Иванович,

действительный член АФХ, действительный член РАЕН, перзидент Международной академии исследований будущего, д.э.н., профессор, генеральный директор, Институт экономических стратегий Отделения общественных наук РАН;

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;

Антропов Анатолий Александрович,

действительный член АФХ, научный сотрудник, экономический факультет МГУ;

Гиренок Федор Иванович,

действительный член АФХ, АГН, д.ф.н., профессор, кафедра философской антропологии и комплексного изучения человека, философский факультет МГУ;

Дятлов Сергей Алексеевич,

действительный член АФХ, РАЕН, гранд д. межд. права, д.э.н., профессор, Санкт-Петербургский государственный университет экономики и финансов;

Задорожный Григорий Васильевич,

действительный член АФХ, Международной кадровой академии, д.э.н., профессор, заместитель декана, экономический факультет, Харьковский национальный университет им. В.Н. Каразина (Украина);

Ильин Владимир Васильевич,

действительный член АФХ, д.ф.н., профессор, кафедра экономической теории, Киевский национальный университет им. Тараса Шевченко (Украина);

Ипполитов Леонид Михайлович,

к.э.н., доцент, кафедра экономических и финансовых дисциплин, Московский гуманитарный университет;

Кондаков Вадим Авенирович,

д.ф.н., профессор, Тюменский государственный нефтегазовый университет;

Кутырёв Владимир Александрович,

действительный член АФХ, д.ф.н., профессор, Нижегородский государственный университет им. Н.И. Лобачевского;

Матюш Ирина Владимировна,

научный сотрудник, Научно-исследовательский экономический институт Министерства экономики 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;

Нипа Светлана Станиславовна,

к.с.-х.н., научный сотрудник, лаборатория философии хозяйства, экономический факультет МГУ;

Океанский Вячеслав Петрович,

действительный член АФХ, член-корреспондент РАН, д.фил.н., профессор, заслуженный деятель науки и образования, заведующий кафедрой культурологии и литературы, научный руководитель Центра кризисологических исследований, Шуйский государственный педагогический университет;

Олейников Александр Алексеевич,

действительный член АФХ, д.э.н., профессор, кафедра экономической теории и основ православного хозяйства, Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет;

Погребняк Александр Анатольевич,

действительный член АФХ, к.э.н., доцент, философский факультет, Санкт-Петербургский государственный университет;

Рудяк Ирина Изяславовна,

действительный член АФХ, соискатель степени к.ф.н., кафедра эстетики, философский факультет МГУ;

Румянцев Михаил Алексеевич,

действительный член АФХ, д.э.н., доцент, кафедра экономической теории, экономический факультет, Санкт-Петербургский государственный университет;

Попов Александр Кондратьевич,

действительный член АФХ, к.э.н., старший эксперт, Институт экономических стратегий Отделения общественных наук РАН;

Сизов Владимир Сергеевич,

действительный член АФХ, д.э.н., профессор, ректор, Вятский социально-экономический институт (г. Киров);

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, Крестынский государственный университет им. Кирилла и Мефодия (г. Санкт-Петербург);

Трубицына Тамара Геннадьевна,

научный сотрудник, лаборатория философии хозяйства, экономический факультет МГУ;

Тутов Леонид Арнольдович,

действительный член АФХ, д.э.н., профессор, заместитель декана по науке, экономический факультет МГУ;

Ушанков Вячеслав Анатольевич,

академик-секретарь АФХ, к.э.н., доцент, экономический факультет, Санкт-Петербургский государственный университет;

Фомичёв Игорь Юрьевич,

действительный член АФХ, д.соц.н., профессор, Тюменский государственный нефтегазовый университет;

Христокин Геннадий Владимирович,

к.ф.н., доцент, кафедра философии и политологии, Национальный университет государственной налоговой службы Украины (г. Ирпень, Украина);

Шелкопляс Евгений Валентинович,

действительный член АФХ, к.мед.н., директор, Ивановский институт развития, изучения здоровья и адаптации человека;

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;

Яковец Татьяна Юрьевна,

действительный член АФХ, член-корреспондент РАЕН, к.э.н., старший научный сотрудник, Международный институт Питирима Сорокина — Николая Кондратьева.

Содержание

<i>Предисловие (Ю.М. Осипов)</i>	3
Ю.М. Осипов	
Столетие «Философии хозяйства»	
С.Н. Булгакова — сто лет философии хозяйства	9
Ю.М. Осипов	
С.Н. Булгаков: век одиночества.....	22
Л.А. Тутов	
С.Н. Булгаков как родоначальник	
философии хозяйства	30
Н.Б. Шулевский	
Софийный горизонт бытия	41
Ф.И. Гиренок	
Что значит София для русской философии?	57
В.А. Кутырёв	
София, логос, матезис как этапы деэволюции духовности.....	63
А.А. Погребняк	
София в супермаркете	71
М.А. Румянцев	
София и Антисофия на грани миров	89
В.В. Ильин	
И все-таки... останется ли место Софии в мире постчеловека?	98
И.В. Назаров	
Софиология Сергея Булгакова: pro et contra	102
В.П. Океанский	
София: культурно-историческая герменевтика	
и поэтико-символическая морфология	114
А.А. Соболевская, А.К. Попов	
Спор о софиологии о. Георгия Флоровского	
и о. Сергея Булгакова	130
В.А. Кондаков, И.Ю. Фомичев	
Этические основания хозяйства в работах С.Н. Булгакова.....	167
Г.В. Задорожный	
София про-является в личности как творчество хозяйства.....	174
А.И. Субетто	
Метафизический коммунизм мироздания С.Н. Булгакова	
в контексте ноосферного прорыва XXI века	186
М.Р. Элоян	
К истории христианской мысли:	
нехристианские и христианские концепции Софии	188

Л.М. Ипполитов	
С.Н. Булгаков о софийности хозяйства как основании экономической системы.....	200
Г.В. Христокин	
Православная теология начала XX века в поисках новых парадигм развития	208
Е.В. Шелкопляс	
Психология уровней тварной Софии и Логоса	217
А.А. Олейников	
Антихристианский характер капитализма: к вопросу об антисофийности и нелюбви к народу у российской элиты	228
Р.Е. Соколов	
Современная православная каноническая философия хозяйства.....	236
В.С. Сизов	
Библия как учебник управления	242
И.И. Рудяк	
Водные миры Булгакова и Андреева: София и метафизический океан.....	254
А.А. Антропов, Т.Г. Трубицына	
Икона Святой Софии (соборы в Киеве, Великом Новгороде, Москве): история, содержание, смысл.....	269
В.А. Ушанков	
О смысле как об условии познания или получении нового знания.....	285
Т.Ю. Яковец	
О движущих силах общественного развития	293
С.С. Нина	
Философско-хозяйственное обоснование рационального использования земель на урбанизированных территориях.....	304
С.А. Дятлов	
Духовно-нравственные основы русского права и государственности	312
И.В. Матюш	
Парадокс высокой цены и низкой ценности.....	327
Н.Б. Шулевский	
София многоликая и единая. Введение в софиологию	336
Заключение (Ю.М. Осипов)	356
Наши авторы	362
Содержание	366

Научное издание

София. Сто лет русской философии хозяйства

Под редакцией Ю.М. Осипова, А.И. Агеева,

Е.С. Зотовой

ООО «ТЕИС»

115407, Москва, Судостроительная ул. д.59.

Подписано в печать

Печать офсетная. Объем

Тираж

Зак.