

У збірник увійшли доповіді учасників Міжнародної наукової конференції на тему: "Спадщина о. Сергія Булгакова в сучасному соціо-гуманітарному дискурсі", яка була організована на честь 140-річчя з дня народження С.М. Булгакова 12-13 травня 2011 р. на економічному факультеті Київського національного університету імені Тараса Шевченка. Розкриваються ідейно-світоглядні, економіко-філософські, теоретико-методологічні, історико-економічні та філософсько-богословські аспекти багатогранної наукової та духовної спадщини видатного ученого і мислителя ХХ ст.

Для наукових працівників, викладачів, аспірантів та студентів.

В сборник вошли доклады участников Международной научной конференции на тему: "Наследие о. Сергея Булгакова в современном социо-гуманитарном дискурсе", организованной в честь 140-летия со дня рождения С.Н. Булгакова 12-13 мая 2011 г. на экономическом факультете Киевского национального университета имени Тараса Шевченко. Раскрываются идейно-мировоззренческие, экономико-философские, теоретико-методологические, историко-экономические и философско-богословские аспекты многогранного научного и духовного наследия выдающегося ученого и мыслителя ХХ в.

Для научных работников, преподавателей, аспирантов и студентов.

This collection includes reports presented at the International conference in honor of the 140-th anniversary of the birth of S. N. Bulgakov, which was entitled Sergei Bulgakov's Heritage in Today's Social and Humanitarian Discourse and held at the Faculty of Economics of Taras Shevchenko Kyiv National University on 12-13 May 2011. The reports outline the ideological world outlook, economic, philosophical, theoretical, methodological, historic, and theological aspects of the many-sided scientific and spiritual heritage of the outstanding scientist and thinker of the twentieth century.

The collection of reports is addressed to reserachers, teachers, post-graduate and undergraduate students.

ВІДПОВІДАЛЬНИЙ РЕДАКТОР	В.Д. Базилевич, д-р екон. наук, проф., чл.-кор. НАН України
РЕДАКЦІЙНА КОЛЕГІЯ	А.І. Ігнатюк, д-р екон. наук, доц. (заст. відп. ред.); А.А. Чухно, д-р екон. наук, проф., акад. НАН України; Д.М. Черваньов, д-р екон. наук, проф., чл.-кор. НАПН України; П.С. Єщенко, д-р екон. наук, проф.; Г.І. Купалова, д-р екон. наук, проф.; Н.В. Ковтун, д-р екон. наук, проф.; І.О. Лютий, д-р екон. наук, проф.; І.І. Мазур, д-р екон. наук, доц.; В.О. Мандибур, д-р екон. наук, проф.; С.В. Науменкова, д-р екон. наук, проф.; А.О. Старостіна, д-р екон. наук, проф.; О.І. Черняк, д-р екон. наук, проф.; В.Г. Швець, д-р екон. наук, проф.; А.В. Шегда, д-р екон. наук, проф.; Р.В. Пікус, канд. екон. наук, доц.; Г.В. Мисака, канд. екон. наук, доц. (відп. секр.)
Адреса редколегії	03022, Київ-22, вул. Васильківська, 90-а, економічний факультет ☎ (38044) 259 71 82
Затверджено	Вченою радою економічного факультету 20.09.11 (протокол № 2)
Атестовано	Вищою атестаційною комісією України. Постанова Президії ВАК України №1-05/7 від 10.11.10
Зареєстровано	Міністерством юстиції України. Свідоцтво про державну реєстрацію КВ № 17106-5876ПР від 08.09.10
Засновник та видавець	Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Видавничо-поліграфічний центр "Київський університет". Свідоцтво внесено до Державного реєстру ДК № 1103 від 31.10.02
Адреса видавця	01601, Київ-601, 6-р Т.Шевченка, 14, кімн. 43 ☎ (38044) 239 31 72, 239 32 22; факс 239 31 28

ЗМІСТ

Базилевич В. "Філософія господарства" С.М. Булгакова: неklasичний погляд на економічну діяльність.....	5
Архієпископ Бориспільський Антоній (Паканич) Протоієрей Сергій Булгаков: аспекти світогляду	11
Осіпов Ю. С.М. Булгаков: ціна прориву	13
Назаров І. Перспективи розвитку економічної теорії: конфлікт християнської та гуманістичної парадигм у світлі ідей "Філософії господарства" С.М. Булгакова.....	16
Шапіро Н. С. Булгаков про завдання політекономії та сучасний розвиток економічної теорії	20
Чекмарьов В. Від С.М. Булгакова до Дж. Б'юкенена	23
Ільїн В. "Філософія економіки" vs "Філософія господарства": тотожність чи різниця?	25
Ієромонах Амвросій (Макар) Православне вчення про Творця і творіння та софіологія о. Сергія Булгакова	28
Брендон Галлахер Антиномізм, Трійця та виклик раціоналізму в богослов'ї Сергія Булгакова	32
Йоост ван Россум Церква чи Софія?: Трагедія отця Сергія Булгакова	35
Гайдай Т. Теоретико-методологічна спорідненість історико-соціального напрямку з економічними поглядами С.М. Булгакова: дослід історико-економічного аналізу	37
Регула М. Цвален Право як шлях до правди: роздуми С.М. Булгакова про право та справедливість.....	43
Сапачук Ю. Господарство як онтологічне підґрунтя економіки в творчості С. Булгакова.....	46
Сушенцова М. Християнський та гуманістичний підходи до образу господарюючого суб'єкта в працях С. Булгакова та Е. Фрома	49
Благіх І., Громова Ж. І.В. Вернадський та російсько-німецька школа в політичній економії	53
Ковальчук Н.П Сучасні підходи до трактування категорії "Макроекономічний ризик"	57

СОДЕРЖАНИЕ

Базилевич В. "Философия хозяйства" С.Н. Булгакова: неклассический взгляд на экономическую деятельность.....	5
Архиепископ Бориспольский Антоний (Паканич) Протоиерей Сергей Булгаков: аспекты мировоззрения.....	11
Осипов Ю. С.Н. Булгаков: цена прорыва	13
Назаров И. Перспективы развития экономической теории: конфликт христианской и гуманистической парадигм в свете идей "Философии хозяйства" С.Н. Булгакова	16
Шапиро Н. С. Булгаков о задачах политэкономии и современное развитие экономической теории.....	20
Чекмарев В. От С.Н. Булгакова до Дж. Бьюкенена	23
Ильин В. "Философия экономики" vs "философия хозяйства": тождество или различие?	25
Иеромонах Амвросий (Макар) Православное учение о Творце и творении и софиология о. Сергия Булгакова	28
Брэндон Галлахер Антиномизм, Троица и вызов рационализма в богословии Сергия Булгакова	32
Йоост ван Россум Церковь или София?: Трагедия отца Сергия Булгакова	35
Гайдай Т. Теоретико-методологическая родство историко-социального направления с экономическими взглядами С.М. Булгакова: опыт историко-экономического анализа	37
Регула М. Цвален Право как путь к правде: размышления С.Н. Булгакова о праве и справедливости	43
Сапачук Ю. Хозяйство как онтологическая основа экономики в творчестве С. Булгакова	46
Сушенцова М. Христианский и гуманистический подходы к образу хозяйствующего субъекта в работах С. Булгакова и Э. Фромма.....	49
Благих И., Громова Ж. И.В. Вернадский и русско-немецкая школа в политической экономии	53
Ковальчук Н. Современные подходы к трактовке категории "макрэкономический риск"	57

CONTENTS

Bazilevych V.	
Philosophy of Economy by S.N. Bulgakov: a Nonclassical View on Economic Activities	5
Archbishop of Boryspil Anthony (Pakanich)	
Archpriest Sergius Bulgakov: Aspects of the World Outlook.....	11
Osipov Yu.	
S.N. Bulgakov: The Price for a Breakthrough	13
Nazarov I.	
Prospects for Development of Economic Theory: A Conflict of Christian and Humanistic Paradigms in the Light of S. Boulgakov's <i>Philosophy of Economy</i>	16
Shapiro N.	
S. Bulgakov on Problems of Political Economy and Modern Development of Economic Theory	20
Chekmarev V.	
From S.N. Bulgakov to J. Buchanan	23
Ilyin V.	
"Philosophy of Economy" vs "Philosophy of the World as Household": Identity or Distinction?	25
Brandon Gallaher	
Antinomism, Trinity and the Challenge of Rationalism in the Theology of Sergii Bulgakov	28
Hieromonach Amvrosiy (Makar)	
The Orthodox Doctrine about the Creator and Creation and Fr. Sergius Bulgakov's Sophology.....	32
Joost van Rossum	
Church or Sophia? The Tragedy of Fr. Sergius Bulgakov	35
Gaidai T.	
Theoretical and Methodological Affinity of the Historic/Social School and S.N. Bulgakov's Economic Views: an Attempt of Historical and Economic Analysis.....	37
Regula M. Zwahlen	
The Law as a Way to Truth: S.N. Bulgakov's Reflections on the Law and Justice	43
Sapachuk Y.	
An Economic Activity System as an Ontological Basis for Economy in Books by S. Bulgakov.....	46
Sushentsova M.	
The Christian and Humanistic Approaches to Images of an Economic Player in works by S. Bulgakov and E. Fromm	49
Blagikh I., Gromova Zh.	
I.V. Vernadsky and the Russian-German Historical School in Political Economy	53
Kovalchuk N.	
New approaches to interpretation of category "macroeconomic risk"	57

"ФІЛОСОФІЯ ГОСПОДАРСТВА" С. М. БУЛГАКОВА: НЕКЛАСИЧНИЙ ПОГЛЯД НА ЕКОНОМІЧНУ ДІЯЛЬНІСТЬ

У статті досліджується спроба С.М. Булгакова вийти за межі аксіоматичної бази та методологічних підходів класичної політичної економії, яка здійснена в роботі "Філософія господарства" у відповідь на кризу цієї науки, обумовлену низкою об'єктивних і суб'єктивних обставин.

Ключові слова: "економічна людина", економічний матеріалізм, свобода, необхідність, праця, Софія, грехопадіння, теургія, філософія господарства.

В статье исследуется попытка С.Н. Булгакова выйти за пределы аксиоматической базы и методологических подходов классической политической экономики, осуществленная в работе "Философия хозяйства" в ответ на кризис этой науки, обусловленный рядом объективных и субъективных причин.

Ключевые слова: "экономический человек", экономический материализм, свобода, необходимость, труд, София, грехопадение, теургия, философия хозяйства.

The paper examines the attempt made by S.N. Bulgakov in his Philosophy of Economy to go beyond the axiomatic base and the methodological approaches of classical political economy in response to a crisis of the science, which aroused due to a number of objective and subjective causes.

Key words: "homo economicus", economic materialism, freedom and necessity, labor, Sophia, the Fall, theurgy, philosophy of a system of economic activity.

Історичний досвід останнього століття не дозволяє економістам-теоретикам закривати очі на те, що розвиток світового господарства все менше збігається з мажорними перспективами, накресленими сміттансько-ліберальним напрямком економічної теорії. Досить струнка архітектоніка "господарської картини світу", що на ній ґрунтується класична політична економія і ліберальна доктрина, базується по суті на трьох постулатах, два з яких сформульовані Ф. Кене, А. Смітом, Ж.-Б. Сеєм, Ф. Бастиа та їхніми послідовниками. Першим таким постулатом є майже необмежений економічний індивідуалізм, визнаний як рушійна сила економічного розвитку і теоретично "легалізований" в концепті "економічної людини" А. Сміта. Повна економічна свобода такої людини набула легітимності ще в гаслі "laissez faire, laissez passer" фізіократів. Другою аксіомою класичного економічного лібералізму виступає віра в споконвічну природну гармонію, так званий "природний порядок", що лежить в основі впевненості в спроможності стихійних ринкових сил "автоматично" без втручання будь-яких координуючих органів узгодити всі протиріччя економічної системи – між інтересами окремих суб'єктів господарювання, між попитом і пропозицією, тощо. Третє імпліцитне припущення, не висловлене явно, але вірно підмічене згодом С.М. Булгаковим, полягає в тому, що економісти класичного напрямку фактично ставили знак рівності між господарством та історією, господарством та життям. Вони вперто не помічали тих могутніх сил, які діють в господарстві, історії та житті окремої людини, але не є господарством за своєю природою.

XX століття, особливо його кінець, та початок ХХІ-го спростували структуру господарського універсуму, визначену цими методологічними припущеннями. Якщо світова економічна криза 1929-1933 рр. виявила безсилля ринку збалансувати без втручання держави попит і пропозицію, то нинішня світова фінансова криза продемонструвала неспроможність "невидимої руки ринку" поставити заслін руйнівним методам реалізації індивідуального економічного інтересу, відірваного від релігійно-морального обґрунтування. Нарешті, глобальне потепління, екологічна криза, поява нових хвороб, пов'язаних з техногенною діяльністю людини, її втручанням в генну структуру живих істот, та інші виклики переконливо довели, що створений Богом всесвіт чинить опір господарському свавілля людства, "вганяючи" його в певні межі низкою катастроф.

На тлі процесів, що похитнули довіру до класичних ліберально-прогресистських схем економічного розвит-

ку, невпинно посилюється актуальність звернення до альтернативних напрямків економічного знання, серед яких найбільш глибоким і нестандартним, безперечно, є "Філософія господарства" С.М. Булгакова. Необхідність освоєння його ідей сучасною економічною наукою зумовлена, на наш погляд, тим, що, якщо перші два постулати класичної школи (економічного індивідуалізму і "природної гармонії") були піддані досить ґрунтовній критиці з боку М. Вебера, Дж.М. Кейнса і його послідовників, інституціоналістів, то лише С.М. Булгаков наважився спростувати третє припущення про тотожність законів господарства і всесвіту, виявивши онтологічне "коріння" економічної діяльності і окресливши її об'єктивні межі.

Потрібно зауважити, що творча спадщина С.М. Булгакова не залишилась поза увагою науковців світового рівня, однак серед останніх домінують богослови і філософи. "Філософія господарства", захищена в 1912 році як докторська дисертація з політичної економії, як правило, випадає з "фокусу" їхньої дослідницької уваги. Ця фундаментальна робота написана на межі двох етапів інтелектуальної еволюції мислителя: вона відділяє і водночас поєднує його творчість як економіста-теоретика і як непересічного філософа. Низка питань, поставлених вченим у "Філософії господарства", знайде остаточне вирішення вже в його суто філософських роботах, зокрема в "Світлі Невечірнього". Ці проблеми, що виходять за межі предметного поля політичної економії, достатньо довго перебували в своєрідній "нейтральній зоні" між економічною теорією та філософією: для політ-економістів вони були надто глобальними, а для філософів – надміру специфічними. Тому рідко хто наважувався ступити на цю "цілину" гуманітарного знання.

Тим не менше, коли в 1990-х роках відпали ідеологічні перепони для вивчення творчої спадщини С.М. Булгакова, на теренах СНД виникають осередки здебільшого економістів-теоретиків, які у співдружності з філософами починають працювати у руслі "Філософії господарства". Слід відзначити плідну працю колективу російських вчених, що згуртувалися навколо очолюваних Ю.М. Осіповим Центру суспільних наук при МДУ імені М.В. Ломоносова і журналу "Філософія хазяйства", серед яких особливо вирізняються Ю.М. Осіпов, Л.А. Тутов, Т.М. Юдіна, А.В. Бузгалін, В.О. Кутирьов, О.А. Погребняк, О.К. Попов, М.В. Сомін, М.Р. Елюян, В.В. Чекартьов та ін. Поступово визнаним центром філософсько-господарської думки стає економічний факультет КНУ імені Тараса Шевченка, де було проведено дві міжнародні конференції у 2004 і 2011 рр. і видано

фундаментальну монографію "С.М. Булгаков. Розмисли" (2006), присвячені дослідженню творчої спадщини С. М. Булгакова в контексті сучасних проблем. Серед українських вчених, що внесли свій вклад у філософсько-господарські дослідження, потрібно назвати В.Д. Базилевича, В.Г. Бодрова, В.В. Ільїна, І.К. Бистрякова, І.В. Назарова, З.Е. Скринник, Т.В. Гайдай, С.В. Синякова, В.І. Кондрашову-Діденко та ін.

Мета даної статті полягає в тому, щоб окреслити на основі "Філософії господарства" С.М. Булгакова перспективи трансформації аксіоматичної та методологічної бази економічного знання з подальшим приведенням її у відповідність з "нелінійністю" і багатомірністю економічних, кліматичних, демографічних викликів, що постанали перед людством на порозі третього тисячоліття. Реалізація цієї мети передбачає виконання наступних завдань: 1) узагальнення результатів булгаковської критичної рефлексії щодо аксіоматичної бази класичної школи політекономії, названої С.М. Булгаковим "наївними догматами економізму"; 2) осмислення кола "проривних" ідей "Філософії господарства", що виходять за межі предметного поля політекономії і відкривають принципово нові обрії розвитку економічної думки.

Слід зазначити, що вже на початку своєї наукової діяльності С.М. Булгаков був схильний до універсальних узагальнень, прагнув вийти за межі вузькоспеціалізованого предмету політичної економії. Це спонукало його до критичного переосмислення методологічних засад класичної школи політичної економії, до усвідомлення світоглядних причин глибокої кризи цієї науки. Вагомим кроком у цьому напрямку стала доповідь "Народне господарство і релігійна особистість", прочитана вченим 8 березня 1909 року на засіданні Московського Релігійно-філософського товариства імені Володимира Соловйова. Вона починається з досить нетрадиційного, як для професора політичної економії, твердження, а саме – з критики основних постулатів, на яких базується класичний напрямок цієї науки: "Політична економія на сьогодні належить до наук, що не пам'ятають свого духовного родоvodu. Її початок губиться в сипучих пісках філософії Просвітництва XVIII століття. Біля її колиски стоять, з одного боку, представники природно-правових вчень з їхньою вірою в неущкодженість людської природи і споконвічну природну гармонію, а з іншого, проповідники утилітаризму – І. Бентам та його учні, які спиралися на уявлення про суспільство як сукупність розрізнених атомів, представників різних інтересів, що взаємно відштовхуються. Суспільство тут розглядається як механізм цих інтересів, соціальна філософія перетворюється на "політичну арифметику", про створення якої мріяв Бентам. Політична економія засвоїла від нього абстрактне, однобічне, спрощене уявлення про людину, котре до цього часу значною мірою панує в ній" [1, с. 11]. Головним об'єктом Булгаківської критики стає фундаментальний Сміт'янський концепт "економічної людини", яка "не їсть, не спить, а все підраховує інтереси, прагнучи до найбільшої вигоди при найменших витратах; це – розрахункова лінійка, що з математичною точністю реагує на зовнішній механізм розподілу та виробництва, який діє за власними залізними законами" [1, с. 11]. Булгаков впевнено заявляє, що, коли ставиться знак рівності між живою людиною і абстракцією "економічної людини", висновки політичної економії виявляються хибними. Народне господарство, в тому числі й світове, є певною мірою закономірно функціонуючим механізмом, але "воно не є і ніколи не може бути тільки механізмом, як і особистість не є всього лиш розрахунковою лінійкою інтересів, а живим творчим началом... Господарство веде господар... Нове

європейське ставлення до господарської праці вноситься в історію християнством" [1, с. 114].

С.М. Булгаков зазначає, що й сам Адам Сміт, особливо на початку своєї наукової кар'єри, не зводив людину до абстрактного носія економічних інтересів, про що свідчить його рання робота "Теорія моральних почуттів" (1759), яка була досить відомою і витримала ще за життя автора шість видань. В ній Адам Сміт ділить мотиви діяльності людини на альтруїстичні та корисливі, віддаючи явну перевагу суспільним зв'язкам, що ґрунтуються на моральних принципах. "Навпаки, ми презирливо ставимося до егоїста, зачерствіла душа якого зайнята виключно собою і ставиться "без емоцій" як до щастя, так і до нещастя своїх ближніх" [2, с.44], – пише Адам Сміт. Але через десять років в своєму головному творі "Дослідження про природу і причини багатства народів" Сміт доходить висновку, що в суспільній організації основними є економічні, матеріальні інтереси атомізованих індивідів, суто егоїстичних за своєю природою. "Економічна людина", що перебуває в центрі цих відносин, – це егоїст з постійно незадоволеними потребами, без жодних обов'язків, поведінку якого можна формалізувати з допомогою нескладного математичного рівняння.

Критикуючи подібний підхід, С.М. Булгаков не заперечує модель "економічної людини" як різновид наукової абстракції, методологічної умовності, певного спрощення з метою більш ефективного дослідження складної соціально-господарської реальності. "Політична економія робить тут те, що робить будь-яка наука: для того, щоб щось пізнати, забуває про все інше, діє, як тепер висловлюються, прагматично, – зазначає Булгаков. – Помилка починається тільки тоді, коли забувають про всю умовність цього прийому, коли "практичну" стилізацію приймають за справжню дійсність і замість живих людей підставляють ці методологічні привиди" [1, с. 113]. Протестуючи проти цих абстрактних "привидів", Булгаков зазначає, що категорія "homo economicus" відтворює лише одну, хоч і важливу, сторону життя людини в історії, і забувати про інші її грані є неприпустимим прикладом механізації життя живої неповторної особистості. С.М. Булгаков називає цей методологічний підхід "економізмом" або "бентамізмом", який, на жаль, став світоглядною основою політичної економії, незважаючи на строкате розмаїття її нерідко полярних за своєю соціально-політичною спрямованістю течій. Як не дивно, не тільки англійська буржуазна політична економія з її апологією ринкового лібералізму (манчестерство), але й радикальні критики капіталістичної системи господарювання соціалістичного напрямку (Роберт Оуен, Фердинанд Лассаль і навіть найбільш радикальний з них – Карл Маркс) продовжили традицію І. Бентама, усуваючи унікальну людську особистість з предметного поля економічного дослідження.

С.М. Булгаков приходить до висновку, що засади соціо-гуманітарної, в тому числі, економічної думки характеризуються непримиренною боротьбою двох світоглядних парадигм – механічно-утилітарної та релігійної. Перша з них, що заперечує вічну перспективу буття людини, наголошує на економічних інтересах і правах індивідів, обов'язки яких перед суспільством і один перед одним відходять на другий план. Друга, що ґрунтується на теоцентричному світогляді, першочерговим вважає усвідомлення людиною обов'язків перед своїм Творцем, а суспільне життя розглядає як систему взаємних зобов'язань особистостей. Сам Булгаков тяжів до другої парадигми: він ретельно аналізує вплив різних конфесій на формування трудової етики, роль монастирів в освоєнні нових територій Русі та Європи, підкреслює, що в свідомості вітчизняного селянина завжди

переважало відношення до землеробської праці як до специфічного релігійного обов'язку.

Тому не дивно, що С.М. Булгаков дуже високо оцінює праці свого німецького сучасника Макса Вебера, який на відміну від представників англійської школи стверджував, що капіталізм не є породженням "економічних людей", а сформувався в лоні релігійно-світоглядної "оболонки" протестантизму, зазнавши особливого впливу таких конфесій, як кальвінізм і пуританізм з їхнім вченням про приречення Богом заздалегідь одних людей до вічного блаженства, святості, а інших – до вічних страждань. Однією з ознак обраності Кальвін вважав Божу допомогу людині в справі наживання статків. Тому класичний протестант в жодному разі не є "хомо есопомікус", якого до сумлінного виконання своїх виробничих функцій спонукає лише сувора "невидима рука ринку". Ідеальний капіталіст вважає нагромадження багатства, виробничого потенціалу, надання роботи іншим своїм релігійним обов'язком. На думку С.М. Булгакова, такий підхід був перевертанням християнського врівнення, кроком назад від Нового до Старого Заповіту, через що "пуританізм нерідко називали англійським єврейством... В пуританізмі з грандіозною силою прокинулася й характерна для єврейського месіанізму віра, що англосакси – обраний народ Божий, покликаний володарювати над іншими народами заради їхнього ж спасіння та просвіти... пуританський аскетизм стоїть біля колиски сучасної "економічної людини", що орудує на біржі та ринку. Епоха XVIII століття запозичила своїй утилітарній спадкоємці насамперед *неймовірно* спокійну – ми можемо сказати – фарисейські спокійну совість у наживанні грошей, якщо воно відбувається в легальній формі" [1, с. 120].

Таким чином, С.М. Булгаков з його "нелінійним" баченням багатомірності людини (так само, як і М. Вебер та В. Зомбарт) вважав, що економіка наскрізь "культурна", а господарська діяльність значною мірою невіддільна від духовного життя, і тому народне господарство вимагає духовного здоров'я народу. В той же час бензамізм, або "економізм", класичної школи морально дезорієнтує людину, спонукає її боротися виключно за власні інтереси, і такий робітник чи підприємець завжди буде неякісно виконувати свої економічні функції там, де його неможливо проконтролювати. Робітник буде абсолютно незацікавлений ані в результатах власної праці, ані в розвитку продуктивних сил. Підприємець зневажатиме умови життя найманого персоналу, порушуватиме законодавство, ухилятиметься від сплати податків. Така "стерилізована" в релігійному відношенні людина нерідко перетворюється на того, хто, незважаючи на міфічну "невидиму руку ринку" не тільки не приносить користі суспільству, але й руйнує все навколо себе. На жаль, ці пророчі висновки Булгакова підтвердились в 90-х роках XX століття не лише на пострадянському просторі, але й в країнах "англосаксонського ядра" світового господарства, де поглиблення секуляризації культури супроводжувалось бюджетними дефіцитами і виникненням фінансових "бульбашок", що нині актуалізували загрозу глобальної економічної кризи. Що стосується Росії, вчений зазначав: "Пружна воля і проникливе око тепер дуже рідко зустрічаються в нашому освіченому товаристві, і через таку низьку якість людської особистості відбувається повільне, але неминуче (якщо не стануться зміни) економічне завоювання Росії іноземцями" [1, с.125]. Ці слова не втратили своєї актуальності й сьогодні: "шоковий" перехід до ринку, що відбувся на фоні релігійно-моральної деградації народу, не виправдав наївних сподівань, що "невидима рука ринку" збалансує всі інтереси і автоматично забезпе-

чить сталий економічний розвиток. Як показала вітчизняна і світова практика останніх років, ринок є тим середовищем, де цілком можливо досягати високих вартісних результатів всупереч інтересам переважної більшості членів суспільства. Тому варто прислухатись до тези С.М. Булгакова про те, що існують різні типи "економічної людини", в тому числі й православний її тип, коли світ сприймається як творіння Боже, яким людина керує з любов'ю до нього, але й з незалежністю від нього, що притаманне істоті, яка усвідомлює свою духовність. Цим зумовлене позитивне відношення людини до природи як до саду Божого, обробляти який вона покликана. Економічна людина у християнстві визначається її вірою, вважає вчений, і тому вона має вести господарство з почуттям релігійної відповідальності.

Еволюція С.М. Булгакова від марксистсько-позитивістського світосприйняття до ідеалізму не була стрімкою і мала свої етапи, один з яких можна охарактеризувати як етичний ідеалізм, що мав за теоретичний підсумок праці, які увійшли до збірок "Від марксизму до ідеалізму" (1903) і "Два гради. Дослідження про природу суспільних ідеалів" (1911). Відома дослідниця творчості мислителя М.Р. Елоян зазначає, що "етичний ідеалізм" є лише одним з типів ідеалістичного напрямку філософської думки, на якому він не міг зупинитись: "Перший можна визначити як етичний ідеалізм. Основну його особливість складає те, що метафізика тут розвиває переважно моральний мотив, і етична проблема майже вичерпує його зміст. До такого типу ідеалізму, на думку С.М. Булгакова, належить творчість І. Канта. Повністю поділяючи гносеологічну позицію Канта, у релігійному питанні Булгаков є його непримиренним опонентом. Він критикує Канта за непослідовність, що проявляється в отождоженні релігії та етики... Філософський ідеалізм другого типу завдання метафізики розуміє ширше. Не обмежуючись однією лише етичною проблематикою, він прагне привести її у відповідність з проблемами онтології, космології, антропології та філософії історії" [3, с. 315]. Творчий шлях С.М. Булгакова в 1900–1912 рр. є класичним прикладом невпинного заглиблення в онтологічне підґрунтя господарських процесів, виходу на богословсько-метафізичний рівень ідеалізму другого типу, здійсненого в двох найвизначніших роботах 1910-х рр. – "Філософія господарства" і "Філософія Невечірня".

Основна мета роботи "Філософія господарства" (захищеної в 1912 р. як докторська дисертація з політичної економії) – осмислення місця господарства в загальній картині створеного Богом Всесвіту. Реалізація цієї дослідницької стратегії вимагала від вченого вирішення цілої низки більш "локальних" теоретичних питань, кожне з яких було новаторським, бо за рівнем узагальнення виходило за межі предметного поля класичної політичної економії. Варто перелічити найважливіші з них:

- 1) якою є природа Всесвіту як об'єкту господарства;
- 2) в чому полягають сутність самого господарства та основні його функції;
- 3) наскільки "еластичні" межі між господарськими і негосподарськими процесами, де закінчується "радіус" господарської могутності людини і починається сфера "теургії" – діяння Божого?

Всі ці питання були вперше поставлені політекономом С.М. Булгаковим "зсередини" господарської проблематики і в процесі свого розв'язання вивели вченого на новий рівень філософської онтології, яка згодом у "Світлі Невечірнього" і наступних його працях все більше відриватиметься від "стартових" економічних проблем, внаслідок чого сам Булгаков стане "чистим" філософом, а згодом і богословом.

В "Філософії господарства" С.М. Булгаков починає з критичного розгляду світоглядної основи політичної економії, якою виступає економічний матеріалізм, або економізм. Для останнього характерне переживання світу як господарства, квінтесенцією чого стає аксіома: "Життя є процес, перш за все, господарський" [4, с. 812]. Булгаков зазначає, що жодна наука не може уникнути вихідних припущень аксіоматичного характеру, і в цьому сенсі будь-яке наукове знання є "догматично обумовленим" положеннями, прийнятими на віру. Так само й політична економія керується певними філософськими догматами, що впливають на характер її висновків. "Та чи інша філософія господарства, що встановлює передумови політичної економії, в жодному разі не створюється в ній самій, не є результатом наукового дослідження, як це інколи думають, але привноситься в науку а priori, хоча потім визначає той чи інший характер її висновків, – пише С.М. Булгаков в першому розділі. – Економічний матеріалізм ... мав мужність виокремити ці передумови в самостійну філософську систему і цим, певною мірою, видав секрет політичної економії, яка користувалася його положеннями, але мовчки, потайки, в своїй наївності вважаючи їх плодом власної наукової роботи" [4, с. 814]. Виокремивши постулати політичної економії і догматизувавши їх у філософській концепції, економічний матеріалізм "вивів їх з тіні" і зробив об'єктом критичного аналізу. Але, відкинувши матеріалістичне підґрунтя, політична економія взагалі втрачає філософську базу, і в цьому, на думку Булгакова, – причина її глибокої кризи: "Вона залишається позбавленою будь-яких філософських основ, без яких вона перетворюється на суму емпіричних знань і спостережень, що навряд чи навіть заслуговують на назву науки" [4, с. 814]. Сьогодні особливо відчутна пророчість слів мислителя про долю економічної теорії в наступні десятиліття, коли магістральний тренд її розвитку призвів до витіснення фундаментальних економіко-теоретичних досліджень різноманітними прикладними "економіками". Саме тому ідеї "Філософії господарства" актуальні не тільки в загально-філософському сенсі, але й в суто економічному: лише розвідки в цьому напрямі можуть вивести економічне знання з кризи.

С.М. Булгаков створив свою, альтернативну "економічному матеріалізму" філософію господарства, виходячи з теоцентричного світогляду. У "Філософії господарства" Всесвіт, що оточує людину, не є, як і вона сама, випадковою комбінацією матеріальних елементів. Космос є грандіозним людинорозмірним ансамблем стихій і живих істот, чия струнка архітектоніка і гармонійна взаємовідповідність відображають вольовий задум Творця. Але цей гармонійний універсум несе на собі відбиток вселенської катастрофи, одним з проявів якої є скінченність, смертність всього живого в ньому. "Через увесь Всесвіт пролягає межа, що поділяє його на два царства: живого і неживого, – зазначає Булгаков. – І загальне співвідношення між обома сферами характеризується тим, що царство життя здійснює постійний тиск на царство неживого, своїми теплими шупальцями воно захоплює й несе з собою холодні, позбавлені життя речовини й перетворює їх на живу тканину, організує мертву матерію в живе тіло. Але й навпаки, не навкі владне воно закріпити це перетворення, життя не в змозі прогріти своєю теплотою мертву матерію настільки, щоб вона вже ніколи не охолонула. Настає час, і тіла – частково або цілком – знову перетворюються на мертву матерію, на первісну метафізичну "землю", щодо якої сказано людині, а в її особі, звичайно, всьому живому: "Земля ти є, і в землю повернешся" (Буття, 3, 19)" [4, с. 833]. Виходячи з такої картини світу, С.М. Бу-

лгаков дає попереднє визначення господарства через суперечність і боротьбу між живою і мертвою, неорганічною природою. Життя є началом свободи і організму на противагу мертвій, неорганічній природі, де панує механічна причинність, необхідність, детермінізм. "Боротьба за життя з ворожими силами природи з метою захисту, утвердження і розширення, з прагненням ними оволодіти, приручити їх, стати їхнім *господарем* і є те, що в найширшому і попередньому сенсі слова може бути назване *господарством*" [4, с. 822] – таке попереднє визначення дає господарству С.М. Булгаков.

Ознакою, що визначає господарську діяльність, є труд. С.М. Булгаков критикує класичну політичну економію за її надто матеріалістичне і меркантильне визначення труда, яке виявилось у прагненні фізіократів, А. Сміта і марксистів точніше визначити поняття "продуктивного" або "господарського" труда, щоб за допомогою цієї категорії виокремити специфічний предмет політекономічного дослідження. Сам С.М. Булгаков вважає, що ознакою господарства є труд в широкому розумінні – від робітника до Канта, від орача до астронома: "Ознака господарства – *трудова* відтворення або завоювання життєвих благ, матеріальних або духовних, на противагу *даровому* їх отриманню" [4, с. 825]. На його думку, поняття труда не піддається чіткому визначенню (визначення К.Маркса він не вважає задовільним), хоч інтуїтивно воно відоме кожному як активний вихід суб'єкта за свої межі. Наголос на протилежності трудового начала природному, або даровому, дозволяє С.М. Булгакову теоретично провести надзвичайно важливу "демаркаційну лінію" між господарством як свідомою, вольовою діяльністю людини і спонтанними природними процесами: "Господарству як трудовому відтворенню і розширенню життя протилежна *природа* як сукупність дарових (для людини) "природних" сил життя і його зростання. Не господарським актом народжується людина, розвивається в утробі матері й росте після народження, зміцнюючись у своїх фізичних і духовних силах, усвідомлюючи в собі сили духу. Не господарством звершуються різноманітні процеси в природі, не господарством, нарешті, створений цей Всесвіт" [4, с. 826]. Таким чином, вчений спростовує гасла економічного матеріалізму, що отожднюють господарство і світ, господарство і життя. І універсум, і життя значно ширші за господарство, бо містять в собі спонтанні процеси, закладені Богом при створенні світу в саму сутність речей і людського ества, без яких людське господарство не є можливим.

Третій розділ "Філософії господарства" присвячено розгляду основних господарських функцій, до яких С.М. Булгаков відносить виробництво і споживання, порівнюючи їх з "вдихами і видихами" господарської системи. Починаючи з аналізу споживання, вчений виводить його можливість з ідеї загальної єдності Всесвіту, який є системою матеріальних об'єктів, енергій і сил, що взаємно пов'язані і проникають один в одного, і називає цей стан речей "фізичним комунізмом буття" [4, с. 832]. Цей загальний взаємозв'язок розповсюджується і на взаємодію живого і неживого: з одного боку, живі організми, споживаючи "мертву" речовину неорганічної природи, перетворюють її на елементи власних тіл, а, з іншого, – їхні тіла, анігілюючи, знову набувають неорганічного стану. Матерія, яка організована життям, є тілом, що за допомогою своїх органів споживає матерію Всесвіту під час їжі, асимілює її в себе. Булгаков вважає, що можливість споживання принципово базується на матеріальному комунізмі космосу, на первинній тожності всього, що існує в ньому, насамперед на єдності живого і неживого, внаслідок чого стає можливим обмін речовин і їхній кругообіг. На фундаментальне

філософське запитання: що є первинним, більш суттєвим для Всесвіту – життя чи смерть, жива істота чи неорганічна матерія, Сергій Миколайович відповідає в дусі ідеалістичних концепцій, що утверджують первинність живого начала, на протигагу матеріалістам, які виводять життя з неорганічної матерії.

С.М. Булгаков називає акт харчування натуральним причастям: "їжа є натуральним причастям, прилученням до плоти світу. Коли я приймаю їжу, я їм світову матерію взагалі" [4, с. 838]. Від цієї тези він переходить до роз'яснення особливого, ексклюзивного акту споживання, що стає засобом прилучення людини до Бога. Мова йде про причастя Тіла і Крові Христових, про яке мислитель пише як про "ліки безсмертя". "Якщо їжа є причастям плоти світу, незалежно від своєї форми і кількості, то включення Тіла і Крові Христових під виглядом хліба і вина є причастям плоти Сина Божого, обожненої плоти світу, яке також можна мислити лише динамічно, – зазначає С.М. Булгаков. – І як їжа підтримує смертне життя, так євхаристична трапеза є прилученням до безсмертного життя, в якому остаточно переможена смерть і подолана мертовна проникність матерії. Вона іманентна нашому світові як обожнена плоть його, але вона й трансцендентна його теперішньому стану. Втіленням Бога створена нова, духовна плоть, – світова плоть зведена до найвищої, безсмертної потенції, і передування її майбутнього преображення відчутне в таїнстві. В цьому сенсі можна сказати, що священна їжа Євхаристії, "ліки безсмертя", є їжею, але потенційованою, вона живить у життя безсмертне, відділене від теперішнього порою смерті й воскресіння" [4, с. 837].

Другу господарську функцію виробництва вчений визначає наступним чином: "Виробництво є такою активно дією суб'єкта на об'єкт, або людини на природу, за якої господарюючий суб'єкт закарбовує, відтворює в предметі своєї господарської дії свою ідею, об'єктивує свої цілі... суб'єктивне тут об'єктивується, межа, що пролягає між суб'єктом і об'єктом, знімається, суб'єкт актуально виходить з себе в об'єкт" [4, с. 838]. С.М. Булгаков обґрунтовує можливість виробництва в дусі німецького об'єктивного ідеалізму: він бачить її в сутнісній тотожності суб'єкта і об'єкта, я і не-я, свідомості та природи. Саме з метафізичної тотожності людського я і природи Булгаков виводить практичну поступливість останньої перед господарським тиском суб'єкта, здатного "переформатувати" її у відповідності з своїми цілями. Поєднує між собою суб'єкт і світ об'єктів труд, який вчений називає "мостом, що виводить я в світ реальностей і нерозривно єднає його з цим світом". З погляду С.М. Булгакова, що інтерпретує труд у термінах суб'єкт-об'єктних відносин, чільне, основоположне місце в ієрархії видів труда посідає гносеологічна діяльність людини, зусилля пізнання. І це стає для нього приводом вже вкотре піддати критиці політичну економію за те, що вона не вичерпала змісту категорії труда як живої енергії, яка нерозривно спає суб'єкт і об'єкт, в більшості випадків звужуючи його до продуктивного труда, втіленого в матеріальних благах. Булгаков високо оцінює трудові теорії цінності, відзначаючи, що в них було з виключною силою показано значення трудового начала, недооціненого в філософії, хоча з цієї посилки творцями цих теорій не було зроблено узагальнюючих висновків.

В дуже насиченому філософським змістом четвертому розділі "Філософії господарства" – "Про трансцендентальний суб'єкт господарства", С.М. Булгаков проводить ідею, що всі одиничні господарські акти, які здійснюються в різних місцях в різний час різними суб'єктами є єдиною і взаємопов'язаною діяльністю, соборним суб'єктом якої виступає весь рід людський. "Істинним і

до того ж єдиним трансцендентальним суб'єктом господарства, уособленням *чистого господарства*, або самої функції господарювання, є не людина, а людство, – наголошує Булгаков. – Господарство було б неможливим і незрозумілим без припущення про те, що існує такий трансцендентальний носій господарської функції, який вносить єдність і зв'язок в розрізнені акти господарства, який їх організує" [4, с. 845]. Варто зазначити, що в дещо упередженому тяжінні думки Булгакова до того, щоб представити людство соборним та ще й містико-трансцендентальним суб'єктом господарської діяльності, проявляється його уявлення про Софію як Світову душу – ідеальну основу Всесвіту, органами пізнання і діяння якої виступають окремі індивіди, що господарюють і пізнають світ.

В цьому ж розділі С.М. Булгаков починає розгортати своє вчення про Софію, Премудрість Божу, згідно з яким "увесь світ являє собою немов би художнє відтворення передвічних ідей Бога-Творця, які в своїй сукупності утворюють ідеальний організм, Божественну Софію" [4, с. 846]. Світ ідеальних першообразів, що знаходяться між собою в органічному підпорядкуванні, завершується людиною, яка перебуває на вершині їхньої ієрархії. Булгаков пише про існування загальної ідеї людини, її сутності, яка є спільною природою всіх індивідуальних осіб і об'єднує їх на метафізичному рівні попри всі хронологічні, племенні і індивідуальні відмінності. Він вважає, що гріхопадіння Адама і Єви посилює відцентрові тенденції, антагонізми і розділення між людьми на протигагу єдності в своїй сутнісній основі.

Спираючись на ідею творіння світу, в основі якого лежить сукупність творчих ідей Бога *natura naturans*, С.М. Булгаков продовжує уточнювати межі поняття "господарство", визначаючи останнє як творчу діяльність людини по відношенню до природи, в ході якої людина, використовуючи вже наявні в природі ресурси і сили, творить з них штучний світ, який розростається з покоління в покоління. Поставивши запитання, як можлива людська творчість в господарстві, Булгаков приходить до висновку, що творчість потребує двох передумов: 1) наявності творчого задуму, свободи волевиявлення; 2) наявності могутності, спроможності виконання задуму. Для виконання першої передумови потрібна особистість – свобода волевиявлення. Що стосується другої передумови, то, розкриваючи її, мислитель ставить і намагається вирішити проблему, актуальну для всіх господарських епох – питання про об'єктивні межі господарських можливостей людини. Спираючись на християнське віровчення, він визначає три онтологічні межі, що за будь-яких умов нездоланні для господарюючого суб'єкта:

1) Людина не може творити з нічого, сама будучи створеною Богом. Тому вона потребує для господарської творчості певного ресурсу, тобто творить з уже створеного Богом, втілюючи свої ідеї і образи в уже наявне буття.

2) Людина не спроможна примножувати творчі сили природи, тобто не може господарським шляхом, трудовим зусиллям творити нове життя. "Метафізичні основи цього процесу кладуть йому певну межу. Людина не може примножувати творчі сили природи, розповсюджувати свій вплив і на *natura naturans*, на джерело живих сил. Це означає, що людина не може господарським шляхом, тобто трудовим зусиллям, *творити нове життя*. В цій неспроможності до творчості життя лежить абсолютна межа для людини як тварі. *Життя дане* в світі, воно не зводиться до його елементів і не пояснюване з них... Життя створюється тому не господарством, не трудом, а лише народженням, тобто передачею і здійсненням первісно закладеної життєтворчої сили" [4, с. 853].

3) До третього онтологічного обмеження господарської могутності людини С.М. Булгаков після довгих коливань, ще відчутних в момент написання "Філософії господарства", відносить неможливість штучно воскрешати згасле життя. Остаточну негативну відповідь на можливість рукотворного воскресіння померлих вчений, що довгий час знаходився під впливом ідей М. Ф. Федорова, який висував проєкт такого штучного воскресіння, дає тільки в роботі "Світло Невечірнє", опублікованій в 1917 році. Тут С.М. Булгаков вже однозначно стверджує, що воскресіння померлих виходить за межі господарської компетенції людини і є сферою теургії – діяння Божого: "Воскресіння, як і народження, є творчим актом Божої всемогутності, котрим повертається душі покійної її животворна сила, здатність створити для себе, у відповідності з своєю природою, тіло; воно є виливом животворної сили Божої на людську душу, тобто актом теургічним" [5, с. 889].

Що стосується першої передумови господарської творчості, тобто відповіді на питання, звідки беруться в свідомості людини творчі задуми, які згодом цілеспрямовано втілюються в господарській діяльності (моделі, технології і т.п.), то він знаходить їхнє онтологічне "коріння" в софійній основі Всесвіту, в Світовій Душі, метафізичним центром якої є людство, ідея людини. Причетна до Божественних ідей тварного космосу (*natura naturans*), людина має змогу пізнавати природу і впливати на неї, підкорювати її, бути "царем природи". В своїй господарській діяльності вона виявляє ті ідеальні можливості, які в прихованому вигляді вже закладені в її софійній основі. "Творчість у власному сенсі, створення метафізично нового, людині як тварній істоті не дана і належить тільки Творцю, – наполягає С.М. Булгаков. – Людська творчість створює не "образ", який є даним, а "подібне", яке є заданим, відтворює в вільному, трудовому історичному процесі те, що передвічно є як ідеальний першообраз" [4, с. 852]. Гріхопадіння праотців Адама і Єви призводить до того, що в реальності і природа, і людина відхиляються від свого метафізичного центру – *natura naturans* – й існують в спотвореному, плинному, заповненому небуттям стані *natura naturata*, але людське господарське зусилля спрямоване на те, щоб софійна основа природи знов проступила крізь заляклу, мертву матерію і "засвітилась" в рукотворних речах.

Грунтовні роздуми дозволяють С.М. Булгакову перейти до узагальнюючих розділів "Філософії господарства", де одним з ключових є шостий розділ "Господарство як синтез свободи і необхідності". Відзначаючи надзвичайну складність чіткого визначення категорії свободи, сам мислитель намагається розкрити її зміст через співвідношення з полярними до неї категоріями причинності та необхідності. С.М. Булгаков визначає свободу як "самопричинність, здатність діяти від себе..., із себе починати причинність, по-своєму відбивати причинний зв'язок і тим порушувати принцип всезагального механізму" [4, с. 859]. Вчений зазначає, що свобода є атрибутом особистості, яка поєднує в собі волю і розумну самосвідомість, а також, що будучи створеною особою, людина несе в собі творчу ідею Бога про неї, певне ідеальне завдання.

С.М. Булгаков влучно зауважує, що суб'єкту як носію свободи протистоїть об'єкт як втілення необхідності. Протилежності свободи і необхідності немає в неорганічній природі, де панує лише необхідність. Немає такої протилежності й для Бога: Творець може все, що воляє, і тому Його наміри містять в собі достатні підстави для свого здійснення. Вчений вважає, що здатність людини свідомо, плановірно, творчо працювати – найяскравіший прояв її свободи. Труд людства, розглянутий як

взаємопов'язане ціле, і є історія як синтез свободи і необхідності. Булгаков наполягає, що в реальному житті ми завжди маємо справу з фактами синтезу свободи і необхідності, в той час як "сама свобода волі залишається трансцендентною, недоступною для наукового досвіду, що знає лише події, факти, які вже звершилися. В вольовому акті, в рішенні, що приймається під тиском об'єкта, але суб'єктивно, звершується акт єдності суб'єкт-об'єкта, їхнє ототожнення, яким взагалі є життя, і воно не піддається раціональному визначенню" [4, с. 859]. Всі ці роздуми вкотре повертають С.М. Булгакова до полеміки з уявленнями класичної політекономії про господарство як царину необхідності і механічної закономірності, дозволяють підкреслити, що видатні представники економічної науки В. Зомбарт і М. Вебер долають механістичні установки цієї науки, оперуючи такою категорією, як дух господарства, зокрема "дух капіталізму" [4, с. 860]. Принципова позиція самого мислителя залишається незмінною: "господарство, що розглядається як творчість, є і психологічним феноменом, або, точніше кажучи, *господарство є явищем духовного життя* тою самою мірою, що і всі інші сторони людської діяльності і труда" [4, с. 860].

Далі вчений зазначає, що при трудовому, господарському зануренні суб'єкта в об'єкт відбувається подолання межі, яку необхідність ставить свободі суб'єкта (людини). В цьому господарському змаганні людини з природою на боці об'єкта – бідність, залежність людини від сліпих і ворожих природних стихій, а на боці суб'єкта – зростання суспільного багатства, розвиток продуктивних сил.

У восьмому розділі "Феноменологія господарства" С.М. Булгаков вказує, що господарство в своїй феноменології, тобто емпіричній даності, сприймається людиною як зовнішня необхідність, злиденність, обмеженість життєвих умов і ресурсів. Тому господарська діяльність носить характер боротьби за життя. "Труд у поті чола" як господарська необхідність є ознакою рабської залежності людини від стихій природи, вигнання з раю, втрати гармонійного співіснування людини з рештою тварного світу.

Економічна необхідність є завжди, так чи інакше, соціально-економічною необхідністю, бо людина протистоїть природі як член суспільства, інші члени якого нерідко є для неї не добровільними партнерами, а підневільними співниками в труді і суперниками в розподілі благ, нажитих цим трудом. Вчений вважає, що ця конкурентність між індивідами змушує в політичній економії зосереджуватись в основному на дослідженні багатства як індивідуальної власності, або надбання окремих класів, народів і груп, відсуваючи з поля її теоретичного кругозору проникнення в сутність господарського процесу і його трансцендентальних основ. Наприкінці роботи С.М. Булгаков робить важливий висновок про те, що антагоністична боротьба, яка упродовж усієї історії точиться між людьми за перерозподіл багатства і певне місце в господарському процесі, вкорінена в природній необхідності і навіть глибше – в наслідках первородного гріха: "Над людиною тяжіє прокляття..., бо що ж як не прокляття – ця неволя розумних істот у мертвої, неосмисленої, чужої їм природи, ця вічна небезпека голоду, злиднів і смерті, і це прокляття залежності від природи породжує нове, ще зліше прокляття, економічне рабство людини людині, вічну ворожнечу між людьми через багатство... Це та правда, яка висловлена на перших же сторінках книги буття людського роду як слово Божого гніву і Божого суду над людиною, що згрішила, і всією тварю" [4, с. 880]. Економічний матеріалізм теоретично фіксує цей момент прокляття, необхідності, рабства природним стихіям, завжди наявний у господарстві, але "як послідовний соціологізм, еко-

номічний матеріалізм повністю ігнорує особистість, прирівнюючи її до нульової величини" [4, с. 880].

Проведене дослідження дозволяє зробити певні висновки, спираючись на булгаковські ідеї, що можуть стати базовими для вдосконалення методологічних підходів та розширення предметного поля економічних досліджень.

По-перше, слід звернути увагу на критику С.М. Булгаковим аксіоматичної бази класичної політекономії, перш за все, Смітінського концепту "економічної людини" як такого, що заперечує особистісно-духовний вимір господарської діяльності і не відповідає реаліям економічного життя. С.М. Булгаков наполягав на необхідності врахування впливу духовних, етичних мотивів на господарську поведінку людини.

По-друге, С.М. Булгаков одним з перших звернув увагу на те, що господарська діяльність людини межує з процесами й феноменами негосподарськими за своєю природою. З одного боку, господарство "спирається" на телеологічні, людино-розмірні процеси, закладені в природний стан всесвіту Самим Творцем, а з іншого – обмежене сферою теургії, діяння Божого, до якої мислитель відносив творіння "з нічого", створення нового життя і воскресіння життя згаслого. Неусвідомлення людиною цих онтологічних обмежень, намагання подолати їх суто господарським зусиллям веде до створення все нових утопічних проектів з неминучим крахом у перспективі.

По-третє, С.М. Булгаков значно розширює філософське тлумачення феномену труда, що є головною ознакою, яка вирізняє господарство на фоні інших процесів. Його визначення труда не зводиться до класичного розуміння останнього лише як фактора виробництва і субстанції цінності. Вчений визначає труд в термінах суб'єкт-об'єктних відносин, як активний вихід суб'єкта за

свої межі, його творчий тиск на об'єкт. При цьому суб'єкт є носієм свободи, а об'єкт праці – втіленням необхідності. Таким чином, господарство, за С.М. Булгаковим, завжди є синтезом свободи та необхідності. Такий підхід пояснює його негативне ставлення до механічного тлумачення законів суспільного виробництва класичною політекономією.

Отже, в "Філософії господарства" С.М. Булгаков здійснив масштабну спробу переглянути базові світоглядні засади економічного знання, на яких ґрунтувалась класичною школою політичної економії, спробу його оновити шляхом синтезу з основними положеннями християнської філософії. Творче засвоєння і розвиток Булгаківських ідей має важливе значення для вірної теоретичної оцінки природи викликів, що підривають основи сучасних цивілізацій. Без розширення світоглядних засад прийняття економічних рішень, без відмови від вузькоспеціалізованого підходу та предметного розмежування дисциплін соціо-гуманітарного циклу, без критичного ставлення до технологічного детермінізму та подолання сцієнтичного мислення знайти адекватне розв'язання гострих проблем сучасності видається неможливим.

1. Булгаков С.Н. Народное хозяйство и религиозная личность // Булгаков С.Н. Два града. Исследования о природе общественных идеалов. – С.-Пб.: Изд-во РХГУ, 1997. – 589 с. 2. Адам Смит. Теория нравственных чувств. – М.: "Республика", 1997. – 351 с. 3. Элоян М.Р. С.Н. Булгаков и В.Н. Лосский: "спор о Софии" // Философия хозяйства. – 2005. – № 4–5 (40–41). – С. 315–327. 4. Булгаков С.Н. Философия хозяйства // С. Булгаков. Размисли. Творча спадщина у контексті ХХІ століття / За ред. В.Д. Базилевича. – К.: Знання, 2006. – 903 с. – С. 807–883. 5. Булгаков С.Н. Свет Невечерний // С. Булгаков. Размисли. Творча спадщина у контексті ХХІ століття / За ред. В.Д. Базилевича. – К.: Знання, 2006. – 903 с. – С. 885–892.

Надійшла до редколегії

УДК 130.3; 260.1

Архиепископ Бориспольский Антоний (Паканич), проф.
(Киевская духовная академия и семинария УПЦ)

ПРОТОИЕРЕИ СЕРГИЙ БУЛГАКОВ: АСПЕКТЫ МИРОВОЗЗРЕНИЯ

Розкриваються основні теми філософських і богословських пошуків протоієрея Сергія Булгакова, які змістовно сконцентровані навколо проблеми взаємовідносин Бога та світу.

Ключові слова: Бог, світ, Боголюдський процес, софіологія, господарство, історія, гуманізм.

Раскрываются основные темы философских и богословских исканий протоиерея Сергия Булгакова, содержательно сконцентрированные вокруг проблемы взаимоотношения Бога и мира.

Ключевые слова: Бог, мир, Богочеловеческий процесс, софиология, хозяйство, история, гуманизм.

The article highlights Archpriest Sergius Bulgakov's major philosophical and theological quests sensibly clustered around the issue of relationship between the God and the world.

Key words: the God, the world, the theanthropic process, sophiology, economy, history, humanism.

Общеизвестно, что рубеж конца XIX – начало XX веков ознаменован для большей части русской интеллигенции сложными духовными исканиями. Это было время всеобщего беспокойства и духовного смятения, повышенного интереса к сферам духовности, мистики и одновременно – к социальным и экономическим проблемам. Позже, характеризуя ту эпоху, Н. Бердяев вспоминал: "было возбуждение и напряженность, но не было настоящей радости" [3, с. 39].

В таком историческом, духовном и культурном контексте проходил жизненный путь протоиерея Сергия Булгакова. Его духовная эволюция отразила в себе многие типические черты русской интеллигенции. Перефразируя известное выражение, касающееся Л. Толстого, можно сказать, что С.Н. Булгаков был зеркалом русского религиозного ренессанса.

В его трудах отражены наиболее острые дискуссии той эпохи. Сергей Булгаков обладал чрезвычайно развитой способностью к публицистически яркому выра-

жению волнующих его современников проблем. Исследователь его наследия Сергей Аскольдов отмечал, что одной из счастливых особенностей этого философа и богослова как исследователя является способность схватывать самое характерное и давать необычайно четкую и ясную картину исследуемой эпохи, настроения или учения. Так как к этому присоединяется весьма обширная эрудиция автора как специалиста по экономическим вопросам, а позже – и в области истории христианства, то "его очерки представляют двоякую ценность: и как чисто объективное исследование, и как своего рода религиозное водительство в запутанном лабиринте общественных идей и стремлений" [2, с. 9].

Основной пафос религиозно-философских исканий Булгакова в рамках философии всеединства был подчинен оправданию мира, включающего материальный космос и здешнее посюстороннее бытие с его хозяйственной деятельностью и исторической реальностью. Основным философским ключом, с помощью которого

мыслитель пытался разрешить религиозно-философские проблемы оправдания мира, стала для него одна из важнейших идей Владимира Соловьева – идея Софии Премудрости Божьей [7, с. 181].

Центральной проблемой философии всеединства, по мысли о. Сергия, является проблема Бога и мира. Причем, как точно заметил Л.А. Зандер, в словосочетании "Бог и мир" логическое ударение падает на союз "и". По мнению Зандера, "Булгаков не просто соединяет два существующие независимо друг от друга понятия, но знаменует собою их необходимую и внутреннюю связь, их единство и нераздельность" [7, с. 181].

В своем богословии, или, вернее сказать, богословских исканиях, Сергей Булгаков не боялся задавать вопросы и размышлять о них, благодаря ему догматическое богословие перестало для многих быть школьной и абстрактной наукой, перейдя в область мысли и живого религиозного опыта. В беседах с учениками и друзьями отец Сергей часто говорил, что "богословие надо пить со дна евхаристической чаши" [4, с. 4]. Он рассматривал богословское творчество как основную задачу своей жизни, при этом богословское, пастырское, философское призвание у него тесно связаны между собой.

Изучение булгаковского наследия стало предметом исследования и критики таких известных богословов XX века, как Патриарх Московский и всея Руси Сергей (Страгородский), В.Н. Лосский, В.В. Зеньковский, Л.А. Зандер, архиепископ Кентерберийский Роуэн Уильямс.

Сосредоточим внимание на нескольких основных аспектах многогранного, сложного мировоззрения отца Сергия.

О Богочеловеческом процессе

В одном из своих произведений "Свет Невечерний" Булгаков подчеркивал, что в падшем мире собственная активность человека бессильна достичь преображения тварного. Раскрытие внутренних сил твари, именуемой отцом Сергием в рамках его социологии "софийностью твари", доступно лишь Богу, присутствующему в мире Своими Божественными энергиями. Отстаивая это положение, автор вступает в полемику с учением Н. Ф. Федорова, утверждает, что задача теургии "неразрешима усилиями одного искусства" [5, с. 490], а назначение хозяйства ограничивается экономической и социальной сферой.

Позже, в "Невесте Агнца", положения о благодатном, а не "рукотворном" характере Богочеловеческого процесса принимают окончательную форму, соединяясь с церковным учением о "синергии" (соучастии, сотрудничестве человека и Бога). "Ософиевание твари есть принятие благодати" [7, с. 219], – пишет Булгаков.

Однако роль человека не сводится к пассивности: надо, чтобы он и хотел, и мог воспринять благодать, сделавшись бы "открытым сосудом" для нее, и достижение этого – тонкий и кропотливый духовный труд, "духовное художество" православной аскетики.

Булгаков настаивает: мир создан ради человека и только в человеке он обретает свою завершенность. С сотворением мира мы вступаем в сферу человеческой истории. История наполнена рожденьями и смертями, сменой поколений, через которые только и существует человечество. Каждый отдельный индивид вращается в этот поток, он немислим вне его. И вместе с тем каждый человек есть раскрытие в полной мере своего собственного существа, своего Я.

Связь смерти и рождения определяет не только смену поколений, но и порядок смены исторических эпох, поэтому история не есть "дурная бесконечность" череды рождений и смертей, она имеет начало и конец, и определенный смысл. История – поле встречи людей и Бога.

Поэтому христианство видит ценность в историческом процессе, но видеть в истории предзаданное торжество гармонии или прогресса, по мысли Булгакова, значит обнаруживать духовную слепоту. С того времени, как человек в свободе своей предпочел путь познания добра и зла, т.е. с момента его грехопадения, человеческий род был брошен в поток времени, протекающий над бездной небытия. И он своим трудом должен не только отвоевывать себе жизнь, но и утверждать свое бессмертие на краю бездны. Вот почему философия истории может быть только философией трагедии [1, с. 315].

Булгаков понимает, что существование тварного мира по самой сути – процесс, не статичная неизменность, но динамика, превращение; и цель этого процесса – соединение твари и Творца, в конечном счете, преображение. Отец Сергей объясняет богочеловеческий процесс через известное святоотеческое истолкование библейского выражения "по образу и подобию", в котором "образ" интерпретируется как статический принцип – сходство по некоторым неизменным признакам; подобие же понимается как динамический принцип – развертывание образа до максимального схождения с Первообразом. В итоге образ и подобие соотносятся между собою как данность и задание, потенциальность и актуальность. Целокупная причастность человека Богу есть вместе и образ, и подобие, и поэтому она совмещает в себе оба аспекта, обладая и неизменностью образа, и динамизмом подобия.

"Два града. Исследование о природе общественных идеалов"

С.Н. Булгаков выделяет два противоположных вида общественности – одного, построенного на религии человекобожества, и другого – на религии богочеловечества.

Человечество как таковое является общим началом этих двух культур, двух строящихся градов, которые в своих конечных стадиях стремятся к противоположным целям – соединению с Богом и окончательному отпадению от Него. Гуманизм есть та средняя область, где начала Христово и антихристово наиболее смешиваются между собою, наиболее легко подменяют одно другое, и где существует наибольшая возможность для всякого рода обманов и самообманов. Вот почему исследование гуманизма в том, что его наиболее характеризует и куда направляются его основные силы, по мнению отца Сергия, является одной из важнейших религиозных задач современности. Этой именно задаче посвящает большую часть своих работ Булгаков. В разрешении относящихся к этой области вопросов автор, несомненно, является прямым последователем и продолжателем В. Соловьева. Для него так же, как и для Соловьева, в гуманистических началах общественности заключается некоторая правда, которая, однако, с религиозной точки зрения является лишь внешней правдой, нуждающейся в соединении с религиозной истиной.

Хозяйство

Одна из важных тем, которую рассматривает Булгаков, – тема хозяйства. Согласно Булгакову, оно является единственным способом исторического существования человечества. Хозяйство есть трудовая деятельность человечества, которую характеризует труд как нужда, труд как чрезмерное напряжение всех физических и духовных сил. Но одновременно хозяйство есть творчество и не может не быть им, как всякое человеческое делание. Такое двойственное понимание хозяйства "включает в себя человеческий труд во всех его применениях, от чернорабочего до Канта, от пахаря до звездочета" [6, с. 84-86].

Основой хозяйственной деятельности, ее мотивом, согласно Булгакову, является потребление. С точки зрения политической экономии, потребление есть простой способ поддержания жизни человека, его выживания, оно вторично по отношению к производству. Философия хозяйства позволяет взглянуть на проблему иначе. Потребление есть не только способ сохранения и воспроизведения жизни на земле, но через это – способ ее очеловечения. В потреблении – в еде как его простейшей и изначальной форме – снимается граница между живым и неживым, раскрывается единство органического и неорганического мира, их внутренняя связь.

Говоря об аспектах мировоззрения отца Сергия, мы стремились акцентировать внимание только на самых характерных из них, отметить только те, которые близки и богослову, и философу, и историку, и экономисту.

Главное значение творчества Булгакова – не столько в глобальности его размаха или в конкретных решениях тех или иных тем, сколько, при всей смелости его построений, в верности его богословской интуиции, одинаково предостерегающий и от крайностей секулярного гуманизма, и от "обожествления" истории, мира, государства. Поскольку в результате как одного, так и другого нивелируется христианское осмысление земной жизни, истории как принадлежащей "веку сему", находящемуся в преддверии "жизни будущего века". В этом смысле история есть лишь становление, которое завершится Вторым Пришествием Господа нашего Иисуса Христа.

Говоря о Булгакове необходимо отметить, что роль и значение его как личности не исчерпывается его творчеством. Он всегда активно и деятельно принимал участие в решении самых насущных проблем общественной жизни: организовывал издание сборников, участвовал в Поместном соборе Русской Православной Церкви; преподавал в крупнейшем богословском центре – Свято-Сергиевском Православном Богословском Институте.

Его творчество, его человеческий облик, отмеченный редкой нравственной высотой, глубокой искренностью и благородством, остались незабываемым воплощением лучших и светлых черт интеллигенции эпохи русского религиозного Ренессанса.

И в завершение хотелось бы напомнить слова митрополита Евлогия (Георгиевского), сказанные над могилой отца Сергия в день его погребения 15 июля 1944 года: "...Ты был истинным христианским мудрецом, учителем жизни, поучавшим не словом только, но и всем житием своим, в котором, дерзаю сказать, ты был апостолом".

1. Агапов О.Д. Бытие человеческого рода как "поле" схождения религиозного, философского и научного дискурса. – М., 1993. 2. Аскольдов С.А. Рецензия на книгу: Сергей Булгаков. Два Града. Исследование о природе общественных идеалов // Сергей Булгаков. Два Града. Исследование о природе общественных идеалов.. – М., 1999. 3. Бердяев Н. Судьба России. – М., 2001. 4. Булгаков С.Н. Евхаристия / предисл. Струве Н. А. – М., 2005. 5. Булгаков С.Н. Свет Невечерний. – СПб., 2008. 6. Булгаков С.Н. Философия хозяйства. – Т.1. – М., 1993. 7. Булгаков С.Н. Невеста Агнца. – М., 2005. 8. Зандер Л.А. Бог и мир. Мирозерцание отца Сергия Булгакова. – Т. 1. – Париж, 1948.

Надійшла до редакції

УДК 330.83

Ю. Осипов, д-р экон. наук, проф. (МГУ, Москва)

С.Н. БУЛГАКОВ: ЦЕНА ПРОРЫВА

С.М. Булгаков (о. Сергий) здійснив творчий подвиг, прориваючись крізь напрацьовану століттями словесно-текстуальну пелену та виходячи на інше трактування через посередництво Софії Премудрості Божої.

Ключові слова: С.М. Булгаков, філософія, російська софійна філософія, філософія господарства.

С.Н. Булгаков (о. Сергий) совершил творческий подвиг, прорываясь через наработанную веками словесно-текстуальную пелену и выйдя на иное, трактуемое через посредство Софии Премудрости Божией.

Ключевые слова: С.Н. Булгаков, философия, русская софийная философия, философия хозяйства.

S.N. Bulgakov (Fr. Sergius) performed a creative deed by breaking through the verbal-textual mantle accumulated throughout centuries and attaining the other that is treated through Sophia: the Wisdom of God.

Keywords: S.N. Bulgakov, philosophy, Russian Sophian philosophy, philosophy of economy.

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

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

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

Генерал Брусилов не успел одержать победу в великой войне, хоть и стал в критический момент главнокомандующим всей русской армии – революция в России помешала, но и протоиерей Булгаков, хоть сам лично, надо полагать, и вышел непосредственно к Господу Богу, чему доказательством послужило сакраль-

ное просияние лика его перед кончиной, не одержал на идейно-духовном фронте никакой убедительной победы, хоть и не проиграл, как и генерал Брусилов, ни одного сражения. Однако за тем и другим героями новейшей евро-российской истории остались вполне убедительные прорывы – брусилковский прорыв в памяти военных академий и гражданских учебников, а булгаковский – в сознании немногих добровольно посвященных в это великое деяние.

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

Отчего же так не повезло Булгакову?

Виноват тут, конечно, прежде всего сам Булгаков – экономист, философ, литератор, богослов, ибо писал, исключая экономические труды, сложно, не слишком восприимчиво, хотя и стилистически великолепно. Не столько мысль уготованную он выписывал, чтобы дидактически понятным всем быть, сколько прямо текстуально и мыслил, чтобы мысль текущую ухватить, привлечь ее, даровать другому – как раз ту самую мысль, которую

© Осипов Ю., 2011

словами не выразить, а вот в межсловии при желании, и некотором умении выставить вполне можно, как и поймать ее, разумеется, глубоко при этом размышляя. Так что не мысль готовую брать надо у Булгакова, хотя этого добра у него предостаточно, а ловить мысль неизреченную, с которой у Булгакова лишь дружба была вольная, но уж никак не прикладное ее освоение.

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

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

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

И была найдена формула: да, был такой оригинал и подвижник, выказывал кое-что занятное, но... ни системы от него, ни бесспорных заключений, ни практической пользы, в общем – межнаумок какой-то, что-то искавший, но ничего так и не нашедший, хоть и с творческой потенцией, конечно, был, но, увы, без удобоваримой завершенности. А если что-то и сформулировал, и предложил, и даже отстаивал, то все, или почти все сомнительное, не заказанное, к тому же не скомпонованное, не обструганное, не отточенное. Что говорить, большой талант, почти что гений, а может, и впрямь гений, но... либо не так и не до конца состоявшийся, либо не туда заехавший, либо просто по-крупному ошибившийся! Так что, увы, упоминания, конечно, заслуживает, даже и цитирования, но освоения, изучения, следования... никак нет, ибо везде он в общем-то *еретик*, – и вовсе не в одном только богословии, а еретик есть еретик – тот самый злостный уклонист и ниспровергатель, который, может, и привлекает внимание, но лишь для критики его заносчивых трудов, от них решительного отталкивания, их непременно опровержения.

Булгаков, как и многие его соратники по русскому софийному цеху (предшественники, сотоварищи и последователи), заслужил лишь суда над собой со стороны "нормальных" и "правильных" экономистов, философов, богословов, да что суда – и строгого при-

говора тоже – с осуждением, отвержением, как и забвением тож, что, собственно, и возымело место, хоть и по разным мотивам – идейной вражды, как у марксистов-большевиков; негласного непонимания, как у широкого образованного класса, прозрительного неприятия, как у до кое-чего догадывавшихся квалифицированных остроумцев; законного несогласия, как у вполне оправданных религиозной сообразностью ревнителей христианского благочестия.

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

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

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

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

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

Понял Булгаков, что к вульгарно трактуемой эффективной-де экономике хозяйство человеческое не сво-

дится, что хозяйство есть реализация самой жизни человеческой, что производство жизни существеннее и важнее производства благ, а потому и подошел к хозяйству по-философски, пытаюсь выйти за пределы ограниченной в своих задачах и разрешениях политической экономии, отчего и вышел на *философию хозяйства*. Тут и обратил он внимание, что человек не отделим не только от природы, но и от Бога, без которого и человека-то никакого нет, а есть лишь одно животное, а потому уяснил себе, что хозяйство человеческое есть непременно и хозяйство божественное, а в силу отрыва человека от Бога и полагания человека на самого себя хозяйство человеческое имеет возможность быть и антибожественным. И чтобы различать качество, направление и последствия человеческого хозяйствования, обратился Булгаков ко вполне божественному критерию – к Софии Премудрости Божией, обратив внимание как на софийность человеческого хозяйства, так и на его анисофийность. А ведь софийность напрямую и накрепко с деньгами и капиталом не связана, зато с ним напрямую и накрепко связана анисофийность. Отсюда и *мера* – мера вынужденного допущения анисофийности и мера приоритетного призвания софийности.

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

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

Почему же все-таки София, а не то же Слово-Логос? Дело в том, что мудрость – от молчания, от дословности, от межслова, она прямо от скрытого, никак еще не изреченного, но сказанного, не обозначенного, не сформулированного смысла, в чем-то даже еще до-смысла, от пока еще замысла, проекта, намерения, интенции, от еще только подуманного, откуда-то извлекаемого, родящегося, как и, разумеется, про-роческого, про-видческого, про-виденциального, а потому и не мудрость только у Бога, а *пре-мудрость*, *до-мудрость*, в общем – София Премудрость Божия.

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

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

Идея!

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

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

Нет, мы не собираемся тупо солидаризоваться со всем высказанным Булгаковым по поводу Софии – тут есть вопросы, ждущие обстоятельного разрешения, мы лишь хотим понять Булгакова – великого русского мыслителя эпохи жуткого, неотвратимого и необъяснимого российского апокалипсиса (кризисов, реформ, войн, революций, крахов, падений, восстаний, концов, возвращений), увидевшего в Софии не одно лишь свойство-эманацию Бога (Божественной Троицы), но и Его и Ее (Троицы) ипостась, а вследствие, наверное, творчески-рождественной природы Софии – *ипостась женскую*!

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

Цена прорыва!

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

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

ПЕРСПЕКТИВИ РОЗВИТКУ ЕКОНОМІЧНОЇ ТЕОРІЇ: КОНФЛІКТ ХРИСТІЯНСЬКОЇ ТА ГУМАНІСТИЧНОЇ ПАРАДИГМ У СВІТЛІ ІДЕЙ "ФІЛОСОФІЇ ГОСПОДАРСТВА" С.М. БУЛГАКОВА

Стаття присвячена критиці концептуальних засад класичного і некласичного напрямів економічної теорії в світлі ідей "Філософії господарства" С.М. Булгакова та обґрунтуванню необхідності побудови соціо-гуманітарного знання на основі християнського теоцентризму.

Ключові слова: парадигма, постулат, економічна теорія, "економічна людина", тварне буття, свобода, первородний гріх, спасіння.

Статья посвящена критике концептуальных оснований классического и неклассического направлений экономической теории в свете идей "Философии хозяйства" С.Н. Булгакова и обоснованию необходимости построения социо-гуманитарного знания на основе христианского теоцентризма.

Ключевые слова: парадигма, постулат, экономическая теория, "экономический человек", тварное бытие, свобода, первородный грех, спасение.

The paper is devoted to criticism of conceptual foundations of the classical and nonclassical schools of economic theory in light of S. Bulgakov's Philosophy of Economy and shows the need to base socio-humanitarian knowledge on the Christian theocentrism.

Keywords: paradigm, postulate, economic theory, homo economicus, created being, freedom, the original sin, salvation.

Актуальність розробки нової парадигми економіко-теоретичних досліджень зумовлена як кризою класичної політекономії, про яку, починаючи з С.М. Булгакова, було чимало сказано самими економістами-теоретиками, так і дуже серйозними ознаками системної кризи в провідних країнах світу, чий господарський устрій побудований на ринково-ліберальних засадах. Світова фінансова криза, що виявилася в катастрофічному дисбалансі між обсягами грошової маси та цінних паперів і реальним валовим продуктом, створеним в світі, є лише "вершиною айсбергу" тих глибоких суперечностей, які накопичувалися в світовому господарстві принаймні з часів завершення другої світової війни. Обмеженість енергетичних, сировинних і фінансових ресурсів для подальшого економічного розвитку, екологічна та кліматична кризи, наростання "перепадів" в рівнях доходів на душу населення в країнах "золотого мільярду" і "світової периферії", пов'язані з цим демографічні дисбаланси – ось далеко не повний перелік проблем, що залишаються поза межами евристичних можливостей класичної економічної науки з її вірою в "природний порядок", "економічну людину" та "невидиму руку ринку", здатну автоматично гармонізувати інтереси індивіда і суспільства, збалансувати виробництво і споживання, тощо.

Ми згодні з відомим економістом, а згодом – філософом і богословом, С.М. Булгаковим, який ще в 1912 році в докторській дисертації з політичної економії під назвою "Філософія господарства" вказував на обмеженість позитивістсько-матеріалістичних світоглядно-методологічних засад цієї науки і на відсутність критичної рефлексії з боку вчених-економістів щодо аксіоматичної бази своїх концепцій. "Обмеженість обривів економічної думки, що виявляється при цьому, виявляється не стільки в домінуванні філософії економізму (хоч це доволі симптоматично), скільки в її наївному догматизмі, – зазначав С.М.Булгаков, розуміючи під терміном "економізм" економічний матеріалізм як окрему філософську систему, сформульовану марксистами. – Справа виглядає так, немов би догмати економізму є єдиною можливою і самою по собі зрозумілою філософією господарства взагалі. Відтак, завдання філософської критики, насамперед, полягає в тому, щоб розбити цей наївний догматизм і, поставивши його під сумнів, зробити предметом окремого філософського дослідження" [4, с. 812-813]. Вчений не зупиняється на цьому, і на сторінках "Філософії господарства" не тільки здійснює ґрунтовну критику основних постулатів і методологічних підходів, що панували в тогочасній економі-

чній науці, а й робить спробу побудувати наукову картину господарської діяльності людства, виходячи з принципів християнського теоцентризму. Мова, по суті, йде про формування нової парадигми економічного знання й невіддільної від неї нової стратегії господарської діяльності людства, які безумовно настав час взяти до уваги, враховуючи те, що стратегія господарської практики, побудована на найвищих постулатах економічного лібералізму, зазнає краху на наших очах.

Мета статті полягає в тому, щоб, спираючись на результати, отримані С.М. Булгаковим, довести існування можливості і необхідності осмислення господарських проблем людства на християнській світоглядній основі. В практичній площині це означає "переформатування" ієрархії цілей господарського і культурного розвитку людства, повернення в економічну сферу християнських етичних імперативів, а, отже, – зміну стратегії економічної поведінки суб'єктів господарювання на мікро- і макро- рівнях економіки.

Реалізація цієї мети передбачає виконання наступних завдань:

1) Показати, що класична школа політекономії формувалася в історичній "зоні" грандіозного світоглядного структурного "зсуву" європейської культури, який характеризувався секуляризацією всіх її вимірів, в тому числі, й наукового знання.

2) Проаналізувати, яким чином позитивістсько-матеріалістичні за змістом категорії та концептуальні підходи, як-то "економічна людина", "максимізація користі" і т. п., почали сприйматися як універсальне методологічне знаряддя для розв'язання будь-яких суспільно-гуманітарних проблем, що нині отримало в літературі назву "економічного імперіалізму". Тобто показати, як те, що не спрацювало як методологічний підхід у вузькій сфері економіки, отримало статус "панацеї" для вирішення найширшого спектру проблем в релігійному, культурному, політичному і навіть сімейному вимірах суспільного буття.

3) Окреслити принаймні приблизні контури християнської парадигми дослідження суспільно-господарських процесів, побачити крізь призму християнського світосприйняття абсолютні межі господарської активності людини, за якими починається штучна руйнація універсуму, самої людини і цивілізації як унікального культурно-історичного типу її існування в історії.

Слід зазначити, що обмеженість вихідних постулатів А. Сміта та його послідовників, що сформували класичний напрям в політичній економії, була помічена не ли-

ше С.М. Булгаковим. Потужною альтернативою класикам стала нова історична школа в Німеччині, представники якої – Г. Шмоллер, В. Зомбарт, М. Вебер та ін., наполягали на тому, що економічні явища не можуть бути правильно оцінені без урахування релігійно-культурних, етичних, політичних та інших вимірів історичного буття людини. До речі, С.М. Булгаков ретельно вивчав багатотомний твір В. Зомбарта (1863–1941) "Сучасний капіталізм" і нині всесвітньо відомо книгу Макса Вебера (1864–1920) "Протестантська етика і дух капіталізму", сприяючи популяризації їхніх підходів у вітчизняній економічній науці. Серед течій економічної думки, альтернативних класично-ліберальній парадигмі слід назвати інституціоналізм (Т. Веблен, К. Поланьї, Г. Мюрдаль), сучасний напрям "філософії господарства", відроджений в Російській Федерації навколо дискусії "Філософія господарства" і Академії філософії господарства, які очолює відомий вчений, професор МДУ ім. М.В. Ломоносова Ю.М. Осіпов. До українських науковців, чий творчі пошуки виходять за межі класичної парадигми економіко-теоретичних досліджень і спрямовані на її осмислення в ширшому історичному та онтологічному контексті, належать В.Д. Базилевич, З.Е. Скринник, Т.В. Гайдай, І.В. Назаров та ін.

На жаль, зазвичай мало хто з учасників численних дискусій, що точаться навколо парадигмальних засад економіко-теоретичних досліджень, акцентують увагу на тому, що термін "парадигма" має подвійне значення. Що стосується першого, як пишуть у "Філософському енциклопедичному словнику": "Парадигма (від грецького *παράδειγμα* – приклад, взірець) – поняття, яке використовувалося в античному і середньовічному філософських дискурсах для характеристики відношення між фізичним та надфізичним світами, а саме: другий слугував за парадигму для першого. Так, Платон застосовував термін "парадигма" до ідей або форм як доконечних взірців для реального існування" [5, с. 465]. Друге значення носить зовсім інший характер: "У сучасному дискурсі парадигма означає прийняту певним науковим співтовариством *модель* постановки та вирішення проблем, яка забезпечує існування наукової традиції" [5, с. 465]. Таким чином, навіть у цих коротких визначеннях ми можемо помітити певну деонтологізацію терміну, властиву сучасному наукознавству, зокрема, П.Куна, чия концепція "спрямована проти надісторичної нормативності епістемологічних образів науки" [5, с. 465] і є по суті релятивістською. Обговорення терміну "парадигма" лише в його вкрай номіналістичному розумінні Т. Куна, характерне для дискусій з питань методології економічної науки, не є чимось випадковим. Справа в тому, що саме народження політичної економії відбулось у зоні "парадигмального зсуву" новоєвропейської науки відносно християнської теоцентричної традиції, який характеризувався докорінною зміною уявлень про людину як суб'єкта соціальних відносин і економічних процесів і призив до деонтологізації економічного знання, наростання в ньому позитивістських тенденцій.

Світоглядний "генофонд" політичної економії, що виокремилась з "моральної філософії" (предмет, який викладав А. Сміт на початку своєї наукової кар'єри), в період секуляризації західноєвропейської культури формували, за словами С.М. Булгакова, "з одного боку, представники природно-правових "вчень" з їхньою вірою в неухрабовленість людської природи і передумовлену природну гармонію, а з іншого – проповідники утилітаризму – І. Бентам і його учні, що виходили з уявлень про суспільство як сукупність розрізнених атомів, представників різних інтересів, які взаємно відштовхуються" [2, с. 111]. Перші, тобто прибічники концепції

природних прав людини (Д. Локк, Ж.-Ж. Руссо, Ш. Монтеск'є, твори яких вплинули на А. Сміта), відірвали поняття людської природи від фундаментальної біблійної категорії первородного гріха і християнської перспективи вертикального, "перпендикулярного" земному стану речей, руху свободної особистості до обоження, вибудували, на противагу християнській ієрархії заповідей і обов'язків, логіку ніби то самоцінних, невід'ємних від людської природи прав. Але Ієремія Бентам зробив означений "парадигмальний зсув" ще радикальнішим – він замінив християнську дихотомію добра і зла принципом корисності: "Доброчинність залишилась, але вона – особиста вигода, – пише з цього приводу у статті "Лабіринти лібералізму" А. Арендарь. – Вища ціль існування людини залишилась, але це – служіння не Богу, а прогресу, що полягає у створенні найбільшої кількості щастя для найбільшої кількості людей" [1, с. 495]. Слід зазначити, що прибічники етичного принципу евідемонізму (*eudaimonia* – щастя, блаженство) поривали із залишками онтології природно-правових концепцій, відкриваючи широкий простір для суб'єктивізації політекономії, дуже відчутної в маржиналізмі австрійської школи, де смітінська "економічна людина" – егоїст і прагматик, набуває явних рис завзятого гедоніста. Що є всесвіт і господарство в ньому, чи існують об'єктивна шкала ієрархії людських потреб і межі господарського вирішення проблем людини – всі ці методологічні питання навіть не ставляться, хоч політекономія фактично оперує дуже примітивними відповідями на них, почерпнутими із арсеналу філософії епохи просвітництва.

Таким чином, класики політекономії отримали у спадок від італійського гуманізму і французького просвітництва уявлення про людину як істоту, не ушкоджену первородним гріхом і не покликану до вічного життя, істоту, що не відчуває над собою Бога. Під таким кутом зору людина виявляється специфічною, доволі кучою мірою добра і зла, тому що в подібній системі методологічних координат зло ототожнюється з стражданням, а добро із щастям. Саме з подібного розуміння людини створюється фундаментальний абстракт *homo economicus*, що починає грати роль чільного постулату в теоретичній системі А. Сміта і в різних "мутаціях" доходить до маржиналізму, теорії економічної рівноваги, неокласики. Така людина, незважаючи на онтологічну основу власного існування і буття всесвіту, вибудовує стратегію своєї економічної поведінки, мінімізуючи страждання (витрати виробництва, в тому числі трудові) і максимізуючи щастя (прибуток, насолоду від комбінації придбаних предметів споживання, тощо). При цьому поза увагою вчених-економістів залишаються не тільки онтологічні основи господарства, але й будь-який релігійний, культурний, політичний, правничий, родинний та інші суспільні контексти, в які людина як суб'єкт господарства виявляється завжди щільно вписаною історичними обставинами. Нелегітимним в цій світоглядній "системі координат" є і християнське поняття гріха.

Більш того, в останні десятиліття в надрах "мейнстріму" економічної думки сформувалася дуже небезпечна тенденція переносу власних недосконалостей і вузьких парадигмальних засад на дослідження інших вимірів суспільного буття – сім'ї, релігійних інституцій, держави, тощо. Така необґрунтована претензія дати універсальний методологічний "ключ" для розв'язання всіх суспільних проблем отримала в літературі назву "економічного імперіалізму". Один з її фундаторів, Г.С. Беккер, стверджує, що економічний підхід є унікальним за своєю здатністю і спроможністю інтегрувати різноманітні форми людської діяльності, що він дає цілісну і уніфіковану схему для розуміння людської поведінки, що саме

він є всеохоплюючим, хоч деякі важливі поняття та прийоми розробляються й іншими дисциплінами. Відштовхуючись від ідей А. Сміта і І. Бентама, Г.С. Беккер вказує, що економічний підхід передбачає максимізувати поведінку в більш явній формі і в ширшому діапазоні, ніж інші підходи, так що мова йде про максимізацію функції корисності, або ж багатства, неважливо ким – сім'єю, фірмою, профспілками чи урядовою установою. Припущення про максимізувачу поведінку, ринкову рівновагу та стабільність переваг становлять серцевину концепції економічного імперіалізму" [6, с. 47]. Таким чином, як бачимо, відсутність саморефлексії у переважної більшості економістів щодо парадигмальних засад власних концепцій, про що говорив ще С. М. Булгаков, набуває самовпевнено наступального пафосу, доходячи до претензії бачити весь світ під економічним кутом зору. Колись така спроба була здійснена К. Марксом, і відомо, до яких жажливих суспільних наслідків привело її втілення на практиці. Реалізація ще одного варіанту "економічного матеріалізму" в руслі дещо іншої ліберальної парадигми може бути не менш руйнівною і небезпечною. Саме тому ми вважаємо, що вже давно настав час прислухатися до С.М. Булгакова і збагатити філософсько-методологічну базу економічної теорії, продовжити його спробу "вписати" господарську діяльність людини в християнську картину світу.

Що це означає? Перш за все, християнське бачення господарства та історії відштовхується від розуміння, що обмеженість ресурсів, "праця в поті чола", соціально-економічна несправедливість, страждання і смерть, які, безумовно, є проявами аномального стану буття, мають трансцендентне коріння – вони походять від радикального прорахунку свободної волі людини, що в певний момент розходиться з волею її Творця. Розбіжність волі людини з волею Бога, яка іменується гріхом, тлумачиться у християнстві набагато глибше, ніж суб'єктивна провина, вона є промах, невлучання в ціль, задану Божими заповідями, що окреслюють напрямки руху людини у бутті. Таким чином, категорія гріха набуває онтологічного виміру – ухилення від заповідей означає, що людина розминеться не тільки з Богом, але одночасно і з самою собою, тому що єдиним приводом її існування є задум Божий, з яким створена "з нічого" людина повинна в ідеалі співпасти.

Такий радикальний прорахунок людської свободи – первородний гріх, лежить в самих витках земної історії людства. Через первородний гріх вінець творіння – людина, і разом з нею весь космос "сходять" з окресленої заповідями траєкторії руху в напрямку Богопричастя, через що втрачають первозданну добротність. Втрачаючи можливість збагачуватись Божественними енергіями, вони спотворюються: в світ входять смерть і боротьба за існування ("вселенська громадянська війна", за висловом С.Л. Франка), до якої залучається й цар всесвіту – людина, підпорядкована відтепер необхідності постійного задоволення своїх матеріальних потреб. Похідними від первородного гріха є сама смертність людини і та відчутна розбіжність між її життєвими потребами і наявним станом проклятої Богом землі, що виявляється в чисельних загрозах – голоду, холоду, природних стихій і т.п. Відтепер між задоволенням кожної потреби і об'єктивним станом речей в світі пролягає неминуха відстань виснажливого зусилля, "праці в поті чола", що є стрижнем всякого господарства, його болісною константою впродовж усієї економічної історії людства. "Над людиною тяжіє прокляття, бо що ж як не прокляття, – ця неволя розумних істот у мертвої, неосмисленої чужої нам природи, ця довічна небезпека голоду, злиднів, смерті. І це прокляття залежності від

природи породжує нове, ще зліше прокляття, економічне рабство людини людині, одвічну ворожнечу поміж людьми через багатство...", – писав у фундаментальній праці "Філософія господарства" С.М. Булгаков. – Це та природа, що виявлена на перших сторінках книги Буття як слово Божого гніву і Божого суду над людиною, що згрішила, і над усім творінням: "Проклята земля за тебе, зі скорботою будеш ти годуватись від неї в усі дні життя твого; тернини і муки зростити вона для тебе, ... у поті чола будеш їсти хліб, поки не повернешся в землю, з якої ти взятий" (Буття 3, 17–19)" [4, с. 880]. Господарство є тим виміром буття людини, де остання цілеспрямовано переборює наявний, "не конгруентний" її потребам стан речей, створюючи корисні предмети, в кожному з яких досягається тимчасова рівновага між певною потребою і всесвітом, але ця рівновага нестійка і потребує все нового й нового зусилля для її відтворення в майбутньому. Як бачимо, С.М. Булгаков прямо вказує на те, що поневолення людини людиною в антагоністичних соціально-економічних ієрархіях і боротьба за перерозподіл багатства, яка точиться впродовж усієї історії, є, по суті, неминучими наслідками поневолення людини природними стихіями, а, отже, – наслідками первородного гріха.

Виникає питання: абстрактним "зліпком" з якої парадигми є концепт сміт'янської "економічної людини" – з гуманістично-антропоцентричної, що вбачає в людині "міру всіх речей", чи з християнської теоцентричної, яка вважає економіку вписаною в аномальний стан всесвіту, де живе і діє смертельно хвора людська істота, ушкоджена первородним гріхом і спроможна досягти зцілення лише через Спасіння у Христі. На перший погляд здається, що абстракт "економічної людини" може бути вписаний в обидві парадигми – якщо віднести егоїстичну позаморальність цього типу до одного з наслідків його гріхопадшості. Але більш прискіпливий аналіз веде до заперечення подібної точки зору. Поглянемо на людину, що діє в господарстві, у світлі перспектив, що їх окреслює для неї та чи інша теоретична концепція.

Сміт'янське бачення є занадто мажорно-оптимістичним: залишаючи альтруїзм і мораль поза межами "економічної людини", а, отже – економіки, А. Сміт все ж таки вірить, що "невидима рука" ринку призведе до гармонії інтересів індивіда і суспільства. Він не акцентує увагу на ушкодженості людини, на онтологічній диспропорції між наявним станом природи і її потребами, він не бачить, що ця хвороба переходить не в гармонію інтересів різних економічних суб'єктів, а в їх зіткнення, яке неминуче завершується антагоністичним розподілом економічних ролей між рабовласником і рабом, феодалом і кріпаком, підприємцем і найманим робітником, а в більш глобальному масштабі – між окремими країнами і цілими цивілізаціями.

Гуманістично-просвітницьке тлумачення людини, характерне для англійської класичної школи політекономії, виявляється і в накреслених для неї перспективах "світлого майбутнього", що докорінно відрізняється від християнської есхатології. Як ми знаємо, "духовними спадкоємцями" англійської класичної школи були, з одного боку, англійські ліберали, а з іншого – К. Маркс і його послідовники з "лівого" табору. Як ті, так і інші, кожен на свій лад, вірили в нескінченний прогрес людства, фактично створили псевдорелігію прогресу. Безвідносно до того, як зветься кінцева утопічно-хіліастична ціль суспільно-економічного розвитку – комунізм, "пост-індустріальне суспільство", чи "суспільство масового споживання", – її антихристиянська суть від цього не змінюється: це рукотворний рай на землі, але рай без переображення й подолання гріха, з християнської точки зору, неможливий. Інакше кажучи, це ілюзія раю, бо

люди тут залишаються смертними, а вражена чисельними потребами і хворобами, викривлена наслідками гріхопадіння людська природа – не переплавленою смертю і Воскресінням Христа.

Світоглядне коріння цих соціально-економічних утопій проявляється в тому, що ієрархія життєвих проблем людини подається тут з гуманістично-просвітницькими "купюрами" – смертність, що є епіцентром всіх трагічних деформацій кожного окремого життя і історії взагалі, не розглядається як проблема, а лише як всезагальний факт, з яким потрібно змиритись, чим фактично легалізується. Таким чином, смерть всупереч християнському віровченню переводиться з розряду аномалії, що її переборює Христос у Воскресінні, в розряд норми. І навіть коли такого мовчазного примирення зі смертю не відбувається, гуманістична свідомість сучасних вчених проковує їх на пошук суто економічних, богоборчих відповідей на неекономічні за своєю природою, глибинно-онтологічні виклики, до яких належить, перш за все, людська смертність. Людина, яка вперто не хоче преклонити коліна в молитві перед Христом Спасителем, марно шукає іншої панацеї від смерті замість Його Воскреслих Тіла і Крові, Якими причащаються вірні на літургійному богослужінні. Ці псевдозамінники в кожному епоху називаються по-різному – від "еліксиру безсмертя" середньовічних алхіміків до сучасних клонів генної інженерії, але їхня суть залишається незмінною: в кожному такому випадку ми маємо справу із спробою підмінити діяння, що є виключно Божим, гордим, самовпевненим прометеївським зусиллям людини, розвінчаним С.М. Булгаковим під час його полеміки з М.Ф. Федоровим, який висував проект штучного воскресіння мертвих. *"Федоров перетворює господарство на теургію*, або, вірніше, те й інше до нерозрізненості поєднує, оскільки для нього воскресіння мертвих перестає бути теургічним, але цілком стає господарсько-магічним" [3, с. 555], – пише С.М. Булгаков, дуже влучно підміняючи суть такої підміни. В роботі "Світло Невечірнє" видатний мислитель аргументовано довів, чому кожна така спроба неминуче приречена на поразку.

Підводячи підсумки, зазначимо, що заснована на гуманістичному світогляді економічна свідомість, відкидаючи фундаментальну категорію християнського віровчення – поняття первородного гріха, відзначає його наслідки – важку працю людини і мізерність її результатів. Вона не може примиритися із стражданням і іноді навіть наважується кинути виклик смерті. Самі того не усвідомлюючи, антропоцентристи від економічної науки відчують ностальгію по абсолютному, і ця ностальгія безперервно живить утопічні проекти – від побудови суспільства "світлого майбутнього", де ніби то вдасться змахнути "піт з чола" і нагодувати всіх, до подолання смерті шляхом винайдення чудодійних ліків або клонування. Не усвідомлюючи, що в економіці людина межує із сферою діяння Божого, антропоцентристи постійно намагаються розв'язати проблеми, які людина не здатна вирішити самостійно. За С.М. Булгаковим, людина не спроможна творити "з нічого", не спираючись на вже створений Богом ресурс; творити нове життя (народження дітей не є творінням); воскрешати померлих. Але ці об'єктивні ліміти економічної творчості не повинні бути приводом для відчаю, вони є приводом для людини звернутись до Бога, завжди спроможного зцілити людську неміч Своєю всемогутністю. Перспектива, в яку поставлена людина після Боговтілення, безмірно перевищує планку найсміливіших "проектів", але її реалізація передбачає послідовне відкидання спокус, в

тому числі, спокуси переоцінки суто господарських можливостей людства.

Ще один важливий висновок проведеного дослідження полягає в неприпустимості використання вузько позитивістської парадигми, на якій базується сучасний "мейнстрім" економічної думки, як концептуальне підґрунтя для осмислення суперечливих соціально-економічних реалій сьогодення і перспектив подальшого історичного розвитку. Концепти "природного порядку", "економічної людини", постулат максимізуючої економічно раціональної поведінки індивіда – наукові абстракції з обмеженим евристичним "радіусом дії" і не можуть бути використані як універсальні нормативні "дороговкази" для людства на шляху до "світлого майбутнього", тепер вже не комуністичного, а ринково-ліберального. Ми побачили, до яких наслідків призвело некритичне застосування останньої моделі на пострадянському просторі під час "шокової терапії" 1990-х років. Тепер вже глобальна фінансова криза переконливо доводить безсилля смітінської "невидимої руки ринку" ввести в суспільно прийнятне русло короткозорий фінансовий егоїзм економічних гравців, причому саме в тих країнах Заходу, які століттями вважали себе "взірцями" економічного лібералізму для всього світу.

В провалі ліберальної доктрини, при якому ми зараз присутні, немає нічого дивного, адже формувалась вона у хибній світоглядній системі координат, де наявний катастрофічний стан речей – нужденність смертної людини, приватна власність, обмеженість ресурсів і гостра конкурентна боротьба за них, яку ведуть носії вузько егоїстичних економічних інтересів, – був проголошений "природним станом речей". Інакше кажучи, на модель ліберального устрою економіки і суспільства була перенесена первинна світоглядна похибка гуманізму і епохи просвітництва – аномальний стан людини, суспільства і світу, що склався внаслідок гріхопадіння праотців, був прийнятий за норму. Категорія первородного гріха випала з наукового дискурсу, а термін "гріх" був замінений термінами "конкуренція", "поведінка, спрямована на максимізацію корисності". В цій ринково-конкурентній картині світу діє принцип "переможців не судять". І не дивно, що в ній не знайшлося місця Христу, ні як Спасителю, ні як Праведному Судді і переможених, і переможців в боротьбі за "місце під сонцем". І тепер, коли вказана гуманістична парадигма, що завоювала міцний "плацдарм" на теренах економічної теорії, намагається здійснити експансію в суміжні галузі гуманітарного знання, в тому числі "розтлумачити" кризу призму економічних інтересів суто духовні явища, ми маємо покласти край "економічному імперіалізму", проголошеному Г.С. Беккером. Проте, це має бути не голослівне заперечення, а обґрунтування альтернативного напрямку соціально-економічної думки на основі християнського світогляду, єдиної парадигми гуманітарного знання, яка здатна досягнути всю багатомірність людського буття, назвавши речі своїми іменами.

1. Арендарь А. Лабиринты либерализма // Адам Смит. Беккариа и Бентам. Джон Милль. Прудон. Ротшильды. Биографические повествования. – Челябинск: "Урал LTD", 1998.
2. Булгаков Сергей. Народное хозяйство и религиозная личность // Булгаков Сергей. Два града. Исследования о природе общественных идеалов. – С.-Пб.: Изд-во РХГУ, 1997.
3. Булгаков С. Н. Свет Невечерний. – М.: Изд-во АСТ, 2001.
4. Булгаков С. Н. Философия хозяйства // С. Булгаков. Размышли. Творца спадщина у контексті ХХІ століття. – К.: "Знання", 2006.
5. Лук'янець В. Парадигма // Філософський енциклопедичний словник. – К.: "Абрис", 2002.
6. Плосконосова В. П. Роль правящей элиты в реконструкции социальной реальности // Философские науки. – М., 2005. – № 12.

Надійшла до редакції

УДК 330.83

Н. Шапиро, д-р экон. наук, проф.
(С.-Петербург. гос. ун-т низкотемператур. и пищевых технологий, Россия)

С. БУЛГАКОВ О ЗАДАЧАХ ПОЛИТЭКОНОМИИ И СОВРЕМЕННОЕ РАЗВИТИЕ ЭКОНОМИЧЕСКОЙ ТЕОРИИ

В статті розглядаються питання історичного значення критики політичної економії та її завдання, які були сформульовані С.М. Булгаковим у працях "Від марксизму до ідеалізму" та "Філософія господарства". Виявивши основні тези критики та завдань, показується, як виглядає сучасна економічна теорія в контексті тих проблем, які Булгаков вважав необхідним розв'язати для подальшого розвитку економічної науки.

Ключові слова: політична економія, неокласична теорія, світогляд, філософія господарства.

В статье рассматриваются вопросы исторического значения критики политической экономии и ее задачи, которые были сформулированы С.Н. Булгаковым в работах "От марксизма к идеализму" и "Философия хозяйства". Выявив основные тезисы критики и задач, показывается, как выглядит современная экономическая теория в контексте тех проблем, которые Булгаков считал необходимыми разрешить для дальнейшего развития экономической науки.

Ключевые слова: политическая экономия, неоклассическая теория, мировоззрение, философия хозяйства.

The paper assesses historic significance of S.N. Bulgakov's criticism he leveled at political economy and its objectives in his books *From Marxism to Idealism* and *Philosophy of Economy*. The crucial points of criticism and challenges are elucidated and then the modern economic theory is exhibited in the context of those problems, which Bulgakov believed must be solved to permit further development of economic science.

Keywords: political economy, neoclassical theory, world outlook, philosophy of economy.

Экономические идеи С.Н. Булгакова становятся все более востребованными в среде современных отечественных исследователей. Во-первых, на рубеже XX-XXI вв. возродился интерес к философскому постижению мира как хозяйства (школа философии хозяйства МГУ им. М.В. Ломоносова) [10]. Как писал С.Н. Булгаков: "...Для меня ясно, что наряду с данной [булгаковской – Н.Ш.] философией хозяйства может быть построена совершенно иная" [4, с. 327]. Можно уверенно констатировать обретение новой философией хозяйства институционального статуса, который выражается в восстановлении философии хозяйства как особой "знаниевой" формы, не тождественной в полном смысле ни теории, ни теологии. Это самостоятельное, открытое для разнообразного творчества, течение мысли, в определенной мере постнаучное (с преодолением позитивистской науки) и во многом метафизическое (с восприятием трансцендентного), но не как отрасль философии и не как раздел экономики [6].

Во-вторых, это интенция к реактуализации религиозного материализма Булгакова, для создания современной концепции *мировоззрения*, хотя содержание и проблематика в этом случае значительно шире, чем у экономической теории. Цель мировоззренческих поисков С.Н. Булгакова состояла в том, чтобы философски воспроизвести *ощущение* мира как хозяйства, и в этом ощущении показать реальность материи как выражение мистических и религиозных смыслов в противовес классической и марксистской политэкономии, в которых реальность, как он считал, понималась материалистически брутальной. С.Н. Булгаков же стремился к воплощению реализма в философии хозяйства как мистического, или же, по выражению Вл. Соловьева, *действенного идеализма* [2, с. 300; 3, с. 325-326].

И, в-третьих, в данном же случае. Рассмотрим не столько философию хозяйства по Булгакову, сколько его критику политической экономии и сопоставим ее теоретико-экономические аспекты с проблемами современной экономической теории. Речь пойдет, прежде всего, о критических положениях, которые были сформулированы им в "Задачах политической экономии" [2], а затем продолженных в "Философии хозяйства" [3]. Актуальность такого обращения определяется тем, что отсутствие решений проблем глобального рынка на основе современных теорий подталкивает часть отечественных экономистов к теориям, отвергнутым в недавнем прошлом. Речь идет о политической экономии. В апреле нынешнего года состоялась учредительная

конференция Международной политико-экономической Ассоциации стран СНГ, где ведущие политэкономы из разных стран были нацелены на выяснение научной продуктивности политической экономии в XXI веке.

Собрания подобного рода вызывают к жизни два вопроса. Первый, почему для объяснения современных проблем средствами политической экономии требуется конвенциональное решение научной общественности? Ведь если объяснения убедительны, то они скажут сами за себя. Второй вопрос: какую именно политическую экономию хотят реактуализировать наши современники – классическую, историческую или марксистскую (в последней можно выделить еще несколько подвидов, например, "легальный" марксизм, марксизм-ленинизм)?

Обращаясь к воззрениям С.Н. Булгакова, нам предоставляется возможность виртуально рассмотреть в чем-то аналогичную попытку адаптировать марксистскую политэкономия в качестве средства для решения задач своего времени. С.Н. Булгаков отмечал, что поставленная им самому себе задача состояла в "органическом синтезе философии Соловьева и принципов реальной политики", Прежде всего в этом контексте обратим внимание на критику. Для этого воспользуемся некой "формулой" современного постмодерниста С. Жижека, который, вслед за Ф. Адарно и Б. Короче, считает, что когда мы имеем дело с действительно великим философом, нас должно интересовать не то, что этот философ все еще может сказать нам, или что он значит для нас, "а вопрос о том, как выглядим *мы*, наша современная ситуация в его глазах, какой наша эпоха предстает в его мысли" [4, с. 8-9].

Забегая вперед, отметим, что наша эпоха, где наибольшее распространение получила теория неоклассического синтеза, предстанет в мыслях С.Н. Булгакова как вольно или невольно воплотившая и реализовавшая его пожелания, так и его опасения.

Так, в частности, современная экономическая теория не рассматривает проблемы социальных идеалов, позиционирует себя как социально-нейтральная и инструментальная наука, тогда как Булгаков считал: "Социальный идеал создает социальную науку, а не создается ею" [2, с. 279]. Теорией имеющей такой социальный идеал он считал политическую экономию исторической школы Германии.

В другой стороны, С.Н. Булгаков полагал, что "давно уже пора позабыть внутренние противоречивые квалификации: буржуазная и пролетарская наука, что значит ни более, ни менее, как тенденциозная (в ту или

другую сторону) или лживая наука" [2, с. 281]. Неоклассическая теория выведена за рамки институционально-классовой институционализации, однако данное обстоятельство является объектом критики не только современных политэкономов, но и современных неинституционалистов, поскольку такие абстрактные субъекты даже отдаленно не напоминают реальных людей.

С.Н. Булгаков негативно относился к "трудовой теории ценности" и, созданной Марксом на ее основе, теории прибавочной стоимости. Как считал Булгаков, что ей совершенно напрасно был придан этический характер, выразившийся как "сплошной обвинительный акт против капиталистического производства" [2, с. 291]. В неоклассическом синтезе этот этический акцент преодолен. Она оперирует условиями предельной выручки, предельными затратами и ценами для нахождения объемов, обеспечивающих максимальную прибыль, но не степень эксплуатации.

То, к чему Булгаков относился крайне негативно – к применению математики, которая, по его мнению, "приведет к абсурду теоретической экономики и ее задач, ибо превращает ее в невинные математические упражнения, игру философски недисциплинированного ума" [2, с. 298], стало в XX веке тем, за что присуждают Нобелевские премии. В идеале по Булгакову, политэкономия – это строго эмпирическая наука, для этого марксистская политэкономия должна "сделать шаг в сторону Исторической школы" [2, с. 299].

В настоящее время предельно абстрактный характер экономической теории преодолевается новой институциональной теорией, которая идет не по пути отказа от неоклассики, а дополняет ее, подобно тому, на что в свое время был нацелен Ф. Лист, пытаясь преодолеть космополитизм классической школы.

Интеллектуальные "разочарования" С.Н. Булгакова политэкономией, выраженные им в "Философии хозяйства" [4], которую можно считать завершающей в русле его экономических воззрений, состояли в следующем:

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

➤ понимание "экономического" берется на уровне непосредственного опыта, как нечто и сугубо материалистическое и используется в качестве основы научно-философского догмата, утверждающего примат хозяйства в историческом бытии и сознании. ("Будто экономизм есть вместе с тем непременно *eo ipso* материализм.... Это есть не только произвольное, но и совершенно неверное допущение" [3, с. 320].) Такое допущение делает экономический материализм воинствующим, т.е. прагматическим, порождает философию действия и отвергает важность всех других сфер жизни человека.

С.Н. Булгаков стремится не только преодолеть отмеченные логические просчеты, а "положительно превзойти" воинствующий экономизм – экономический материализм, который не позволяет себя отбросить, но позволяет преодолеть.

Прежде всего, он полагает, что понятие "хозяйство" должно отражать взаимосвязь человека и природы. Ведь в этой взаимосвязи человек побеждает и покоряет природу, но вместе с тем побеждается этой победой и все больше чувствует себя невольником хозяйства,

С.Н. Булгаков назвал это "экономическим гамлетизмом" [3, с. 316].

Основной вопрос, для него, на который должно искать ответ: является ли хозяйство функцией человека или же человек есть функция хозяйства?

Он пытается дать объяснение тому факту, почему ответ на поставленный вопрос до сих пор отсутствует. Это происходит из-за недоверия и отчужденности между философией и наукой, особенно экономической, но, как он считает, что идейному застою в этой области приходит конец.

"В той всеобщей научной, философской и религиозной тревоге, которая все сильнее охватывает современное человечество, ломаются старые перегородки, прежде герметически разгораживавшие разные области мысли, и изменяются границы их территорий. В этой смене отношений и границ, совершающейся в наши дни, находит свое оправдание и отстаивает права на "академическое" существование и настоящая работа ["Философия хозяйства" – Н.Ш.], которая относится по своему плану одновременно и к чистой философии, и к семейству социально-экономических наук" [4, с. 320].

Преодоление недоверия и отчужденности между философией и наукой он видит в идеи о человеке как трансцендентальном субъекте хозяйства, однако допускает, что вариантом этого решения может быть много. Все зависит от некоей внутренней интуиции философа, создающего философскую систему, "особым образом окачествованного мироощущения". "... Я наперед должен признать, что и системы философии хозяйства могут правомерно различествовать, если различаются исходные их аксиомы. Здесь заложена возможность неистребимых, по крайней мере средствами теории, разногласий, единство мыслей достигается только жизненным единением" [3, с.327].

Ответ же С.Н. Булгакова на вопрос: является ли хозяйство функцией человека или же человек есть функция хозяйства – состоял в следующем. Хозяйство следует рассматривать как деятельность всеобщего (трансцендентального) субъекта или человечества, а не "не коллектива или собираемого целого". В центре философии хозяйства стоит антропология – учение о Человеке в природе [3, с.323]. Хозяйство, по Булгакову, освобождение Человека от оков природы. Оно нацелено на достижение утерянного в результате грехопадения единения с Богом. Поэтому, хозяйство – это не только материализм, но и трансцендентальность, метафизика, и, наконец, софийность [3, с. 122-167], а объяснение освобождение Человека от оков природы – философия хозяйства.

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

Решением проблемы взаимодействия человека и природы занимается специальная наука "экология", выделившаяся из экономической науки, что свидетельствует о практической и научно-теоретической важности осмысления проблемы взаимодействия человека и природы. Выделившаяся в самостоятельную сферу науки – экология, имеет разные решения поставленной проблемы, включая алармистские концепции, но наиболее оптимистической является разработка идеи коэволюции человека и природы.

Логические "разочарования" Булгакова по поводу определений "экономики" и "хозяйства" продолжают сохраняться в современном экономическом дискурсе. Ни то, ни другое понятие не имеет однозначных и общепринятых, строгих определений, употребление их часто синонимично. Понятие "хозяйство" предельно ясное на бытовом уровне, так и не поддавалось опре-

делению в теоретико-методологическом смысле. В начале 80-х гг. XX века Н.А. Цаголов, который в свое время и в своем поколении был одним из наиболее известных и влиятельных экономистов – теоретиков и методологов, ни раз подчеркивал [8, с. 11; 9, с. 137], что понятие "хозяйство" не получило адекватного, признанного экономической теорией определения. Доказательством может служить отсутствие его в таком фундаментальном издании как "Экономическая Энциклопедия. Политическая экономия" [11]. Отсутствие термина "хозяйство" в таком авторитетном издании следует рассматривать как неявное признание проблемы в объяснении хозяйства. К сожалению, процесс познания далеко не всегда идет по правилам формальной логики, ограниченные возможности человеческого интеллекта, заставляя его отступать от правил логики, но не являясь причиной замораживания развития познания в целом. В экономической теории есть такие "черные ящики" и ситуация с понятием "хозяйство" не исключение. Например, деньги до сих пор выступает интеллектуальным придатком теоретических схем, и вообще имеют слабое аналитическое объяснение [10, с. 350-351], поэтому интеллектуальный поиск в направлении того: что есть хозяйство – актуален и на сегодняшний день.

Далее, удалось ли "положительно превзойти" воинствующий экономизм – экономический материализм. Можно сказать, что удалось, в том смысле, что он утратил статус важнейшей обобщающей доктрина, но не потому, что его удалось заменить другой, как предполагал С.Н. Булгаков. Просто множественность "образов окочевованного мироощущения", а также практических и научных потребностей привело к разнообразию равноправных научных систем и подходов. (Многими современными теоретиками утрата статуса обобщающей доктрины воспринимается как кризис экономической теории).

Можно сказать, что большинство "нематериалистических" пожелания Булгакова к философии хозяйства оказалось эволюционно реализовано разными течениями, направлениями и школами экономической науки. Так элементы субъективизма были включены в парадигму неоклассической доктрины теории субъективной полезности. Элементы психологии привнесены Дж.М. Кейнсом в теорию накопления, есть они и в теории адаптивных ожиданий, концепции рациональных ожиданий. Булгаковское положение о хозяйстве как свободе, где, по его мнению, проявляется творческая деятельность разумных существ: "... Если свобода есть творчество, то индивидуальность есть подлинное творческое в нас начало, которое неугасимо и неустранимо и в хозяйстве" [3, с. 322], – активно развивается в теории предпринимательской деятельности австрийской школы. Австрийцы исходят из того, что предпринимательская деятельность не мыслима без личной свободы, которая дает человеку возможность рационально распоряжаться своими способностями, знаниями, информацией и доходами, находить наилучшие средства для удовлетворения собственных и общественных нужд. Концепция предпринимательской деятельности развивается ими в рамках критики теории институционального принуждения [5, с. 151], точнее в противопоставлении свободного поведения экономических субъектов рыночного хозяйства и принуждения при социализме. Предпринимательство или предприимчивость представляет собой постоянную готовность искать, открывать, создавать или выявлять новые цели и средства для получения выгоды или прибыли. "Предпринимательство – это си-

ла, объединяющая общество и делающая возможным его гармоническое развитие, поскольку вносит координацию в рассогласованности, неизбежно порождаемые этим процессом развитие" [7, с. 39].

Кроме того, появились такие субэкономические дисциплины как менеджмент, теория организации и др., в которых элементы, культуры и даже веры, играют важные роли.

Принципиальным моментом всех выше указанных теорий является то, что реализация "нематериалистических" пожеланий Булгакова произошла в рамках науки, а не веры. Экономизм или экономическая теория, пополнившись "нематериалистическими" элементами, не соединилась с мистическим и религиозным мировоззрением.

Ощущение Булгакова по поводу того, что ломаются старые перегородки, разгораживающие разные области мысли, и меняются границы их территорий, воспринималась им, как предчувствие глобального единения научной, философской и религиозной мысли. Поэтому в "Философии хозяйства" (1912), С.Н. Булгаков решительно заявил о своем возврате к вере. "Философия хозяйства", формально представлявшая собой докторскую диссертацию по политической экономии, по сути, предстала как работа по теологии.

Но следует ли для решения концептуальных проблем современного мировоззрения еще раз идти в векторе "Булгаковской" парадигмы – соединять "экономизм" с идеей о человеке как трансцендентальном субъекте хозяйства или быть благодарным С.Н. Булгакову, что путь синтеза веры и науки он уже прошел?

В автобиографических заметках в Париже, в 1946 г. С.Н. Булгаков, в определенном смысле, подводя итоги своего творческого пути, написал: "... Чужой среди своих, свой среди чужих, а, в сущности, нигде не свой" [1, с. 31-32]. Из чего можно заключить, что не следует идти еще раз тем же путем, который сам С.Н. Булгаков не считал успешным: соединять науку и религию или перестраивать старые теории под новые проблемы. Что касается постановки задач по развитию экономической теории, которые связаны с решением проблем этики, социальной институционализации и отношению к предельно абстрактным математическим построениям, то в рамках современной экономической теории они сохраняют свою актуальность, с той лишь разницей, что сегодня они звучат не в гамлетовской постановке "быть или не быть", а для каких случаев и когда каждый из известных методологических приемов должен и может быть применим.

1. Булгакова С.Н. Автобиографические заметки. 2-е изд. Париж, 1991 г.
2. Булгаков С.Н. Задачи политической экономии // Булгаков С.Н. От марксизма к идеализму. Труды по социологии и теологии. Том 1. М., Наука, 1999.
3. Булгаков С.Н. Философия хозяйства – М.: ТЕРРА – Книжный клуб. 2008.
4. Жижек С. Размышления в красном цвете: коммунистический взгляд на кризис и сопутствующие предметы. – М.: Издательство "Европа", 2011.
5. Мизес Л.Ф. Человеческая деятельность: трактат по экономической теории. – Челябинск: Социум, 2005.
6. Осипов Ю.М. Философия хозяйства. – М., 2001.
7. Сото Уэрта де Х. Австрийская экономическая школа: рынок и предпринимательское творчество. – Челябинск: Социум, 2009.
8. Цаголов Н.А. "Введение" // Проблемы развития политической экономии и совершенствование ее преподавания: Научно-метод. пособие для преподавателей политической экономии. – М.: Высшая школа, 1985.
9. Шапиро Н.А. Возрождение философии хозяйства. К юбилею журнала. // Философия хозяйства Альманах Центра общественных наук и экономического факультета МГУ им. М.В. Ломоносова, 2009, № 1(61).
10. Шапиро Н.А. Теория денежной экономики Дж. М. Кейнса. // Россия как цивилизация денег / Под ред. Ю.М. Осипова, М.М. Гузева, Е.С. Зотовой. Монография. – М.; Волгоград: Волгоградское научное издательство, 2008. Раздел 3. Деньги как феномен реальности.

Надійшла до редакції

УДК 330.83

В. Чекмарев, д-р экон. наук, проф.
(Костром. гос. ун-т им. Н.А. Некрасова, Россия)

ОТ С. Н. БУЛГАКОВА ДО ДЖ. БЬЮКЕНЕНА

У статті обґрунтовується позиція, згідно з якою роль в процесі розуміння світу політекономічного (наукового) і релігійного підходів визначається різноманітністю способів взаємодії науки і релігії.

Ключові слова: політекономія, філософія господарства, публічні блага, творча еволюція С.М. Булгакова.

В статье обосновывается позиция, согласно которой роль в процессе понимания мира политэкономического (научного) и религиозного подходов определяется разнообразием способов взаимодействия науки и религии.

Ключевые слова: политэкономия, философия хозяйства, публичные блага, творческая эволюция С.Н. Булгакова.

The paper elucidates the position that a variety of ways of interaction between science and religion assign a role for political economy (science) and religious approaches in course of understanding the world.

Keywords: political economy, philosophy of economy, public welfare, creative evolution of the S.N. Bulgakov.

Сегодня многие задаются вопросом: какие шаги следует предпринять современному человеку, чтобы он мог жить в согласии с самим собой и окружающим миром? Где и каким образом человек может получить необходимые для этого знания? Некоторые находят ответы в процессе изучения наук (в первую очередь таких, как психология, культурология, философия, социология, история, и т.п.). Другие – идут в храм, обращаются к религиозным учениям. В результате этих поисков происходит переосмысление людьми роли религии и науки – тех сфер, в которых реализуются когнитивные возможности людей. Являются ли наука и религия партнерами в попытке постижения человечеством реальности? Способны ли они к взаимодействию и если способны, то каким образом?

Профессор национального университета имени Тараса Шевченко Виктор Дмитриевич Базилевич очень точно идентифицировал этапы творческой эволюции С. Булгакова: политэкономия – философия – богословие. И эта творческая эволюция человека-глыбы из явления случайного, единичного постепенно становится явлением общим с перспективой стать явлением всеобщим для людей творческих в силу ряда обстоятельств. В выводе будет предпринята попытка очертить эти обстоятельства. Здесь же хочу подчеркнуть позицию игумена Сильвестра о том, что С. Булгаков остался философом, хотя и религиозным философом. Точку зрения игумена поддерживает и протоиерей Николай Чернокрак. Поддерживаю эту точку зрения и я.

Профессор МГУ им. М.В. Ломоносова Юрий Михайлович Осипов в своей работе в книге, посвященной С. Булгакову [10], зафиксировал свою позицию различия хозяйства и экономики в принципе, хотя и продолжает исповедовать в качестве предмета анализа философию хозяйства. Появились работы с названием "философия экономики" [11; 8]. Продолжая этот ряд, вероятно, следует говорить и о философии производства. Правда, пока ещё мне подобных работ не встречалось.

Политэкономия конца XIX – начала XX века фактически выполняла функцию философии хозяйства, ибо рыночной, отдельной от государства, экономики (в отличие от конца XX – начала XXI веков в России не существовало. Да и понимание содержания политэкономии отождествляло экономику и хозяйство. А хозяйство (в качестве экономической категории) определяет сущность государственных функций. Отсюда – домохозяйство и государственное хозяйство как политэкономия.

Историческое развитие производительных сил общества привело к различению хозяйства как любой человеческой целенаправленной жизнедеятельности и экономики как деятельности по расширению естественной среды обитания на основе создания искусственной среды обитания для удовлетворения

экономических потребностей и интересов субъектов хозяйствования [12].

Производство стало характеризоваться как технологический процесс переработки любых имеющихся в распоряжении предпринимателя ресурсов для получения того или иного блага. Благо чаще всего характеризуется как продукт в форме товара или услуги, но далеко не всегда.

Развитие производительной возможности общества, производительной силы труда всей совокупности людей привело к необходимости выделения публичных благ [6] и на этой основе к необходимости переосмысления содержания понятий "частная" и "личная" собственность. С позиций создания публичных благ под частной собственностью следует понимать всё то, что участвует в процессе общественного производства. И здесь происходит отделение частной собственности от частнокапиталистической. А под личной собственностью следует понимать всё то, что не участвует в общественном производстве. И частная и личная собственность может типологизироваться на индивидуальную, групповую, государственную и характеризоваться организационно-правовыми её видами.

Такой подход является методологическим основанием снятия противоречия между трудом и капиталом через трансформацию в противоречие между властью и нравственностью [14].

Методология С. Булгакова, позволившая ему перейти от политэкономии к философии хозяйства, а затем к богословию (в узком смысле этого понятия) через сложный алгоритм осмысления динамично изменяющегося хозяйства, привело ряд учёных (позицию которых в концентрированном виде сформулировал Дж. Бьюкенен) к пониманию богословия как публичного блага, как фундаменту экономического поведения человека, определяемого членами Академии философии хозяйства отношением Человека и среды. Это отношение не является стоимостным, ибо рыночные механизмы координации человеческих взаимодействий являются по сути бессовестно античеловеческими, исторически обречёнными в силу заложенной в них возможности взрыва Природы против Человека. Человек – часть Природы. И если часть мешает целому, то целое ампутирует эту часть.

Творческая эволюция С. Булгакова привела его к богословию, вероятно, в силу понимания им необходимости взаимодействия Человека и Природы, сохраняя человечество через этические нормы богословия, через понимание ограниченности (при всей её значимости) роли государства как одного из механизмов координации экономической деятельности людей. Сегодня, наряду с такими механизмами координации как рынок, государство (система), институты стало возможным выделение экономических сетей в качестве механизма коорди-

нации. Именно сетевые экономические взаимодействия отличаются реципрокностью, публичной значимостью.

Известно, что мир познаётся по-разному. Есть чувственное познание мира, есть религиозное, есть научное и т. д. Полагаю, это не противостоящие, а дополняющие друг друга способы. Поэтому, те принципы и способы (методы) познания, которыми пользовался С. Булгаков как учёный, создавший труды по политэкономии и философии хозяйства, были им дополнены обращением к религиозному познанию бытия [4; 2; 1].

Как бы из своего подсознания недостаточность наполнения политической экономии традиционным для его времени содержанием он обусловил эволюционное изменение *нашего* создания в части наполнения понятия политэкономии новым содержанием. Почему как бы из подсознания? Да потому что подсознание людей творческих находится в постоянной связи с бесконечной жизнью и мудростью. Все импульсы и мысли служат жизни. Ваши самые глубокие убеждения – это те, которые вы не можете облечь в слова или чётко и разумительно обосновать, так как они исходят не от сознания, а от подсознания. Оно обращается к вам голосом интуиции, инстинктивного порыва и творческих идей. Подсознание позволило С. Булгакову в рамках его методологии использовать принцип фульгурации. Фульгурация дословно – вспышка молнии, озарение.

Дж. Бьюкенен, отталкиваясь от методологии С. Булгакова, предложил концепцию новой политэкономии, квинтэссенция которой заключается в трактовке политэкономии как науки, формулирующей ответ на вопрос "в чьих интересах?" Ибо где то *соотношение задач государства* по поводу координации создания публичных благ и его *практическая деятельность*?

На этот вопрос и отвечает новая политическая экономия, сосредотачиваясь на проблемах функционирования власти, государства, отношениях между ними и бизнесом. При этом исследование этих отношений ведётся с учётом новых экономических реалий [15].

Изменение содержания понятия "политэкономия" и, соответственно, предмета политэкономии как части экономической науки привело к изменению методологии политэкономии в редакции новой политэкономии. Налицо эволюция методологии политэкономии, в основу которой положены уже не нормативный и не позитивный принципы анализа, не структурализм и не конструктивизм, и даже не постмодернизм (по Ю.М. Осипову), а принцип фульгурации (озарения).

Возникли объективные обстоятельства, о которых я упомянул, но не обозначил в первом своём тезисе. К этим обстоятельствам возможно отнести усиливающуюся взаимообусловленность существования Человека и окружающей природной среды, усиливающуюся поляризацию различных социальных страт и усиливающуюся бездуховность значительности части человечества на основе противопоставления способов познания мира.

Полагаю, что методология познания развития человека в части хозяйствования и экономического развития как составляющего элемента хозяйствования, созданная С. Булгаковым получила своё неокончательное пока ещё, но всё же признание [13].

Динамика развития политической экономии как науки о хозяйстве, по мнению Булгакова, выражает острый дисбаланс между "чистым" теоретизированием и философской рефлексией с явным перевесом в пользу первой. Это означает, что общий взгляд на хозяйство начал отставать от стремительного размножения частных истин, выводимых экономистами. Иначе говоря, принцип прагматизма стал ключевым для развития экономического знания при отказе от проникновения в

сущность явлений, поиска и постижения истины. То есть критерий научного знания сместился в область формализации, верификации, и практической применимости. В этих терминах учёт ценностей в хозяйственном поведении составляет большую сложность и по приведённым критериям уступает моделированию поведения в однозначных координатах с внешне фиксируемыми результатами.

Булгаков критически оценивает модель человека, сложившуюся в экономической науке в качестве методологической константы: "это – счётная линейка, с математической правильностью реагирующая на внешний механизм распределения и производства, который управляется своими собственными железными законами" [3, с. 343]. Роковым недостатком такого представления, по его мнению, является социологический детерминизм, ставящий, по его словам, вместо личности "экономический автомат", определяемый во внешних усреднённых координатах. Таким образом, человеческая личность не играет как бы самодавляющей роли, составляя лишь один из элементов системы: "политэкономия не подходит к человеку со стороны его свободного творческого отношения к жизни, но изучает его лишь в его утеснённости, берёт его в состоянии необходимой обороны" [5, с. 325]. С.Н. Булгаков отмечает, что субъект хозяйства мыслится им не просто как личность, но как "...трансцендентальный носитель хозяйственной функции, вносящий единство и связность в разрозненные акты хозяйства, их организующий" [5, с. 151]. Такой метафизический подход, пожалуй, делает философию хозяйства Булгакова уникальной и несопоставимой с современной экономической методологией с её креном в сторону прагматизма.

Одним из главных пороков экономической методологии, по Булгакову, является распространение духовного экономизма, то есть отождествление экономизма с экономическим материализмом, что означает превращение условного акцента на хозяйстве в "...примат хозяйства в историческом бытии и сознании" [5, с. 365]. На этом мировоззренческом уровне Булгаков в качестве нравственной альтернативы гедонизму предлагает идеал религиозного служения, укоренённого с одной стороны в испорченность человеческой природы первородным грехом, с другой – в реализацию божественного Замысла. Наиболее характерно это проявляется в его трактовке хозяйства, приведённой им ещё до написания "Философии хозяйства" в статье "Народное хозяйство и религиозная личность". Хозяйство предстаёт как "...борьба личности с механизмом природы и общественных форм в целях её приспособления к потребности человеческого духа" [3, с. 347]. Таким образом, именно одухотворение, восхождение к божественному идеалу есть, по Булгакову, последняя цель хозяйственной деятельности человека, тогда как собственно экономические мотивы занимают подчинённое положение в иерархии ценностей.

Очевидно, что размышления вслед за С.Н. Булгаковым о путях понимания мира и о роли в этом процессе политэкономического (научного) и религиозных подходов в условиях разнообразия мнений о значении науки и религиозных убеждений в жизни человечества приводят к мысли о том, что невозможно определить единый приемлемый для всех способ взаимодействия науки и религии. Поиски такого способа – это сугубо индивидуальное дело каждого человека. Однако история доказала, что в определенных условиях конкретное мнение может прививаться значительным группам людей и благодаря этому определять мировоззрение стран и эпох. Конечно, в целом для человеческого об-

щества наиболее приемлемым был бы способ взаимодействия, предполагающее конструктивное сотрудничество науки и религии (в данной классификации – интеграция или гармония). Такое сотрудничество науки и религии будет создавать устойчивую базу для функционирования и дальнейшего развития человеческого мировоззрения как решающего фактора формирования человеческой культуры.

1. Булгаков С. Н. Два града: исследование о природе общественных идеалов. – М.: Астрель, 2008 – 784 с. 2. Булгаков С. Н. История экономических и социальных учений. – М.: Астрель, 2007 – 988 с. 3. Булгаков С. Н. Народное хозяйство и религиозная личность / Соч. В 2-х томах – М.: Наука, 1993. Том 2. – С. 343-368. 4. Булгаков С. Н. От марксизма к идеализму – М.: Астрель, 2006 – 1008 с. 5. Булгаков С. Н. Философия хозяйства. – М.: И-т рус. цивилизации, 2009. 6. Бьюкенен Дж. Сочинения / пер. с англ. Серия "Нобелевские лауреаты по экономике" – М.: "Таурис Альфа", 1997 – 560 с. 7. Гибало Н. П. С. Н. Булгаков и системная философия // Системный анализ. Теория и практика, 2006. № 3

– С. 3-13. 8. Канке В. А. Философия экономической науки – М.: ИНФРА-М, 2007 – 384 с. 9. Олейников А. А., Чекмарев В. В. Экономическая теория: политическая экономия национального хозяйствования. – Кострома: КГУ им. Н. А. Некрасова, 2005. 10. Осипов Ю. М. Философия хозяйства С. Н. Булгакова и судьба политической экономии. В кн.: С. Булгаков. Розмисли творца спадщина у контексті ХХІ століття / За ред. В. Д. Базилевича – К.: Знання, 2006. – С. 57-70. 11. Самсин А. И. Основы философии экономики. – М.: ЮНИТИ-ДАНА, 2003 – 271 с. 12. Скаржинский М. И., Чекмарев В. В. Методология экономической науки – Кострома: КГУ им. Н. А. Некрасова, 2007 – 358 с. 13. Сушенцова М. С. Проблема ценностей в философии хозяйства С. Н. Булгакова и её актуализация в современной экономической методологии // Экономика образования. 2011. № 3. – С. 140-150. 14. Чекмарев В. В. Исторические ступени экономической методологии / Экономика образования – хозяйственной практике: материалы научной сессии IX Международной научно-практической конференции, Кострома, 16-19 мая 2007 г. / отв. ред. В. В. Чекмарев – Кострома: КГУ им. Н. А. Некрасова, 2007 – С. 116-120. 15. Чекмарев В. В. Разные новые политические экономики // Философия хозяйства. 2009. № 5. – С. 90-99.

Надійшла до редколегії

УДК 330.83

В. Ильин, д-р филос. наук, проф. (КНУТШ)

"ФИЛОСОФИЯ ЭКОНОМИКИ" VS "ФИЛОСОФИЯ ХОЗЯЙСТВА": ТОЖДЕСТВО ИЛИ РАЗЛИЧИЕ?

У статті розглядається проблема "філософії економіки" у її співвідношенні з "філософією господарства". Акцентується увага на невідповідності "софіології" вимогам сучасного економічного буття.

Ключові слова: "філософія економіки", "філософія господарства", "софіологія", "дух капіталізму", підприємництво, аскетизм.

В статье рассматривается проблема "философии экономики" в ее соотношении с "философией хозяйства". Акцентируется внимание на несоответствии "софиологии" запросам современного экономического бытия.

Ключевые слова: "философия экономики", "философия хозяйства", "софиология", "дух капитализма", предпринимательство, аскетизм.

The paper considers controversy of correlation between the "philosophy of economy" and the "philosophy of an economic system". An attention is focused on non-compliance of "sophiology" with requirements of the modern economic life.

Keywords: "philosophy of economy", "philosophy of the world as household", "sophiology", "spirit of capitalism", entrepreneurship, asceticism.

Творчество С.Н. Булгакова представляет яркую страницу философии "Серебряного века", отмеченной поисками высших смыслов бытия в противоречиях капитализма, который стремительно развивался на территории Российской империи в тот период. Особенностью интеллектуальной ситуации этого периода была попытка бесспорно выдающихся мыслителей – В.С. Соловьева, Н.А. Бердяева, В.В. Зеньковского, П. Флоренского и др. – найти свой путь социально-политического развития, отстаивая при этом приоритет духовного, основанием которого являлось православие. Все они, как и С.Н. Булгаков, прошли путь духовной эволюции от увлечения марксизмом, материализмом, позитивизмом до православной ортодоксальности и общественно-политического консерватизма.

Главное достижение С.Н. Булгакова – универсальность творческих поисков: начав научную деятельность в 1890-х годах как экономист-теоретик, он на протяжении последующего периода постепенно поднимается к философским обобщениям отношений Бога и Космоса, места человека в нем, и, пройдя в первые десятилетия XX века путь философа, завершает творчество как богослов, чьи произведения и сегодня пребывают в эпицентре теологических и метафизических дискуссий.

В киевский период жизни (1901-1906 гг.), в который С.Н. Булгаков занимается преподавательской работой, происходит его окончательный отход от марксистских позиций и поворот к идеалистическому, а после – православно-христианскому взгляду на Мир, историю и общественные отношения. Этот радикальный поворот нашел отражение в ряде работ мыслителя, вошедших в сборник под названием "От марксизма к идеализму" (1903 г.) Революция 1905 – 1907 годов рождает в нем

отвращение к политическому радикализму, направляет поиск смысла жизни в православное христианство. С его позиций начинается активный поиск смысла жизни человека, но с учетом существования капитализма как новой реальности. И главную тревогу мыслителя вызывало то, что в капиталистической экономике не было места "духу". Отсюда понятно, что общим знаменателем в творческом осмыслении мира было понятие "дух", в основе которого – православная вера.

Результатом этого поиска стала "Философия хозяйства", защищенная в 1912 г. в Московском университете как докторская диссертация по политической экономике. Она была попыткой осмысления экономической сферы с позиций православия. Это был ответ М. Веберу, решавшего эту проблему с позиций протестантизма и В. Зомбарту, рассматривавшего экономику (капитализм) с позиций католицизма. Указав на опасную самодостаточность современной ему, С.Н.Булгаков осуществил попытку осмыслить хозяйственное бытие человека на основе признания "софийной" природы хозяйственной деятельности человека, многообразия, целостности, сложности и трансцендентности жизни. Видя задачу "философии хозяйства" в исследовании "общих предпосылок экономической деятельности и экономического мышления" [3, с. 361], С.Н.Булгаков стремился показать ее значение как "законодательницу мысли". Став "философски декретирующей" [7, с. 155], "философия хозяйства" должна распространить влияние далеко за пределы себя.

В отличие от "философии экономики", при всей их казалось бы, схожести, "философия хозяйства" ставит перед собой несколько иные задачи. Ее предмет обусловлен проблемами, которые были определены

С.Н. Булгаковым в работе "Философия хозяйства". В противоположность веберовскому протестантизму С.Н. Булгаков предложил *православную концепцию хозяйства*, отличную от протестантской и католической. С протестантской точки зрения, исповедующей *деистическую концепцию бытия*, хозяйство является следствием этической программы, где этика и религия есть одно и то же, рожденные человеческим разумом. Отсюда выводились земные (мирские) истоки хозяйственной деятельности. Главная идея М. Вебера и состояла в том, что капитализм является достижением только западноевропейской цивилизации. Причину подобной исключительности мыслитель связывал именно с влиянием протестантизма на зарождение и формирование капиталистического строя в Западной Европе. Народы, не знавшие религии, подобной протестантизму, не пошли по индустриальному пути развития [9, с. 133].

Проблему генезиса капитализма с позиции его взаимосвязи с религией решает также В. Зомбарт. Poleмизируя с М. Вебером, он указал ему на нарушение им принципов исторической объективности. Западная Европа, считает В. Зомбарт, встала на путь капиталистического развития еще в XIV – XV веках, тогда как протестантизм возникает в начале XVI в. Поэтому католицизм в гораздо большей степени, чем протестантизм, повлиял на становление западноевропейского капитализма [9, с. 134].

С точки зрения В. Зомбарта, именно в рамках католицизма был рожден принцип социальной активности индивида, во многом способствовавший зарождению предпринимательского движения. Позиция М. Вебера исходит из того, что именно в протестантизме человек, исключительно благодаря голосу собственной совести и напряжению воли, переделывает этот мир. Теперь уже "не мир зависит от Бога, а Бог в значительной степени от мира". Теперь "не Бог существует для людей, а люди для Бога", для приумножения его силы и могущества [9, с. 140]. Практически это означает, что Бог помогает тому, кто сам себе помогает.

С православной точки зрения, своими корнями уходящей в *августинский дуализм* двух миров (теистическую концепцию бытия), хозяйство имеет религиозную природу. Причем религия имеет исключительно *трансцендентный характер*, не отождествляющий ее с этикой. Хозяйство возникает как "сверхмировое" и "сверхисторическое" образование, входящее составным элементом в генеральный план создания этого мира. Отсюда выводились божественные источники хозяйственной деятельности. На глубинном онтологическом уровне С.Н. Булгаков решает вопрос – какой тип хозяйственной жизни наиболее возможен для России, имеющей своим источником православную культуру? Он приходит к идее *монастырского типа* хозяйственной жизни, не имеющей ничего общего с западноевропейским капитализмом [7, с. 156]. Другими словами, созданный С.Н. Булгаковым проект идеального хозяйства – монастырский, совершенно отличается от индустриального общества, названного В. Зомбартом *капиталистическим*.

Кажется, что после такой характеристики "философия хозяйства" теряет свое значение, поскольку, на первый взгляд, не отвечает требованиям современного цивилизационного развития, разнообразию смыслов постиндустриального общества. Однако, с точки зрения Ю.М. Осипова, "философия хозяйства" является чем-то большим и "неопределенным", чем предмет, дисциплина, даже наука. Это "*сфера знания*", вдобавок не имеющая каких-либо четко установленных, очерченных границ – ни пространственных, ни познавательных, ни

концептуальных. "Философия хозяйства" – это по сути "*бытие человека*", а также способ философского познания – самого общего, масштабного, разнородного и свободного. Само по себе хозяйство есть и природным, и социальным, и "органистическим" (именно "организм" выдает решение, именно он действует). Масштабность "философии хозяйства" свидетельствует о неограниченности ее знания. Только в отношениях между людьми в хозяйственном процессе можно выделить для обсуждения разные области – управленческую, трудовую, психологическую, поведенческую, морально-этическую, политологическую, социологическую, педагогическую, этическую и прочие, а с выходом за границы собственно общества и человека – геополитическую, экологическую и т.д. Все, что касается жизни и деятельности человека, его социального бытия и положения в мире, является объектом анализа и изучения "философии хозяйства". Нет *ни одного аспекта в жизни и деятельности* человека, его положения в мире, его социального бытия, который не входил бы в круг интересов "философии хозяйства", хотя и знания *абстрактного, синтетического, мировоззренческого*. Как знание космическое, поскольку охватывает мир, "философия хозяйства" является углублением не только в "*космос-бытие*", но и в "*космос-знание*" [6, с. 20]. Такой подход свидетельствует об *онтологизации проблематики* "философии хозяйства", которая в данном случае как бы отошла от рамок православного подхода и идеала "монастырской жизни".

В размышлениях Ю.М. Осипова привлекает всеобщность, нестандартность мысли, четкость определенных. Хотя автор и против применения к "философии хозяйства" дефиниций, поскольку это делает ее сразу "знанием очень множественным" и сразу "очень неопределенным". Она требует постоянного и осторожного "приближения" к ней ("философии хозяйства"). Кажется, что "философия хозяйства" и философия – почти одно и то же. Тем не менее, от *философии* "*философия хозяйства*" отличается своей направленностью на хозяйство, трактуемое "принципиально философично". И не только максимально широко и глубоко, но в особом "познавательном ключе" – не рассчитывая на сколько-нибудь *утвердительно определенность*. Хозяйство – *тайна*, на полное раскрытие которой не следует рассчитывать. В этом аспекте хозяйство тождественно тайне бытия, тайне жизни, тайне человека, не подвластных своему окончательному раскрытию. Поэтому вполне логическим есть *определение хозяйства как трансцендентности*. Оно не *непознаваемое*, а *тайна*, идущая в "глубины-высоты бытия-небытия", в неизвестность, которая не может быть полностью раскрытой в силу принципиальной ограниченности человека. Но человек, хотя и хозяйствует, не является творцом этого мира, поэтому главная задача – овладеть его сокровенными *смыслами*, то есть – "его *трансцендентностью*" [6, с. 24].

Отождествление хозяйства и жизни приводит к признанию необходимости "философии хозяйства", "снимающей" с себя все проблемы – экономические, философские, научные и т.п. "Хозяйствование – не просто спутник, но цель жизни человека, как и способ его бытия. Остановить хозяйствование – остановить жизнь, причем вовсе не в физико-биологическом понимании, а в полном человеческом. Вся жизнь человека – хозяйство. В том числе и жизнь интеллектуальная, и познавательная, и художественная. Мысль – момент хозяйствования, не говоря уже о мысли раздумчивой, тонкой, конструктивной... Хозяйствуя, человек познает мир, себя, Бога, как и созидает свой мир – искусственный,

неприродный. Хозяйствовать – вовсе не только выживать, тем более физико-биологически, но еще и творить, демиургировать. Высшее проявление хозяйствования – творчество. И обретение знания есть хозяйствование... Хозяйствование, как и вообще жизнь, нечто необходимое и ответственное. Из хозяйства, как и из самой жизни, человеку не выйти" [6, с. 24-25]. Эти слова убеждают. Подобными определениями автор утверждает в особом статусе "философию хозяйства" – не просто как науку, а как способ мышления, способ осознания *целостности своего бытия в деятельности*.

На первое место в "философии хозяйства" поставлена задача *думать, мыслить, философствовать*. В этом и заключается продуктивность "философии хозяйства", должное преодолеть догматизм упроченных истин, отсталость ограниченного знания, замкнувшегося на себе, достаточно мифологизированного и в значительной мере уже вырожденного. Выход за границы такого знания – это выход в пространство других смыслов и аксиоматических установок, других мыслительных решений, стимулирующих свободу мысли. Тем самым "философия хозяйства" – это *философия действия*, она связана с активной жизнью человека, его постоянным выбором и созиданием. Как "сверхцелостное" знание, "философия хозяйства" "вмещает" в себя науку, философию, религию, мораль. Понять "философию хозяйства" можно не только благодаря разуму, но и через внутренние ощущения и переживания. Поэтому хозяйство есть не столько производство благ, сколько производство самой жизни и самого человека.

Концепция "философии хозяйства", предложенная Ю.М. Осиповым, на почве возрожденных идей С.Н. Булгакова и других мыслителей "Серебряного века", представляет вариант подхода к решению экономических проблем с учетом современной хозяйственной ситуации и уровня развития научного знания. Одновременно сделана попытка создания категориального аппарата, расширены исследовательские рамки "философии хозяйства" до "универсума" – мира человека во всем его многообразии. "Философия хозяйства" – это не только мировоззренческое знание, хотя и выполняет мировоззренческую функцию, поскольку является неотъемлемой частью философии в целом. "Философия хозяйства" – это не одна из экономических наук, как и не одна из областей философии, а "самостоятельная область мысли и знания". Тем не менее, исходя из тех проблем, решаемых "философией хозяйства", связанных с выявлением *метасмыслов жизни и хозяйствования*, определением, *что есть человек и куда, зачем ориентирован "человек хозяйствующий"*, какие цели и следствия имеет человеческое хозяйство, к какому общему результату оно может привести, – можно с уверенностью утверждать, что речь идет именно о *философском взгляде на мир*. Поэтому "философия хозяйства есть одним из направлений философии в целом" [8, с. 27], рядом с философией права, религии, искусства и истории.

Вместе с тем необходимо отметить определенное несоответствие "философии хозяйства" требованиям как современной экономической жизни, так и науки. Как известно, экономическая наука исходит из определенных практических потребностей, как человека, так и общества. С точки зрения В.А. Канке, "экономическая наука – это система экономических ценностей, придающая смысл поступкам людей" [5, с. 59]. Ее концептуальное содержание составляют "экономические ценности, концепция прагматической истины, прагматический метод и принципы эффективности и ответственности" [5, с. 59]. В этом плане "философия хозяйства" с ее неопределен-

ностью представляет главным образом мировоззренческий интерес, как один из способов отношения к миру и человеку, своего рода "интеллектуальной игры".

Показателем данного несоответствия может быть "софиология", один из центральных концептов "философии хозяйства". В "софийной модели" хозяйства все "предопределено", все известно – и технические, и организационные открытия. "София правит историей как Провидение, как объективная закономерность, как закон прогресса... Только в софийности истории лежит гарантия, что с нее что-нибудь получится и она принесет какой-нибудь общий результат" [7, с. 126]. Но надежда на Божественное Провидение и подвиги героев (а не на научно-технический и интеллектуальный прогресс), не может быть действительным условием экономического развития.

На этот аспект "философия хозяйства" обратил внимание Н.А. Бердяев, который писал, что автор хотел открыть "софийность хозяйства", но "в действительности открыл нетворческую, трудовую, послушную, старозаветную природу хозяйства" [8, с. 160]. Осознание "космического характера" хозяйства содержит опасность – Софию, которая "не рождает и не обуздывает" [1, с. 695]. Н.А. Бердяев в данном контексте сомневается в надеждах, возлагаемых на конструкт "Софии". "Философия хозяйства" есть скорее воплощение "философской фантазии" [8, с. 161]. Хотя это и преувеличение (ибо так можно сказать о любой, не только философской теории), тем не менее, доля истины здесь значительная.

Следующий важный момент – проблема человека, который в "софиологии" не творческий индивид. В контексте Булгаковской концепции происхождения мира творить "из ничего" может только Бог; человек же творит не образ, а подобие, не "метафизику нового", а воссоздает, "реставрирует" уже созданное Богом. Попытка стать на путь творческой активности ("стать как Бог") ни к чему хорошему привести не может, поскольку это выпадает из плана Божественной Софии и ведет в "тьму смерти" [6, с. 116]. В данном аспекте вызывает сомнение вывод, сделанный С.Н. Булгаковым: поскольку активность не приводит к позитиву, то единственный способ оправдания мирской жизни есть послушность (покорность).

Без сомнения, онтология смирения (покорности) более "легкая", чем онтология "творчества". Поэтому начало "человеческое" заменяется у С.Н. Булгакова началом "ангельским" (высшим уровнем человека). А лучшей формой жизни обосновывается жизнь монашеская (монастырская) [10, с. 145]. Но более наивным является предложение С.Н. Булгакова распространить монастырский тип хозяйства на весь мир. Это похоже на догмат кальвинизма о "безусловной предопределенности". Только у С.Н. Булгакова "предопределено" – спасение всего человечества (ведь оно "софийно"), а у Ж. Кальвина – только "избранных". Именно этот мотив "всеобщности", "всеединства" – главный, который отличает русскую философию от протестантизма. Вместе с тем это не свидетельствует на ее пользу, в частности "философии хозяйства", поскольку в стремлении обосновать "всеединство" она посредством "софиологии" "стирает" границы между человеческим и божественным, отрицает свободу воли человека и необходимость личного подвига во имя спасения [8, с. 164].

Акцент на монастырском типе хозяйствования предвидит не рост прибыли, а распределительный и перераспределительный моменты, которые поддерживают аскетический образ жизни в мировом масштабе [10, с. 145]. Истоки этой позиции следует искать в апологии С.Н. Булгаковым крестьянского хозяйства, что фактически означало защиту натурального хозяйства.

На его идеализации и поиске форм его усовершенствования было сосредоточено и православие в своей социальной доктрине. Но этот тип хозяйствования ничего общего не имеет с западноевропейским капитализмом. При всех его недостатках и противоречиях именно благодаря ему человечество могло двигаться по пути прогресса. Тем более, сегодня человечество живет в мире постиндустриальной и информационной экономики. Поэтому экономика является более предпочтительной, чем старозаветное хозяйство. Так же, как более предпочтительно для объяснения современного экономического бытия является "философия экономики", а не "философия хозяйства".

Бесспорно, как философия, "философия хозяйства" учитывает разные стороны человеческой жизни, что дает *синтетическое знание*, объединяющее экономическое, правовое, психологическое, социологическое и другие виды знания. Это дает возможность получить целостную, богатую по содержанию картину. В данном случае речь идет не о механической сумме знаний и объединения их в рамках экономической теории (понимаемой как "философия хозяйства"), тем самым расширяя ее границы до такой степени, что она *теряет предметную определенность*. Речь идет именно о *философском взгляде на хозяйство*, позволяющем творчески переосмыслить все разноплановое знание и получить его проекции на разные стороны человеческого бытия.

Сегодня более важной для формирования современного, инновационного, рационально мыслящего человека является "философия экономики". Она дает возможность рассматривать *сферу экономической жизни* как фрагмент более широкой реальности, обнаруживая ее связь с другими, *неэкономическими сферами*. Тем самым расширяются горизонты экономической теории,

поскольку раскрывается роль *внеэкономических факторов* при исследовании поведения субъекта экономической деятельности. Одолевая узкоспециализированный, утопический, наивный подход в понимании экономического бытия, "философия экономики" раскрывает его глубинные смыслы, крайне необходимые для формирования ориентиров дальнейшего развития цивилизации. Важным есть и процесс образования *интеллектуального пространства*, в котором осуществляются акты объективного научного познания, направленные на комплексное социо-экономическое объяснение явлений и процессов с учетом динамики культурно-ценностных изменений. Без "философии экономики" современная экономическая жизнь и теория были бы во многих отношениях неспособны к получению представлений об "экономическом" или "практическом" человеке, к выявлению новых свойств и факторов, определяющих смысл его поведения. Следовательно, получить *целостное* представление о человеке в современных условиях, которые и представляют *новую реальность*.

1. Бердяев Н.А. Судьба России: Сочинения. – М.: ЗАО Издательство ЭКСМО-Пресс; Харьков: "Фолио", 1998.
2. Булгаков С. Н. Сочинения. В 2-х т. – М.: Мысль, 1993. – Т. 1. – 480 с. 3. Булгаков С. Н. Сочинения. В 2-х т. – М.: Мысль, 1993. – Т. 2. – 562 с. 4. Булгаков С.Н. Философия хозяйства. – С. 12.
5. Канке В.А. Философия экономической науки: Учеб. Пособие. – М.: ИНФРА-М, 2000.
6. Осипов Ю.М. Тайна хозяйства и тайна экономики // Философия хозяйства. – 2002. – № 6(24). – С. 13.
7. Осипов Ю.М. Философия хозяйства. – М.: Юрист, 2001. – С. 20.
8. Софиология С. Н. Булгакова в культурно-историческом контексте / Два Булгакова. Разные судьбы / В 2-х кн. – Кн. 1. Сергей Николаевич. – М.: МГУ; Елец: ЕГУ им. И.А. Бунина, 2002.
9. Тутов Л.А. Философия хозяйства. Опыт духовного преображения. – М.: ТЕИС, 2003. – С. 27.
10. Эляян М.Р. Хозяйство и религия (М. Вебер, С. Булгаков, В. Зомбарт // Философия хозяйства. – 2003. – № 1(25). – С. 141-142.

Надійшла до редколегії

УДК 130.3; 260.1

Иеромонах Амвросий (Макар), д-р канонического права, проф.
(Парижская русская духовная семинария РПЦ, Франция)

ПРАВОСЛАВНОЕ УЧЕНИЕ О ТВОРЦЕ И ТВОРЕНИИ И СОФИОЛОГИЯ О. СЕРГИЯ БУЛГАКОВА

У статті дається порівняльний аналіз православного вчення про Творця та творіння, про відношення Бога і світу та розв'язання цих питань у софіології о. Сергія Булгакова, досліджується її обмеженість, обумовлена зв'язком з синкретичними релігійно-філософськими концепціями гностичного характеру.

Ключові слова: Божественний Логос, тварні логоси, матерія, обожнення, творення "з нічого", Творець, Софія, софіологія.

В статье дается сравнительный анализ православного учения о Творце и творении, об отношении Бога и мира и решения этих вопросов в софиологии о. Сергия Булгакова, исследуется ее ограниченность, обусловленная связью с синкретическими религиозно-философскими концепциями гностического характера.

Ключевые слова: Божественный Логос, тварные логосы, материя, обожение, творение "из ничего", Творец, София, софиология.

The paper gives a comparative analysis of the Orthodox doctrine of the Creator and creation, the relation between the God and the world, and how these problems are tackled in Fr. Sergius Bulgakov's sophiology under its limitation due to the study connection with syncretic, religious and philosophical concepts of gnostic kind.

Keywords: Divine Logos, logos of creatures, substance, deification, creation "from nothing", the Creator, Sophia, sophiology.

Софиология протоиерея Сергия Булгакова, с одной стороны, является продолжением развития синкретической религиозно-философской концепции, коренящейся в гностическом учении, зародившемся в Александрии во II в. и основанном на концепции Платона "о материи как мертвом хаосе, который существует благодаря отражению, произведенному неким творческим началом" [12]. Идеи Софии были развиты Якобом Беме (1575-1624) и другими европейскими философами-мистиками XVI-XVII вв. Начало русской софиологии связано с именем Владимира Соловьева (1853-1900), у которого София понимается как Душа Мира, мистическое космическое существо, объединяющее Бога с земным миром. Развитие софиологии в своих трудах про-

должил о. Павел Флоренский, для которого София была хоть и тварным существом, но выступала посредником между Богом и миром.

Однако, с другой стороны, о. Сергий Булгаков, основываясь на этом учении о Софии, предпринял попытку перенести его из области философских рассуждений в богословие. Кстати, именно за это Николай Бердяев критиковал его, говоря: "Отец Сергей Булгаков склонен считать софиологическую проблему проблемой теологической, а не космологической, и связывает ее с учением о Пресвятой Троице" [2, с. 95-99]. Эти попытки ввести философское учение о Софии в православное богословие, конечно, вызвали отрицательную реакцию со стороны православной иерархии и богословов. О. Сергий,

хотя и прислушивался к критике своих оппонентов и сам старался изменить, модифицировать свой взгляд на проблему софиологии по мере приближения к Божественной Истине через исследование и изучение святых отцов и всего духовного наследия Православной Церкви, так и не смог до конца согласовать свое учение о Софии с православным богословием.

Причина в том, что проф. Булгаков не смог уйти от лежащей в основе софиологии идеи о причастности творения к Божественной природе. В своей статье "Центральная проблема софиологии" он прямо говорит об этом учении как о программном для своего богословия: "Центральной проблемой софиологии является вопрос об отношении Бога и мира, или – что по существу является тем же самым – Бога и человека. Другими словами, софиология является вопросом о силе и значении Богочеловечества и притом не только Богочеловечества как воплотившегося Логоса, но именно Богочеловечества как единства со всем сотворенным миром – в человеке и через человека" [4, 104]. Далее о. Сергей, полемизируя со всем христианским богословием, говорит: "В этом вопросе Христианство в самом себе ведет тысячелетнюю борьбу с двумя крайностями – с дуализмом и с монизмом, в отыскании той истины, которая предстоит нам в монодуализме, т.е. в Богочеловечестве" [4, 104]. И затем он объясняет: "В христианском мироощущении имется два крайних полюса, оба ложные в своей односторонности: один есть мироотрицающее манихейство, устанавливающее между Богом и миром непреходимую пропасть и тем упраздняющее Богочеловечество, другой полюс есть пантеизм или космотеизм, принимающий мир таковым, каков он есть, и фактически обоготворяющий его" [4, с. 104]. В отношении всего христианского богословия и особенно в отношении православного богословия – это не только несправедливое обвинение, но и абсолютно неправильное изложение его учения, потому что здесь Булгаков, указывая на отношение Бога и мира, Творца и творения, обходит или прямо отбрасывает самое главное, основополагающее – учение о любви Божией, которая является и причиной творения, и связью, и единением Творца со своим творением.

Православное учение о Творце и творении. Православное догматическое богословие, излагая учение о Творце и творении и отношении между ними, прежде всего, подчеркивает их разнотворность: "Под именем творения, в строгом смысле, разумеется произведение чего-либо из ничего. И потому, когда мы говорим, что Бог сотворил мир, то выражаем мысль, что все существующее вне Бога произведено Им из ничтожества, или из совершенного небытия в бытие" [8, с. 351]. При этом, отмечается Богооткровенность этого учения и неспособность человеческого разума самому обрести истину: "Эта истина принадлежит к числу отличительных истин Божественного откровения, которой не ведали не только простые язычники, но и самые их мудрецы: ибо одни из них признавали, что мир вечен; другие допускали истечение его из Бога; третьи учили, что мир образовался сам собою, по случаю, из вечного хаоса, или атомов; четвертые, что его образовал Бог из совечной себе материи, и никто не мог возвыситься до понятия о произведении мира из ничего всемогущею силою Божией. Церковь христианская, приняв эту непостижимую для разума истину от Бога и желая тверже напечатлеть ее в своих чадах, с самого начала постоянно преподавала ее в общественных образцах веры" [8, с. 351].

Святой Иоанн Дамаскин, размышляя над этой темой, утверждал: "Все существа или сотворены, или не сотворены. Если сотворены, то, без сомнения, и изме-

няемы: ибо, что начало бытие свое с изменения, то необходимо и будет подвержено переменам, то есть, или тлению, или произвольному изменению. Если же не сотворены, то по естественному следствию должны быть и неизменяемы, ибо существа, противоположные по бытию, имеют и образ бытия противоположный, то есть, и свойства противоположные. Но кто не согласится, что все существа, не только подлежащие нашим чувствам, но и сами ангелы подлежат переменам, делаются другими и имеют разнообразное движение? Духовные существа, то есть, ангелы, души, демоны изменяются по своему произволению, когда преуспевание их в добре и уклонение от добра усиливается, или ослабевает. Все же прочее изменяется посредством телесного рождения и разрушения, приращения и уменьшения, посредством перемен в качестве и местного движения. Но что изменяемо, то необходимо и сотворено; если же сотворено, то сотворено кем-нибудь. А Творец должен быть уже не сотворен, ибо если и Он сотворен, то непременно сотворен кем-нибудь, а сей другим, и так далее, пока не дойдем до чего-либо несотворенного. Итак, Творец должен быть не создан, а следовательно, и неизменяем. Но неизменяемый что есть иное, как не Бог?" [5, с. 77-78].

Поэтому православные богословы, основываясь на замечании святого Иоанна Дамаскина "Все (сотворенное) отстоит от Бога не местом, но природой", утверждают: "Богооткровенное учение подчеркивает, что мир иноприроден Богу. Тварь произошла не из сущности Божией". Творец и творение имеют разную природу, по существу их природы противоположны. Бог-Творец по природе Своей всесовершеннейший и неизменный, а творение есть естество несовершенное и изменяемое. Но Бог создал творение не для того, чтобы оставить его несовершенным, а, наоборот, бесконечно совершенный Бог создает творение для совершенствования, возрастания, приближения к своему Творцу и для бесконечного совершенствования. Смысл творения состоит в том, чтобы изменяться, возрастать, из несовершенного состояния приходить все в более и более совершенное. И человек создан Богом как раз для этой цели. Господь создал человека по образу и подобию Своему. А это говорит о том, что Бог дал человеку Свой образ для того, чтобы он уподоблялся Ему, возрастал, совершенствовался, приближался к своему Творцу, а вместе со своим совершенствованием развивал, взращивал, совершенствовал и весь окружающий его мир, продолжая творческий акт Господа, или лучше сказать, продолжая развивать и совершенствовать творение вместе со своим Творцом. Об этом задании человека прекрасно говорит Владимир Лосский: "Целью человека должно было стать соединение рая со всей землей, т.е. превращение Земли в рай. Далее предстояло человеку уничтожить пространственные условия чувственного мира, соединяя землю и небо. После этого он должен был путем познания проникнуть в мир сверхчувственный, чтобы соединить в себе самом мир сверхчувственный и чувственный. Совершив это, человек в порыве любви вручил бы Богу всю вселенную, соединенную в его человеческом существе. А Бог, со своей стороны, отдал бы Себя человеку, который по благодати имел бы все то, что Бог имеет по природе" [6, с. 84].

Но и здесь, в обожении человека и всего тварного мира, бесконечное расстояние между Божественной и тварной природами никогда не исчезает, оно только, как бы перекрывается бесконечной любовью Божией, ибо лучи Божественной благодати пронизывают весь мир, как утверждает протоиерей Георгий Флоровский:

"Предел и цель тварного стремления и становления – в *обоженни*, или *боготворении*. Но и в нем сохранится непреложная грань естеств, – исключается всякое пресуществование твари" [13, с. 312].

Но, несмотря на разность и противоположность природ Творца и творения, они нераздельны, не соединены, а наоборот они так соединены, так едины, что сливаются в одну жизнь Творца и творения. Один только грех их разделяет, соединяет, удаляет творение от его Творца, когда оно, погружаясь в свой эгоизм и гордость, теряет любовь к своему Отцу Небесному, и через непослушание его Богу создается непреодолимая пропасть между ними. Но когда человек преодолевает свой грех, эгоизм и гордость, свое непослушание Творцу, он снова возвращается к Богу, Господь его принимает и снова соединяется с ним, с послушным Ему Его творением. Отец небесный принимает раскаявшееся в грехе Свое чадо, возвратившееся к Нему, обретшееся, нашедшееся и воскресшее [10], стремящееся любить своего Господа всем сердцем своим и всею душою своею, и всею крепостию своею, и всем разумением своим, и ближнего своего, как самого себя (Лк 10: 27). Через покаяние Бог снимает с человека вину греха и снова соединяется с ним в единую жизнь Своей любви с его любовью и помогает ему совершенствоваться, все более и более соединяться с Ним.

Исходя из этого, православные богословы, говоря о причине создания мира, учат нас: "Мы говорим, что Его (Творца) Благодать, или любовь, явилась причиной сотворения мира" [1, с. 170]. Потому что любви, благодати не свойственно закрываться в себе самой, она изливается на других, ибо желает, чтобы и другие существа жили и насыщались любовью. Святитель Григорий Богослов, указывая на то, что благодати свойственно распространяться и сообщать блага другим существам, пишет: "Поскольку для Благодати не довольно было заниматься только созерцанием Себя Самой, а надлежало, чтобы (Ее) благо, разливаясь, текло далее, умножая, сколько можно большее число благодетельствованных (так как это свойственно высочайшей Благодати), то Бог измышляет, во-первых, Ангельские и Небесные Силы... (а затем) другой мир, вещественный и видимый". Святый Иоанн Дамаскин добавляет: "Как только благий и прелюбый Бог не удовольствовался созерцанием Себя Самого, но по преизбытку Благодати восхотел, чтобы произошло нечто, что в будущем пользовалось бы Его благодеяниями и было причастно Его благодати, Он приводит из несущего в бытие и творит все без изъятия, как видимое, так и невидимое... Творит же Он, мысля, и мысль эта, дополняемая Словом и завершаемая Духом, становится делом" [5, с. 117]. Поэтому любовь Божия есть как причина, совершителем творения, так и Промыслом Божиим о сотворенном мире, ведущем его к совершенству и единению его с Творцом, что уже выразилось в самом творении. Любовь, благодать Божия есть не только причиной создающей мир, но и силой пекущейся о мире, ведущей к совершенствованию, возрастанию, приближению твари ко Творцу и их единению, и естественно любовь Божия есть силой, спасающей согрешившего, отпавшего от Господа человека, причиной Боговоплощения, вочеловечения Сына Божия Иисуса Христа, о чем Сам Господь свидетельствует: "Ибо так возлюбил Бог мир, что отдал Сына Своего Единородного, дабы всякий верующий в Него не погиб, но имел жизнь вечную" (Ин 3: 16).

Софиология о. Сергея Булгакова. Это единство Творца и творения в любви и благодати Божией и ответной любви и преданности человека своему Творцу выпадает из софиологического учения прот. Сергея Бул-

гакова. И хотя о. Сергей, следуя библейской традиции, утверждает, что творение мира – это творение "из ничего", чистого небытия и несуществования, он, прослеживая историю понятия "ничто" и его применений в онтологии, особо выделяет линию от Платона до Шеллинга и на этих идеях строит свою концепцию. "Булгаков изначально вводит разделение материи-небытия на два вида: *оук ов* – чистое "метафизическое несуществование", абсолютное отсутствие полноты жизни; *иу ов* (Булгаков использует платоновский термин) – состояние полубытия, бытия в потенции" [11, с. 348]. Следуя позднему Шеллингу ("Изложение философского эмпиризма"), о. Сергей предлагает философу о творении мира как превращении или подъятии укона в меон творческим актом Бога. Концепцию материи Булгаков строит по "Тимею" Платона, где погруженное в водоворот возникновения и уничтожения, переходов и превращений, тварное бытие есть "*бывание*". Универсальной подосновой ("субстратом") бывания, из которой непосредственно возникает все возникающее, все вещи мира, и есть материя как "третий род" бытия наряду с вещами чувственного мира и их идеальными первообразами, идеями. Она есть первоматерия, *matéria prima*, потенциально сущее, способность выявления в чувственном, т.е. меон, "бытие-небытие". Она выступает как "Великая Матерь-Земля" древних языческих культов Греции и Востока, "насыщена безграничными возможностями"; она есть "всесматерия, ибо в ней потенциально заключено все" [3, с. 240-241]. "Хотя и после Бога, по Его воле, но материя есть также творческое начало" [14]. Но "Земля-мать не просто рождает, изводит из своих недр все сущее. На вершине своего рожающего и творческого усилия, в его предельном напряжении и предельной чистоте, она потенциально является "Богоземлей" и Богоматерью. Из недр ее происходит Мария – и земля становится готовою принять Логоса и родить Богочеловека. Земля становится Богородицей – и только в этом истинный апофеоз материи, взлет и увенчание ее творческого усилия" [14, с. 77].

Конкретизируя связь мира и Бога, о. Сергей излагает свое учение о Софии и софийности. Окончательное учение о Софии он выдвигает в "Агнце Божиим" (Париж, 1933) и завершает его в "Утешителе" (1936) и "Невесте Агнца" (1945). Как и во всех других опытах софиологии (ср.: В. Соловьев, П. Флоренский), София Премудрость Божия – начало, посредствующее меж Богом и миром, "мир в Боге", предвечно сущее в Боге собрание идеальных первообразов всего сущего, аналог платоновского мира идей. "В учении Булгакова София сближается с Усией, Сущностью Троидного Бога: "Божественная София есть ... природа Божия, усия, принимаемая ... как раскрывающееся содержание, как Всеединство" (Агнец Божий, с. 125)" [14, 77]. Данное учение Булгакова вызвало множество возражений и широкую полемику. В 1935 г. его учение было осуждено в указах Московской Патриархии, а также зарубежного Архиерейского Собора в Карловицах.

На ложность взгляда о. Сергея Булгакова указывали не только церковные документы, иерархи и богословы, но также и религиозные мыслители и философы. Так, например, Николай Бердяев, полемизируя с ним, прямо указывал на крайность его рассуждений. В частности он говорил, что о. Сергей Булгаков является выразителем не религиозно-антропологического, а религиозно-космологического течения, "для которого в центре стоит проблема космоса, софийности твари, проблема мариологии и ангелологии" [2, с.95-99]. Бердяев как философ свободы и творчества сразу заметил одну из самых главных проблем в софиологии Булга-

кова: "Опасность эту я вижу в уклоне к поглощению антропологизма космологизмом, в ослабленном сознании проблем свободы и творческой активности человека" [2, с. 95-99]. Действительно, это одна из самых больших проблем софиологии Булгакова, где личность растворяется в софийности, на что прямо указывает Бердяев: "Нельзя допустить, чтобы божественно-космические, софийные энергии окутывали свободный дух человека и подчиняли его себе". Это большая проблема в софиологии, поскольку здесь личность лишена возможности проявлять себя. Поэтому Бердяев отмечает: "Потенциальная свобода ведь не софийна. При такой всеобщей софийности непонятно, откуда берется свобода, определяющая ко злу, и особенно непонятно, откуда она берется у ангела, имеющего Божественную природу и созерцающего Бога". Особенно точно эту проблему софиологии выразил В.Н.Лосский, который утверждал, что суть софиологии Булгакова – это "поглощение личности софийно-природным процессом, уничтожающим свободу, замена Промысла, предполагающего нравственно-волевое отношение личностей, природно-софийным детерминизмом" [7, с. 82]. Однако Лосский не только указывает на неправильность софиологических рассуждений о. Сергия Булгакова, но и развивает православное учение о Творце и творении, излагая учение о Божественном Логосе и логосах тварей.

Божественный Логос и логосы тварей. Для раскрытия догматического учения о Божественном Логосе и логосах тварей Лосский обращается к объяснениям свят. Василия Великого, в частности к его утверждению о том, что Отец – первопричина всего сотворенного, Сын – причина действующая, Дух – причина совершенствующая, что имеющее свое начало в Отце действие Пресвятой Троицы проявляется в двойной икономии Сына и Духа: Один осуществляет волю Отца, Другой завершает ее в добре и красоте; Один призывает тварь, чтобы привести ее к Отцу, и зов этот сообщает тварному всю его онтологическую конкретность, Другой помогает ей ответить на этот зов, сообщая ей совершенство. Мы уже говорили о том, что действием Святого Духа совершенствуется творение Божие, теперь обратим внимание на причину действующую – Сына Божия, Который называется Словом, Логосом. Свят. Григорий Богослов говорит, что Сын есть Логос, ибо, оставаясь единым с Отцом, Он Его открывает, Сын дает определение Отцу: "Итак, Сын и есть краткое и простое выражение природы Отца". Лосский, высказав тезис: "У каждой твари есть свой "логос", свой "сущностный смысл", возвращается к вопросу святого Григория Богослова: может ли существовать что-либо, что не утверждалось бы на Божественном Логосе? И отвечает: нет ничего, что не основывалось бы на "смысле всех смыслов" – Логосе. Все было создано Логосом; именно Он сообщает тварному миру не только тот "порядок", о котором говорит само Его имя, но и всю его онтологическую реальность. Логос – это Божественный очаг, откуда исходят те творческие лучи, те присущие каждой твари "логосы", те "непреходящие" слова Божии, которые одновременно вызывают к бытию всю тварь и призывают ее к Богу. Таким образом, каждое тварное существо имеет свою "идею", свой "смысл" в Боге, в замысле Творца, Который созидает не по прихоти, но "разумно" (и в этом еще одно значение Логоса). Божественные мысли – это извечные причины тварных существ.

Здесь как бы слышен отголосок Платона, но у Платона, по точному замечанию Лосского, "идеи" представляют саму сферу бытия, тогда как "для отцов Бог есть не только Разум, содержащий Божественные идеи; Его сущность превышает идеи. Он Бог – свобод-

ный и личный, Который все творит Своей волей и Своей премудростью; идеи всех вещей содержатся в этой Его воле и этой премудрости, а не в самой Божественной сущности" [7, с. 82]. Следовательно, греческие отцы равно отказались как вводить умозрительный мир во внутреннее бытие Бога, так и отделять его от мира чувственного. Присущее отцам чувство Божественного бытия побудило их отвергнуть Бога "умозрительного", а их чувство тварного не позволило свести тварное к дурной копии, утверждает Лосский. Идеи у святых отцов являются не необходимым определением Божественного существа, но творческой волей, живым словом Божиим. Это не "потусторонний" фон тварного, но сама его глубина, модус причастности тварного Божественным энергиям, его призвание к высочайшей любви.

Святой Иоанн Дамаскин в своем "Изложении православной веры", говоря о творении, пользуется терминами "идеи-воления" или "волящие мысли". Таким образом, подчеркивает Лосский: "Божественные идеи неотделимы от творческого произволения. Бог, несомненно, мыслит вселенную извечно в отношении к тому "другому", которое должно было начаться, то есть положить начало времени" [7, с. 82]. Так, по слову Священного Писания, именно Премудрость София утверждает семь столпов дома. Здесь мир платоновских идей опрокинут, они суть орудия творения, а не "потусторонность" тварного. Бог, сотворяя, мыслит творение, и эта мысль и придает бытию вещей его реальность. Идеи – это премудрость Божественного действия, или, вернее, Премудрость в действии, если угодно, даже "образы", но образы динамические, образы "волений-мыслей", "мыслей-слов", в которых коренятся "логосы" вещей. Божественным словом мир вызван из своего небытия, и есть слово для всего существующего, слово в каждой вещи, для каждой вещи, слово, которое является нормой ее существования и путем к ее преобразению.

Это учение В. Лосский излагает, основываясь, прежде всего, на творениях преподобного Максима Исповедника, который, в частности, пишет: "Идеи (логосы) сущего, прежде век предустановленные Богом, как знает Он Сам, – те, которые у божественных мужей обычно называются также благими хотениями (Божиими) – хотя и невидимы, однако созерцаются (нами), будучи "помышляемы" через рассматривание творения. Ибо все творения Божии, с должным искусством умозрительно созерцаемые нами по естеству, возводят нас сокровенно те идеи, по которым они получили бытие, и вместе с собой выявляют в каждом творении Божие намерение" [9, с. 47].

Если логосы тварного бытия – это идеальные первообразы предметов и явлений созданного Богом мира, то сами предметы и явления служат обнаружением, образом, способом существования логосов и называются тропосами.

Соответствие между образом и первообразом, то есть между тропосами и логосами, преподобный Максим объясняет на примере живописи. Между логосом и тропосом такая же связь, какая существует между человеком и изображением этого человека на портрете. "Хотя изображение сходно и совершенно подобно первообразу, но сущность – различна, потому что... тот – одушевленное существо, а это – дело живописца, из воска и красок".

Исходя из этого, св. Максим Исповедник учит, что весь мир представляет собой как бы огромную икону – реализацию предвечного творческого замысла Божественного Иконописца. В явлениях тварного мира Божественный Логос как бы играет с человеком, через Свои логосы Он влечет его к познанию в мире великой сис-

темы дел Божиих. Но, чтобы взойти к созерцанию этих основ бытия, нужны подвиг очищения от страстей и жизнь по заповедям Евангелия.

Прозреть всюду свет Слова Божия может только преображенный ум. Когда Солнце Правды воссияет в очищенном уме, то все для него выглядит иначе, весь мир видится пронизанным Божественным Светом. Такого рода созерцание есть очень высокая ступень в духовном становлении, предпоследняя и неизбежная в лестнице духовного восхождения, бесконечным пределом которой является созерцание Самого Троицкостасного Божества [1, с. 169].

1. Апилий (Кастальский-Бороздин), архимандрит; Исайя (Белов), архимандрит. Догматическое Богословие. Курс лекций. – М., 1999.
2. Бердяев Н. О софиологии. Рецензия на книгу прот. Сергия Булгакова

"Лествица Иаковля. Об ангелах" // Путь. – 16 (1929). 3. Булгаков С. Н. Свет Невечерний. – М" 1917. 4. Булгаков С., прот. Центральная проблема софиологии // Вестник РСХД, 101-102 (1971). 5. Св. Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры. – М., 1998. 6. Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. – М., 1991. 7. Лосский В.Н. Спор о Софии. – Париж, 1936. 8. Макарий (Булгаков), архиепископ Харьковский. Православно-догматическое Богословие. Репринтное издание. – Коломна, 1993. 9. Св. Максим Исповедник. Вопросы к Фалассию // Св. Максим Исповедник. Творения. М., 1993. 10. Притча о блудном сыне и др. евангельские образы. 11. Резниченко А. И. Булгаков // Православная энциклопедия. – Т. 6 – М., 2007. – С. 348. 12. Софиология [Электронный ресурс] // Википедия. – Режим доступа: <http://ru.wikipedia.org/wiki/Софиология>. 13. Флоровский Георгий, прот. Тварь и тварность. // Флоровский Георгий, прот. Христианство и цивилизация. Избранные труды по богословию и философии. – СПб., 2005. 14. Хоружий С. Сергей Николаевич Булгаков // Русская философия. Малый энциклопедический словарь. – М., 1995.

Надійшла до редколегії

УДК 130.3; 260.1

B. Gallaher, Dr. of Theology (University of Oxford, Great Britain)

ANTINOMISM, TRINITY AND THE CHALLENGE OF RATIONALISM IN THE THEOLOGY OF SERGII BULGAKOV

У статті детально досліджуються особливості софіологічної концепції Сергія Булгакова в межах його богословських пошуків, дається її виважена оцінка з урахуванням намірів мислителя та отриманих ним результатів.

Ключові слова: Бог, Абсолют, Творець, Божественна Софія, Тварна Софія, Усія, творіння, сутність, іпостась.

В статье детально исследуются особенности софиологической концепции Сергия Булгакова в рамках его богословских исканий, дается ее взвешенная оценка с учетом намерений мыслителя и полученных им результатов.

Ключевые слова: Бог, Абсолют, Творец, Божественная София, Тварная София, Усия, творение, сущность, ипостась.

The paper examines in detail the features of Bulgakov's Sophiological concept in his theological inquiry, given its balanced assessment taking into account the intentions of the thinker and his results.

Key words: God, the Absolute, the Creator, the Divine Sophia, the Created Sophia, Ousia, creation, essence, hypostasis.

The accusations of pantheism and determinism against Bulgakov's sophiology are well known although the complexity and obscurity of his theology has often prevented a sober evaluation of the substance of these accusations. It is hoped that conferences such as ours will go some ways towards preparing the ground for a long-needed critical judgment concerning his theology that avoids the extremes of both enthusiasm and condemnation. What is less well appreciated is that in Bulgakov's own theology he was attempting to overcome what he regarded as problems with pantheism, determinism and rationalism in Solov'ev's own sophiology. Here his antinomism is crucial in understanding his theological project and in this paper we will explore its relevance for sophiology and Trinitarian theology, some of the problems of Bulgakov's thought (which ironically are where he falls into the same errors as Solov'ev) and a possible antinomic response in Bulgakov's theology to these difficulties.

Solov'ev, Bulgakov argued, 'generally sins by an excessive rationalism in his theology' insofar as he conflates a speculative account of the self-generation of the Absolute discernible to reason with the Christian revelation of the Holy Trinity, which is the crux of reason, resulting in 'an excessive deduction of creation' [3, p.140, 167]. This can be seen particularly in Solov'ev's characterization 'without elucidation' of the 'transcendent absolute' by the 'problematic' kabbalistic notion *En-Sof* which he then 'illegally and without any explanation' equates with the hypostasis of the Father on which basis he then 'rationally deduces its relation to the world' and the world and the Absolute's 'mutual determination' of one another [3, p.130-133, 140]. *En-Sof* and God the Father, Bulgakov continues, are treated as synonymous when they are actually quite distinct ideas 'belonging to different planes' with the former being 'the transcendent Godhead before disclosure' [3, p.140], the 'NOT-something' of negative theology [3, p.140], whereas the latter, being 'the first hypostasis of the triune God' [3, p.140], concerns 'God

who discloses Himself to the world—as the beginning [*nachalo*] of this disclosure'[3, p.140] Bulgakov specifically notes how Solov'ev, having 'completely swallowed up and excluded' the 'Other' 'by the notion of absolute all-unity', then imports metaphysical "need" into the Absolute thereby 'limiting [the absolute] by means of some incomprehensible fashion not in accordance with its notion.' Creation cannot be impelled if it is a divine free act of God: 'The "Other" can be created only entirely without constraint and one is not supposed to [create] from metaphysical necessity' [3, p.167]. Bulgakov is objecting here not simply to Solov'ev's rationalism, but to God being made into what Karl Barth would later call a 'world-principle' [4, p.140]. But is there a response to this conundrum?

Here Bulgakov, following Florensky's understanding of truth as the formal logical form of an antinomy or self-contradictory judgement where the antithesis entrains its thesis and vice-versa, argues that antinomy is especially characteristic of religious consciousness with its contact with the mystery of the transcendent world. Religious experience, for reason, contains what appears to be a contradiction. On the one hand, one has God, as the object of religion, what is given to religious consciousness, who is something, which is utterly transcendent, alien to what is natural and external to man and the world. On the other hand, God reveals himself to the religious consciousness of man: 'he touches it, he enters within it, he becomes its immanent content.' Both moments of religious consciousness are given simultaneously as 'poles, in their mutual repulsion and attraction.' The object of this consciousness, the Godhead, is both 'transcendentally-immanent or immanently-transcendent' since God is necessarily *both* (error comes from emphasizing only one of the poles) the one who dwells in light inaccessible (1 Tim. 6:16) and the one who condescends to reveal Himself to the world and dwell with man as a man (Jn. 14:23) [3, p.99]. When we translate these basic elements of experience into the

language of the philosophy of religion 'we immediately see that before us is clearly a contradictory combination of concepts resulting in an antinomy' since the transcendent cannot be simultaneously immanent and remain transcendent and vice versa [3, p.29, 39, 99, 102]. Antinomy admits of two contradictory, logically incompatible, but 'ontologically equally necessary assertions', which testify to the existence of a mystery beyond which reason cannot penetrate but which is 'actualized and lived in religious experience' [9, p.77]. Yet *rational* impossibility and contradictoriness is not the guarantee of a *real* impossibility so we should be spurred on to lay bare and realize the antinomies of religious consciousness to their furthest consequences to discern the mystery. When applied to theological truths we are forced to hold both thesis and antithesis together through a "*podvig* of faith."

We then shall explore how Bulgakov applied his antinomism to the Doctrine of God. Bulgakov's theological antinomism can be seen particularly clearly in three key antinomies [1, p.264]. He argues, firstly, that "God" in Himself, insofar as one can say anything about Him, is an Absolute "Not-is" or Divine Nothingness beyond all relations, that is, theological apophaticism. Yet God is simultaneously absolute relation in Himself (immanent Trinity), that is, theological kataphaticism. However, an apophatic understanding of God, without being tempered by kataphaticism, ultimately negates everything including Being itself which implies a relationship including God's relationship to creation. One must, therefore, inevitably turn in theology to God's relationship to a creation over against Him that defines Him as its "God." One is immediately faced here with a cosmological antinomy between God as Absolute self-relation in Himself (immanent Trinity) who is perfect eternal fullness and completeness and, as God creates the world out of love putting Himself in relation to it with its temporal relative and becoming Being, God as Absolute-Relative (economic Trinity). For God as Absolute self-relation in Himself creation need not have been created but for God as Absolute-Relative, creation is a part of God's own self-definition as Creator and Redeemer and so it had to be created for God to be God. At least ideally, Bulgakov holds to a unity between these two self-definitions of God with the Absolute being *in* the Absolute-Relative or the immanent *in* the economic Trinity. The last antinomy explored is between the Uncreated or Divine Sophia which is the eternal *ousia/Godmanhood* of the Holy Trinity by which God the Father reveals Himself to Himself through His "Dyad" of the Son and Spirit and the Created Sophia which is the divine basis of creation or even creation itself which is God's Wisdom dwelling in non-being and becoming.

However, there are serious problems with this theology. Bulgakov argues that two modes/images of Sophias apparently "exist", one which is primary and divine—that is, the divine world, the *ousia* of the Holy Trinity as a movement of love—and one which is secondary and created—that is, the created Being of creation which is the divine love/Sophia of God poured out in becoming—but they are one in a unity in difference [5, p.60; 8, p.126]. Bulgakov certainly favours this "antinomic" conception of Sophia, but he stresses that they are one reality and the Created Sophia (creation) is the Divine Sophia (the divine substance) in becoming and so He can express this in unitary language which emphasizes creation as a mode of God: 'The one Sophia and the one divine world exist both in God, and in creation, although in different ways: preeternally and in time, absolutely and relatively (as a creature)' [2, p.239; 1, p.262]. It is not an accident that this account of creation appears *prima facie* monist and

emanationist since Bulgakov was attempting to marry the Christian doctrine of creation (emphasizing freedom) with a sort of quasi-emanationism or divine outpouring/overflowing (*izliianie* as opposed to strict *emanatsiia*) (emphasizing necessity) [5, p.69; 3, p.167]. This is a form of the Neo-Platonist tradition of the self-diffusiveness of the Good [12] but Bulgakov was consciously highlighting its latent pantheism and attempting to Christianize it. The Created Sophia is sometimes identified with the world soul understood as the divine foundation of creation or divine energies [5, p.63, 79, 172, 176] and sometimes with creation as such [5, p.52, 55, 62]. Yet this lack of clarity about creation is not crucial for Bulgakov's system because, following Solov'ev [12, p. 78], all Being must be a mode of divine Being so that properly speaking 'The world as the creaturely Sophia is uncreated-created' [5, 63]. Creation is not merely *implicitly* divine but quite *explicitly* so in its foundation. Bulgakov held that only the Absolute God, Holy Trinity, properly *is*, having Being (*ousia*), essence and existence. God is Absolute, possessing the All, and nothing can limit Him or He would cease to be Absolute but merely relative. There can be nothing alongside of, outside of or apart from the divine Being of God, Sophia, neither the creature nor the "nothing" out of which it is created since 'all belongs to this life and world' of God as Trinity [5, p.43, 117; 8, p.124-125; 9, p.148]. Bulgakov alleged that this was not pantheism as an impious pantheistic 'deification of the world', but 'an entirely pious' [6, p.199-200; 10, p. 144-146] pantheism which is more precisely called 'panentheism' understood as 'the truth that all is in God or of God' [7, p. 27; 9, pp. 71-73, 147] or 'the world is that which is not God [*ne-Bog*] existing in God, God is that which is not the world [*ne-mir*] existing in the world. God posits the world outside of Himself, but the world possesses its Being in God' [1, p.262].

Bulgakov is continually reducing his antinomies to one of their theses thereby undermining his own theology. Thus the cosmological antinomy is reduced to its antithesis of God as Absolute-Relative ("God in creation") insofar as God as Absolute ("God in Himself") eternally co-positing Himself as Absolute and Creator thus wholly immanentizing Divinity. In turn, the sophiological antinomy is reduced to the thesis of the Divine Sophia insofar as creaturely Being (the created Sophia) is simply a different mode/image of the Divine. Indeed, one might even go so far as to say that the central difficulty in Bulgakov's system is not that it is antinomic, or even that he reduces all of his antinomies to one of its theses, but that he is not antinomic enough insofar as his cosmological and sophiological antinomies are *false* antinomies as the same reality is simply stated twice but in a different form. Absolute-Relative is still the Absolute only eternally positing itself in becoming just as the Created Sophia is simply the Divine Sophia in the 'stream of becoming' [1, p.261; 12, p.155]. Bulgakov's antinomism, which attempts to balance the transcendence and immanence of God, is continually being undermined by the role of Sophia, as a sort of immanentizing drive in Bulgakov's thought. Sophia, which is ostensibly the idea of the identity and difference of the divine and creaturely, often seems to degenerate in him into a trope for the divine nature of all Being insofar as God not only will be but is all in all. Indeed, we are speaking of the negation of freedom through the necessity of divine love. Since love/Sophia is covalent with Godmanhood, Christ, as the God-Man who calls us to our own Godmanhood in Him, has become the 'law of Being for natural humanity.' Bulgakov refers to the force of this law as 'sophianic determinism' [8, p.435; 9, pp.146-148].

But is there some way out of this pantheistic morass? One possibility, and we shall devote the last portion of the paper to exploring it, is that when Bulgakov says that the Divine and Creaturely Sophias are one this is in reference to the unity of God's self-revelation in Himself and in creation since there exists a fourth antinomy between the unrevealed divine ousia and its revelation as sophia. If Sophia is the self-revealed divine Being in whom the Father reveals Himself by His two hands (Son and Spirit) then what of His "hidden essence"? The Father in Himself as a hypostasis remains undisclosed and He only reveals Himself in and as His self-revealed Being of divine Love-Sophia through His dyad so that the undisclosed depth, the primordial darkness, the mystery, source and depth of His hypostatic Being God is Ousia. Bulgakov does not wish to separate the Being of God proper (*Ousia*) from what is revealed (Sophia) as what is revealed is a true-revelation, identical in the divine life so He speaks of Sophia-Ousia. The Ousia of God abides within the Father, He possesses Himself as Love but unrevealed 'in the capacity of Sophia' and he states this in the following formula: 'Sophia so far as the hypostasis of the Father is concerned, connotes predominantly Ousia—prior to its revelation as Sophia' [9, p.41]. Ousia, therefore, is the common unrevealed foundation or substance for all the hypostases which is then revealed as Sophia binding together God in and through His Self-revelation as Love, but Bulgakov argues that one must strictly distinguish the two [7, p.25], although in practice they are one (Sophia-Ousia), just, as we shall see, in the next chapter, is the case with the Divine and Creaturely Sophias. This means quite simply that the Father as the beginning, the unrevealed source is never a pure arbitrary will, freedom with no *ratio*, a divine, proud, frigid and loveless NO, but He is the Will of Love and as one must attempt to retain the apophatic we can refer to Him as the Abyss of Love, who if He is a pure NO and nothingness then this is only insofar as this is somehow also Love itself (otherwise, and this is *always* the danger with Bulgakov, one loses the apophatic dimension entirely): 'The Absolute *loves*; He is the Father [...] If the Son and the Holy Spirit are Love and the revelation of Love, the Father is Love itself, the very Heart of Love and, truly, the Will of Love' [6, pp.394]. The distinction between ousia (unrevealed) and sophia (self-revelation) is of course reminiscent of that between essence and energies but it is my opinion that Bulgakov took the distinction from Solov'ev and German Romanticism (Boehme, Hegel, Schelling) but then was inspired to adapt it by Palamism.

In essence, what Bulgakov seems to have been reaching towards in this suggested antinomy is three-fold: a) God as God even in Himself includes a certain hierarchy, an order or taxis although this wholly rules out any subordinationism; b) in His own life as God wholly immanent as transcendent, there must always be the possibility (without allowing change in God Himself) of yet *more* of God to give to Himself as Love and this *more* is grounded in His superabundant freedom which is Love-Will so one may say that it is the same God revealed in creation as revealed in God Himself but this does not mean that God is creation since the divine ousia is not the divine sophia; and c) God is a perfect movement of knowledge and Love and for this synthesis to exist there must be a movement from darkness to self-revelation, from self-composure to pure self-giving. Bulgakov wishes to avoid Solov'ev's rationalism and determinism so he not only does not describe the Father as positing Sophia, as the Father generates His Other for Solov'ev, but casts a double antinomy over the whole divine dialectic firstly through

identifying the Father with the NOT-something and secondly by creating an antinomy between the Ousia of God and His Sophia revealed by His two hands. Following the format of Bulgakov's earlier antinomies we shall state this proposed hypothetical antinomy as follows [9, p.40-41]:

IV. Antinomy of Divine Being (The *Ousia-Sophia* of God in the Father and in the Trinity)

THESIS: God is Absolute, the Father, who in his personal, hypostatic being, possesses Sophia, His substantial Wisdom, as *Ousia*, His own nature as unrevealed source, the mystery and depth of His undisclosed hypostatic being as primordial divine darkness, the Divine Nothingness, an Abyss of Love.

(Ousia in the Father)

ANTITHESIS: God is absolute self-relation in Himself, Holy Trinity, with the Father revealing to Himself His personal hypostatic being, *Ousia*, in and as *Sophia*, His substantial Wisdom in the dyad of the Son and Spirit by the power of His self-denying sacrificial love, possessing her in the triunity of the Holy Trinity in common with the Son and Holy Spirit.

(Ousia-Sophia in the Trinity)

Problems remain of course such as the fact that Bulgakov will often treat Ousia and Sophia as synonymous and will not presuppose anything like the fourth antinomy we have suggested plus the fact that if God's self-revelation is Himself, in the same way as the divine energies, so being wholly divine, then it unclear how we do not come to the same Creator/creature collapse once God reveals Himself in and as the Created Sophia/creation. Thus we are suggesting that resources exist within Bulgakov's own sophiology which may save it from its own excesses but in saying these resources exist we need a) to be clear that his sophiology is problematic for any orthodox Christian theology; and b) that if these resources exist then Bulgakov was not a heretic in intent but one searching for new theological paths that unfortunately sometimes led him into real theological error.

Yet perhaps the risks he ran to hold together heaven and earth in a unity in difference were worth taking, for *without risk there is no faith*. In daring so much, Bulgakov's errors, like Origen, become instructive to contemporary theologians, as in their flawed brilliance like a lightening flash they not only darken one's sight but illumine the shape of the rule of faith much more than a dozen windy treatises regurgitating say Cappadocian ontology or the exegesis of Theodoret in a theology of repetition ever could. But more importantly, in the daring of spiritual assurance that Bulgakov shows in his speculation, he creates new ways of speaking that can be brought into the heart of the Church and ecclesified, purified and tried through prayer and communion. He is then revealed as the secret whetstone of modern Orthodox theology and, it is my belief, that as his work becomes better known, it will become gradually apparent how so much of contemporary Orthodox God-talk (from Eucharistic theology, to the strong emphasis on the apocalyptic and even the revival of Palamas) can be traced to one who is like an awakening giant.

1. Булгаков Сергей. Агнец Божий. О Богочеловечестве. Ч. 1. — Париж, 1933.
2. Булгаков Сергей. Икона и иконопочитание. Догматический очерк // Булгаков Сергей. Первообраз и образ. Соч. в 2-х тт. — Т. 2. — М. — С.-Пб., 1999.
3. Булгаков Сергей. Ипостась и ипостасность (Схолия к "Свету Невечернему") // Булгаков Сергей. Первообраз и образ. Соч. в 2-х тт. — Т. 2. — М. — С.-Пб., 1999.
4. Булгаков Сергей. Иуда Искарот — апостол-предатель // Булгаков Сергей. Труды о Троичности. — М., 2001.
5. Булгаков Сергей. Невеста Агнца. О Богочеловечестве. Ч. 3. — Париж, 1945.
6. Булгаков Сергей. Свет Невечерний: Созерцания и умозрения // Булгаков Сергей. Первообраз и образ. Соч. в 2-х тт. — Т. 1. — М. — С.-Пб., 1999.
7. Булгаков Сергей. Утешитель. О Богочеловечестве. Ч. 2. — Париж, 1936.
8. Соловьев В. С. Чтения о Богочеловечестве // Соловьев В. С. Собр. соч. — Брюссель, 1966–1970. — Т. 3.
9. Barth Karl. Church

Dogmatics. 13 volumes plus index volume, eds. T. F. Torrance and G. W. Bromiley, trans. T. F. Torrance et al. – Edinburgh, 1936-1977. – II/1. 10. Bulgakov Sergii. *Sophia, The Wisdom of God: An Outline of Sophiology*, trans. Patrick Thompson, O. Fielding Clarke and Xenia Braikевич. – NY, 1993. 11. Graziano Lingua. *Kénosis di Dio e santità della materia: La*

sofiologia di Sergej N. Bulgakov. – Naples, 2000). 12. See Gregory Nazianzen, Or. 38.9, 45.5, Pseudo-Denys the Areopagite, *Divine Names*, 4.1 [PTS 33, pp.143-4], SG, 1.37 and ST, 1.19.2co, 3.1.1co.

Надійшла до редколегії

УДК 130.3; 260.1

J. van Rossum, Dr. of Theology, Professor (Theological Institute in Paris, France)

CHURCH OR SOPHIA?: THE TRAGEDY OF FATHER SERGIUS BULGAKOV

У статті розглядаються особливості софіології о. Сергія Булгакова як філософської системи, яка суперечить апофатичному характеру богослов'я св. отців.

Ключові слова: богослов'я, пантеїзм, панентеїзм, Божественна Софія, тварна Софія, софіологія, філософія, філософська система, Церква.

В статье рассматриваются особенности софиологии о. Сергия Булгакова как философской системы, противоречащей апофатическому характеру святоотеческого богословия.

Ключевые слова: богословие, пантеизм, панентеизм, Божественная София, тварная София, софиология, философия, философская система, Церковь.

The article researches the features of Father Sergius Bulgakov's sophiology as a philosophical system, that is contrary to the apophatical character of patristic theology.

Keywords: theology, pantheism, panentheism, the Divine Sophia, the Created Sophia, sophiology, philosophy, philosophical system, the Church.

In his book *Die Tragödie der Philosophie* Father Sergius Bulgakov writes: "The history of philosophy is a tragedy. It is the story of the inevitability of the falling down of Icaros, and his incessant new attempts to fly upwards...Flying upwards is in the nature of the philosopher, he feels compelled to fly upwards to the sky. But it is unavoidable that his wings will melt in the rays of the sun, and that he is smashed on the ground. Still, he has contemplated something when he was in the air, and he speaks about it in his philosophy. The true philosopher, like the true poet – which is, in fact, the same thing – does not ly or deceive. He is always completely honest and sincere. Nevertheless it is his fate to fall down, for he has the desire to create a system..." [8, p. 14].

In this beautiful text, which reminds of the mythical language of Plato, Father Sergius prophesies, against his own will, the intellectual path he himself would go, in particular in his work as a theologian. For he, too, had the desire to transform a profound experience and intuition into a philosophical system. At another occasion I had already the chance to speak here in Kiev about the sophiology of Fr Bulgakov, and the theological problems which are involved in this philosophical and theological system [5]. Today I want to speak more about the experience and intuition which lies at the bottom of it, and how this intuition was to be dominated by the theological and philosophical system which he wanted to create, and to which he gave the name "sophiology".

In his *Autobiographical Notes* Fr Sergius describes the religious crisis he went through as a young man. He lost his faith during his first years as a student at the Seminary in Orël, and, as he says, "from the age of fourteen to about thirty the prodigal son withdrew into a far country..." [1, p. 34]. The teaching and the stifling atmosphere of the clerical world at the Seminary could not satisfy his spiritual and intellectual needs. The first sign of a spiritual awakening, and of the return to the religious faith of his childhood, happened when he was twenty-four years old. During a trip across the southern steppes of Russia he was impressed by the mysterious beauty of nature. "I sucked up the light and the air of the steppes. I listened to the revelation of nature". Until that moment nature had been for him something lifeless, and if he experienced its beauty, he regarded that as a "deceptive mask". But, he writes, "suddenly my soul was joyfully stirred", and he received a feeling that nature was the "vesture of the love and glory of a loving Father..." [1, p. 61]. What Fr Sergius describes here is very revealing, for his sophiology is exactly that: an

attempt to express the cosmic dimension of salvation. The created world, the cosmos, which was called "good" by its Creator, but has taken part in the fall of man, is not to be seen as "neutral", but is to be sanctified. Indeed, Fr Sergius describes this experience as his "first encounter with Sophia" [1, p. 63].

Three years later after this event, Fr Sergius had a similar spiritual experience, an experience of a beauty which was more than just an aesthetic emotion. When he was in Dresden at the Zwinger Museum, he saw Raphael's "Sistine Madonna". And he writes: "The eyes of the Heavenly Queen, the Mother who holds in her arms the Eternal Child, pierced my soul. In them there was an immense power of purity and the knowledge of suffering.... I cried joyful and yet bitter tears, and with them the ice melted from my soul...This was not an aesthetic emotion, but it was an encounter, a new knowledge, it was a miracle. ...I ran there every day to pray and weep in front of the Virgin, and few experiences in my life were more blessed than those unexpected tears" [1, p. 63, 104]. Here the dominant feature is that of a "Feminine Being", a "Feminine Presence", an experience of what Goethe has defined as the "Eternal Feminine", *das Ewig Weibliche*. These feelings would be fed by his reading and knowledge of such great authors and thinkers as Jacob Boehme, Vladimir Soloviev and Fjodr Dostoevsky (I think in particular at the passage in his novel *Demons*, *Besy*, where the earth is described as the "Great Mother", and, indeed, is identified with the Mother of God). Combined with his knowledge of philosophy, in particular the great philosophers of German Idealism, Schelling and Hegel, Bulgakov developed his "sophiology". It is evident that his philosophical mind needed a system, and that was his "tragedy".

I want to put forward the thesis that the experiences which Fr Sergius describes in his *Autobiographical Notes* were an experience, still unconscious, of the Church, that is, the liturgical dimension of the Church. Fr Sergius himself liked to say: "One should imbibe theology from the bottom of the Eucharistic chalice". In his book *The Orthodox Church* Fr Sergius writes: "One aspect of the Orthodox liturgy must be noted particularly – that is its cosmic quality. It is addressed not only to the human soul but to all creation, and it sanctifies the latter. This sanctification of the elements of nature and of different objects expresses the idea that the sanctifying action of the Holy Spirit is extended by the Church over all nature. The destiny of nature is allied to that of man: corrupted because of man, she awaits with him her healing" [3, p. 292]. In my

opinion, this is exactly what the "sophiology" of Fr Bulgakov is all about.

Fr Sergius' experience when contemplating the Sistine Madonna can be understood as a rediscovery of the mystery of the Church. The attributes given to the Mother of God in patristic texts and in liturgical hymnology can also be applied to the Church, such as "Mother", "Bride of Christ", "Mystical Paradise". It seems, indeed, that at the moment of contemplation before this painting of Raphael, Fr Sergius was struck by the image of "Motherhood", and in particular that of the "Heavenly Mother". Mary is Mother of God, because she gave birth to the eternal Son of God, the second Person in the Holy Trinity. But her motherhood is also extended to the faithful of the Church, when she is exalted as the Mother who consoles her children: an icon of her bears the title the "Joy of the afflicted", and in the Akathist Hymn she is praised as the "deliverance from the tears of Eve". That is not to say that she is "above" the Church. One cannot say that Mary is the "Mother of the Church", as has been said by some Roman Catholic theologians, for in that case she would be separated from all the faithful and become equal to Christ. On the contrary, she is member of the Church, as we are, for Christ died also for her. Like all the Saints she reveals what the Church is: the deified mankind and the sanctified creation. But she is among all the Saints and all the faithful the one who is most close to Christ, being His Mother. Therefore we pray to her "save us", instead of "pray for us". Thus when Mary is praised as the "mystical paradise" in the Liturgy of St Basil, these words refer to her, but they can also be applied to the Church, that is, the Church in her mystical and liturgical dimension. The Church, indeed, reveals the restored paradise – that is, the sanctified cosmos – and the eternal joy of the Kingdom of God. The Church is, indeed, the "joy of all creation", and "the joy of all the afflicted". In the celebration of the Paschal Night the Church reveals her deepest nature, that is "endless joy".

These deep intuitions were later on to be dominated by Fr Sergius' philosophical system. Sophiology is to be seen as an attempt to express the cosmic dimension of salvation, and to give this expression form in a feminine image, that of "Sophia". If Fr Sergius had been satisfied with saying that the Church, in its liturgical dimension, is the revelation of the sanctified cosmos and the redeemed mankind, he would have stayed within the limits of what we can say about this experience. However, his tragedy was that he felt it necessary to create a metaphysical system concerning the world and its creation. In developing this system, Bulgakov could not avoid a pantheistic tendency. Because, for Fr Sergius the apophatic nature of patristic theology was not sufficient. It was for him a theology that needed to be completed. The essence or nature of God is for him not the Unknowable Mystery, as patristic Tradition has said, but it is "Sophia"; and its reflection in the created cosmos, the "Sophia of creation" – *tvarnaia Sophia* – is ontologically identical with the Divine Sophia, that is, the Essence or Nature of God [4, p.69]. Of course, Fr Sergius could not accept the notion of "pantheism", and therefore he used the term "panentheism" (*pan-en-teizm*), in order to justify his thesis that the world is both "created" and "uncreated" [2, p. 144; 4, p. 69]. The intuition of Fr Sergius was right: the creation is not an accident, but it is anchored in God. However, the problem is that he confused the "eternal plan" of God with the actual creation of the world, and draw the conclusion that, in fact, the world exists eternally.... Fr Georges Florovsky was right in drawing attention to the fact that the Church Fathers had corrected Origen on this point, and had emphasized that the created world, though already existing eternally in God's mind, as a plan or idea, is ontologically different from God [9, 10].

Sophiology is not simply limited to one particular chapter in Fr Sergius' writings, but it permeates his theological thinking as a whole. In other words, he became the victim of his own system, arriving at conclusions which go against the theological Tradition of the Church. This becomes especially clear when we look at his christology. The well-known christological formula of the Council of Chalcedon has defined the relation between the two natures of Christ in negative terms: the two natures of Christ are united together in the divine Hypostasis "without separation and division, and without confusion and change". The first two adjectives reject the consequences which are implied in the heresy of Nestorius, and the latter reject the heresy of Eutyches, that is, extreme Monophysitism. It is evident that the Fathers of the Council, in using these negative adjectives, wanted to stress the fact that the union of the two natures of Christ remains a mystery, and cannot be explained in a rational manner. The Chalcedonian formula is an example of apophatic theology. Fr Sergius, however, wonders why the Council was silent about the *positive* relation between the two natures. And he considers the definition of Chalcedon as being incomplete. Fr Sergius finds the answer to this problem in Sophiology, which has at its point of departure the ontological unity of the *divine Sophia* and the *tvarnaia Sophia*. Fr Bulgakov argues that the divine Sophia is identical with the Divine Nature, and, therefore, with the Divine Logos. As a result, the Divine Logos is, from all eternity, united with human nature, for there is no ontological difference between the Divine Sophia and the *tvarnaia Sophia*. Christ, or rather, the Logos, is the "Eternal God-man", *predvetchny Bogotchelovek*. Following Soloviev, Bulgakov defines Sophia as the "Eternal God-Manhood", *predvetchnoe Bogo-tchelovchestvo* [2, p.210]. We notice, that, according to this system, the incarnation of the Logos is no longer seen as a descending of God into the time and space of His creation, but is moved into eternity. But that means, in fact, that there is no longer a clear distinction between the eternal existence of God (what the Fathers called "theology") and the "economy" or His acts in the world. Fr Sergius was right in saying that the incarnation of the Logos was not something that happened accidentally. According to biblical and patristic teaching, there was an eternal "plan" in God of creation, and of salvation. But that is not the same as saying, as Bulgakov does, that the "Hypostasis of the Logos, the heavenly God-man, is human from all eternity" (*Ypostas Logosa, Nebesnago Bogotcheloveka, izvetchno tchelovetchna*) [2, p. 211]. This attempt to explain the relation between the two natures in a rational manner leads Bulgakov to the conclusion that the Divine Nature, in a mysterious way, took part in Christ's suffering on the Cross. Bulgakov, of course, understands the difficulty of this statement, for it is a theological axiom that suffering belongs to created nature only and not to the Divine Nature. Therefore, Fr Sergius writes that this suffering of the Divine Nature did not happen in the same manner as the suffering of the flesh of Christ, but it happened in a "spiritual manner" (*Bozhestvo Gospoda dukhovno sostrazhdet plotskoi strasti*) [2, p. 289]. Thus, in making this statement, Fr Sergius is forced to contradict all patristic tradition on this point, that is, the distinction which patristic theology has made between Hypostasis and Nature. It is true that the Church teaches that "God suffered in the flesh". However, that means that the subject of this human act of Christ is His Person or Hypostasis, which is, indeed, Divine. The Divine Logos became incarnate, and suffered on the Cross, but that does not mean that the Divine Nature suffered and died. The Divine Hypostasis of the Logos went through the utmost human experiences of suffering, and, indeed, death, that is, the experience of dying. For suffering and

dying is a personal act. The tragedy of Fr Sergius is, that he was thinking that his sophiology would shed a new light on patristic theology, but, instead, it leads to theological distortions. He clearly has not grasped the essential point of the Council of Chalcedon and its theological contribution to christology: the distinction between Hypostasis and Nature, which would be emphasized again in the following centuries, during the theological controversies on Monotheletism and Iconoclasm. And this distinction has to be seen as a mystery, for it goes beyond human and logical reasoning. It is a distinction without separation; it can be compared with the distinction, without separation, between the three Divine Persons of the Trinity, or, to give another example, with the distinction between the Divine Nature and the Divine Energies. In other words, it is a distinction which exclusively belongs to the mystery of God alone. We notice again that sophiology, as a philosophical system, does not fit in the apophatic character of patristic theology.

With this example I want to illustrate how Fr Sergius resembles the philosopher whom he talks about in his book *Die Tragödie der Philosophie*. In reading his works, one feels that he was moved by a divine force, and an inner fire. But when he came so close to the sun, he risked to get burned and to fall down. Fr Alexander Schmemmann formulated Bulgakov's sophiology indeed as a "fall", *padenie*. In a most beautiful article devoted to Fr Sergius Bulgakov, Fr Alexander wrote: "It is exactly on this point: his desire for a *system*, that I see a sort of *fall*. It seems to me that Fr Sergius has given in to a temptation" [7, p. 20]. In his Journal, *Dnevnik*, Fr Alexander is even more severe: "In the theology of Bulgakov there is no humility. Whatever subject he takes, he immediately has to modify it, reshape it and explain it in his own manner. He never 'melts together' with the Church (*slivaetsja s tserkov'jou*). He thinks that he has to explain to the Church what she is, what she needs..." [6, p. 527].

It is true that Orthodox theology should not be a mere repetition of what the Fathers have said. True Tradition is a living Tradition, and it is the task of a theologian to express in his own way the faith of the Church, especially when he has to deal with certain issues which have not been discussed yet by the Fathers of the Church. But he should

never tear himself away from the spirit and vision of patristic theology. And that is the problem of Bulgakov's sophiology, for instance when it does away with the apophatic character of patristic theology, as we have seen in the just given examples. It is the tragedy of Fr Bulgakov that he did not humbly stop before the unknowable mystery of God, but replaced the unknowable and inexpressible Divine Nature by his concept of "Sophia". I think that Fr Alexander is right in his judgment and that in this case humility is replaced by the pride (may Fr Sergius forgive me for using this word) of a philosopher who thinks that his system will be the end of all other systems...

Nevertheless, Fr Sergius Bulgakov had also this other side in him, which is described so impressively by Fr Schmemmann in the article I have quoted, that of the Churchman, the priest who stands in fear of God before the altar, and who realized that the Kingdom of God is about to come. In a personal talk to me, Fr Alexander once said that Fr Sergius' theology and sophiology is "nothing but the experience of the Kingdom of God". In the just quoted article Fr Alexander writes that it is not accidental that each of the books of his last trilogy ends with the words "Come, Lord Jesus", the prayer of the early Christians [1, p. 34]. It is no doubt that the experience of the presence and expectation of the Kingdom to come was given to Fr Sergius in the liturgical celebrations of the Church. And therefore, as Fr Alexander justly remarks, "the best pages of Fr Sergius are not those in which he tries to define his Sophia..., but those which reflect the light and the joy of his liturgical experience and vision" [1, p. 34].

1. Булгаков Сергей. Автобиографические заметки. – Париж, 1946.
2. Булгаков Сергей. Агнец Божий. – Париж, 1933.
3. Булгаков Сергей. Богослужение в Православии // Булгаков Сергей. Православие. – Париж, 1965.
4. Булгаков Сергей. Невеста Агнца. – Париж, 1945.
5. Йоост ван Россум. Паламизм и софиология // Христианская мысль. – 2006. – № 3. – С. 62–66.
6. Шмеман Александр. Дневники 1973–1983. – М., 2005.
7. Шмеман Александр. Три образа // Вестник РСХД. – 1971. – № 101–102 (III–IV).
8. Bulgakov Sergius. Die Tragödie der Philosophie. – Darmstadt, 1927.
9. Florovsky Georges. Creation and Creaturehood // G. Florovsky. Creation and Redemption. – Belmont, MA, 1976. – P. 43–78.
10. Florovsky Georges. St Athanasius' Concept of Creation // G. Florovsky. Aspects of Church History. – Belmont, MA, 1975. – P. 39–62.

Надійшла до редколегії

УДК 330.83

Т. Гайдай, канд. екон. наук, доц. (КНУТШ)

ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГІЧНА СПОРІДНЕНІСТЬ ЕКОНОМІЧНИХ ПОГЛЯДІВ С.М. БУЛГАКОВА З ІСТОРИКО-СОЦІАЛЬНИМ НАПРЯМОМ: ДОСЛІД ІСТОРИКО-ЕКОНОМІЧНОГО АНАЛІЗУ

У статті здійснено історико-економічний аналіз ознак методологічної спорідненості економічних поглядів С.М. Булгакова з економічною гетеродоксією кінця XIX – початку XX ст. – історико-соціальним напрямом в економічній думці Німеччини. Досліджено роль ученого у започаткуванні інтердисциплінарних напрямів економічних досліджень – соціально-етичної течії та інституційно-орієнтованої економічної думки початку XX ст.

Ключові слова: економічна гетеродоксія, історико-соціальний напрям, етико-правова течія, інституційно-орієнтована економічна теорія.

В статье осуществлен историко-экономический анализ признаков методологического родства экономических взглядов С.Н. Булгакова с экономической гетеродоксией конца XIX – начала XX вв. – историко-социальным направлением в экономической мысли Германии. Исследуется роль ученого в основании интердисциплинарных экономических исследований – социально-этического течения и институционально-ориентированной экономической мысли начала XX ст.

Ключевые слова: экономическая гетеродоксия, историко-социальное направление, этико-правовое течение, институционально-ориентированная экономическая теория.

The paper undertakes a historical and economic analysis of indications as to methodological affinity between S.N. Bulgakov's economic views and economic heterodoxy in late 19th and early 20th century, i.e. the Historical and Social Schools in German economic thought. Bulgakov is considered in light of his role in launching the interdisciplinary economic studies, i.e. socially-ethical streams and institutionally-oriented economic thought in early 20th century.

Key words: economic heterodoxy, historical and social schools, ethic and law stream, institutionally-oriented economic theory.

Значимість наукового спадку багатьох визнаних представників історії економічної науки зазвичай не виходить далеко за межі відповідної епохи чи певної національної наукової школи. У такому випадку ідеї

науковця належить переважно чи виключно тому історичному часу та науковому простору, на ґрунті яких вони сформувались і розвинулись. Проте їх науковий внесок формує невід'ємну ланку у спадкоємному "лан-

цюжку" розвитку наукового знання, так би мовити "локально" забезпечуючи його безперервний та висхідний характер. І вже цього буває цілком достатньо для увічнення їх імен у пантеоні вітчизняної чи/та навіть світової економічної науки.

Втім є і такі, зрозуміло, нечисленні наукові імена, ідейний вплив яких з плином історичного часу стає лише потужнішим, постать – яскравішою, а інтелектуальний внесок глибшим і багатограннішим. Ім'я Сергія Миколайовича Булгакова як науковця і мислителя без жодного перебільшення належить до їх числа. Як представник не чисельної когорти так званих універсальних учених, здатних охоплювати різні дослідні галузі у колі власних наукових інтересів, він був видатним економістом-теоретиком та істориком економічної думки, філософом, богословом та релігійним мислителем, суспільним та церковним діячем. Його науково-теоретична спадщина охоплює розгалужений спектр дослідних напрямів в широкому інтердисциплінарному просторі: від політичної економії та історії економічних ідей до філософії, економічної соціології, релігійної етики та богослов'я. І сьогодні, у 140-у річницю з дня народження видатного мислителя, коли майже сторічна часова відстань відділяє нас від його найпотужніших ідейних та духовних звершень, пошуки і здобутки С.М. Булгакова із все зростаючою силою продовжують приваблювати і вражати дослідників своєю невичерпною глибинністю смислів. Але як не парадоксально, економічна спадщина С.М. Булгакова, особливо у її парадигмально-методологічному вимірі, й дотепер лишається значною мірою "річчю у собі" для широких кіл фахової наукової спільноти. І цьому є ряд пояснень.

По-перше, в еволюції власних економічних поглядів учений ще на початку наукової зрілості послідовно, але впевнено й незворотно зійшов з магістрального шляху економічного мейнстріму власної епохи. З початку XX ст. він еволюціонує все далі у площину неортодоксальних теоретико-методологічних пошуків і знахідок, а також самостійно торує теоретико-методологічну цілину. Разом з витонченою інтелектуальною елітою свого часу (у філософській думці – неокантіанство, російська школа філософського ідеалізму (М. Бердяєв, П. Струве та ін.), в економічній – завершальна генерація історичного напрямку у складі М. Вебера та В. Зомбарта, соціально-етична школа Р. Штаммлера та ін.) С.М. Булгаков відходить від методологічних стандартів економічного детермінізму (економізму) класичної школи та марксизму.

По-друге, учений у своїх економічних дослідженнях сміливо виходив за межі ортодоксального розуміння предмету політичної економії у тоді й дотепер вкрай нагальну, більш реалістичну, але попри це недостатньо розроблену сферу інтердисциплінарних досліджень.

По-третє, найбільш теоретично зрілі та значимі звершення він здійснив у площині ідейно-сислової спільності формально несумісних царин – науки та богослов'я, де інтелектуальний ландшафт і у часи С.М. Булгакова, і сьогодні традиційно лишається надзвичайно небагатовимірним.

По-четверте, звісно ж, значно відтермінували в історичному часі долучення до праць С.М. Булгакова як ученого і мислителя індивідуальні й водночас типові обставини його особистого життя. Йдеться про вимушену долю ідейного емігранта-вигнанця: у 1923 р. учений як видатний філософ-ідеаліст та визнаний духовний лідер свого часу був примусово висланий з Радянської Росії, ставши пасажиром сумнозвісного "філософського пароплава". У такий спосіб більшовицька політична верхівка прагнула приректи його ідеї на забуття. Цей драматичний перебіг подій життя С.М. Булгакова

на зламі епох на довгий час викреслив його ім'я та наукову спадщину з обріїв радянського офіційного суспільствознавства. Її вивчення на пострадянських теренах стало можливим та розпочалось лише з 1990-х рр., з початком демократичних суспільних перетворень.

Усі вищезазначені чинники, зрозуміло, і раніше, і тепер становили високі когнітивні бар'єри на шляху сприйняття і осмислення ідей Булгакова, для навіть часткового подолання яких потрібні значні особисті зусилля дослідника у напрямі інтегративної самоосвіти. Це, з одного боку, обумовило недостатній рівень теоретичного освоєння поглядів С.М. Булгакова у сучасному економіко-теоретичному контексті. З іншого боку, також не сприяло інтеграції ідей ученого в систему нормативно-навчального економічного знання, залишаючи їх предметом усвідомлення та дослідження порівняно вузького кола фахівців. Тому надзвичайно цінними та плідними є системні зусилля наукового осередку економічного факультету КНУ імені Тараса Шевченка на чолі з деканом факультету членом-кореспондентом АН України, професором В.Д. Базилевичем по формуванню стійкого дослідно-пізнавального інтересу фахівців, наукової молоді та студентства України і СНД до скарбниці філософсько-економічної думки С.М. Булгакова. Йдеться передусім про вихід єдиної у своєму роді наукової монографії "С.М. Булгаков. Розмисли. Творча спадщина у контексті XXI століття" (2006) за редакцією В.Д. Базилевича [1], а також про проведення двох міжнародних за складом та міждисциплінарних за змістовним наповненням наукових конференцій, присвячених даній проблематиці. При цьому друга конференція 2011 р. вже інтегрувала дослідні зусилля фахівців Східної та Західної Європи.

Разом з тим, зазначена наукова проблематика потребує подальшої ґрунтовної розробки по багатьох дослідних напрямках. Зокрема метою даної статті є здійснення історико-економічного аналізу ознак методологічної спорідненості економічної спадщини С.М. Булгакова з економічною гетеродоксією кінця XIX – початку XX ст. – історико-соціальним напрямом в економічній думці Німеччини. Основні дослідні завдання полягають, по-перше, у розкритті факторів та напрямів модифікації ідейно-методологічних засад економічних поглядів С.М. Булгакова у так званий економічний період його наукової активності (1890-1990-ті рр.); по-друге, у виявленні напрямів теоретико-методологічного впливу історико-соціального напрямку німецької економічної думки на еволюцію системи економічних поглядів ученого; по-третє, у розкритті генезису інституційно-орієнтованих економічних досліджень С.М. Булгакова, холистичної природи суспільства та людини в їх багатогранному соціально-економічному бутті.

Історико-економічний аналіз економічних ідей С.М. Булгакова допомагає певною мірою підняти завісу над однією з найцікавіших, але малодосліджених сторінок економічної науки – зародженням соціально-етичних, соціально-психологічних досліджень у галузі теоретичної економіки. Незважаючи на їх бурхливий та плідний розквіт в Україні та Росії на початку XX ст., вже у 1920-ті роки вони були піддані ідеологічному шельмуванню та гонінню, а надалі (за радянської доби) – цілковитому вилученню з наукового і методологічного обігу. Тим самим у вітчизняній економічній теорії фактично було перервано традицію міждисциплінарних досліджень соціально-історичних, етико-культурних, правових, релігійно-світоглядних чинників економічного розвитку, які у світовій економічній науці дали початок інституційній теорії. У цьому контексті як ніколи доречним видається наступний вислів видатного фахівця з історії економічної думки М. Блауга: "То навіщо турбуватися

історією економічної теорії? Бо краще знати власну інтелектуальну спадщину, ніж просто здогадуватися, що вона зберігається десь у невідомому місці і написана іноземною мовою" [2, с. 637]. Ці слова найточніше відбивають стан справ із опануванням економічної спадщини С.М. Булгакова. На жаль, і дотепер його вагомий внесок у розвиток економічної думки далеко не сповна зрозумілий, оцінений та потребуваний нащадками.

Як відомо, на терени політичної економії С.М. Булгаков вступив після закінчення в 1896 р. юридичного факультету Московського університету по кафедрі політичної економії. Ідейно-світоглядне та наукове становлення молодого ученого, як до речі і багатьох його сучасників у Росії та країнах Західної Європи, відбувалось під потужним впливом теоретичного марксизму, з прихильним йому матеріалістичним світоглядом та революційною ідеологією. Університетські вихователі Булгакова були послідовниками так званого легального чи критичного марксизму, популярного на межі XIX-XX ст. у колах ліберальної інтелігенції. "У ранніх працях 1896-1898 рр. Булгаков постає ортодоксальним марксистом, який з релігійним зав'язанням захищав догми Маркса від нападок ревізіоністів" [3, с. 348]. Як викладач політичної економії в Московському імператорському технічному училищі, він активно співпрацював з ліберально-народницькими та марксистськими виданнями ("Нове слово", "Науковий огляд", "Російська думка", "Початок"). Перші статті Булгакова "Про закономірності соціальних явищ" (1896), "Закон причинності і свобода людських дій" (1897), а також книга "Про ринки при капіталістичному виробництві" були написані в руслі марксистської теорії.

Початковий емпіричний відцентровий дрейф від ідеології та економічної теорії марксизму розпочався в поглядах Булгакова під час його зарубіжного наукового стажування. У 1898 р. Булгаков виїхав у дворічне від'їждження до Німеччини з метою підготовки до професорського звання. Перебуваючи у Берліні, за сприяння Г. Плеханова зустрічався з теоретиками німецької соціал-демократії К. Каутським, А. Бебелем та М. Адлером, які на той час очолювали ідейну ревізію марксизму. Згодом відвідав Париж, Лондон, Цюрих, Женеву, Венецію. У цей період опублікував статті "Про деякі основні поняття політичної економії" (1898) та "До питання про капіталістичну еволюцію землеробства" (1899), а також підготував до захисту докторську дисертацію, виклавши результати своїх досліджень у двотомній праці "Капіталізм і землеробство" (1900). На ґрунті глибокого вивчення емпіричної бази розвитку аграрних відносин у країнах Західної Європи та в Російській імперії, молодий дослідник починає сходити з первісних марксистських позицій. Поступово він приходить до висновку про неуніверсальність аграрної теорії К. Маркса, виключність умов аграрних перетворень в Англії, на яких той ґрунтувався як на класичних, а тому про незастосовність теорії Маркса для російських реалій.

Знаменний етап ідейно-світоглядної, теоретико-методологічної та духовної еволюції С.М. Булгакова припадає на час його перебування в Києві, де він працював з 1900 по 1906 р. професором кафедри політичної економії Київського політехнічного інституту та приват-доцентом Київського університету св. Володимира. В Києві, зокрема під впливом реалій революції 1905 р., учений пережив критичний перегляд марксизму та ідейний розрив з ним, а також загальне розчарування в революційному шляху розвитку, визнання його моральної ушкодженості та соціально-економічної хибності. В ідейно-філософських поглядах учений здійснив остаточний перехід на позиції ідеалізму та повернення в лоно православ'я. В цьому контексті широку відомість йому

принесла публікація збірки статей, написаних за період 1896-1903 рр., – "Від марксизму до ідеалізму" (1903), яка по праву стала знаменням епохи та покоління, а також праці "Героїзм та подвижництво" у збірці "Віхи" (1909).

Подальший хід ідейно-світоглядної духовно-філософської еволюції С.М. Булгакова від філософсько-методологічного ідеалізму до релігійної філософії та богослов'я втілюється у збірці його творів "Два гради" (1911), у виконаній в традиціях і на засадах християнсько-православної господарської етики монографії "Філософія господарства", яку в 1912 р. С.М. Булгаков захистив як докторську дисертацію, а також в релігійно-філософській праці "Світло не вечірнє" (1917).

З 1906 по 1919 рр. також виходять збірки його лекцій та навчальні посібники, у яких не тільки втілюється педагогічний досвід Булгакова на поприщі викладання політичної економії, але й результати власних теоретичних пошуків і надбань у цій галузі: "Короткий нарис політичної економії", "Історія соціальних учень в XIX столітті", "Історія економічних учень", "Аграрне питання".

Слід особливо зауважити, що економіко-теоретичний етап наукової творчості С.М. Булгакова припадає на рубіж XIX-XX ст., тобто період бурхливого розвитку на теренах російської та української економічної науки майже всього спектру тогочасних наукових традицій та шкіл: класичної школи, історико-соціального напрямку, ортодоксального та критичного марксизму, соціал-утопізму, маржиналізму, неокласичного напрямку, математичної школи та ін. [4, с. 116-126]. Закладення та зміцнення у цей період традицій ідейного та методологічного плюралізму вели до плідного теоретичного розгалуження та взаємозбагачення різних наукових напрямів у галузі теоретичної економіки.

С.М. Булгаков належав до блискучої плеяди таких видатних учених, як М. Туган-Барановський, П. Струве, М. Бердяєв, В. Желєзнов, В. Косинський, М. Соболев, М. Лежнев, М. Ратнер, В. Водозов та ін., які на початку XX ст. репрезентували та активно розбудовували один з найвпливовіших, а за деякими оцінками, основний напрям у політичній економії – соціальний або як його ще прийнято називати "соціально-історичний" або "історико-соціологічний" [5, с. 56-58]. Попри певну різноманітність ідейно-політичних та науково-теоретичних уподобань його представникам було властиве *тягіння до широкого системно-міждисциплінарного підходу в осмисленні та розкритті економічних проблем*. Означений підхід полягав у активному творчому залученні до політекономічного аналізу здобутків суміжних суспільних наук чи галузей суспільствознавства: філософії, соціології, права, психології, етики та ін., а також у врахуванні вагомості комплексу нееконімічних факторів суспільного розвитку. Цей напрям був означений соціологічною, правовою, історико-генетичною та морально-етичною інтерпретаціями проявів складної системи економічної життєдіяльності суспільства та людини. Надалі він дав потужний імпульс для розвитку на Заході одного з провідних напрямів світової економічної думки XX-XIX ст. – інституціоналізму.

До речі, соціальний напрям в українській та російській економічній думці відзначався більшою ідейно-теоретичною та методологічною строкатістю, ніж у західноєвропейській, а межі його були, ще більш розмитими. Тому питання методологічної ідентифікації у складі цього напрямку дослідницьких засад С.М. Булгакова потребують, на наш погляд, певної конкретизації. Осмислення ідейної еволюції вченого, знайомство з його зрілими філософсько-економічними працями приводять до висновку, що він репрезентував достатньо самобутню, неортодоксальну течію в економічній теорії,

в цілому, та в соціальному напрямі, зокрема, – соціально-етико-психологічну. Піонерні розвідки в даному напрямі у цей же історичний час у світовій науці здійснювалися М. Вебером, В. Зомбартом, Р. Штаммлером, Т. Вебленом, а на вітчизняних теренах зокрема М.І. Туганом-Барановським [6, с. 390].

Економічні праці С.М. Булгакова 1900-х рр. відображали перехід ученого до оновленого сприйняття основ політичної економії на засадах філософського ідеалізму та соціально-етичного підходу. Безумовно, ця еволюція носила глибоко особистісний характер, проте її загальний напрям був не випадковим. Він відповідав ключовим на той час тенденціям еволюції європейської соціально-філософської та економічної думки. Так, з кінця XIX ст. схожий шлях ідейно-теоретичного становлення пройшли представники наймолодшої генерації Німецької історичної школи (видатні вчені М. Вебер і В. Зомбарт), лідери та ідеологи європейського соціал-реформізму (Е. Бернштейн, К. Каутський та ін.).

З ідеями економічної гетеродоксії свого часу – історичним напрямом в німецькій економічній думці – Булгаков був добре обізнаний, але при цьому аж ніяк не міг би вважатися його безумовним adeptом. Напротив, він сприймав цей напрям на загальне само критично, як і класичну теорію. Так, у спеціально присвяченій зазначеній проблематиці праці "Класична школа та історико-етичний напрям в політичній економії", що згодом увійшла у його знаменний цикл "Від марксизму до ідеалізму", Булгаков надав глибокий та критичний порівняльний аналіз теоретико-методологічних засад обох напрямів. Але при цьому виявив ґрунтовне зважене розуміння ознак методологічної обмеженості обох [7, с. 174-176, 177-180]. Тому можна казати виключно про селективний (вибірковий) вплив окремих представників даного напрямку та про формування певних методологічних чітких пріоритетів у його сприйнятті Булгаковим. Таке пріоритетне значення у зміні світоглядних орієнтирів та методологічних засад С.М. Булгакова відіграв ідейно-теоретичний вплив представників саме останньої генерації історичного напрямку Німеччини (М. Вебер, В. Зомбарт) та лідера соціального напрямку Німеччини Р. Штаммлера. "У повітрі відчуваються нові віяння. Ми переживаємо цікавий момент розвитку соціально-економічної літератури", – писав про їх ідейні новації С.М. Булгаков [7, с. 181].

Дослідження економічних праць С.М. Булгакова 1900-х рр. дозволяє, на наш погляд, структурувати такі основні напрями реалізації процесу формування нових ідейно-методологічних засад та концептуальних підходів ученого в галузі політичної економії:

- зміну ідейно-філософського методологічного підґрунтя його поглядів на основі переходу від матеріалізму до філософського суб'єктивного ідеалізму (І. Кант, неокантіанство), а згодом – до релігійного світогляду;
- трансформацію соціально-економічних поглядів під впливом ідей соціального напрямку німецької політ-економії (Р. Штаммлер та ін.);
- еволюцію економічних поглядів у напрямі зближення з теоретичними засадами новітньої історичної школи (М. Вебер, В. Зомбарт);
- творчий розвиток та синтез релігійно-етичних принципів Веберівського методу з елементами етико-психологічної інтерпретації економічної дійсності, їх творче поєднання з християнським релігійним світоглядом і православною трудовою етикою.

Теоретико-методологічним джерелом та підґрунтям становлення нової системи економічних ідей С.М. Булгакова стало критичне переосмислення, а згодом заперечення Марксового діалектико-матеріалістичного ме-

тоду з позицій суб'єктивного ідеалізму. Головним джерелом ідейного впливу стала філософська система І. Канта. До речі, різні напрями європейської суспільної думки кінця XIX – початку XX ст. перебували під могутнім впливом справжнього кантівського ренесансу, який розпочався в Німеччині з появою яскравої плеяди філософів-неокантіанців (О. Лібмана, Ф. Ланге, Б. Віндельбанда, Г. Ріккєрта та ін.). Зокрема, саме під безпосереднім впливом неокантіанства відбулось ідейно-теоретичне розмежування з марксизмом В. Зомбарта та Е. Бернштейна, сформувався новий погляд представників історико-соціального напрямку на суспільно-історичний процес як сферу активної творчості людського фактору, свідомого індивіда. Сам С.М. Булгаков у такий спосіб висловлювався з приводу еволюції власних філософських поглядів: "... я ставив собі більш загальне та широке завдання ... внести в марксизм щеплення кантівського критицизму... Постановка цього завдання пояснюється загальним тяжінням до "неокантіанства" ("суб'єктивного ідеалізму"), в якому я коливався між різноманітними відтінками" [8, с. 7]. Показовим з огляду на це є також інше висловлювання вченого: "Кант завжди був для мене безсумнівішим ніж Маркс, і я вважав за необхідне перевіряти Маркса Кантом, а не навпаки. Кант і в дійсності виявився найсильнішим реактивом, що розкладав марксистську догматику" [8, с. 8]. Під впливом неокантіанства у Булгакова формується нове філософське сприйняття господарства та господарської ролі індивіда: "Людина є мікрокосм, що поширює свій вплив у макрокосмі" [9, с. 256].

Потужний вплив на економічні погляди С.М. Булгакова у 1900-ті рр. справили ідеї засновника та лідера соціального напрямку в економічній думці Німеччини – знаного німецького філософа, соціолога та економіста професора Р. Штаммлера (1856-1938). У 1896 р. побачила світ основна праця Штаммлера "Господарство і право з точки зору матеріалістичного розуміння історії", в якій містилася гостра ідейна полеміка з марксизмом та нове концептуальне викладення власних поглядів на суспільно-історичний процес. В праці "Господарство і право...", яку Булгаков згодом назве "чудою книгою" [7, с. 181], Р. Штаммлер здійснив розгорнуту критику методології економічного матеріалізму, доводячи важливе значення правових та етичних норм як визначального фактору соціального та економічного устрою суспільства, його еволюції. Етико-правова домінанта в житті суспільства виводилася ним з особливостей психології людини, розглядалася як частина світу людського духу, залежна від свободи людської волі. В творі Р. Штаммлера також стверджувався морально-етичний підхід до аналізу та оцінок явищ економічного життя. Автор піддавав критиці марксизм саме за відсутність у ньому "етики".

Знайомство з новим неортодоксальним етико-правовим підходом Р. Штаммлера до модернізації теоретико-методологічних засад політичної економії як суспільної науки та аналізу проблем соціально-економічної життєдіяльності суспільства і людини сприяло формуванню у С.М. Булгакова стійкого інтересу до філософії неокантіанства, а також привело до глибоких змін у його соціально-економічних поглядах. Цей підхід виявився близьким С.М. Булгакову і знайшов відгук у його подальших економічних поглядах (працях). Так, пізніше, у вступній лекції до курсу "Критичний вступ до політичної економії" (1903) С.М. Булгаков висловився таким чином: "Політична економія, за цим попереднім її визначенням, є прикладною етикою, саме етикою економічного життя" [8, с. 231]. Творчо застосовуючи етичний принцип в економічних дослідженнях, Булгаков у власних роботах з філософії господарства та економіч-

ної теорії (таких як "Основні проблеми теорії прогресу", "Філософія господарства", "Народне господарство та релігійна особистість" та ін.) здійснив з християнсько-православних морально-етичних позицій аналіз ключових економічних проблем.

Поряд з цим не менш важливим імпульсом у методологічних засадах С.М. Булгакова стала, як зазначалося вище, наукова спадщина видатних німецьких учених В. Зомбарта та М. Вебера. Їхні праці, між іншим, також були зразком самобутнього застосування філософської методології неокантіанства до соціально-історичних і соціально-економічних досліджень, втілення пріоритетності духовного фактора в теорії суспільного історичного розвитку, у формуванні господарських устроїв минулого і сучасності.

С.М. Булгаков був добре обізнаний з працями В. Зомбарта (1863-1941) і високо оцінював його як ученого економіста. Булгаков вважав Зомбарта "найталановитішим ученим" [7, с. 180-181]. Можна знайти неодинокі високі оцінки Булгаковим німецького ученого, зокрема: "В останню чверть століття найяскравіше з імен представників економічної науки в Німеччині належить Зомбарту" [10, с. 678]. Він також писав, що "професор В. Зомбарт є одним з найбільш яскравих талантів серед сучасних економістів і таким, який об'єднує у своєму світопогляданні наукові елементи як марксизму, так і історичної школи" [8, с. 234]. Булгаков знав його найбільш відому та фундаментальну працю "Сучасний капіталізм" (1902). Він високо оцінював цей багатотомний монументальний твір німецького вченого, хоч, звісно, не у всьому з ним погоджувався та активно полемізував, критикуючи його за "економічний раціоналізм".

Значний вплив на еволюцію економічних поглядів С.М. Булгакова справили наукові ідеї іншого визнаного авторитета у суспільній думці ХХ ст., видатного мислителя, філософа, історика, соціолога та економіста М. Вебера (1864-1920). Провідними ідеями його праць, передусім всесвітньо відомої – "Протестантська етика і дух капіталізму", – стали з'ясування феномена господарського духу нації, дослідження впливу соціально-психологічних факторів на генезис господарських форм, обґрунтування та розкриття визначальної ролі протестантських морально-етичних норм у генезисі капіталізму як підприємницького ладу. М. Вебер на відміну від В. Зомбарта розглядав "дух капіталізму" не як продукт його зрілого розвитку, а як духовну передумову становлення, історичної генези у надрах феодалізму. Духовні, а саме релігійно-психологічні, основи нової капіталістичної господарської системи Вебер побачив у господарській та трудовій етиці протестантизму.

Праця М. Вебера знайшла потужний співзвучний відгук у С. Булгакова. Осмислення ідей Вебера безпосередньо навело Булгакова на ідею доповіді "Народне господарство та релігійна особистість", з якою він спочатку виступив у Московському релігійно-філософському товаристві у березні 1909 р., а згодом надрукував у виданні "Московский еженедельник" (№№ 23-24 за 1909 р.). Пізніше вона увійшла у збірку праць С. Булгакова "Два гради. Дослідження про природу суспільних ідеалів" [11]. Слідом за німецьким ученим він визнавав: "Сучасний капіталізм також пов'язаний з особливим капіталістичним духом, що відповідав цьому складному механізму" [11, с. 188].

С.М. Булгаков виступив із послідовним спростуванням радикально утилітаристської філософії, що, як він вважав, домінувала в економічній теорії. Головним об'єктом булгаковської критики стали зразки цілковитого економічного детермінізму в інтерпретації людини, що переважали в економічній науці з часів класи-

чної школи. Ця критика була спрямована по наступних основних напрямках: 1) проти соціальної філософії гедонізму І. Бентама – одного з представників початкового етапу розвитку класичної школи, згідно з поглядами якого людина завжди прагне насолоди та матеріального задоволення; 2) проти "етичного матеріалізму політичної економії" А. Сміта та його відомої концепції "економічної людини", керованої переважно "егоїзмом", – тобто власним самоусвідомленим економічним інтересом та економічними потребами; 3) проти запозичених Д. Рікардо та його прихильниками (до речі, як і його послідовниками з числа представників неокласичного напрямку) уявлень про "економічну людину" як свого роду механізму для калькуляції задоволення, співставлення найбільших вигід з найменшими витратами; 4) нарешті, проти доктрини економічного матеріалізму К. Маркса та побудованих на її основі різного роду "матеріалістичних" концепцій соціалізму, які "механізують" суспільство та усувають живу людську особистість і нерозривно пов'язану з нею ідею особистої відповідальності, творчої волі" [11, с. 179].

На переконання Булгакова, "економізм" різних ґатунків "не сприяв вивченню духовних чинників економічного розвитку" [11, с. 198]. А саме цього бракувало, на його думку, вітчизняним дослідженням господарського життя, зокрема промислового розвитку. Тому простежується безумовна ідейна спорідненість теоретичних підходів Вебера з Булгаковським намаганням визначити доцільність господарської діяльності людини через її відповідність етичним принципам не тільки протестантизму, але і православ'я. При цьому вчений далекий від механічних запозичень та копіювання. Власне мова йде про введення ним у науковий обіг російського суспільствознавства Веберівської методології, її творче осмислення та використання, започаткування на цій основі у вітчизняній економічній теорії соціологічно-етичної традиції пізнання людини та суспільства.

Слід зазначити, що під впливом Веберівської концепції примату релігійної етики у виникненні нового типу економіки та нових форм господарського життя у Булгакова значною мірою сформувалось *нове тлумачення людини*. С.М. Булгаков свідомо виступив із обстоюванням креативно-визначальної ролі людського фактора як провідника духовного начала, морально-етичних норм та християнських етичних принципів.

У праці "Народне господарство та релігійна особистість" методологія Веберівського аналізу протестантської господарської етики творчо розвинута С. Булгаковим на прикладі дослідження релігійного фундаменту православної трудової етики. С. Булгаков *виступав за розгляд господарського суб'єкта як цілісної людської особистості*. На цій основі ним робився акцент на значимості сукупності морально-етичних принципів, які керують економічною діяльністю та визначають економічну поведінку людини. Всупереч "економізму" класики та марксизму вчений відстоював більш широкий погляд на зміст економічної діяльності людини та суспільства як втілення етичних норм, господарської культури, релігійно-світоглядних засад. Булгаков переважно зосередився на обґрунтуванні та розкритті позитивного *морального впливу та господарської ролі православної аскези*, підкреслюючи в ній не стільки жертвовність, скільки моральний мотив свідомого суспільного служіння, орієнтованість на господарчу раціональність та ефективність. Цю працю можна інтерпретувати як зразок використання етичного методу в економіці та як дослід етико-психологічного аналізу російської економічної дійсності в умовах широкомасштабного розвитку капіталі-

тичної системи господарювання та практики ринкового підприємництва в Росії на рубежі XIX-XX ст.

Методологічний диспут між матеріалістичним детермінізмом та Веберівським культурно-етико-психологічним підходом до інтерпретації чинників економічного розвитку і зараз не втратив своєї актуальності. Як можна судити із численних джерел, він аж ніяк не є вичерпаним, а набувши трансчасового характеру, триває і дотепер. Даній проблематиці продовжує присвячуватись широка сучасна економічна література, зокрема з найновіших аналітичних розвідок – свіжий випуск ділових паперів Європейського центрального банку під назвою "Маркс vs Вебер: чи впливає релігія на політику та економіку?" [13, с. 11-12]. В умовах міжрелігійних, міжцивілізаційних викликів та суперечностей європейського мультикультурного середовища ця проблема набуває нової актуальності, гостроти та виразного політико-економічного звучання.

Необхідно зауважити, що саме історичний напрям, передусім його третя (завершальна) генерація (В. Зомбарт, М. Вебер) та соціальна течія (Р. Штамплер, Р. Штольцман) німецької економічної думки в теоретико-методологічному плані були передвісниками інституціоналізму, його теоретичним джерелом. С.М. Булгаков не тільки сприйняв та творчо розвинув на самотньому етнорелігійному ґрунті започатковані ними методологічні традиції, а й піднявся до рівня їх синтезу в цілісній соціально-етичній інтерпретації економічної дійсності. Проте *фундаментальні методологічні засади його поглядів у своїй основі мають численні ознаки спорідненості і з традиційним інституціоналізмом* Т. Веблена.

Як відомо, історико-соціальний напрям в економічній науці упродовж свого розвитку відігравав роль теоретичної альтернативи класиці. Так само традиційний інституціоналізм від часів свого виникнення заявляв про себе, як про "бунт" проти неокласики. Звертає на себе увагу вражаюча схожість та синхронізація Вебленівського та Булгаковського методологічного протистояння економічній ортодоксії: прагнення відійти від звичних, усталених теоретичних схем, вийти за їх межі в інтерпретації предмета економічної науки, передусім розуміння людини як економічного суб'єкта, а звідси і змісту та факторів економічного розвитку людства. До речі, програмна стаття Т. Веблена "Обмеженість теорії граничної корисності", у якій він спростовує методологічну обмеженість класично-неокласичного гедонізму та абстрактної моделі економічної людини не тільки по багатьох принципових теоретичних позиціях цілком співзвучна С. Булгакову, але навіть видана у тому ж самому році, що і Булгаковське "Народне господарство та релігійна особистість" – у 1909(!). Якщо уважно співставити обидві праці (що має стати предметом спеціального дослідження) не важко побачити, що автори по багатьох принципових напрямках спростування "жорсткого ядра" економічної ортодоксії фактично солідаризуються, репрезентуючи нове інституційно-холістичне бачення людини як суб'єкта економічної життєдіяльності [12, с. 87-89].

Не важко переконатись, що С. Булгаков ставить і розв'язує дослідні проблеми економічної теорії з позиції *методологічного холізму* – цілісного, багатоаспектного, інтердисциплінарного бачення людини та економічної реальності в її історичному розвитку. Методологічний холізм Булгакова протистоїть однаково як методологічному матеріалізму марксизму, так і методологічному індивідуалізму маржиналізму. Визначальною ознакою своєрідності його економічних поглядів стає універсальність. Це обумовлює кардинальну відмінність його економічних праць, яка полягає в дослідженні економічних

явищ під кутом зору їх філософських, соціальних, морально-етичних, мотиваційно-психологічних та релігійно-метафізичних аспектів. Методологічний холізм, який веде до розширення предмета економічної теорії, є вагомим споріднюючим фактором теорії С.М. Булгакова з інституційною економічною теорією. В цьому контексті його економічна спадщина може бути інтерпретована як започаткування інституційно-орієнтованої наукової традиції у російській економічній теорії.

Таким чином, історико-економічного аналітичне осмислення економіко-теоретичної спадщини С.М. Булгакова дозволяє дійти висновку про формування під теоретико-методологічним впливом історико-соціального напрямку системи соціально-етичних інституційно-орієнтованих економічних поглядів С.М. Булгакова, яка стала закономірним та вагомим етапом на шляху еволюції його наукового світобачення. Подальший хід творчих пошуків ученого аж ніяк не спростував даної позиції, а лише уточнив дослідну траєкторію у напрямі заглиблення в площину релігійної філософії та богослов'я.

Отже, наукова проблематика економічних досліджень С.М. Булгакова кінця 1900-х рр. була досить багатогранна. Вона охоплює проблеми наукової методології, позитивний та нормативний аспекти політичної економії, історії економічної думки. Інтерпретація в працях вченого таких проблем, як суть і призначення господарської діяльності суспільства та економічна природа людини здійснювалась не у вузько економічному аспекті, а була сповнена глибокого філософського, соціального, морально-етичного та метафізичного звучання. Це надавало досліджуванім проблемам особливої духовної наповненості та глибини.

Сучасне осмислення та включення в науковий обіг змістовного пласту економічної спадщини С.М. Булгакова є завданням великої науково-практичної та виховної вагомості. Це значною мірою сприятиме компенсації наслідків тривалої вимушено-штучної методологічної звуженості вітчизняної економічної теорії, що полягала у вилученні соціально-етичних, соціально-психологічних та інституційних досліджень з предметного поля економічної теорії. Проте історія економічної науки, у тому числі й на прикладі економічного спадку С.М. Булгакова, в черговий раз дає важливий урок: лише критично-творче відтворення всієї багатоманітності сучасного методологічного інструментарію та парадигмального спектру світової науки у вітчизняній робить розвиток останньої більш результативним, створюючи передумови для плідної взаємодії з визначальними тенденціями світового наукового процесу.

1. С. Булгаков. Розмисли. Творча спадщина у контексті ХХІ століття / За ред. В.Д. Базилевича. – К.: Знання, 2006. – 903 с. 2. Блауг М. Економічна думка в ретроспективі / Пер. з англ. – Київ.: Основи, 2001. – 670 с. 3. Цвайнерт Й. История экономической мысли в России. 1805-1905 / Пер. с нем. – М.: Изд. дом ГУ ВШЭ, 2007. – 410. 4. Історія економічної думки України / Р.Х. Васильєва, Л.П. Горкіна, Н.А. Петровська та ін. – К.: Либідь, 1993. – 272 с. 5. Горкіна Л.П. Нариси з історії політичної економії в Україні (остання третина ХІХ – перша третина ХХ ст.). – К.: Наук. думка, 1994. – 243 с. 6. История экономических учений: Учеб. пособие / Под ред. В. Автономова, О. Ананьина, Н. Макашевой. – М.: ИНФРА-М, 2009. – 784 с. 7. Булгаков С.Н. От марксизма к идеализму. Статьи и рецензии. 1895-1903. – М.: Астрель, 2006. – 1008 с. 8. Булгаков С.Н. Труды по социологии и теологии. В 2 т. – Т. 1. – М.: Наука, 1999. – 335 с. 9. Булгаков С.Н. Философия хозяйства. – М.: Наука 1990. – 412 с. 10. Булгаков С.Н. История экономических и социальных учений. – М.: Астрель. – 2007. – 988 с. 11. Булгаков С. Два града. Исследование о природе общественных идеалов. В 2 т. Т. 1. – Москва, 1911. – 253 с. / 12. Веблен Т. Ограниченность теории предельной полезности // Вопросы экономики, 2007, № 7. – С. 86-98. 13. Basten C., Betz F. Marx vs Weber: does religion affect politics and economy? // European Central bank: Working papers, № 1393. – October 2011. – 49 p. // <http://www.ecb.europa.eu/pub/pdf/scpwp/escwp1393.pdf>

Надійшла до редакції

УДК 172.1

Регула М. Цвален, Ph.D.
(Фрибургский Университет, Институт Экуменических Исследований, Швейцария)

ПРАВО КАК ПУТЬ К ПРАВДЕ: РАЗМЫШЛЕНИЯ С.Н. БУЛГАКОВА О ПРАВЕ И СПРАВЕДЛИВОСТИ

У статті висвітлено точку зору Сергія Булгакова на важливу роль інституту права у контексті проблеми гарантії соціальної справедливості. Розкрито три етапи еволюції поглядів Булгакова на взаємозв'язок справедливості і права: спочатку пошук соціального ідеалу – потім монархічна спокуса персоналізму і на закінчення – обґрунтування принципу свободи в політиці і церкві.

Ключові слова: право, правда, справедливість, мораль, соціальний ідеал, персоналізм, свобода особистості, влада, держава, монархія, соборність, демократія, церква.

В статті освіщена точка зору Сергія Булгакова на важну роль інституту права в контексті проблеми гарантії соціальної справедливості. Раскрыты три этапа эволюция взглядов Булгакова на взаимосвязь справедливости и права: сначала поиск социального идеала – затем монархическое искушение персонализма и в заключение – обоснование принципа свободы в политике и церкви.

Ключевые слова: право, правда, справедливость, мораль, социальный идеал, персонализм, свобода личности, власть, государство, монархия, соборность, демократия, церковь.

According to Serge Bulgakov, the institution of law plays an important role in ensuring justice for all members of a society. However, considering the political relations between justice and law, Bulgakov passed through three stages: Firstly, he was searching for a social ideal, secondly he was tempted by monarchistic personalism, and finally he would speak for the absolute principle of freedom in politics and the church.

"Справедливость" – идеал каждого человека, или, как минимум, каждого человека современности: в этом Сергей Николаевич Булгаков (1871–1944) в 1903 г. убежден. Но, к сожалению, невозможно найти даже двух людей, обладающих одинаковым представлением о конкретном воплощении этого идеала. Главную причину разногласий Булгаков видит, прежде всего, в ограниченности индивидуальной перспективы, обусловленной социальным или классово-психологическим влиянием и личными интересами. Поэтому политика всегда полна конфликтов, подчас и кровавых [3, с. 684–688]. С точки зрения Булгакова, институт *права* играет важную роль в связи с проблемой гарантии справедливости по отношению ко всем. Смысл истории Булгаков видел в постоянном стремлении к идеальному соотношению свободы каждого и справедливости для всех. Право не тождественно со справедливостью, но оно – важнейший, подвластный историческим изменениям и, прежде всего, всегда способный к усовершенствованию инструмент, служащий справедливости [9, с. 537–538].

Политика для Булгакова – задача последовательно-го осуществления общих идеалов. Он считал своим моральным долгом развить модель справедливого общества, или, по меньшей мере, попытаться это сделать. Сильное впечатление на Булгакова произвела идея "мирского аскетизма" Макса Вебера, укрепившая его в убеждении, что он, как религиозный человек, должен обратиться к миру, а не отрешиться от него. Во имя исполнения этого морального долга Булгаков со своей семьей в 1906 г. переезжает из Киева в Москву, чтобы использовать новые, открывшиеся в результате первой русской революции политические возможности [13, с. 108–109]. Орловская губерния, где родился Булгаков, избирает его в 1907 г. депутатом во Вторую Государственную Думу как беспартийного "христианского социалиста". Этот опыт, как известно, значительно отрезвит его видение возможностей реально-политического воздействия. В дальнейшем будет, однако, видно, что рукоположение в священники Булгакова в 1918 году нельзя толковать как уход "из мира сего"; напротив, именно в революционные годы оно было политическим актом, придавшим булгаковской борьбе за справедливость и свободу новую глубину.

Ниже мы рассмотрим три фазы, которые прошел Булгаков в своих размышлениях на тему справедливости и права. В первую очередь, будет рассмотрен его *поиск социального идеала*, затем – *монархическое ис-*

кушение персонализма и в заключение – принцип свободы в политике и церкви.

1. Поиск социального идеала. В трактовке метода осуществления социально-политических идеалов Булгаков определенно не хотел отклоняться от марксизма. Однако как высший идеал политического действия он рассматривал не свободу рабочего класса, а *свободу каждой отдельной личности* [3, с. 689–690]. Хотя он и оставил занятия фундаментальными исследованиями в области философии права своему другу Павлу Новгородцеву [Ср. 16], однако, будучи еще марксистом, Булгаков уже связывал идею экономической борьбы классов с идеей "борьбы за право", которая сделала знаменитым немецкого юриста Рудольфа фон Иеринга. От него он перенял также понятие права как исторически переменной величины. Фактор непостоянства права, синтезирующего в себе идеал и личный интерес, заключается прежде всего в области интересов [3, с. 667; 8, с. 452–455]. В неразрывной связи права и хозяйства Булгаков следует, кроме того, неокантианцу Рудольфу Штаммлеру, определявшему хозяйство как *материю*, а право – как *форму* социальной жизни. Булгаков определяет хозяйство как "социальную организацию производства", а "право" – как его инструмент. Поэтому адекватное исследование и того и другого надлежит проводить не юриспруденции, не экономическим наукам, а социологии [8, с. 434–441]. От правоведа Поля Йоханнеса Меркеля Булгаков заимствует рассмотрение права как компромисса между социальными классами [8, с. 456].

Критика Маркса Булгаковым направляется, в первую очередь, на попытку отделить социальную политику от *морали*. Такой подход обречен на провал, поскольку справедливость есть идеальная норма, а не историческая необходимость: как раз рассмотрение человека с материалистической точки зрения должно привести к выводу, что в действительности люди не равны. Но для Булгакова так же далек от реальности и диаметрально противоположный подход, а именно, попытка заменить социальную политику, регламентированную правом, индивидуальными представлениями о морали. Булгаков критикует "старших славянофилов", а также, прежде всего, Льва Толстого, за попытку разрешить все социальные проблемы на личностно-этическом уровне. Они особо осуждали правовые инструменты социальной организации "прогнившего Запада", поскольку те содержат элемент насилия. Этот под-

ход Булгаков определял как социально-политический нигилизм. Непозволительно перед лицом социально-экономических проблем современности забираться в свою скорлупу, должно развивать также сферы внеличностных отношений – сферы государства, права, хозяйства [3, с. 670-671]. Христианская этика отличается, по мнению Булгакова, как раз тем, что она *преображает* государственные институты в *инструменты* осуществления добра, а не отвергает их радикально как таковые [5, с. 288-298]. Однако Булгаков был согласен с критическим отношением к бесчеловечным механизмам и в поиске "гуманистического" отношения к государственным институтам пришел к выводу, что наиболее уместен социологический подход, который исходит "лес", не забывая о его составляющих – отдельных деревьях [9, с. 531].

Творчество Владимира Соловьева оказывается для Булгакова важным примером поиска синтеза свободы и справедливости, а также попытки решить вопрос о соотношении права и морали, или, точнее, апологии права, которую Соловьев дал в работе "Оправдание добра" (1897). Булгаков включается, таким образом, в новый дискурс философии права в России, в котором уже не спорили на тему, хорош институт права или нет, а ставили целью наилучшую защиту права. При этом речь шла, в первую очередь, о том, существуют ли определенные идеалы в форме данных *естественных прав* или же действует исключительно *позитивное право*, основанное на договоре между людьми. Позиция Соловьева в этой дискуссии была неординарна, поскольку он обосновывал позитивное право с помощью тех же норм, отстаивая которые, славянофилы или анархисты, например, отвергали позитивное право: правовое принуждение не подрывает свободу и справедливость, а гарантирует их; мораль и право взаимно обуславливают друг друга [17, с. 110]. Для Булгакова наивысшая заповедь Евангелия "Люби ближнего как самого себя" – одновременно и наивысшая норма социальной жизни. В силу богоподобия каждый человек обладает безусловным достоинством, а потому право на справедливость есть абсолютное естественное право. Это естественное право дает основание для критики и изменения относительного позитивного права, а, в крайнем случае, легитимизирует даже революцию [3, с. 672-676]. Вследствие исторической изменчивости позитивного права политические программы должны ориентироваться на реально-политические, а не утопические цели. Согласно Булгакову, необходимо добиваться конкретных законодательных изменений, которые соответствовали бы новейшим научным познаниям. Поскольку основа права – мораль, реальная политика не должна довольствоваться лишь "малыми делами", но должна добиваться осуществления идеалов, принимая, таким образом, вызов великих исторических задач [3, с. 683-684]. "Философия малых дел" была предметом дискуссии в "Московском Еженедельнике" около 1909 года. Ее защищал Евгений Трубецкой, осуждавший революционный пафос "все или ничего" и призывавший общество к организации частных инициатив, чтобы постепенно основать гражданское общество.

Для этого, однако, необходима *власть*. Анализом этого понятия Булгаков занят еще перед революцией 1917 года. Хотя социальные нужды и связаны со злоупотреблением властью, однако анархическое отрицание власти не решает никаких проблем вовсе. Как обычно, Булгаков попытался найти позитивный подход и к этому негативно окрашенному понятию, размышляя о том, что значила власть *перед* грехопадением. Он пришел к следующему заключению: власть и справед-

ливость – атрибуты Божественного творца. Следовательно, человек как подобие Бога также обладает этими потенциями, позволяющими ему *осуществлять* свою волю и *организовывать* общественную жизнь, а значит, предполагающими *авторитет* и *лояльность*. В грехопадении всякое равновесие нарушено: авторитет превратился во властолюбие, лояльность – в раболепие. В крайних случаях искаженное отношение к власти проявляется в авторитаризме и анархизме, обычно же – в дуализме естественного и позитивного права. *Право* – неотъемлемый элемент власти – ее "высказанное слово". Власть и право являются в государственности средствами борьбы против внешних и внутренних врагов, то есть против зла. Демократическое правовое государство для Булгакова – *религиозно-этический минимум*, добросовестная попытка охранения благополучия и свободы народа. Однако это остается лишь "негативным откровением власти". "Позитивным откровением" может быть лишь преодоление всякой политики религией [6, с. 336-345]. В связи со своим негативным опытом в беспросветно разобщенной Думе, Булгаков некоторое время грезит о справедливом владыке, который объединил бы все идеалы в одном лице и был бы выше всех межличностных конфликтов. Ниже эта фаза будет именоваться как "монархическое искушение персонализма".

2. Монархическое искушение персонализма.

Идея достоинства человеческой личности в русском персонализме переживает взлет, реагируя, таким образом, на социалистический пафос равенства. К тому же идея персонального призвания способствовала укреплению убеждения, что *отдельная* личность, особенно преуспевшая на пути к совершенству, может вести других людей лучше, нежели парламент, полный небезупречных забияк. В пражской эмиграции Булгаков размышлял об объединении монархии и демократии под руководством церкви: он понимал политическую власть как следствие *персональной харизмы* и как "очень существенную церковную функцию" на пути воплощения царства Божьего. Поскольку церковь – это весь народ, правитель должен быть *избран* народом и им же *помазан*. В церковном смысле демократия соответствует учению о священнослужителях и мирянах, которое, однако, не противоречит идее иерархии и личной харизмы, а, напротив, дает им основание [2]. Булгаков настаивал, что харизмой политической власти должен наделяться лишь *один* человек. Тем не менее, позиция церкви должна оставаться независимой и – согласно слову апостола Павла – лояльной по отношению ко всем формам политической власти (даже если эта власть – советская), но лишь до тех пор, пока не нарушены Божественные законы. Этот вопрос ожесточенно обсуждался *Братством Святой Софии*, группой ссыльных православных профессоров, после публикации книги Михаила Зызыкина *Царская власть и закон престолонаследия* в 1924 году [12]. Почти все члены сообщества рассматривали монархию как идеальное воплощение *неделимой* политической власти – принцип разделения властей во всех этих дискуссиях даже не упоминался [1, с. 83]. Лишь Николай Лосский подчеркивал, ссылаясь на концепт *соборности*, что и православная церковь управляется соборным образом [2, с. 56]. Лосский противился слишком тесной связи православия с монархией и пытался толковать демократию в соответствии с "органическими" и "личностными" ценностями, которые его оппоненты *противопоставляли* "механистической демократии". Согласно Лосскому, из современного кризиса может вывести только

усиленное "социальное творчество", а не возвращение к изжившим себя моделям [11; 15].

Кажется, Лосский убедил Булгакова, поскольку в одной из лекций о "Христианской социологии", прочитанной уже в 1927 году в *Институте Православного богословия* в Париже, Булгаков совершенно недвусмысленно говорил о том, что нельзя переоценивать харизматический характер монархической власти и что политическая ответственность слишком велика, чтобы покоиться на плечах отдельного человека. Власть – он использует понятие Федорова – *общее* дело христианского народа [9, с. 542]. К этому времени Булгаков считал современное человечество уже достаточно зрелым для того, чтобы отдать свободе приоритет в церкви и политике.

3. Принцип свободы в церкви и политике. Этот поворот очевидным образом связан с обращением Булгакова к *теологическому мышлению*, хотя данная связь может показаться неожиданной. Исторические события, похоже, не только вынудили его, но и вдохновили на противоположный подход к проблеме социального идеала: теперь Булгаков анализирует не социальные-политические, а *метафизические интересующие отношения*, которые рассматривает как *подобие Божественного* триединства. При этом человечество он определяет как *многоипостасность*, в которой равноправные ипостаси составляют в своей общей природе единое целое – по аналогии с тремя Божественными ипостасями, но в большем числе [Ср. 19]. Это отдаляет Булгакова от монархизма и восстанавливает его позитивное отношение к "интерперсональным государственным формам".

Отныне в своих лекциях о христианской социологии Булгаков дистанцируется и от Соловьева: право – это не моральный минимум, а нечто *намного большее*, ибо основывается на моральных нормах. Но право не зависит от морали в тех случаях, когда оно касается *всех* граждан и их конкретных действий, мораль же обращается к совести *отдельной* личности. Интересно замечание Булгакова о том, что правосознание не только позитивное, но и естественного права подвластно историческим изменениям: правосознание меняется, если в ходе исторического развития изменяется человеческая совесть. Соответствующая подгонка позитивного права к исторической ситуации должна по возможности осуществляться путем реформирования. Христианство, например, преодолело рабство не насильственной сменой строя, а способствуя эволюции сознания христиан, несмотря на то что у многих христиан по отношению к чернокожим процесс эволюции протекал очень медленно. В противоположность индийской кастовой системе христианское правосознание основывается на принципе достоинства каждой человеческой личности. Этот принцип согласуется с римским правовым понятием *equitas*, подразумевающим отсутствие привилегий. Булгаков энергично возражает и Толстому: до тех пор, пока на Земле не наступит всеобщее благоденствие, государство не может прощать преступника, а должно наказывать его во имя защиты остальных; естественно, позитивная цель права – это установление нравственного жизненного порядка, а негативной функцией права, в первую очередь, является защита жизни каждого человека от посягательств со стороны других [9, с. 537-540]. Однако и для суда государственной власти, согласно Булгакову, человеческая жизнь должна остаться неприкосновенной: уже в 1906 году он выступал против смертной казни [10].

Как уже упоминалось, в конце 20-х гг. Булгаков отрицал неотделимость православия от монархии. Вполне вероятно, что этому содействовала его полемика с

консервативными евразийцами. Булгаков упрекал евразийцев прежде всего в том, что они злоупотребляли церковью в национальных целях [14, с. 148]. Отныне он приводит в пример Америку, страну реализованной политической справедливости, где народ легитимирует правительство, а правительство руководствуется правами человека и гражданскими правами. Принцип свободы личности уже восторжествовал, а безусловное достоинство детей Божьих охраняется правами человека и гражданскими правами. Однако нельзя упускать из виду принцип повиновения: как повиновение не следует приравнивать к рабству, так и свобода не должна вести к эгоизму [9, с. 545-547]. Соблюдение равновесия свободы и справедливости, авторитета и лояльности Булгаков рассматривает теперь как важную социальную задачу церкви.

В своей книге об "Учении православной церкви" 1932 г. Булгаков превозносит структуру православной церкви как наилучшим образом соответствующую свободному духу времени. Булгаков рассматривал автокефальную структуру православной церкви как модель будущего, которая полностью отвечает требованиям демократизации и глобализации. Он говорил о "процессе объединения всего культурного мира": в противоположность протестантской раздробленности и цезарепапизму римско-католической церкви, независимость православных поместных церквей в сочетании с сохранением их духовного единства сможет и в будущем хорошо соответствовать духу времени. Результирующие из этого "чрезмерное различие и пестроту" нужно будет преодолевать уже не централистическим деспотизмом, а "внутренним естественным сближением народов и национальных церквей, которое совершается в силу естественного процесса" [4, с. 213].

Как и в ранние годы, Булгаков вновь отстаивает релятивизм средств для неизменной цели. Абсолютной ценностью, с которой должны согласовываться все политические инструменты, является "свобода личности, правовая и хозяйственная" [4, с. 262]. Поэтому коммунизм нужно отвергнуть как систему духовного рабства, несмотря на некоторые его социальные достижения. Здесь мы вновь сталкиваемся с тесной связью хозяйства и права у Булгакова. Согласно Булгакову, справедливая форма хозяйствования содержится в комбинации капитализма и социализма.

В новой социальной утопии Булгакова глобализация представляет собой позитивный процесс, в ходе которого человечество объединенными силами стремится к подлинному осуществлению свободы и справедливости, не пренебрегая при этом автономией – или автокефалией – отдельных культур, народов и церквей. Возможность эта действительно дана, ибо – согласно Булгакову – каждый творческий и конструктивный акт человеческой деятельности наполнен одним и тем же Святым Духом, даже если человек этого и не осознает [7, с. 260]. С одной стороны, человечество приближается к "единству многообразия" с помощью *внешних* средств, к примеру, путем всеобщего признания прав человека и гражданских прав. С другой стороны, именно церковь должна позаботиться о *внутреннем* сближении людей. В этом отношении 1930-е годы, которые расцениваются как золотой век христианского экуменизма, подавали большие надежды [18, с. 282]. Булгаков призывал, в первую очередь, к церкви, и в особенности русскую православную церковь, способствовать принципу свободы и "*демократии в душах*" [20, с. 33, 36]. При этом разделение церкви и государства было для него особенно важно, поскольку модель вероисповедного государства уже устарела. "Отделение Церкви

от государства фактически может иметь разное содержание, от открытого гонения на веру, как теперь в России, до полной свободы вероисповедания (как в Американских Соединенных Штатах). Последняя есть в настоящее время наиболее благоприятный и нормальный режим для Церкви, который освобождает ее от соблазна клерикализма и обеспечивает возможность беспрепятственного развития" [4, с. 342-343].

Булгаков был убежден, что влияние церкви на общественную жизнь должно более осуществляться не "сверху и извне", а "изнутри и снизу". Не государственная церковь, а демократическим образом участвующий в законотворческих процессах церковный народ сформирует государство и будет мерить его идеалом справедливости. Влияние церкви на души должно осуществляться отныне не принуждением сверху, а исключительно "путем свободы, которая, единственно, соответствует достоинству христианскому" [4, с. 344].

1. Библихин В.В. Софиология о. Сергия Булгакова // Религиозно-философский путь. – М., 2003. 2. Братство во имя св. Софии. "О царской власти". Протоколы заседаний 13. и 27. XI. н. ст. 1924 (Прага) // Братство Святой Софии. Материалы и документы 1923-1939 / Публ. Н.А. Струве. – М., Париж, 2000. 3. Булгаков С.Н. О социальном идеале // От марксизма к идеализму. Статьи и рецензии 1895-1903. – М., 2006.

4. Булгаков С.Н. Православие. Очерки учения православной церкви. – Париж, 1991. 5. Булгаков С.Н. Простота и опрощение // Л.Н. Толстой: pro et contra – СПб, 2000. 6. Булгаков С.Н. Свет невечерний. Созерцания и умозрения // Первообраз и образ. Соч. В 2 т. – М., 1999. – Т. 1. 7. Булгаков С.Н. Утешитель. – М., 2003. – С. 260. 8. Булгаков С.Н. Хозяйство и право // От марксизма к идеализму. Статьи и рецензии 1895-1903. – М., 2006. 9. Булгаков С.Н. Христианская социология // Труды по социологии и теологии. – М., 1997. – Т. 2. 10. Гернет М.Н., Гольдовский О.Б., Захарович И.Н. Против смертной казни. – М., 1906. 11. Goerdit Wilhelm. Sobornost // Historisches Wörterbuch der Philosophie / Hg. v. Ritter J., Gründer K. – Basel, 1995. – Bd. 9. 12. Зызыкин Михаил. Царская власть и закон о престолонаследии в России. – София, 1924. 13. Кейдан В.И. Взыскующие града. Хроника частной жизни русских религиозных философов в письмах и дневниках. – М., 1997. 14. Колеров М. А. Братство св. Софии. "Веховцы" и евразийцы (1921-1925) // Вопросы философии. М., 1994. № 10. 15. Лосский Н. О. Органическое строение общества и демократия // Современные записки. – 1925. – № 25. – С. 334-355. 16. Новгородцев П.И. Об общественном идеале. – М., 1917. 17. Schlüchter Anita. Recht und Moral: Argumente und Debatten "zur Verteidigung des Rechts" an der Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert in Russland. – Zürich, 2008. 18. Vallière Paul. Modern Russian Theology: Bukharev, Soloviev, Bulgakov: Orthodox theology in a new key. Edinburgh, – 2000. 19. Zwahlen Regula. Das revolutionäre Ebenbild Gottes. Anthropologien der Menschenwürde bei Nikolaj Berdjajev und Sergej Bulgakov. Münster, 2010. 20. Freedom of thought in the Orthodox Church (1936) // A collection of articles by Fr. Bulgakov for the Fellowship of St. Alban and St. Sergius / Publ. Fellowship of St. Alban and St. Sergius. – London, 1969.

Надійшла до редколегії

УДК 330.83

Ю. Сапачук, асп. (КНУТШ)

ГОСПОДАРСТВО ЯК ОНТОЛОГІЧНА ПІДВАЛИНА ЕКОНОМІКИ В ТВОРЧОСТІ С. БУЛГАКОВА

У статті з позицій філософсько-методологічної традиції С.М. Булгакова здійснено критичний аналіз вузько-економічного погляду на процес людського господарювання. Проаналізовано методологію дослідження господарського життя людини в контексті аутентичної християнської традиції. Зазначено хибні метафізичні аспекти економізму.

Ключові слова: економізм, раціоналізм, філософія господарства, "економічна людина", методологія аналізу.

В статье с позиций философско-методологической традиции С.Н. Булгакова осуществлен критический анализ узко-экономического взгляда на процесс человеческого хозяйствования. Проанализирована методология исследования жизни человека в контексте аутентичной христианской традиции. Указаны ошибочные метафизические аспекты экономизма.

Ключевые слова: экономизм, рационализм, философия хозяйства, "экономический человек", методология анализа.

The paper undertakes a critical analysis of the restricted economic view from the standpoint of S. Bulgakov's philosophical and methodological traditions on the process of economic activity. The methodology of studies of the human economic activities is examined in a context of authentic Orthodox tradition. The erroneous metaphysical aspects of economism are highlighted.

Keywords: economics, rationalism, philosophy of economy, "homo economicus", methodology of an analysis.

Аналізуючи економіку як таку слід зазначити, що її неможливо зрозуміти виходячи тільки з неї самої, так би мовити, поглядом із середини. Саме той чи інший філософський аспект створює, власне, чіткий світоглядний та методологічний контекст в якому відбувається аналіз економічної діяльності людини та суспільства.

Засновник економічної науки, Адам Сміт, відомий не тільки своєю найвідомішою працею в царині економічної думки [9], але спочатку як автор іншого твору – "Теорія моральних почуттів" [10], котра присвячена відносинам між людьми та пошукам моральних ідеалів. Інший представник класичної політичної економії Ж.Б. Сей змушений був оселитись у Швейцарії, втікаючи з іще католицької Франції кінця XVIII ст., через свою відданість протестантському віровченню [7, с. 270]. Карл Маркс, гостро критикуючи класичну політичну економію XIX ст., та звинувачуючи її в т.зв. "вульгарності", тобто класовій упередженості, формував свої погляди виходячи з чітких філософських позицій – діалектичного матеріалізму, що становив невід'ємну складову запропонованої ним концепції економічного детермінізму. Представник історичної школи М. Вебер взагалі прямо пов'язував культурний, світоглядно-релігійний зміст епохи із вектором соціально-економічного розвитку.

Вузький структурно-кількісний, утилітарний підхід притаманний сучасному економіксі сформувався ли-

шень на початку XX ст. в процесі історичного розвитку наукового дискурсу економічної науки і є, на жаль, закономірним наслідком антропоцентричних та філософських поглядів епохи Нового Часу. На сьогодні цей механістичний підхід піддається серйозній критиці ряду вчених, зокрема відомі російські економісти А. Бузгалін та В. Колганов зазначають: "... кожна "ринкоцентрична" економічна теорія занадто звужує погляд на економіку, представляючи її у вигляді самодостатньої системи, що не працює на суспільство, а, навпаки, нав'язує йому свої критерії. За стабільного функціонування економіки із таким упередженням теоретичним підходом ще можна змиритись до певної міри. Але на переломному історичному моменті, та навіть в періоді "звичайних" економічних криз, вузькість економічних поглядів на економіку виявляється із усією серйозністю" [2, с. 59].

Зовсім не випадково видатний російський економіст, релігійний філософ С. Булгаков ще на початку минулого сторіччя піддав гострій критиці вузько-економічний погляд щодо процесу людського господарювання, цілком природно виходячи із світоглядних позицій православної традиції, як і певна частина представників російської релігійної філософії, на яку серйозний вплив справили оригінальні ідеї слов'янофілів. "Людина в господарстві перемагає та підкорює природу, але разом із тим зазнає поразки від цієї перемоги та все більше від-

чуває себе невідповідником господарства. Виростають крила, але й стають важчими кайдани. І ця суперечність, що роз'їдає душу людини, заставляє її зосереджено замислитись над питанням природи господарства" [4, с. 298]. У зв'язку із цим відомий російський вчений економіст-філософ, представник напрямку "філософії господарства" Ю. Осіпов зазначає, що "преклоніння перед матеріалізмом і механіцизмом, сциєнтизмом і технологізмом, економізмом і деміургізмом, що супроводжувалось забуттям філософії, релігії, ідеального й духовного, софійного й божественного... викликало в Булгакова ... пронизливий жах від того, що витворяла людина економічна із природою й із самим собою, із суспільством, з усім своїм життям" [8, с. 58].

Відомий український вчений В. Базилевич відзначає, що "гостро відчувши методологічні хиби сучасного йому наукового знання, С.М. Булгаков виступив з критикою існуючих підходів, вказавши на обмеженість матеріально-механістичного трактування світу, економічного прагматизму та економічного детермінізму, які не здатні, на думку мислителя, дати повноцінне фундаментальне уявлення про економіку та змінити людину на краще в духовно-моральному сенсі" [1, с. 20]. На думку В. Базилевича вчений був переконаний, що незважаючи на теоретико-методологічне протистояння, усі існуючі на той час економічні теорії були засновані на єдиному світогляді – економізмі – і мали єдину філософську основу – матеріалізм і позитивізм, що знаходило свій вияв у аналізі господарської діяльності людини виключно через призму матеріального багатства, грубо утилітарних сторін і стимулів людського життя та ігнорування духовних цінностей, які є пріоритетними для розвитку особистості.

Головною суперечністю С. Булгаков як учений-політеконом та релігійний філософ вважав невідповідність вищого завдання та замислу господарської праці та її фактичний стан: "Господарство є творчістю і не може не бути ним, як і будь-яка людська діяльність. Але господарство в той же час є рабством необхідності, нестатку й користі, несумісне із творчістю й натхненням" [3, с. 305]. Це проявляється, наприклад, у зіставленні господарства й мистецтва. Естетичне відношення до світу не пов'язане з економічною вигодою. У своїх вищих проявах воно "показує те, чого жадає й про що тужить душа, виявляючи створену істоту у світлі Перетворення. Його голос є ніби заклик з іншого світу, звістка здалеку" [3, с. 306]. Мистецтво натхненне, господарство ж прозаїчне. Господарство, з іншого боку, має міць і силу, воно навіть "робить історію", мистецтво ж слабе. Але для мистецтва є недалекою спокуса завоювати владу над світом, перетворитися в чарівну художню магію, змінити своєму завданню – просвітлювати матерію красою у світлі Перетворення.

Сам С. Булгаков неодноразово підкреслював, що одна з головних його праць – "Філософія господарства" – є філософська, а не наукова версія господарства. По суті, марксизм (економічний матеріалізм) і був першою серйозною спробою створення філософії господарства. Тобто С. Булгаков убачає марксизм не як науку про господарство, а як філософію (метафізику) господарства, причому, невдалу.

Виходячи вже із сказаного надзвичайно актуальним завданням економіко-філософського спрямування є методологічне подолання обмеженості вузькості сучасних "економічних поглядів на економіку". В цьому напрямку надзвичайно актуальною є теоретична спадщина С. Булгакова. Слід зазначити важливу особливість цілісного підходу вченого в цьому сенсі – адже о. С. Булгаков, як, згодом, представник православного духовенства, аналізує господарчу діяльність людини

саме в контексті духовного-релігійного життя людини. Як було зазначено на початку статті, цей підхід є цілком органічним в момент зародження політекономії як нового наукового дискурсу на ранній стадії розвитку капіталізму в Європі і лише згодом структурно-кількісний аспект аналізу економіки витісняє на периферію свідомості вчених-економістів ту метафізичну основу, на якій базувалась, власне, будівля економічної науки. Глибокі кризові явища фінансово-економічної сфери світової економіки останніх років яскраво свідчать щодо надзвичайної гостроти та актуальності даного напрямку дослідження. В першу чергу йдеться про гуманітарний аспект тих різючих змін суспільної свідомості в бік споживацького ставлення до життя, котрі є джерелом надзвичайного загострення основної політекономічної суперечності між споживанням та виробництвом та потужним каталізатором гострих економічних криз сучасної ринкової економіки. Класична концепція "економічної людини", як влучно відзначає С. Булгаков, і є тим хибним псевдофілософським та постхристиянським підґрунтям споживацького світосприйняття.

С. Булгаков приділяє значну увагу обґрунтуванню природи господарства як феномену духовного життя людини. Він відзначає, що А. Сміт необачно провів розмежувальну рису між продуктивною й непродуктивною працею. Першу з них він розумів як суто матеріальну, а другу – як ідеальну діяльність. З його легкої руки в соціальному пізнанні й ствердився цей поділ праці, який засвоїв і марксизм. Однак не можна забувати, що господарство веде індивід, який керується у своїй діяльності ідеальними цінностями, світоглядними установками, сповідує певну релігійну віру. Господарська праця – це не тільки діяльність щодо забезпечення матеріальних потреб людини, "під'яремна робота худоби", щоб в "поті лиця добувати хліб свій насущний", але й етичне, моральне виявлення духу, релігійне усвідомлення, етичне просвітління світу.

В кінці XIX на початку XX ст. окремі представники марксистського напрямку стали на позиції ревізіонізму. С. Булгаков, котрий замолоду поділяв марксистські погляди з часом радикально змінює свій світогляд та стає засновником нового напрямку соціального пізнання – "філософії господарства". Характеризуючи постать С. Булгакова, слід відзначити, що вчений талановито охоплював думкою велике різноманіття видів людської діяльності – від економічних питань і політики до культури, історії християнства та богослов'я. Він створював життєстверджуючий світогляд, якого, згідно А. Швейцера, так не вистачає європейській філософії. Як політеконом С. Булгаков виступав проти "сірої магії" технічного підкорення природи та утилітарного відношення до світу та буття, проголошував, що господарська праця входить у сферу відповідальності людини перед Богом. Господарча праця, згідно Сергія Булгакова, це праця у всіх її проявах – "від чорнороба до Канта, від орача до зіздаря". Ця праця двоїста: з одного боку, вона практична в тому сенсі що обмежена інтересами земного життя людини, незважаючи на те, прості ці інтереси чи вкрай витончені, а з іншого, вона пов'язана також із творчістю, із натхненням людини, з олюдненням природи. Тому економічна діяльність – не тільки шлях цивілізації чи пристосування природи до потреб людини, але також і шлях культури. Господарство повинно перерости себе, стати культурою, бути не тільки технічним інструментарієм, але й містити творчо-художній аспект. Діяльність людини здобуває духовну обумовленість і духовне значення у світі, що має духовний вимір. Один із ключових принципів С. Булгакова полягає в тому, що одухотворене відношення до природи можливо лише

тоді, коли є одухотворене розуміння самої природи. Протестантам того часу він дорікав тим, що вони перетворюють християнство в етичне навчання, втрачаючи при цьому релігійну космологію. Ніхто не має права відчувати від людини продукт її праці. Ні капіталізм, який перетворює працю в предмет купівлі-продажу, ні соціалізм, який перетворює працю в рабську роботу на систему. Людина відповідає перед Богом за працю й за те, як використовуються її результати. Вона повинна брати участь у рішеннях, як розподіляється суспільне багатство, на що воно йде. Ті хто при владі несуть відповідальність перед Богом і трудівником за використання його праці. С. Булгаков фактично стверджував, що можливий і потрібний третій шлях – серединний між капіталізмом і соціалізмом.

Чудовий знавець німецької класичної філософії – С. Булгаков влучно зазначає саме метафізичні аспекти економізму, як утилітарного підходу до господарювання: "Людина є мікрокосмом, що поширює свій вплив у макрокосмі. Цьому мікрокосму належить центральна роль у макрокосмі, що утворює для нього периферію, а разом з тим і об'єкт господарського впливу. Людина являє собою ніби "стягнутий всесвіт" (Шеллінг), а космос – потенційне тіло людини. На цьому зв'язку заснована можливість поступового оволодіння природою в науковій знанні й об'єкт господарського впливу" [3, с. 303]. С. Булгаков не випадково акцентує саме цей постхристиянський аспект світоглядної концепції Нового Часу – у ідеаліста Ф. Шеллінга людина вже не "образ божий", а саме "мікрокосм", органічна частина природи, онтологічно тотожна із нею, тобто принижена до рівня матеріального світу з висоти християнського теоцентризму. Матеріалістичні погляди Л. Фейєрбаха та К. Маркса органічно вибудовуються на цьому онтологічному підґрунті. Загалом, будь-яка філософська доктрина, починаючи з Нового часу, – це свідомо однобічність: з обмеженого досвіду, доступного окремо взятому мислителю, із залученням обмежених принципів створювалися всі системи. Наприклад, з абсолютної ідеї Г. Гегель виводив усю світову історію, а А. Шопенгауер зі світової волі – усю картину всесвіту. Кожна стара система відкидалася новим мислителем, який пропонує нову тільки для того, щоб її потім відкинув наступний. На думку С. Булгакова це пояснюється тим, що філософія відірвалася від своїх християнських коренів.

Також джерела економізму як світогляду, на думку С. Булгакова, необхідно шукати у вченні Ф. Кене, А. Сміта й особливо в політичній економії Д. Рікардо. В свою чергу, Д. Рікардо спирався на концепцію утилітаризму, найбільш яскравим представником якого був І. Бентам. Економізм в бентамізмі вульгаризується й приймає карикатурні форми. Булгаков зазначає: "Бентам учив про те, що людина керується у своїй діяльності винятково міркуваннями вигоди й користі, хоча б у самому широкому сенсі, і в них він бачив критерії моральності" [8, с. 877]. Так завдяки зусиллям І. Бентама й Д. Рікардо була розроблена фіктивна концепція "економічної людини" – бентаміста в області господарства. В результаті дістала розповсюдження думка про людину взагалі як, власне, про економічну людину, тобто тільки як господарського егоїста. С. Булгаков зазначає, що в цьому сенсі більш виражену позицію займав А. Сміт, який визнавав за необхідне розділити дві сторони людини – альтруїстичну й егоїстичну (економічну). Вивченню першої з них він присвятив свою роботу "Теорія моральних почуттів", аналіз другої знайшов своє відбиття в праці "Дослідження про природу та причини багатства народів". Його сучасники й послідовники, відзначає С.Н. Булгаков, "зовсім забули про цей поділ (звичайно,

вкрай суперечливий) і методологічну передумову "Багатства народів" за допомогою І. Бентама перетворили в загальне вчення про людину" [5, с. 877-878].

Повертаючись знову до К. Маркса, С. Булгаков вважає, що останній, створюючи свою соціальну теорію, некритично запозичив ідею "економічної людини" у вченні Д. Рікардо та І. Бентама.

Слід також відзначити певну світоглядну близькість поглядів Булгакова із представниками історико-соціального напрямку німецької економічної думки. Незважаючи на критику протестантсько-раціонального підходу та "економічного раціоналізму" С. Булгаков позитивно сприймав важливу роль аналізу соціально-психологічних факторів та морально-етичних норм на генезис господарських форм в працях В. Зомбарта та М. Вебера [6, с. 89]. С. Булгаков звертає увагу на те, що М. Вебер господарство розглядає як найважливішу складову духовної культури. Ключовим, з погляду Веберовської методології дослідження проблематики економічної діяльності, безумовно, є його дослідження "Протестантська етика й дух капіталізму". Саме в цій роботі Вебер показав, що не тільки економічні відносини можуть бути базисними в загальній структурі соціальних відносин, але й рівною мірою будь-які інші фактори, зокрема, тип релігії й відповідний щодо цього типу спосіб духовно-практичного відношення людини до дійсності.

Але разом з тим саме як представник православно-го духовенства о. С. Булгаков гостро відчуває онтологічну неспівставність протестантського та православного світосприйняття, дорікаючи протестантам того часу те, що вони перетворюють християнство в етичне вчення, майже повністю втративши при цьому релігійну космологію та повноту апостольської християнської традиції, внаслідок чого, по великому рахунку, стала можлива абстрактна раціональна методологія економічного аналізу, котра, врешті-решт, сама себе неминує заперечує. Ключовою тут є богословська категорія гріхопадіння, котра, як відомо, абсолютно заперечується протестантизмом в контексті формування антропоцентричної моделі досконалої, не пошкодженої первородним гріхом людини Нового часу. Проекцією цієї моделі в політекономічній площині і є концепція "економічної людини".

Отже філософія господарства спонукає нас критично переглянути традиційну аксіоматику економічної теорії, вимагаючи замінити штучні фантими на кшталт "економічної людини" менш абстрактними аксіомами, судженнями, що спираються на справжніх проявах людини, котрі філософія господарства і повинна досягнути.

На думку С. Булгакова філософський матеріалізм Л. Фейєрбаха та економічний матеріалізм К. Маркса є органічним продовженням лінії німецького класичного ідеалізму Ф. Шеллінга та Г. Гегеля, який, в свою чергу, сформувався під впливом протестантської релігійної традиції Нового часу. Важливим тут є те, що вчений проаналізував методологію дослідження господарського життя людини в контексті православної християнської традиції та дійшов висновку, що саме внаслідок послідовного процесу дехристиянізації постренесансної Європи сформувались культурно-світоглядні передумови формування хибних антропоцентричних уявлень щодо людини як такої, її ролі і місця в процесі господарської діяльності.

Розширений підхід щодо аналізу господарських явищ, котрий обумовлений позицією філософії господарства, не обов'язково зобов'язує відкидання абсолютно всіх теорій та концепцій, що склалися в економічній науці, але в кожному випадку філософія господарства дає всі підстави заперечувати претензію вузько економічного підходу щодо винесення кінцевих суджень про те, які саме економічні рішення відпові-

дають суспільним інтересам в довгостроковій перспективі. Оманливі періоди економічного зростання на попередньому етапі розвитку економічної системи, як тепер зрозуміло, містять в собі зародки подальших гострих політекономічних та цивілізаційно-світоглядних суперечностей, котрі неминуче породжують кризові явища всієї господарської системи.

Теореми та висновки сучасної економічної науки, як показав С. Булгаков, слід розглядати не як самоцінні аксіоми, а як обмежені ситуативні підходи щодо складної тканини соціального буття, вирвані з контексту цієї тканини та як такі, що входять в гостру суперечність із об'єктивною онтологією буття.

1. Базилевич В. Вплив творчості С.М. Булгакова на формування нової парадигми політекономії / В. Базилевич – К.: Знання, 2006. – 903 с. –

(С.Булгаков. Розмисли. Творча спадщина у контексті ХХІ століття / За ред. В. Д. Базилевича). 2. Бузгалин А. Философия хозяйства: как она соотносится с теоретическим знанием об экономике? / А. Бузгалин, А. Колганов. – М.: Екатеринбург: Изд-во УРТИСИ, 2009. – 2009. – 490 с. – (Философия хозяйства – 2). 3. Булгаков С. Свет Невечерний / С. Булгаков. – М.: Республика, 1994. – 415 с. 4. Булгаков С. Сочинения в двух томах / С. Булгаков. – М.: Наука, 1993. – Т.1: Философия хозяйства. Трагедия философии. – с.298-308. 5. Булгаков С. Философия хозяйства / С. Булгаков – К.: Знання, 2006. – 903 с. – (С.Булгаков. Розмисли. Творча спадщина у контексті ХХІ століття / За ред. В. Д. Базилевича). 6. Гайдай Т. Соціальна антропогенність економічних поглядів / Т. Гайдай – К.: Знання, 2006. – 903 с. – (С.Булгаков. Розмисли. Творча спадщина у контексті ХХІ століття / За ред. В. Д. Базилевича). 7. Історія економічних учень: Підручник / За ред. В.Д. Базилевича. – К.: Знання, 2004. – 1300 с. 8. Осипов Ю. Эпоха Постмодерна. В трех частях / Ю. Осипов – М.: ТЕИС, 2004. – 336 с. 9. Смит А. Исследование о природе и причинах богатства народов / А. Смит. – М.: Эксмо, 2007. 10. Смит А. Теория нравственных чувств / А. Смит. – М.: Республика, 1997 – 351 с.

Найдишла до редколегії

УДК 330.83

М. Сушенцова, ассист. (НИУ "Высшая Школа Экономики", Россия)

ХРИСТИАНСКИЙ И ГУМАНИСТИЧЕСКИЙ ПОДХОДЫ К ОБРАЗУ ХОЗЯЙСТВУЮЩЕГО СУБЪЕКТА В РАБОТАХ С. БУЛГАКОВА И Э. ФРОММА

У даній статті, на основі праць С. Булгакова та Е. Фромма, здійснено критичний аналіз на рівні методології та онтології сформованої в економічній науці моделі homo economicus. Розглянуто альтернативні підходи до людини на основі ціннісних систем гуманізму та християнства, їх філософські витoki, трактовка категорій господарства та праці.

Ключові слова: гуманізм, християнство, етика, господарюючий суб'єкт, "економічна людина", економізм.

В данной статье, на основе работ С. Булгакова и Э. Фромма, проводится критический анализ на уровне методологии и онтологии сложившейся в экономической науке модели homo economicus. Рассмотрены альтернативные подходы к человеку на основе ценностных систем гуманизма и христианства, их философские истоки, трактовка категорий хозяйства и труда.

Ключевые слова: гуманизм, христианство, этика, хозяйствующий субъект, "экономический человек", экономизм.

Based on studies of S. Bulgakov and E. Fromm the paper critically examines the homo economicus model at the methodological and ontological levels. Alternative approaches to a human are considered by rooting in the Christian and humanistic ethics, their philosophical foundations and interpretation of economic activity and labor.

Keywords: humanism, Christianity, ethics, economic player, "homo economicus", economism.

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

Всё это вызывает к жизни философскую рефлексию, которая могла бы, во-первых, прояснить сущность и "идеологические" истоки "рафинированной" модели "экономического человека", во-вторых, предложить целостный взгляд на субъекта хозяйства исходя из общих целей его существования. Примеры альтернативных "экономическому" образов человека можно почерпнуть в таких на первый взгляд далёких друг от друга направлениях, как русская религиозная философия конца 19 – начала 20 века и гуманистическая социальная психология. В данной статье речь пойдёт об идеях видных пред-

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

Методологические особенности и критика экономизма.

Русская общественная мысль, в недрах которой рождались экономические идеи, всегда отличалась стремлением к универсализму и нравственно-религиозной направленностью [7, с. 107-109]. Подход Булгакова, творческий и духовный путь которого пролегал от марксистской политической экономии до философии и богословия, отличается предельно широким, метафизическим взглядом на человека, который формировался под воздействием неоплатонизма, немецкого идеализма и христианского учения восточных отцов Церкви. Квинтэссенцию данного целостного подхода мы находим, прежде всего, в фундаментальном труде Булгакова "Философия хозяйства" (1912), который направлен на то, чтобы осветить кризис смысла в экономическом мышлении в рамках общего кризиса науки, и попытаться разрешить его, создав цельное философско-хозяйственное мировоззрение.

Пик творчества Фромма приходится на период после Второй мировой войны, когда настроения обществу формировались под знаком всеобщего разочарования в идее материального прогресса, благополучия для всех и, наконец, положительных изменений самого человека. Поскольку профессиональной областью Фромма был психоанализ, его философские рассуждения строятся во многом на психологических эмпирических данных, наблюдении, опыте, что предопределило своего рода "врачебный" подход к человеку [11, с. 7]. В таких работах, как "Человек для себя" (1947), "Иметь" или "быть" (1976), Фромм даёт психологическое обоснование этики гуманизма и экзистенциальных

ценностей, предлагая таким образом утвердительный гуманистический ответ на вызовы времени.

Итак, основные "пункты обвинения" представлений о человеке, сложившихся в экономической науке, с точки зрения религиозной философии Булгакова и гуманистической психологии Фромма прослеживаются на двух уровнях: теоретическом и мировоззренческом. На первом оба мыслителя отчётливо указывают на кризис всей гуманитарной науки, а именно кризис рационализма, связанный с её стремлением отвечать критериям позитивного познания. Как отмечает Фромм, в психологии эта попытка привела к появлению этического релятивизма в рамках таких школ, как фрейдизм и бихевиоризм [11, с. 6-11]. Поскольку ценности являются неотъемлемой частью человеческой психики, негативным результатом такого релятивизма стал уход от рассмотрения человека в его целостности.

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

Фромм развивает эти рассуждения, проведённые Булгаковым в начале 20 века, новыми выводами из социальных потрясений мирового масштаба. Он предваряет свою работу "Иметь или быть" своего рода декларацией обманутых ожиданий [10, с. 10-11], в которой он указывает на:

- Развенчание концепции счастья как бесконечно-го удовлетворения потребностей;
- Увеличение разрыва в благосостоянии бедных и богатых стран;
- Возникновение новых угроз военного и экологического характера;

Обобщая сказанное, он выделяет два психологических принципа экономической системы, по содержанию близких к выводам Булгакова относительно экономического материализма и утилитаризма Бентама [10, с. 11]:

- 1) радикальный гедонизм: целью жизни является счастье, понимаемое как удовлетворение потребностей;
- 2) индивидуальный принцип эгоизма ведёт к гармонии всю систему.

Фромм поясняет, что на протяжении веков капиталистического развития "...экономический аспект поведения был вытеснен за рамки этических и других ценностных систем", что привело к пониманию экономической необходимости как естественного закона природы [11, с. 15-17]. Важно, что такой "манёвр" привёл к мнению, что индивидуальный эгоизм и стремление к обогащению не противоречат, а напротив, ведут к гармонии всей системы.

Таким образом, обособление и универсализация экономических принципов на уровне системы вкупе с гедонистической мотивацией на индивидуальном уровне критически оцениваются обоими мыслителями. Они с горечью констатируют, что при возрастающей власти над материей, человек чувствует духовное бессилие, потерю смысла [11, с. 15-17]. С точки зрения христианской философии, человеческое "проклятие зависимости от природы" не преодолевается в рамках экономического материализма высшим духовным смыслом человеческой жизни, не имеет перспективы разрешения, а потому повисает мёртвым грузом над "обречённым" человеком [4, с. 357].

Нравственное измерение хозяйства и его субъекта.

Как Булгаков, так и Фромм указывают на то, что продолжительную альтернативу образу "экономического человека" следует искать в нравственной плоскости. Для понимания этического измерения образа человека в христианстве и гуманизме ключевую роль играет вопрос о том, добр человек по своей природе или зол. Недаром этим вопросом проникнута добрая часть философской полемики на протяжении как минимум двух тысячелетий. Истоки этого спора в дохристианскую эпоху можно найти в учениях Платона и Аристотеля. Напомним, что платоновская философия строится на основе первичности божественного мира идей над земным тварным миром. Таким образом, вещи представляют собой лишь материальную проекцию идей о них, "живущих" на умопостигаемом Небе, точно так же, как и люди существуют как воплощённые души, имеющие божественное происхождение [8, с. 254]. Поэтому подлинное развитие земного мира и человека есть уподобление миру идеальному, в противном случае они обречены на регресс. Можно представить, насколько революционным методом, о том, что мера и источник этики не является чем-то трансцендентным по отношению к человеку, а находится в нём самом: добродетельно то, что сообразно человеческой природе [2, с. 72-73]. Ясно, что такой подход предполагает изначальное нравственное "здоровье" человеческой души, и потому акцент смещается на способность человека правильно ею распорядиться.

В учениях святых отцов эта фундаментальная полемика фактически получила продолжение, но в ином ракурсе – по отношению к первородному греху. Вопрос о том, испорчена ли природа человека грехом Адама, и в связи с этим, каков смысл его жизни, разделил христианскую мысль на два основных течения. На том, что первородный грех имеет всеобщую для человечества природу, настаивали Аврелий Августин (неоплатонизм в христианстве) и его последователи в этом вопросе, к числу которых Фромм относит Лютера и Кальвина, а также идеологов тоталитарных систем 20 века. Именно падением человека обусловлено центральное в системе Августина противостояние двух миров – Града Божьего и Града Земного, при абсолютном господстве первого над вторым. В связи с этим, хозяйственная деятельность может рассматриваться лишь как часть реализации божественного Промысла, и не имеет самостоятельных задач на земле. Определённая "реабии-

литация" человека, в том числе в хозяйственном поведении появляется в более поздний период, а именно в 13 веке в трудах Фомы Аквинского. Несовместимость божественного и человеческого миров у него преодолевается выдвиганием того тезиса, что через тварный мир, являющийся проявлением высшего начала, можно познать вечные закономерности [6, с. 35-42]. Таким образом, поднимается роль реальности, а сфера разума расширяется, становясь инструментом, промежуточным звеном в движении к Богу. Можно сказать, что теологический авторитет Аквинского укрепил позиции естественного человека, "отвоёванные" ещё Аристотелем, которых придерживались в дальнейшем мыслители Возрождения, затем французское Просвещение, либерализм 19 века и, наконец, Ницше [11, с. 264-267].

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

Последовательно выражая гуманистический взгляд, Фромм утверждает, что "зло не обладает независимым существованием, оно есть отсутствие добра, результат неудачи в реализации жизни" [11, с. 274-275]. По его мнению, "реальная нравственная альтернатива" пролегает между модусом "бытия", который выражает вершину человеческого развития, плодотворности, раскрытия им своих способностей, и ущербной жизненной ориентацией, ставящей человека в зависимость от внешних факторов через необходимость обладать ими (модус "обладания"). Если в первом случае "цель человека – быть самим собой, а условие достижения этой цели – быть человеком для себя", то в рамках власти авторитета целью становится – "...подавить свою индивидуальность, а не полнее её раскрыть" [11, с. 17, 24]. Поскольку в человеке заложена возможность быть плодотворным, а значит добродетельным, источником правильного этического выбора служит его разум, а задача общества в таком случае сводится к обеспечению необходимых для раскрытия личности условий.

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

С другой стороны, грех с христианской точки зрения также не является изначальной данностью, он – результат свободного выбора, пусть и совершенного прототипом человечества [9, с. 117]. Он так же считается противоестественным, но не относительно природы человека, как в гуманизме, а по отношению к его духовной сущности. В этом смысле борьба двух сторон в человеке и его деятельности может рассматриваться

как возможность торжества свободы воли и выбора добродетели, в котором реализуется божественное призвание человека. Таким образом, в хозяйственном воздействии на природу состоит не просто искупление человека, но и реализация Замысла о нём – творческого преобразования мира, как подчёркивает Булгаков. В его определении хозяйства, наряду с элементами необходимости, звучит призыв к упорядочиванию природного хаоса, придания ему божественной целесообразности за счёт разумного использования вверенных ему свыше земных благ. В связи с этим, хозяйственный субъект мыслится им как "...трансцендентальный носитель хозяйственной функции, вносящий единство и связность в разрозненные акты хозяйства, их организующий" [4, с. 151].

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

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

Выделение двух видов труда у Булгакова связано опять же с первородным грехом и потому имеет историческое измерение. В Ветхом завете упоминается изначальная имманентность человеку целенаправленной деятельности, которая до падения носила характер сотворчества Богу [9, с. 150]. Первородный грех, главным образом, изменяет качество труда, превращая его из внутреннего свойства во внешний атрибут, делая акцент на необходимости результата, а не значимости процесса.

Фромм, рассуждая о плодотворном мышлении и активности, так же неоднократно подчёркивает в качестве их системного свойства единство субъекта и его деятельности [11, с. 142]. Более того, он считает "продуктивную активность" внутренним состоянием, даже

свойством характера, поэтому для её наличия необязательна фиксация материального результата. Таким образом, подлинная активность или творчество соответствует модусу "бытия", поскольку максимально задействует внутренний потенциал человека, соединяя его таким образом с окружающим миром, и сводит на нет потребность во внешних отчуждённых от него благах (ориентации на "обладание").

Возможен ли синтез гуманизма и христианства как общей альтернативы экономизму?

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

- труд как внутренняя активность, а не внешнее принуждение;
- доминанта процесса, а не результата;
- творческий характер деятельности;
- субъект-субъектные отношения в процессе деятельности.

В этом отношении они составляют общую онтологическую альтернативу неоклассическому мейнстриму, противопоставляя целостный, надэкономический подход к хозяйству экономическому детерминизму.

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

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

В связи с этим возникает довольно дискуссионный вопрос о том, есть ли фундаментальные противоречия в двух рассмотренных системах ценностей и где проходит граница их возможного синтеза. Анализ философской подоплёки концепции "экономического человека" и её исторического становления показал, что если ценности не имеют своего источника в сверхличностном трансцендентном плане, они становятся частью искусственно созданных условий, приобретают подчинённый (в первую очередь, интересам) характер. Наглядным примером тому служат рассуждения Т. Гоббса, согласно которым без внешних этических ограничений, чело-

веком по сути управляют инстинкты, вызывая к жизни состояние "войны всех против всех" [5, с. 95]. В таком случае отличие человека от животного мира проявляется лишь в способности разумно организовать управление "враждебными" инстинктами, то есть создать эффективные правила игры (общественный договор). Философия Гоббса важна для нас постольку, поскольку она является предтечей утилитаризма как мировоззренческой константы современного экономического мейнстрима – от ранней радикальной трактовки Дж. Бен-тама до умеренной "позитивистской" версии Дж.С. Милля и дальнейших по преимуществу инструментальных модификаций [1].

Возвращаясь к анализу гуманистической этики, важно отметить, что Фромм, описывая перспективы нового человека и нового общества, прямо заявляет о необходимости "нетеистической религиозности", то есть достижения ориентации на "бытие" без высшего трансцендентного авторитета через самостоятельную социальную активность и солидарность [5, с. 247-248]. В связи с этим, возникает аналогичный вопрос – в чём состоит источник внутренних ценностей, позволяющих человеку придерживаться психологической ориентации на "бытие" и тем самым служить опорой сообществу творцов? Для Фромма психологическое здоровье, являющееся залогом "правильных" ценностей, в конечном счёте определяется здоровьем социального организма. Однако создать условия, к примеру, творческой ассоциации извне, явно недостаточно для её функционирования в соответствии с заявленной целью. К примеру, опыт построения социализма в нашей стране в 20 веке наглядно показал это.

Если таковым источником ценностей является совесть, то при отрицании её божественного характера и укоренении её источников в естестве человека, гуманизм косвенно сводит её к определённой инстинкту, выработанному в результате жизни в социуме на протяжении эволюции. Таким образом, проявляются материалистические корни гуманистического мировоззрения, согласно которым человек в конечном итоге предстаёт как развитое животное. При этом, гуманизм в интерпретации Фромма противостоит экономическому материализму и всякого рода детерминизму, ограничивающему свободу личности. В этом, на наш взгляд, состоит главное внутреннее противоречие гуманистической (нетеистической) этики: она "оправдывает" и освобождает человека от верховных авторитетов его природой, но ею же детерминирует его благополучие, приписывая ценностям материалистическую природу. В этом отношении христианская этическая альтернатива "экономизму" предстаёт менее противоречивой, но предполагает признание абсолютных ценностей (реализм сознания). Поэтому указанные концепции могут быть совмещены лишь на уровне общей политической или иной практической программы, оставаясь глубоко различными в мировоззренческом контексте.

1. Автономов В.С. Человек в зеркале экономической теории. – М.: Наука, 1993.
2. Аристотель Никомахова этика // Этика. – М.: АСТ: АСТ МОСКВА, 2006.
3. Булгаков С.Н. Свет Невечерний. Созерцания и умозрения. – СПб.: "Издательство Олега Абышко", 2008.
4. Булгаков С.Н. Философия хозяйства. – М.: Институт русской цивилизации, 2009.
5. Гоббс Т. Левиафан. В 2-х т. – М.: Мысль, 1989. т.2.
6. Калмычкова Е.Н., Чаплыгина И.Г. Экономическое мышление: философские предпосылки: Учеб. Пособие. – М.: ИНФРА-М, 2005.
7. Макашева Н.А. Этические основы экономической теории. Очерки истории. – М.: ИНИОН РАН, 1993. Гл. 3.
8. Платон Государство // Избранное. – М.: ООО "Издательство АСТ", 2004.
9. Симонов В.В. (игумен Филипп) Церковь – общество – хозяйство. – М.: Наука, 2005.
10. Фромм Э. "Иметь" или "быть". – М.: АСТ: АСТ МОСКВА, 2007.
11. Фромм Э. Человек для себя. – М.: АСТ: АСТ МОСКВА, ХРАНИТЕЛЬ, 2006.

УДК 330.83

И. Благих, д-р экон. наук, проф., Ж. Громова, ассист.
(С.-Петербург. гос. ун-т, Россия)**И. В. ВЕРНАДСКИЙ И РУССКО-НЕМЕЦКАЯ ШКОЛА В ПОЛИТИЧЕСКОЙ ЭКОНОМИИ**

Стаття присвячена дослідженню взаємозв'язку вітчизняної історико-економічної науки та німецької історичної школи в політичній економії. На прикладі творів І.В. Вернадського показано взаємодію вітчизняної історико-економічної думки і праць В. Рошера, К. Кніса, К. Бюхера та інших. Його роботи вперше представили світову економічну думку в системному вигляді, що сприяло розвитку досліджень і викладанню історії економічної думки в Росії.

Ключові слова: історія економічних доктрин, мейнстрім, економічні ідеї лібералізму, історична школа в політичній економії.

Статья посвящена исследованию взаимосвязи отечественной историко-экономической науки и немецкой исторической школы в политической экономии. На примере трудов И.В. Вернадского показано взаимодействие отечественной историко-экономической мысли и работ В. Рошера, К. Книса, К. Бюхера и других. Его работы впервые представили мировую экономическую мысль в системном виде, что способствовало развитию исследований и преподаванию истории экономической мысли в России.

Ключевые слова: история экономических доктрин, мейнстрим, экономические идеи либерализма, историческая школа в политической экономии.

The article is dedicated to research of the interrelation between the native historical and economic science and the German Historical School of political economy. Vernadsky's works are used as an exemplary basis for display of interrelation between the native historical and economic thought and the works of V. Roscher, K. Knies, K. Bücher. His works were the first to deliver the world economic thought in a systematized way, which helped promote research and education in the field of history of economic thought in Russia.

Keywords: history of economic doctrines, mainstream, economic ideas of liberalism, the historical school of political economy.

В истории отечественной политико-экономической науки середины XIX столетия имя Ивана Васильевича Вернадского по праву занимает одну из самых заметных позиций. Его творческая деятельность пришлась на эпоху радикальных экономических реформ, получивших в истории название Великой крестьянской реформы или реформы отмены крепостного права. Но, на деле, это было время крутой ломки не только сложившегося веками механизма хозяйствования, но и политических, и общественных реформ, которое вплоть до наших дней не получило еще однозначной исторической оценки.

С точки зрения советской исторической историографии И.В. Вернадский "был одним из первых либеральных профессоров, безусловных противников крепостного права, сторонников буржуазных свобод в экономике и политике, знатоком и поклонником прогрессивных идей Запада... По вопросам экономической политики Вернадскому были близки идеи английского либерализма, фритредеров так называемой манчестерской школы" [1, с. 237].

Эта цитата из известного исследования А.В. Аникина "Путь исканий...", где само название работы как бы подразумевало, что отечественная экономическая наука проделала определенный путь исканий, прежде чем обрести верное и правильное учение, относительно которого фиксировались "отклонения" и "уклонения" от научной истины. Если же быть более точным, то в качестве идеальной модели научной истины выступало даже не учение, а практика построения социализма в СССР. Нет необходимости кого бы то ни было убеждать в наше время, что указанная методологическая посылка в оценке историка-экономиста была не истинной, а ложной. Теоретические модели, присутствующие в тех или иных экономических учениях, которые были впервые в системном виде описаны Иваном Васильевичем Вернадским, конечно же должны были иметь практическое значение, иначе они представляли бы собой безжизненную схоластику. Однако это не снимает вопроса так называемых вечных истин, которыми должен руководствоваться ученый, и которые связаны с практикой лишь морально-нравственной стороной. Вечные истины потому и являются вечными, что они никогда не реализуются в повседневной практике, но напоминают человеку, ученому, политическому деятелю о высоком предназначении человека.

С этой точки зрения И.В. Вернадский, несомненно, был либералом – человеком, придерживающимся принципов гуманизма, толерантности и равноправия. Однако общеизвестно, что в экономических теориях либерализма указанные принципы отсутствуют. Они опираются, не на вечные истины, а на учения философов и материалистов XVIII столетия, на законы рынка, где с помощью "невидимой руки" частные (личные) пороки приводят, якобы к всеобщей пользе. С моральной точки зрения указанное концептуальное положение является достаточно спорным: хорошее не может возникнуть вследствие безнравственных действий, не породив при этом проблем. Вернадский не мог быть безусловным сторонником такого либерализма.

Вернадский был, прежде всего, историком экономической науки. Его труд – "Очерк истории политической экономии", изданный в 1858 году, построен в соответствии с методологическими принципами, существующими в науке середины XIX столетия, которые являются общенаучными принципами, ранжированными по уровню, или сложности проводимого исследования: описание, классификация, объяснение. Уровень объяснения – это, как известно, уровень создания собственной теории, которая должна была бы прийти на смену господствующей. Вряд ли можно поставить в вину Вернадскому, что он, как историк науки, не превзошел по теоретическому уровню Адама Смита или Карла Маркса. Вместе с тем, как историко-экономисту, который произвел описание, систематизацию и классификацию экономических доктрин от времен Античности и до середины XIX в., противопоставить И.В. Вернадскому какого-либо современного с ним отечественного ученого, не представляется возможным.

История экономических доктрин прошла сложный путь, породив при этом своего антипода – историю народного хозяйства. Экономические доктрины, как новая сфера интеллектуальной деятельности, сразу же стали объектом научной критики, базирующейся на исторических примерах ведения хозяйства различными странами. В XVIII столетии появились историко-экономические обзоры, включающие в себя, в том числе, историю истолкования законов торговой и финансовой деятельности, политической арифметики, историю развития мануфактур и принципов торговли колониальными товарами. В наиболее системном виде они представлены в известной энциклопедии Дидро и Д'Аламбера

[2, с. 139, 160, 165, 221]. В этот период интерес к истории экономической науки проявлялся в основном в исторических экскурсах, иллюстрирующих верное или же неверное истолкование экономических закономерностей [3]. Именно в таком качестве использовал Адам Смит достижения историко-экономической науки своего времени, когда в четвертой книге известного "Исследования о природе и причинах богатства народов" пытался, по его словам, "возможно полнее и точнее объяснить различные теории и главные результаты, к которым они приводили в разные века и у различных народов" [4, с. 78]. Смит принадлежит в этой связи приоритет введения в научный оборот термина "меркантилизм" (от итальянского слова "мерканте" – купец), который, несмотря на пренебрежение автора "Богатства..." к итальянской экономической науке, получил в последующем широкое распространение в истории экономической мысли для обозначения многовекового периода (XV – начало XVIII вв.) зарождения и становления экономических доктрин Нового времени.

Эпоха революционных, а затем – наполеоновских войн, потрясших континентальную Европу, Англию, Россию и Северо-Американские штаты, связанные с ними экономические блокады и санкции, наконец, непомерная контрибуция, возложенная союзными державами на Францию, – все это значительным образом активизировало интерес европейских интеллектуалов к политической истории и прогностической функции экономической науки. В 1816 – 1823 гг. Париж стал средоточием мировой политико-экономической мысли. На французском языке за этот, достаточно короткий промежуток времени были опубликованы наиболее значимые труды всех известных экономистов – представителей великих европейских держав: английских, российских, прусских, австрийских и, разумеется, французских.

Приведем не полный список работ, а труды лишь тех экономистов, которые впоследствии исследовал. К. Маркс, в "Учениях о прибавочной стоимости", составивших четвертый том "Капитала": Ш. Ганиль "Теория политической экономии" (1816); Ж.-Б. Сэй "Трактат по политической экономии", 3-е изд. (1817); Дж. Бартон "Замечания об обстоятельствах, влияющих на положение рабочих классов обществ" (1817); Т. Мальтус "Исследования природы и возрастания ренты, а также регулирующих ее принципов" (1817); Д. Бьюкенен "Замечания о предметах, трактуемых в "Исследованиях о природе и причинах богатства народов" д-ра Смита" (1817); Т.А.Г. Шмальц "Политическая экономия" (1819); Сисмонд де Сисмонди "О новых началах политической экономии" (1819); Д. Рикардо "О началах политической экономии и налогового обложения" (1819); Ж.-Б. Сэй "Письма г-ну Мальтусу по различным вопросам политической экономии, особенно о причинах всеобщего застоя в торговле" (1820); Н.Ф. Канар "Начала политической экономии" 2-е изд. (1820); Т. Мальтус "Принципы политической экономии с точки зрения их практического применения" (1821); Ш. Ганиль "О системах политической экономии, о сравнительной ценности их доктрин и о той из них, которая представляется наиболее благоприятной для роста богатства" (1821); А. Шторх "Курс политической экономии, или Изложение начал, определяющих благоденствие народов. С пояснительными и критическими замечаниями Ж.-Б. Сэя" (1823); Дюстат де Трасси "Элементы идеологии, ч. IV. Трактат по политической экономии" (1823); А. Шторх "Соображения о природе национального дохода" (1823). Подобное количество переводных трактатов экономистов, принадлежащих разным странам, но изданных в течение столь короткого срока в Париже, невозможно объяснить исключительным интересом парижан к экономической науке. Если же обратиться к решениям Парижского

трактата (1814 г.) и Венского конгресса (1815 г.) о мерах экономического характера, принятых по рекомендации политико-статистической Комиссии указанных конгрессов по отношению к Франции, обязанной возместить в течение пяти лет многомиллионные долги, контрибуционные выплаты и претензии частных лиц, пострадавших от действий французских солдат и интендантов, то столь необычная активность экономистов, парижских книгоиздателей и переводчиков, может найти свое объяснение.

Появление новых национально-государственных образований в результате национально-освободительных войн и, прежде всего, Италии, Греции, Германского союза, способствовало поиску национальной самоидентификации европейских народов. В ходе процессов, определяемых с одной стороны общей историей европейцев, а с другой – их политическим противостоянием, история политической экономии вобрала в себя не только тенденции к общечеловеческому синтезу, но и к национальному противостоянию.

В этой связи наибольшее распространение на европейском континенте получила с середины XIX в. немецкая историческая школа в политической экономии в лице своих представителей: В. Рошера, К. Кнуса, К. Бюхера и других. Она ввела в научный оборот понятие "народное хозяйство", которое, в соответствии с философией истории, возникшей в результате синтеза классической немецкой философии и естественной истории человечества, имело первичный, исходный характер, по отношению к истории экономических доктрин. История экономической науки есть не что иное, как интеллектуальное осмысление хозяйственной практики. Экономические теории, по мысли немецких историков-экономистов, имеют производный, вторичный характер от истории народного хозяйства (развития экономического быта разных народов). Представители немецкой исторической школы первыми обратили внимание научной общественности на крайнюю абстрактность построений классической политической экономии, которая пыталась дать рекомендации всему человечеству, хотя преследовала на самом деле интересы манчестерских мануфактурщиков, бирмингемских заводчиков и лондонского Сити.

В сфере историко-экономических исследований немецкая историческая школа в лице Ф. Листа, В. Рошера, К. Кнуса, Б. Гильдебранда отрицала тезис, выдвинутый Адамом Смитом, что развитие экономической мысли происходит под влиянием "божественного провидения", снисходящего на того или иного мыслителя. Наука, полагали они, призвана к интеллектуальному осмыслению бытия. Историческая школа шла в русле представлений о предмете политической экономии как об исследовании причин богатства наций (народов), в то время, как либеральная школа в 20-х годах XIX столетия, существенным образом пересмотрела свои исходные позиции, хотя формально продолжала вести свою историю от Адама Смита. В письме Мальтусу от 9 октября 1820 г. Давид Рикардо писал: "Вы полагаете, что политическая экономия является *исследованием о природе и причинах богатства*; я же думаю, что ее следовало бы назвать исследованием законов, определяющих *распределение продукта между классами, участвующими в его образовании*. В отношении общего количества нельзя установить сравнительно правильный закон, как в отношении пропорций. С каждым днем я все больше убеждаюсь, что *только последний представляет собой практический предмет науки*" [5, с. 481].

Таким образом, Давид Рикардо не только пересмотрел предмет, цели и задачи экономической науки "от Адама Смита", но и ее историко-практическую составляющую, что не могло не отразиться на ретроспективном описании экономических доктрин. "Естественный закон пропорций", который обосновал Рикардо в своем

трактате, устраивал добрую и старую Англию – "владычицу морей, повелительницу Нового света и Азиатского континента" действующую по имперскому принципу "разделяй и властвуй", но по отношению к кипящей революционными страстями континентальной Европе и балансирующим на грани гражданской войны Северо-Американским штатам, вызвал совершенно противоположную, как эмоциональную, так и смысло-историческую реакцию.

Дж. М. Кейнс, творчество которого, столетие спустя, также пришлось на период всеевропейской войны, революций и расчеты победителей и побежденных, отмечал: "Рикардо покорила Англию столь же полно, как сваятая инквизиция покорила Испанию. Не только его теория была принята Сити, государственными деятелями и академическим миром, но даже самый спор прекратился. Альтернативная точка зрения [изложенная Адамом Смитом] совершенно исчезла, и ее просто перестали обсуждать... Властям импонировало, что это учение объясняло многие проявления социальной несправедливости и очевидной жестокости как неизбежные издержки, а попытки изменить такое положение выставляло как действия, которые могут в целом принести больше зла, чем пользы" [5, с. 503-504]. Было бы неверно интерпретировать теорию распределения Рикардо как общечеловеческую теорию экономической и социальной гармонии: одни классы и сословия получают ренту, другие процент, а третьи – заработную плату. Рикардо обосновал, что норма прибыли и, соответственно процент на вложенный в аграрный и промышленно-торговый сектор экономики капитал, имеют противоположную динамику. "Система г-на Рикардо, – отмечал в этой связи экономист – представитель франкоязычного Юга Северо-Американских штатов Г.Ч. Кэри, – есть система раздора... Она имеет тенденцию породить вражду между классами и общественными партиями... Его книга – настоящее руководство для демагога, который стремиться к власти при посредстве конфискации земли, войны и грабежа" [6, с. 227]. Давида Рикардо причисляли во Франции к "отцам коммунизма" [6, с. 227], что имеет под собой несомненные основания, если принять в расчет теории социалистов-рикардианцев, французских социалистов-утопистов и "краеугольный камень" теории классовой борьбы К. Маркса, выведенные из несправедливости "естественных пропорций" распределения прибыли среди различных сословий общества.

В этой связи следует отметить, что господствующее направление либеральной экономической мысли (так называемый "мейнстрим") и в дальнейшем будет неоднократно менять определение предмета политической экономии, направление целей и задач, стоящих перед теоретиками экономической мысли. Указанные эволюции не способствовали выработке строго определенных методологических подходов к задачам историко-экономических исследований. Введение в ретроспективный анализ сословного подхода вело к дроблению историко-экономической науки по классовому, субъективному признаку, что в гораздо большей степени порождало сомнения в ее научности, чем дифференциация исследований по признакам природно-климатическим и национально-территориальными, действительно обладающими объективными, т.е. практическими не меняющимися региональными различиями.

Таким образом, немецкая историческая школа, получившая широкое распространение в пореформенной России, не является каким то "незаконнорожденным" направлением в политической экономии. Подобным образом она выглядит лишь в либеральном "мейнстриме". С точки зрения предмета и метода эта школа является логическим продолжением классической по-

литической экономии, основы которой были заложены Адамом Смитом. Она не отрицала полностью абстрактных положений экономической науки, полагая, что экономические абстракции принадлежат сфере фундаментальной теории, от которой не следует требовать, чтобы она полностью согласовывалась с фактами хозяйственной жизни различных стран. Однако при этом утверждала, что бессмысленно лечить специфические недуги национальной экономики по рецептам абстрактной теории. Эти принципы должны получить определенные видоизменения в зависимости от степени развития промышленного развития той или иной страны. В частности, касаясь принципов фритредерства (особенно пропагандируемых школой манчестерских мануфактуристов), историки-экономисты указывали, что страны, находящиеся на начальной стадии промышленного развития, нуждаются в "покровительстве", в защите от промышленно развитых стран, осуществляющих торговую-промышленную и, соответственно, кредитную экспансию. Формы покровительства, под прикрытием которых будет развита национальная промышленность, могут не иметь фритредерского характера, господство которого требует установить по всему миру либеральная политическая экономия.

В условиях формирования на европейском континенте независимых национальных государств историко-экономическое направление в политической экономии разработало методы непрерывного наблюдения за динамикой развития народного хозяйства, которые ранее носили дискретный характер, а также методы количественного анализа хозяйственной практики. Формирование профессиональных "регистраторов" экономических событий, которые постоянно, а не эпизодически вели статистический учет по отраслям народного хозяйства и направлениям экономической деятельности, давало основания национальным правительствам принимать те или иные решения, касающиеся регулирования хозяйственной деятельности, опираясь на практику, а не некие абстрактные идеи. Немецкие ученые Зюсмильх, Рюмелин, Энгель, Швабе, Майр, Вагнер и, конечно же, Адольф Кетле – член Бельгийской и член-корреспондент Петербургской академии наук, заложили основы бюджетной статистики, на основе которой выросли современная финансовая наука и новое теоретическое направление – экономическая политика. Как отмечала историк экономической статистики член-корреспондент РАН И.И. Елисеева, немецкая экономико-статистическая наука была самой влиятельной среди экономистов Европы, поскольку, в отличие от других школ, занимавшихся не системными вопросами питания, уголовных и половых преступлений, демографии и т.д., она "занималась поисками закономерностей в структурах бюджетов национальных государств" [7, с. 47].

В отличие от английской и французской экономической историографии немецкая историческая школа отрицала тезис, что "движителями" истории человечества являются герои и просвещенные личности. Следовательно, история экономических доктрин, состоящая из идей отдельных личностей, не могла, по мысли историков-экономистов, оказывать определяющего влияния на процесс развития хозяйственного строя. В противовес либеральной (по классификации немецкой исторической школы – "космополитичной") политической экономии, требующей свободы индивида ("свободы разума", частно-экономической) и политической свободы общественных меньшинств), противостояние "героев и народа", рассматривалось ею диалектически. Индивидуальная свобода необходима, полагали сторонники исторической школы, если герои действительно творят историю. Если же историю творят не герои, а

народ, то свобода части общества (героев, гениев и т.д.), приводит к несвободе целого, т.е. народа.

В период господства экономических идей либерализма, на основе которых проводилась в России Великая крестьянская реформа, легко впасть в соблазн отнесения И.В. Вернадского к либеральным экономистам. О предпочтениях историка-экономиста, который не стремился к комментаторству различного вида учений, а давал им бесстрастное описание, следует судить по персоналиям, которым он посвятил свои исследования. По нашему мнению, предпочтения Вернадского лежали не на стороне классических теорий либерализма, а в сфере отечественной экономической науки и тесно связанной с ней немецкой исторической школой в политической экономии. Достаточно сказать, что перевод текста и составление научного аппарата к фундаментальным работам Андрея Карловича Шторха – академика Императорской Петербургской академии наук под названиями "Курс политической экономии, или Изложение начал, определяющих благоденствие народов" и "Соображения о природе национального дохода", заняли 20 лет жизни Ивана Васильевича. Следует ли после этого утверждать, что Вернадский был приверженцем иных учений и "пропагандистом в России идей Запада"?

Кроме трудов академика Шторха, Вернадский сделал доступными для широкого читателя научные труды профессора Императорского Петербургского университета Людвиг Валериановича Тенгоборского. В переводе значительного по объему научного трактата под названием "Производительные силы России", Вернадскому помогала его жена – Мария Николаевна, поэтому данный, не менее титанический труд, осуществлялся за более короткое время.

Для современного читателя следует, наверное, пояснить: почему работы отечественных ученых приходилось переводить на русский язык? Такова была научная традиция того времени – ученые трактаты писались либо на латыни, либо на французском, либо на немецком языке (если указанный труд являлся диссертацией и защищался на ученом совете какого-либо немецкого университета). Собственные диссертационные советы появились в России в ходе реформы университетского образования, проведенного в годы реформ Николая I, графом С.С. Уваровым. Вплоть до настоящего времени многие научные труды, изданные в XVIII – начале XIX столетия российскими "диссертантами" так и не переведены на русский язык. В частности, можно назвать работы графа Е.Ф. Канкрин, его диссертацию о военных финансах России в период войны с Наполеоном, монографическое исследование о военном хозяйстве и его влиянии на налоги и государственные займы, и работы других авторов, все еще недоступные широкому читателю по причине языкового барьера. В этом отношении заслуга И.В. Вернадского до сих пор не оценена по достоинству.

Вместе с тем, хотелось бы обратить внимание, что И. В. Вернадским в "Очерке истории политической экономии" представлены как персоналии, так и краткое изложение работ экономистов, труды которых не были известны не только в России, но и в странах Западной Европы. Речь, прежде всего, идет о работе немецкого экономиста Германа Госсена (1810-1858) "Развитие, законов общественного обмена и вытекающих отсюда правил общественной торговли" (1854), выпуск в свет которой был совершенно незамечен ни в Германии, ни в Австро-Венгрии, ни в Пруссии. Лишь в 1870-х годах, после выхода в свет работ К. Менгера, Л. Вальраса, У. Джевонса о Госсене заговорили, как о родоначальнике нового направления, развивающего теорию потребительского выбора с применением математического аппарата [8, с. 58].

Следует сказать, что И.В. Вернадский совершенно верно, очень логично и правильно определил место Госсена в своей классификации, отнеся его не к последователям Смита или немецкой исторической школы, а к "новым рикардianцам", поскольку Госсен, как известно, продолжал направление политической экономии, исследующей процессы распределения среди различных слоев потребителей (покупателей).

История подтвердила также довольно скромное место, занимаемое в экономическом "мейнстриме" социалистами-рикардianцами и французскими социалистами. Чье влияние на экономическую науку неоправданно раздувалось в советский период. И.В. Вернадский, и это опять-таки, надо поставить ему в заслугу, не обошел вниманием указанное направление, хотя само отнесение Сен-Симона, Фурье, Оуэна,

Нам представляется, что обращение И.В. Вернадского к трудам отечественных экономистов – видных ученых, труды которых были известны на Западе и по которым там судили об экономике Российской империи, не было случайным. И.В. Вернадский поразительно чувствовал фальшь "нравственных философов" – создателей теорий капитализма, как некоего "естественного", чуть ли не божественного права ("божественного провидения" по – Адаму Смит), так и новых "нравственных философов" – создателей теории "вечного передела" или "политической экономии трудящихся". При обращении к известной полемике И.В. Вернадского с Н.Г. Чернышевским, о "пользе" и "вреде" переделов собственности [1, с. 261], можно достоверно убедиться, что И.В. Вернадский, который посвятил основную часть своей научной жизни трудам отечественных экономистов, вполне владел методами научного предвидения, развиваемые русско-немецкой исторической школой [9, с. 92], утверждая, что переделы собственности, под какими бы лозунгами они не осуществлялись, ведут к обнищанию России.

Можно было бы и далее продолжать примеры подобного рода. Но уже сказанного достаточно, чтобы убедиться, что добросовестное историко-экономическое исследование во-первых, проходит испытание временем и, во-вторых, способствует укреплению прогностической функции экономической науки в целом. Без своей историко-экономической составляющей экономическая наука способна к вырождению в бесплодную схоластику. Если опять-таки обратиться к истории политической экономии в СССР, то нельзя не заметить, что ее крайне уязвимой стороной была не логическая, а именно историческая составляющая. Очень сложно было верить в XX веке науке, возникшей лишь в конце XIX – начале XX столетия. Она, как оказалось, не обладает исторической легитимностью. Рекомендации экономической науки, возникшей в отрыве от исторических корней, имеют слишком абстрактный характер. Об этом надо помнить, обращаясь к трудам Ивана Васильевича Вернадского...

1. Аникин А.В. Путь исканий. Социально-экономические идеи в России до марксизма. – М., 1990. – 415 с. 2. История в Энциклопедии Дидро и Д'Аламбера. – Л.: Наука, 1978. – 312 с. 3. Историко-экономические работы, состоящие вначале из библиографических описаний и хронологических обзоров развития самих экономических доктрин, появились позже. Они не имели столь массированного характера: в 1829 г. Ж.-Б. Сэй посвятил обзор экономических доктрин 6-й том своего "Полного курса политической экономии"; в 1837 г. Ж.-А. Бланки издал "Историю политической экономии в Европе"; в 1845 г. Мак-Куллох составил обзор "Политико-экономической литературы", а в 1850 – 1868 г. Франческо Феррара в Италии и И. В. Вернадский в России (1858 г.) выступили с "Очерками истории политической экономии". 4. Смит А. Исследование о природе и причинах богатства народов // В кн.: Классика экономической теории: Сочинения. – М., 2000. – 895 с. 5. Классика экономической мысли: Сочинения. – М., 2000. – 895 с. 6. Фридлянд Ц. История Западной Европы. 1789-1914 т. 1. – Харьков, 1930. 7. Плошко Б.Г., Елисеева И.И. История статистики. – М., 1990. – 295 с. 8. Чернышевский Н.Г. Избранные экономические произведения. – М., 1948. Т.1. – 756 с. 9. Благих И.А. Петербурго-ленинградская историко-экономическая школа // Экономист, 2009, № 6. – С. 81-93.

УДК 338.2.

Н. Ковальчук, здобувач

СУЧАСНІ ПІДХОДИ ДО ТРАКТУВАННЯ КАТЕГОРІЇ "МАКРОЕКОНОМІЧНИЙ РИЗИК"

Аналізуються сучасні підходи щодо трактування категорії "макроекономічний ризик", пропонується авторське визначення даного системного поняття.

Ключові слова: макроекономічні ризики, системні ризики, мінімізація ризиків, моніторинг ризиків.

Анализируются современные подходы к трактовке категории "макроекономический риск", предлагается авторское определение данного системного понятия.

Ключевые слова: макроэкономические риски, системные риски, минимизация рисков, мониторинг рисков.

The article is analyzed the modern interpretation of the "macroeconomic risk" category and author proposes of this systems conception definition.

Key words: macroeconomics' risks, systems risks, risks of minimization, monitoring of risks.

Постановка проблеми. Наростання дискретності, неоднозначності й невизначеності явищ та процесів усе більшою мірою супроводжує фундаментальні економічні зміни, а ризикові ситуації стають сутнісною характеристикою господарської, підприємницької та бізнесової діяльності. В інституційно-регулятивному аспекті актуальність даної проблеми кореспондується із завданнями удосконалення організаційно-управлінського впливу практично на всі процеси, які тим чи іншим чином націлені на оновлення насамперед виробничого (продукуючого) потенціалу. Тому на порядку денному здійснюваних наукових досліджень гостро актуалізується завдання уточнення й поглиблення існуючих категорій і понять, особливе місце серед яких займають системні (макроекономічні) ризики. Їх аналіз має першочергове загальнотеоретичне і практичне значення.

Частота виникнення і серйозність впливів макроризиків на глобальну економічну стабільність відчутно зросли, а можливості наявних систем їх мінімізації і управління, які б дозволяли адекватно й ефективно протидіяти можливим негативним наслідкам і загрозам, – відчутно звужуються. "Ми бачимо, що найбільші економічні центри планети до цього часу нестабільні, продовжують генерувати системні проблеми. У сучасному світі – величезна кількість ризиків, які достатнім чином не контролюються". Такий основний висновок зафіксовано у новій доповіді Всесвітнього економічного форуму – "Глобальні ризики 2011" [1].

Стало очевидним, що наявні організаційно-управлінські системи, створені у минулому столітті, уже не в змозі керувати ризиками ХХІ ст. Виходячи з цього, чергові саміти "Групи 20" дійшли згоди, що "всі системно значимі фінансові організації, ринки й інструменти повинні стати предметом відповідного регулювання і нагляду" [2, 3]. Однак попри те, що керівники країн "G-20" стало декларують ініціативи невідкладно створити глобальну мережу своєчасного передбачення та реагування на макроризики, що являють реальну загрозу економічним системам як в національному, так і в глобальному вимірі, ситуація поки що не зазнала кардинальних змін. Глобальні дисбаланси і проблеми узгодження національних макроекономічних політик спостерігаються навіть у рамках "великої двадцятки" [4]. Зазначена очевидність також диктує необхідність значного підсилення наукового впливу на процеси вивчення й аналізу системних макроекономічних ризиків.

Спеціальні дослідження окремих експертів показали, що саме макроризики виявилися на 5-му місці у переліку десяти відтворюваних невизначеностей, які супроводжують суспільне буття [5, С. 16]. Можливості країн та їх урядів реагувати на глобальні ризики та нові економічні потрясіння впали до критичного рівня. При цьому макроекономічні ризики (їх природа, сутнісні

ознаки, чинники зародження, волатильність і перманентність проявів) залишаються найменш дослідженими.

Експертні та аналітичні групи повинні більш чітко й системно виявляти класифікаційні ознаки та окреслювати способи виміру, пропонувати шляхи мінімізації макроекономічних ризиків, тому що саме таким чином можливо актуалізувати увагу на тих невикористаних можливостях, які дозволяють якщо не упередити, то мінімізувати негативні наслідки наявних і тих, що формуються суспільно-економічних невизначеностей. У цьому сенсі на особливу увагу претендують макроекономічні ризики, якими переповнені як національні системи господарювання, так і міжнародні фінансово-економічні відносини.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Зарубіжні й вітчизняні вчені та аналітики останнім часом акцентують все більшу увагу на зазначеній проблематиці. Найбільш вагомий вклад в становлення і розвиток економічних ризиків внесли, насамперед, макроекономісти, а згодом фінансові аналітики, математики, фахівці з інформаційних технологій далекого зарубіжжя. Вирішальну роль у розвитку моделювання економічних (і насамперед, фінансових) ризиків відіграли роботи Нобелівських лауреатів М. Алле, Р. Енгла, К. Ерроу, Д. Канемана, Г. Марковіца, М. Міллера, Ф. Модільяні, П. Самуельсона, Дж. Тобіна, В. Шарпа, М. Шоулса.

Насамперед у наукових дослідженнях цих учених системно і в суті інноваційному вимірі обґрунтована роль ризиків у "ринковій економіці", закладені основи дискретності, оцінювання волатильності ринку та моделювання ризику у залежності від темпів та радикальності змін ризикової ситуації у часовому вимірі.

Роберт Енгл, лауреат Нобелівської премії з економіки 2003 року, у своїй Нобелівській лекції сказав: "Існують ризики, які ми приймаємо, бо винагорода за їх прийняття перевищує можливі втрати. Оптимальна поведінка передбачає прийняття ризиків, які дають високий результат" [6, С. 281]. Нобелівською премією з економіки нагороджений Гаррі Марковіц, першою революційною роботою якого стала праця "Вибір портфеля: ефективна диверсифікація інвестицій", в котрій було викладені засадові принципи формування ефективних портфелів цінних паперів, з так званою моделлю "дохідність – ризик", що вийшла у світ у 1959 р. і стала загальновищезнаною в економічному світі [6, С. 193].

Комплексність макроризиків проявляється в трьох вимірах – просторі (географічний вимір), часі (історичний вимір), міждисциплінарному стику дисциплін, що несуть в собі згусток суспільної синергії. Ніщо не відбувається поза простором і часом. У контексті такого сприйняття ризик виступає явищем системним, яке несе в собі і позитивний потенціал, і водночас відчутні загрози. Є різновиди ризиків, які практично не містять позитивів, а несуть в собі лише загрози. Насамперед, це

екологічні, техногенні, ноосферні, метрологічні ризики, наднаціональний (в т.ч. комп'ютерний) тероризм тощо.

Зрозуміло, що ризики природних аномалій в стані принести (і уже приносять) колосальні збитки економіці. Змістовна й наукова коректність вимагає якнайширшого аналізу системних ризиків не лише в географічному й історичному аспектах, а й в контексті сучасних еколого-техногенних і власне економічних процесів. Зазначена очевидність зумовлює важливість своєчасного реагування на потенційні та наявні ризики, що супроводжують економічний розвиток кожної країни і України, зокрема.

Метою нашого дослідження є аналіз поняття "макроекономічний ризик" та розроблення його визначення як комплексної категорії, що відбиває такі сутнісні ознаки, як альтернативність, дискретність, волатильність, невизначеність, багатокритеріальність в економічних відносинах та включає особливості сприйняття вказаних характеристик зацікавленими суб'єктами з тим, щоб здійснити оптимальний вибір з низки альтернативних варіантів економічних відносин задля можливості найбільш імовірно-бажаного кінцевого результату.

Категоріальне визначення макроекономічного ризику як системного явища, має великий сенс, тому що недооцінка чи ігнорування якого зумовлює такі системно відчутні негативи, як економічні втрати, фінансові збитки, підприємницькі провали, господарські банкрутства та інші кризові явища. І водночас комплексна оцінка (моніторинг), своєчасне виявлення домінуючих причин та ключових чинників макроекономічних ризиків і невідкладне застосування водночас універсальних й специфічних, стратегічних й оперативних, узгоджених й збалансованих методів щодо їх упередження, мінімізації та оптимізації, як правило, – забезпечує досягнення стратегічних цілей, макроекономічну стабільність і відчутні соціально-економічні ефекти.

Ми виходимо з того, що однією з базових причин макроекономічних ризиків системного характеру є концептуально суперечливі економічні теорії, які зумовлюють помилки інституціональної політики на державному рівні; показано, що неолібералізм, як культовий канон сучасної економічної політики і ринково ортодоксальна ідеологія, перманентно генерує макроекономічні ризики у найважливіших сферах і сегментах національного господарства.

Апологетично, догматично й ідеологічно спотворена економічна теорія, як правило, зумовлює помилки в практичній політиці і зумовлює серйозні макроекономічні ризики. Особливе місце серед макроекономічних ризиків займають їх різновиди, що є похідними від фундаментальних чинників. Насамперед, це – ризики "збочень" економічних теорій, а звідси економічної політики, що практикується на основі помилкових теоретичних постулатів у тій чи іншій державі. Різновидами масштабних макроекономічних ризиків можуть стати:

- по-перше, ризик різкого підвищення світових цін на основні енергоносії, зокрема нафту і газ, які придбає Україна для розвитку фізично й морально застарілих базових галузей національного господарства (насамперед, металургії та хімічного виробництва);

- по-друге, ризик чергової глибокої дезорганізації та загального ослаблення національного господарства у випадку рецидиву масового напливу на вітчизняні терени міжнародного спекулятивного капіталу з наступним його різким відтоком;

- по-третє, ризик остаточного закріплення України в групі країн так званої "наздоганяльної модернізації", тобто найбільш відсталих у технологічному та інформаційному вимірі економік;

- по-четверте, ризик пасивного споглядання за процесом перманентного відтоку з країни найбільш кваліфікованих і підприємливих трудових ресурсів, а також талановитих молодих наукових кадрів;

- по-п'яте, ризик фактичної пролонгації інтенсивного відтоку фінансового капіталу в офшорні зони замість законодавчого призупинення таких процесів;

- по-шосте, ризик подальшої пролонгації регресивної податкової політики, що здійснюється на користь крупного, олігархічного капіталу.

Проведене дослідження дає підстави констатувати двоєдину причину надмірних макроекономічних ризиків, з одного боку, помилкова теоретична база, а з іншого, – "ризикова ортодоксія економічної політики".

Як відомо, радянська економічна модель проіснувала майже 70 років і в кінцевому підсумку зазнала тотального краху попри всіх зусиль та україн жорстких й антигуманних методів її утримання. Монблан нагромаджених системних ризиків, які жорстко загрожували всередині існуючої системи господарювання, врешті-решт, вирвався на волю розваливши при цьому вщент увесь існуючий суспільний устрій.

Зазначимо, що люба макроекономічна ситуація може вирішуватися міриадами способів. При цьому всяке рішення макроекономічних проблем завжди, як правило, є компромісом. Тому трансформація макроекономічних ризиків у національному масштабі, насамперед зачіпає: а) права власності; б) можливість здійснення підприємництва та бізнесу; в) ефективну грошово-кредитну систему, націлену підтримувати реальний сектор економіки; г) жорстку і водночас максимально об'єктивну систему оподаткування та справляння податків, зборів і обов'язкових платежів; д) фінансову систему, що не виступає благодатним підґрунтям лише для фіктивно-спекулятивного капіталу; е) створення найбільш сприятливих умов для інвестування інноваційної модернізації; є) підтримку трудових ресурсів, насамперед, щодо достойного рівня оплати праці, проблему протекціонізму й відкритості національної економіки тощо.

Довгострокова перспектива складається з багатьох коротких дистанцій. Розробляючи довгострокову стратегію розвитку національної економіки, найбільш прогресивні й авторитетні представники науки, а також керівники держави, які освячують дану стратегію, мають попередньо визначитись, які пріоритети взяти за основу, тобто вважати ключовими, а також у якій послідовності їх реалізовувати. Адже все робити одночасно (особливо фінансувати) не можливо. Нині ми є очевидцями, коли наукові висновки макроекономістів усе більшою мірою й частотою вступають у ризикові суперечності з реальними потребами прискореного модернізаційного оновлення.

На дану негативну дихотомію водночас накладається корупційний тренд, що відчутно гальмує економічний розвиток. Загальновідомо, що економічний розвиток – це відчутні зміни на краще, які стосуються широкого загалу. Якщо ж макроекономічні здобутки концентруються в руках олігархів (власників крупного капіталу, інтереси яких органічно сплетені з можновладцями та найбільш впливовими політиками), то ризики втрати інноваційних перспектив наближаються до одиниці, тобто є абсолютними. Отже, хто не інвестує в інновації, той не має перспектив для соціально-економічного прогресу.

Систематизація засобів та механізмів упередження (мінімізації) макроекономічних ризиків передбачає: 1) комплексний і якісний аналіз домінуючих причин і чинників та розвитку ризикових ситуацій; 2) законодавче та нормативно-правове супроводження превентивних мір та заходів мінімізації макроекономічних ризиків;

3) ресурсне, насамперед, фінансове забезпечення упереджувальних кроків ("обережності" та "стриманості") суб'єктів ризику; 4) застосування економетричних моделей виміру темпів і радикальність змін економічної ситуації; 5) інформаційне супроводження назрілих змін у найбільш ризикових сегментах національного господарства; 6) підготовка фахівців, які спеціалізуються на прогнозуванні й передбаченні ризикових ситуацій та моделюють ефективну протидію ризикам негативного характеру.

Водночас наукові оцінки мінімізації економічних (і насамперед, сегментних) ризиків, які останнім часом значною мірою забезпечується застосуванням економіко-математичних моделей та методів, зокрема VaR як однієї з квантильних мір, яка дає можливість оцінювати ризики у різних сегментах ринку і таким чином мінімізувати найбільш небезпечні позиції. Визнання методології VaR, як найбільш прийнятної у таких напрямках: по-перше, при здійсненні внутрішнього і зовнішнього моніторингу ринкових ризиків; по-друге, при вимірі хедж-стратегій; по-третє, при визначенні міри ризику відповідних угод щодо переміщення активів та можливих фінансових транзакцій.

Водночас моделювання інноваційних й модернізаційних процесів на основі економіко-математичних моделей потребує, з одного боку, значних спрощень (це має місце при застосуванні математичних моделей), з іншого боку даному процесу має передувати максимальна точність у дефініціях відповідних категорій. Компактний і водночас формульний виклад відповідних тенденцій економічного розвитку безумовно корисний, як різновид наукової оцінки. Однак, оскільки в економіці відсутні жорстко усталені причинно-наслідкові відносини і зв'язки, то цим самим зумовлюються ризики недосконалості економетричних й математичних (ендогенних) моделей, їх надмірна вузькість й обмеженість. При захопленні економіко-математичним моделюванням виникає фактично догматична оцінка макроекономічних ситуацій. Математизація економічної політики ніяким чином не враховує бажання суб'єктів господарювання демонструвати підприємливість (а отже, підприємницьку ризиковість), що є одним з її суттєвих недоліків. Тому легковажно відноситись до модних математичних течій є великим ризиком, що може негативно відбитися в економічній політиці.

Висновки. Економічна політика – це розмаїття суперечливих інтересів та суб'єктних протиріч, значною мірою не в останню чергу інспірованих ідеологічним збоченням макроекономічних теорій. Тому при розробці, а

особливо інституціональному втіленні, економічної політики, повинні обов'язково бути вмонтовані відповідні "запобіжники" (свого роду корекційні механізми), завдяки яким формуватимуться можливості, якщо не упередити, то хоча б мінімізувати ризики відхилення економічної системи від стану рівноваги. Дотримання в довгостроковій перспективі ефективної взаємодії ринкових принципів і державних регуляторів – запорука досягнення закладених в економічну політику макроекономічних цілей. Лише на таких засадах доцільно і можливо здійснювати назрілі системні макроекономічні маневри, які політики й державні діячі звично називають реформами.

Кожній економічній системі, щоб мати перспективи розвитку, потрібна господарська свобода та сильна держава. Не важливо, якою є країна великою чи малою, головне щоб у ній держава як мегаінститут, була повноцінно функціональною. Адже все, що несе з собою ризики й невпорядкованість, необхідно регулювати. Ринок, як цивілізаційний здобуток, переповнений ризиками, тобто даний феномен – це не тільки динаміка й рівновага, а і стихія і хаос. Ілюзією є віра в надзвичайні можливості та впливи держави (централізованої влади), водночас таким же міражем є переконання, що ринок вчасно просигналізує про наявні та назріваючі ризики і навіть сам все відрегулює. Держава має бути регулятивно сильною, і водночас м'яко врегульовувати активність економічних суб'єктів, бо в іншому випадку інституційна рівновага порушується стихійними силами, а це гальмує можливу динаміку соціально-економічного розвитку. Таким чином, вміла і вчасна реакція державних регуляторів на поєднання економіки з ринком, організації зі стихією, господарської підприємливості зі спонтанністю, сталої рівноваги з ризиками її порушення – є свідченням й атрибутивною ознакою наявності оптимально дієздатної моделі суспільного прогресу.

1. Global risk – 2011 [Електронний ресурс] // Всесвітній економічний форум: [сайт]. – Режим доступу: <http://Global.riskreport.weforum.org>. – Назва з екрана. 2. Питсбургский саммит – заявление глав государств "Группы 20". 26.09.2009 г. [Електронний ресурс] // Режим доступу: http://news.kremlin.ru/ref_notes/300. – Назва з екрана. 3. Декларация саммита "Группы 20" в Сеуле. 12.11.2010г. [Електронний ресурс] // Режим доступу: <http://www.g20.org/Documents2010/11/>. 4. Смыслов Д. Глобальные дисбалансы и согласование национальных макроэкономических полтик в рамках "Группы 20" [текст] / Д.Смыслов // Деньги и кредит. – 2011. – № 8. – С. 7–12. 5. Френкель Дж. Капризы мировой валютно-финансовой системы [текст] / Дж.А.Френкель // Финансы и развитие. – 2009. – № 3. – С. 15–18. 6. Видатні фінансисти та сучасна практика. Енциклопедичний довідник / за ред. В.В. Фещенка, УАФР, – К., 2011. – 392 с.

Надійшла до редколегії

Наукове видання



ВІСНИК
КИЇВСЬКОГО НАЦІОНАЛЬНОГО УНІВЕРСИТЕТУ ІМЕНІ ТАРАСА ШЕВЧЕНКА
ЕКОНОМІКА

Випуск 131

Друкується за авторською редакцією

Оригінал-макет виготовлено Видавничо-поліграфічним центром "Київський університет"

Автори опублікованих матеріалів несуть повну відповідальність за підбір, точність наведених фактів, цитат, економіко-статистичних даних, власних імен та інших відомостей. Редколегія залишає за собою право скорочувати та редагувати подані матеріали. Рукописи та дискети не повертаються.



Підписано до друку 06.10.11. Формат 60x84^{1/8}. Вид. № 35. Гарнітура Arial. Папір офсетний.
Друк офсетний. Наклад 300. Ум. друк. арк. 6,6. Обл.-вид. арк. 7,1. Зам. № 211-5861

Видавничо-поліграфічний центр "Київський університет"
01601, Київ, б-р Т. Шевченка, 14, кімн. 43
☎ (38044) 239 32 22; (38044) 239 31 72; (38044) 239 31 58; факс (38044) 239 31 28
e-mail: vpc_div.chief@univ.kiev.ua
<http://vpc.univ.kiev.ua>