

ния до анализа логических форм, до стремления формализовать этику, затем приводит к редукции этики к психологии, социологии, биологии, поскольку данные этих наук именно научны, они проверяемы и эмпирически фиксируемы.

Вопрос о научном статусе этики обсуждался Карлом Поппером. Выступая против морального релятивизма, он выясняет специфику этики, которая заключается в том, что она состоит из предложений-проектов, описывающих нормы, а не из предложений, констатирующих факты [5, с. 459]. Однако между нормами и фактами есть соответствие в плане того, что процесс получения знаний о нормах представляется Попперу полностью аналогичным процессу получения знаний о фактах.

Итак, стремление метаэтики сделать наши размышления о морали более ясными и отчетливыми, т. е. строго научно верифицируемыми, есть свидетельство направленности этой теории исключительно на благо эмпирического мира, в котором этика помогает человеку приспособиться наилучшим образом. Но именно в нравственности и раскрывается парадоксальный, трагический характер человеческого существования, именно в нравственности все непонятно, неопределенно, неясно; в конечном счете это знак глубинной сущности человеческого бытия, который аналитическая философия парадоксальным образом стремится устранить, превратив человека в инструмент по корректному производству логически правильных предложений. Это по сути дела есть *устранение этического* как такового, что делает широкое использование принципов научной этики в современном образовании весьма проблематичным.

Литература

1. Айер А.Д. Язык, истина и логика // Аналитическая философия: Избранные тексты. М. : Изд-во МГУ, 1993.
2. Витгенштейн Л. Логико-философский трактат // Философские работы. М. : Гнозис, 1994. Ч. I.
3. Интервью с академиком РАН Абдусаламом Абдулкеримовичем Гусейновым // Философия и этика : сб. науч. тр. К 70-летию акад. А.А. Гусейнова. М. : Альфа-М, 2009.
4. Мур Дж. Э. Principia Ethica // Природа моральной философии. М. : Республика, 1999.
5. Поппер К.Р. Открытое общество и его враги. М. : Феникс, 1992. Т.2.
6. Соина О.С. Будущее морали // Философия и этика : сб. науч. тр. к 70-летию акад. А.А. Гусейнова. М. : Альфа-М, 2009.

7. Шлик М. Поворот в философии // Аналитическая философия: Избранные тексты. М. : Изд-во МГУ, 1993.

Study of entrepreneurship essence in social and economic development of society

There is taken the attempt to comprehend the essence of entrepreneurship, its place and functional purpose in social and economic activity of society. There are revealed and considered the different viewpoints of defining the term "entrepreneurship" from the position of the given direction establishment. There are differentiated the notions "business" and "entrepreneurship". There are defined the main features of the modern stage of entrepreneurship development.

Key words: *entrepreneur, entrepreneurship, business, entrepreneurship function, entrepreneurship income, social and economic essence of entrepreneurship, innovativeness and entrepreneurship, entrepreneurship sphere.*

Г.А. ХАМДЕЕВА
(Москва)

ИДЕЯ КАФОЛИЧНОСТИ РЕЛИГИОЗНОГО СОЗНАНИЯ В ФИЛОСОФСКИХ ВОЗЗРЕНИЯХ С.Н. БУЛГАКОВА И Г.В. ФЛОРОВСКОГО

Идея «кафоличности религиозного сознания» С.Н. Булгакова сопоставляется с концепцией Г.В. Флоровского о «преображении естественного человеческого сознания до его кафолической меры», и подчёркивается связь идеи кафоличности со святоотеческой традицией, с богословием энергий св. Григория Паламы.

Ключевые слова: *философия, религиозное сознание, кафоличность, соборность, преобразование, святоотеческая традиция, С.Н. Булгаков, Г.В. Флоровский, св. Гр. Палама.*

С.Н. Булгаков в книге «Свет невечерний» отметил, что кафоличность есть общее качество религиозного сознания, поэтому в его приходе «уже задана идея церковности». Исходя

из этой гипотезы, С.Н. Булгаков сформулировал проблему: «Искание церковности, подлинной кафоличности составляет неустранимую черту религиозного сознания, оно же есть искание истинной Церкви: одно неразрывно связано с другим. Религиозное сознание церковно по своей природе» [1, с. 54]. Сформулированная идея «кафоличности религиозного сознания» подлежит проблематизации, раскрытию и обоснованию.

Идея кафоличности религиозного сознания особое звучание приобретает в трудах Г.В. Флоровского, ставившего, в отличие от С.Н. Булгакова, вопрос не о кафоличности вообще религиозного сознания, а о кафоличности христианского сознания, кафолическом самосознании Церкви. «Кафоличность есть конкретное единомыслие и единодушие... И оно осуществляется только через единство в Истине, т.е. во Христе... Кафолическое сознание Церкви есть харизматическое сознание. И только силой Духа – “Духа усыновления” (Рим.7.15), совершается преображение естественного человеческого сознания до его кафолической меры» [6, с. 455].

С.Н. Булгаков толкует «кафоличность» как «вселенскость», «атрибут универсальности и всечеловечности», как «лишь иное выражение объективности». Очевидно, в значении универсальности С. Н. Булгаков использует определение «кафолический» в таких словосочетаниях, как «кафолический догмат», «кафолическое познание», «кафолическое сознание церкви», «кафолическая истина». Следует отметить, что у С. Н. Булгакова нет совершенного однообразия в терминологии, нередко наряду со словом «кафолично» философ использует слова «универсально», «всеобщее», в связи с этим возникают трудности интерпретации текста. Так, например, в предложении «Искание церковности, подлинной кафоличности составляет неустранимую черту религиозного сознания» мы видим, что «церковность» и «кафоличность» стоят в одном синонимическом ряду. Следовательно, можно сделать вывод, что в понимании философа «церковность» и «кафоличность» совпадают. И если это так, то можно сделать предположение, что, исходя из толкования С. Н. Булгаковым «кафоличности» в том числе и как «всечеловечности», слово «церковность» в данном контексте использовано в значении «всечеловечности».

С. Н. Булгаков определяет церковь как «особую общину», применяя эллинистическое употребление слова «эκκλeσιa». Акцент, сле-

данный С. Н. Булгаковым на универсальном характере религиозной веры, понимание кафоличности именно как «универсальности» и «всечеловечности» позволяют прийти к выводу, что эти положения – концептуальный подход к созданию универсального миропонимания, которое связывало бы в единое целое Бога, мир и человека. Таким образом, церковность здесь определена как «всечеловечность», иначе говоря, разновидность всеединства. С.Н. Булгаков не просто сближает языческий платонизм с основным христианским догматом, но уравнивает его. С такой точкой зрения трудно согласиться, особенно учитывая то, что автором является православный богослов. Справедливо отмечает известный исследователь Л. А. Микешина, что «для теолога неприемлемым оказывается сам “образ мышления”, а это, как мне представляется, не всегда принимается во внимание, например, философами, исследующими труды русских религиозных философов начала XX века» [4, с. 188].

Толкование Г. В. Флоровского принципиально отличается: «Уже в Ветхом Завете слово “эκκλeσιa” (греческий перевод еврейского *kahal*) предполагало определенный акцент на основном единстве избранного народа, понимаемое как единое священное целое, и единство это коренилось скорее в тайне божественного избрания, чем в каких-либо “естественных” чертах» [7, с. 569]. Важно отметить, что понятие «кафоличность» как определение качества, причем конкретно христианского, Г.В. Флоровский применяет не только к религиозному сознанию, но и к характеристике духа, целостности, религиозного опыта, и, прежде всего, к Церкви. И здесь представляется уместным отметить, что терминология Г.В. Флоровского, в особенности богословская, отличается четкостью и однообразным употреблением.

С.Н. Булгаков, в отличие от Г.В. Флоровского, не ставит знак равенства между понятиями «кафоличность» и «соборность». Философ полагает важным отличать «кафолическую соборность от коллективности», из этого следует, что кафоличность выступает качественной характеристикой соборности. Неверное понимание кафоличности приводит к отождествлению ее с коллективностью, общественностью, и этим утрачивается смысл идеи. В идее соборности как «всечеловечности» С.Н. Булгаков не оригинален, различие общечеловеческого (коллективности) и всечеловеческого имеет известную традицию в русской философии, идущую от Ф.М. Достоевского. Здесь

также можно вспомнить П. Флоренского и Н. Бердяева, использовавших различие «всечеловеческого» как универсальности и «общечеловеческого» как общего.

Цитата из Евангелия, которую часто приводят в богословии, в частности и С.Н. Булгаков, точно выражает смысл кафоличности: «Истинно также говорю вам, что если двое из вас согласятся на земле просить о всяком деле, то, чего бы ни попросили, будет им от Отца Моего Небесного. Ибо, где двое или трое собраны во имя Мое, там Я посреди их» (Мф.18.19,20). Вместе с тем из приведенного ясно следует, что соборность есть *единомыслие во Христе*, и именно в этом суть кафоличности, суть Церкви. Этот основной для верного понимания кафоличности аспект С.Н. Булгаков обходит стороной, а Г.В. Флоровский, напротив, подчеркивает. По мысли С.Н. Булгакова, в религиозном сознании в силу его трансцендентальной природы уже задана идея церковности подобно тому, как в гносеологическом сознании задана идея объективности знания. Этот важный вывод потребовал от религиозной философии поставить фундаментальный вопрос: как совершается преобразование естественного человеческого сознания до его кафолической меры? Преобразование религиозного сознания в кафолическое сознание С.Н. Булгаков видит через творческое устремление человека к богопознанию. Но и сам философ не может ответить на вопрос «как это возможно?», он лишь в духе святоотеческой традиции говорит о «творческом акте Бога в человеке», ибо «невозможное человеку возможно для Бога».

Важно отметить, что идея «кафоличности религиозного сознания» С. Н. Булгакова, подхваченная Г. В. Флоровским и развиваемая им в концепции «кафолического преобразования сознания», коренным образом отличается от исканий «нового религиозного сознания» философско-литературным движением символистов начала XX в. Концептуальное отличие прежде всего в том, что идея восстановления вселенской гармонии становилась самоцелью «нового религиозного сознания», заслоняя задачу кафолического преобразования (обождения) личности. Ту же попытку символистов совместить язычество с «церковным» христианством, синтезируя магизм позднего неоплатонизма с христианской догматикой, стремление восстановить органическое миропонимание отмечает современный исследователь В.П. Визгин [5, с. 221] в творчестве П.А. Флоренского. Характерным, на наш взгляд, является и определение П.А. Флоренского: «кафо-

лический есть всеединый» [1, с. 375], от которого, возможно, отталкивался С.Н. Булгаков.

Итак, анализ основных положений идеи кафоличности (церковности) религиозного сознания С.Н. Булгакова и концепции Г.В. Флоровского о кафолическом (соборном) преобразении сознания позволяет сделать ряд выводов. Исследуя природу религиозного сознания, оба философа сходятся во мнении, что религиозное сознание имеет кафолический характер, вместе с тем они расходятся в понимании самой кафоличности и церковности.

Исходя из толкования С.Н. Булгаковым понятий «кафоличности», «церковности», мы приходим к заключению, что система С.Н. Булгакова остается преимущественно платонической, хотя в ней и намечены перспективы развития в русле святоотеческой традиции. В противопоставлении хилиастическим настроениям русской религиозной философии эсхатологической идеи о преобразении мира и человека благодатной божественной энергией в ответ на творческие устремления самого человека видится освобождение мысли С.Н. Булгакова от влияния платонической идеи всеединства и обращение ее к святоотеческой традиции.

Г. В. Флоровский определяет жизнь Церкви как единство и единение во Христе, которое и есть соборность (кафоличность). Для Г.В. Флоровского понятия «кафоличность» и «соборность» совпадают, понимаются не как внешний критерий, а свойство внутреннее и имеют христологическое содержание. Г.В. Флоровский выдвинул гипотезу о поляризации двух типов самосознания: обособленного индивидуализма и кафоличности (соборности). *Соборное (кафолическое) сознание не является ни родовым, ни расовым, это не коллективное сознание и не отвлеченное универсальное сознание, но вершина личного сознания, осуществляемая в творческом развитии, преобразении личности.* Новизна кафолического сознания в том, что христианин коренным образом меняет основные свойства человеческого самосознания, освобождается от противопоставления себя всякой другой личности. Здесь кафоличность понимается как свойство личного сознания, направленного на преодоление своей ограниченности и достижение идеальной меры, на совершенствование, а не упразднение личности. Соборное (кафолическое) сознание предполагает внутреннее преодоление духа секуляризации, восхождение «естественного» разума от его обыкновенного уровня до уровня духовного. Кафолическое

преображение ново для ветхого человека и непостижимо по той причине, что «в естественном самосознании личность есть бытие самозамкнутое, радикально противоположное всякой другой личности» [3, с. 33].

Г.В. Флоровский обосновал идею преобразования естественного человеческого сознания до кафолической меры православным учением о божественных энергиях. Раскрытие христианской истины предполагает динамику человеческого сознания (духовный подвиг), творческое напряжение духа, преобразование до кафолического сознания Церкви. Оба мыслителя приходят к выводу, что только через веру и действие Божьей благодати происходит преобразование обыденного сознания в сознание соборное.

В понимании Г.В. Флоровского кафолическая личность есть «свойство» или «установка “личного” сознания, преодолевающего свою ограниченность и исключительность», осуществление в себе идеальной меры любви в преобразении личности. По мысли Г.В. Флоровского, преобразование естественного человеческого сознания до его кафолической меры совершается только силой Святого Духа. И конкретным выражением кафолического самосознания Церкви является Священное Предание: «Предание есть внутренняя, харизматическая или мистическая *память Церкви*» [6, с. 455]. Соборное (кафолическое) сознание отличается от «естественного» человеческого самосознания, но это не противопоставление веры и разума, Церкви и культуры. Соборное сознание предполагает внутреннее преодоление духа секуляризации, восхождение «естественного» разума от его обыкновенного уровня до уровня духовного.

Соотношение веры и разума предполагает внутреннее единство, духовную целостность. Главной отличительной чертой верующего мышления является стремление собрать все отдельные силы души в одно единство, восстановление личности в ее первоначальном целостном виде. Именно эта цельная личность во всей своей полноте участвует в познании реальности. Этим утверждается связь познавательных процессов со всей духовной сферой в человеке. Таким образом, не только одной мыслью, но всей личностью мы приобщаемся к познанию. Сила познания заключается не в познании как таковом, а в обнаружении смысла познаваемого, достижения Истины. По мере внутреннего стремления к нравственной высоте и цельности души происходит освобождение личности от самозамкнутого самосознания. И тогда появляется сознание духовной связанности всех людей.

Итак, единственный путь познания истины видит Г.В. Флоровский в христианском подвижничестве, в бесконечном стремлении раскрыть в себе «образ Божий». Соборное преобразование личности связывает Г.В. Флоровский с творческим подвигом личности, со свободным жизненным Богослужением. И с этих позиций он подходит к богословско-философской проблематике, обращаясь к опыту святоотеческой традиции. Критикуя западный рационализм, Г.В. Флоровский отмечает, что в нем растворяются свобода и творчество личности, индивидуальности уравниваются перед лицом «сверхличной и безличной, отвлеченной, самодовлеющей системы Разума» [7, с. 58], и здесь «личность... исчезает, для творческой личности не оказывается места» [8, с. 63]. Объяснение этому видит Г.В. Флоровский не в *мироощущении*, а в *миропонимании*, в идее *сплошной логичности мира* идеалистического индивидуализма.

В концепции «преобразования естественного человеческого сознания до его кафолической меры», развиваемой Г.В. Флоровским, булгаковская проблема церковности религиозного сознания является отправным пунктом аргументации в пользу идеи кафолического религиозного сознания. Существенным развитием идеи, сформулированной С.Н. Булгаковым, явилось обоснование ее основных положений Г.В. Флоровским христологией и экклезиологией с точки зрения догматического подхода на основании текстов Писания и святоотеческого предания. Центральным критическим аргументом Г.В. Флоровского, обосновывающим возможность преобразования естественного сознания, является учение св. Григория Паламы, изложенное в 3-й части Триады I «О свете, Божием просвещении, священном блаженстве и совершенстве во Христе». Вот как об этом учит св. Гр. Палама, опираясь на Святое Писание: «так и ум, став “единым с Господом” (1 Кор 6, 17), ясно видит благодаря этому духовные вещи» [2, с. 83]. Поставив вопрос: «Как совершается преобразование естественного сознания до его кафолической меры?» и ответив на него, опираясь на учение св. Гр. Паламы о божественных энергиях, «только силой Духа – “Духа усыновления”» (Рим.7.15), Г.В. Флоровский установил связь идеи кафолического религиозного сознания со святоотеческой традицией.

Литература

1. Булгаков С.Н. Свет невечерний: созерцания и умозрения. М. : Республика, 1994. 450 с.

2. Григорий Палама. Триады в защиту священо-бесмолвствующих / пер., послесл. и коммент. В.В. Бибихина. 2-е изд., стер. СПб. : Наука, 2007. 429 с.

3. Митрополит Антоний (Храповицкий). Церковь и мир // Молитва русской души / сост., предисл. Т.А. Соколовой. М. : Изд-во Сретенского монастыря, 2006. 256 с.

4. Микешина Л.А. Систематическая теология: методологический опыт и его значение для эпистемологии гуманитарного знания // Наука. Философия. Религия. Рос. акад. наук, Ин-т философии; отв. ред. П.П. Гайденок, В.Н. Катасонов. М.: ИФРА-Н, 2007. Кн. 2. 247 с.

5. Визгин В.П. Соотношение платонистской и экзистенциальных установок в религиозной философии Павла Флоренского // Наука. Философия. Религия / Рос. акад. наук, Ин-т философии; отв. ред. П.П. Гайденок, В.Н. Катасонов. М. : ИФРА-Н, 2007. Кн. 2. 247 с.

6. Флоровский Г.В. Богословские отрывки // Христианство и цивилизация. Избранные труды по богословию и философии / сост., вступ. ст. И.И. Евлампиева; примеч. И.И. Евлампиева и В.Л. Селиверстова. СПб. : РХГА, 2005. 862 с.

7. Флоровский Г.В. Церковь: ее природа и задача // Христианство и цивилизация. Избранные труды по богословию и философии / сост., вступ. ст. И.И. Евлампиева; примеч. И.И. Евлампиева и В.Л. Селиверстова. СПб. : РХГА, 2005. 862 с.

8. Флоровский Г.В. Хитрость разума // Христианство и цивилизация. Избранные труды по богословию и философии / сост., вступ. ст. И.И. Евлампиева; примеч. И.И. Евлампиева и В.Л. Селиверстова. СПб. : РХГА, 2005. 862 с.

9. Флоровский Г.В. Смысл истории и смысл жизни // Христианство и цивилизация. Избранные труды по богословию и философии / сост., вступ. ст. И.И. Евлампиева; примеч. И.И. Евлампиева и В.Л. Селиверстова. СПб. : РХГА, 2005. 862 с.

Idea of conciliarism of religious consciousness in philosophic views of S.N. Bulgakov and G.V. Florovsky

There is compared the idea of "conciliarism of religious consciousness" of S.N. Bulgakov with the conception of G.V. Florovsky about the "transformation of natural human mind to its conciliar extent" and marked the connection of the idea of conciliarism with patristic tradition, with energy theology of Saint Grigory Palama.

Key words: *philosophy, religious consciousness, conciliarism, transformation, patristic tradition, S.N.Bulgakov, G.V.Florovsky, Saint Grigory Palama.*

Н.В. ЦЕПЕЛЕВА
(Новосибирск)

ПРОБЛЕМА ДОБРА В ФИЛОСОФИИ Н.О. ЛОССКОГО

Затрагивается проблема императивного восприятия добра как системы правильных поступков. Следуя русской религиозной традиции начала XX в., автор предлагает глубже взглянуть на обозначенную проблему и обратиться к ее духовному измерению.

Ключевые слова: *добро и его виды, иерархия ценностей, субстанциальный деятель, аксиология.*

Долгое время в нашей стране этика выступала по преимуществу как нормативная теория. Мораль наряду с правом рассматривалась в качестве одного из средств социальной регуляции или формы общественного сознания, т.е. под углом зрения деонтологии и социологии. Мораль как существенный элемент духовности, средство формирования личности исследовалась мало. Одной из причин этого С.Ф. Анисимов считает слабую разработку вопросов аксиологии [1]. Подобная тенденция сохраняется до сих пор, например, при рассмотрении добра, которое сегодня в большинстве случаев воспринимается только с позиций философии гуманизма. На наш взгляд, это очень упрощенное понимание проблемы добра. В этом контексте существенным вкладом в разработку названной проблемы является учение Н.О. Лосского.

Н.О. Лосский – один из немногих русских философов начала XX в., положивший в основу своей этики проблему ценностей. Он не отвергает фундаментальной истины, что «этика есть наука о нравственном добре и зле и об осуществлении его в поведении человека» [5, с. 24], что она исследует конечную цель жизни человека, степень ее достижения или отклонения от нее, но эта конечная цель выступает, по мнению философа, как ценность, причем абсолютная. Во введении к работе «Ценность и бытие» философ пишет, что «ценность есть нечто всепроникающее, определяющее смысл и всего мира в целом, и каждой личности, и каждого события, и каждого поступка» [3, с. 250]. Всякое изменение, вносимое в мир каким бы то ни было деятелем, имеет ценностную сторону и предпринимается не иначе как на основе ценностных моментов и ради них. Данное