

# ВОПРОСЫ НРАВСТВЕННОГО ХОЗЯЙСТВА В СВЕТЕ РУССКОЙ ФИЛОСОФСКО-РЕЛИГИОЗНОЙ ТРАДИЦИИ НА РУБЕЖЕ XIX-XX СТОЛЕТИЙ: С ПОЗИЦИЙ БИОКОСМОЛОГИИ

Константин Станиславович ХРУЦКИЙ<sup>1</sup>  
Ольга Алексеевна СМЕРНОВА<sup>2</sup>

## ISSUES OF ETHICAL ECONOMY IN THE LIGHT OF THE RUSSIAN RELIGIOUS-PHILOSOPHICAL TRADITION AT THE TURN OF XIX-XX CENTURIES: FROM THE BIOCOSMOLOGICAL STANDPOINT

Konstantin S. KHROUTSKI  
Olga A. SMIRNOVA

**РЕЗЮМЕ.** Авторы применяют Биокосмологический (Триадологический, Биполярный) исследовательский подход. В этом русле, они выдвигают и обосновывают тезис об Интегралистской сущности исследований вопросов хозяйственной деятельности представителями философско-религиозного направления российской общественной мысли. В свою очередь, истинный Интегрализм русских мыслителей проявился в форме активного возрождения и развития идей научного Органицизма Аристотеля, и их целостного объединения (в интересах концептуальных построений) с доминирующими (в XIX-XX в.) идеями Платонизма в философии и достижениями позитивистских наук. В свою очередь, критически оценивается творчество В.С. Соловьева, которое как раз оказывается неспособным к подобного рода истинному «высшему синтезу». Авторы также проводят сравнительный анализ его идей с Органицистской цивилизационной теорией Н.Я. Данилевского. В работе рассматриваются идеи нравственного хозяйства Н.Ф. Федорова, С.Н. Булгакова, Н.А. Бердяева. Выявляются интеллектуально-цивилизационные параллели в концептуальных построениях русских мыслителей и античной традиции миропонимания и познания, в первую очередь Биокосмологии Аристотеля. Авторы обнаруживают в исследовании, что русские мыслители осуществляли эффективный («высший») Интегралистский синтез, соединяя в едином целостном построении противоположные по значению концептуальные конструкты (применяя таким образом Биполярный подход), но, первично, путем создания необходимых для этого и присущих (с Триадологической точки зрения) – Идеальных космологических оснований.

**КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА:** философия нравственного хозяйства, научный экономический Органицизм, Н.Я. Данилевский, нео-Аристотелизм, Биокосмология

<sup>1</sup> Новгородский государственный университет имени Ярослава Мудрого, Великий Новгород.

<sup>2</sup> Оренбургский государственный институт искусств имени Л. и М. Ростроповичей, Оренбург.

**ABSTRACT.** *The authors apply the Biocosmological (Triadologic, Bipolar) exploratory approach. In this course, they advance and substantiate the thesis of the Integralist essence of explorations held by the representatives of Russian religious philosophy on the issues of ethical (moral) economy ("housebuilding", household, prudence). In turn, the true Integralism of Russian thinkers was manifested in the form of active rehabilitation and development of the ideas of Aristotle's scientific Organicism, and its holistic integration (in the interests of conceptual constructions) with the dominant (in XIX-XX c.) ideas of Platonism in philosophy and achievements of positivist science. In turn, the creativity of Vladimir Solovyov is critically evaluated, which proved to be incapable in realizing this kind of true "higher synthesis". The authors also carried out a comparative analysis of his ideas with the Organicist civilizational theory of Nikolay Danilevsky. The paper deals with the ideas of ethical (moral) economy of Nikolay Fedorov, Sergey Bulgakov, Nikolay Berdyaev. The intellectual-civilizational parallels are identified – of the conceptual constructions of Russian thinkers and the ancient tradition of knowledge and understanding of the world, primarily of Aristotle's Biocosmology. In the research, the authors found out that Russian thinkers carried out effective ("high") Integralist synthesis, uniting in a single holistic building the opposite meaningfully conceptual constructs (thus applying the Bipolar approach), but, primarily, by creating the necessary and inherent (from the Triadologic standpoint) – Ideal cosmological foundations.*

**KEYWORDS:** *philosophy of ethical (moral) economy, scientific economic organicism, Nikolay Ya. Danilevsky, neo-Aristotelism, Biocosmology*

## *Содержание*

### *Введение*

1. Концепция всеединства и ее вклад в разработку концепции нравственного хозяйства
2. Соловьев против Данилевского – продолжение спора в реалиях современного мира
3. Вклад Аристотеля в мировую экономическую науку
4. Западно-христианская и Восточно-христианская ветви мирового цивилизационного развития
5. Вопросы философии хозяйства в исследованиях С.Н. Булгакова, Н.Ф. Федорова, Н.А. Бердяева
6. Доминанта Аристотелевского научного Органицизма в творчестве русских религиозных философов
7. Биполярный характер Интегралистского подхода к изучению вопросов философии хозяйства

### *Заключение*

## Введение

На рубеже XIX–XX в. в России чрезвычайно возрос интерес к проблемам экономического характера. На этот факт обращали внимание многие современники (Струве 1897, с.239–240; Туган-Барановский 1913, с.14–15). Так, например, Д.Н. Бородин – бессменный секретарь Собрания экономистов – научного общества, действовавшего в Санкт-Петербурге в 90-х–900-х гг., писал, что с 80-х гг. XIX в. «в ученых кружках и среди учащейся молодежи исторические явления старались объяснить борьбой экономических интересов», а обновления общества ожидали «не столько от общественного устройства, сколько на почве экономических реформ» (Бородин 1911, с.1; Смирнова 2011, с.37). Тогда, в ряду обозначившихся точек зрения (отражавших различные методологические системы) особое место заняли взгляды, опиравшиеся на философско-религиозную традицию российской общественной мысли, связанную с духовным пониманием этой, казалось бы, сугубо материальной сферы общественных отношений. К 90-м гг. XIX в. в трудах его представителей были намечены контуры основных подходов в осмыслении хозяйственной проблематики. Они разворачивались в русле русского религиозного космизма и концепции всеединства, уходящих корнями к античной мировоззренческой традиции, основанной на космоцентризме, в соответствии с которым космос виделся онтологической основой всего сущего, содержащей возможность всеобщей гармонии.

В своей работе, авторы используют Триадологический (Биполярный) подход, разработанный и выдвинутый П.А. Сорокиным в своей феноменальной «Социальной и культурной динамике», 1937–1941 (хотя лично и не обсуждавшим данный принцип под подобным названием). В настоящем, Триадологический принцип является основным в развитии Биокосмологической ассоциации. В целом, труд Питирима Сорокина имеет поистине революционное (Коперниковского переворота) значение для современной философии и науки, включая естественно и экономику (вопросы хозяйствования). В то же время, Сорокин (как и его современники, особенно значимым это является для русской культурной традиции) – не видели истинного значения философии Аристотеля как (супер)системы знаний научного Органицизма (Биокосмологии). В проводимых исследованиях (включая данную работу) авторы как раз пытаются преодолеть этот пробел (в знаниях), активно развивая вопросы Биокосмологии (нео-Аристотелизма) и используя новый подход, здесь, применительно к анализу вопросов нравственного хозяйства, изложенных в трудах русских т.н. «религиозных» философов, на рубеже XIX–XX в.

Авторы обосновывают положение, что Аристотелевский научный (экономический) Органицизм получил свое новое рождение (как Тип знания) и развитие (хотя и зачастую имплицитно) в русской культурной (научной) традиции в целом, и ее экономической составляющей в частности. В то же время, до сих пор существующее непризнание этого (мирового значения) достижения русской культуры происходит по причинам упущения из виду (в

западном научном сообществе), и до сих пор неизученности и в принципе незнания (в России) истинного Органицистского (Биокосмологического) значения научной и философской суперсистемы знаний Аристотеля. В результате проведенного анализа, авторы полностью соглашаются с выводом М.Ф. Антонова, что русская теория хозяйствования (раньше называвшаяся «домостроительством») «в лучших трудах в главном всегда тяготела к экономике в ксенофоновско-аристотелевом духе, чем к хрематистике, и не принимала голого экономического подхода к процессам развития общества» (2008, с.177).

В свою очередь, в работе с критических позиций анализируется творчество В.С. Соловьева, особенно в отношении к нивелированию (мирового) значения Органицистской цивилизационной теории Н.Я. Данилевского, имевшей (и имеющей) судьбоносное (жизненно необходимое) значение для выживания и благополучного развития российской культуры и ее экономики.

### **1. Концепция всеединства и ее вклад в разработку концепции нравственного хозяйства**

Идея всеединства выражает органическое единство мира, таким образом выступая проявлением современного органицизма. Среди состоявшихся органицистских систем знания в первую очередь следует отмечать (супер)систему научного и философского знания Аристотеля<sup>1</sup>. В целом, главными характеристиками любой органицистской концепции являются внутреннее органическое единство и универсальность существующего мира и его составляющих субъектов. В данном отношении, замечательным явлением мировой культуры является феномен русского органицизма, представленный в творчестве многих русских ученых, философов и других культурных деятелей. К этому направлению относится и философское течение всеединства, сформировавшееся в России с конца XIX века, и основателем которого считается В.С. Соловьев. В свою очередь, продолжателями его идеи считаются С.Н. Трубецкой, Е.Н. Трубецкой, С.Н. Булгаков, П.А. Флоренский, Л.П. Карсавин, С.Н. Франк, и др.

Ключевые положения экономических воззрений В.С. Соловьева, которые в среде экономистов-профессионалов оценивались в лучшем случае как гениально-дилетантскими, а в худшем – как политэкономически некомпетентными, были изложены в статье «Экономический вопрос с нравственной точки зрения» (Вестник Европы. 1896. № 12) [Сперанский 1915, с.11–12; Струве 1897, с.2]. Эта работа стала своеобразным откликом на дискуссии 90-х гг. и была направлена против марксистов или, по словам автора, мнимо научной или правоверной школы экономистов, а именно той, которая

<sup>1</sup> В силу его особого культурного (как исторического, так и эволюционного) значения, научный Органицизм Аристотеля (и его истинные – нео-Аристотелевские – проявления у русских мыслителей) мы обозначаем с использованием заглавной буквы «О».



принципиально отделяла область хозяйственную от нравственности (Соловьев 1896, с.537).

Представленное Соловьевым понимание сферы экономических отношений в полной мере соответствовало его общефилософской системе, базирующейся на идее всеединства, под которым он подразумевал целостность жизни как единое существование «не на счет всех или в ущерб им, а в пользу всех». При этом философ различал, с одной стороны, ложное или отрицательное единство, которое подавляет и поглощает входящие в него элементы, а с другой, истинное единство, сохраняющее и усиливающее свои элементы. В итоге первое представляло *пустотой*, а второе – прямым осуществлением *полноты бытия* (Соловьев 1990в, с.552).

В рамках такого понимания всеединства особое место В. С. Соловьев отводил человеку, онтологически причастного и стихии природного, материального бытия и сфере бытия идеального, того, которое непосредственно связано с Богом. Вся жизнь человека ему виделась процессом восхождения от природного к идеальному началу, основу реализации которого он видел в нравственности, проявляющейся, по его словам, в реакции «духовной природы против грозящего ей подавления и поглощения со стороны низших сил – плотской похоти, эгоизма и диких страстей» (Соловьев 1990б, с.134; Соловьев 1990г, с.503–504).

В.С. Соловьев доказывал, что, исходя из частного материального интереса, как цели труда, человечество приходит не к общему благу, а только к общему раздору и разрушению, тогда как идея общего блага «в истинном, нравственном смысле, т.е. блага всех и каждого... заключает в себе и удовлетворение всякого частного интереса в его должных пределах» (Соловьев 1896, с.549). При этом он был убежден, что нравственное упорядочение экономических отношений тождественно экономическому прогрессу, т.к. ни человек, ни материальная природа, задействованные в процесс производства, не будут рассматриваться сущностями страдательными – только как средства получения прибыли (земля) или объекты эксплуатации (человек), поскольку результатом их вовлечения в производственный цикл станет не истощение и разрушение, а их улучшение и возведение в большую силу и полноту бытия (Соловьев 1896, с.555–556).

В то же время, творчество Соловьева характеризует глубокая внутренняя противоречивость (двойственность). Н.А. Бердяев считал, что «всегда должно помнить, что как есть Вл. Соловьев дневной и ночной, так есть Вл. Соловьев первого и последнего периода» (Бердяев, 2008). Бердяев также отмечает, «что и по сию пору не знают к какому лагерю его отнести. Спорят о том, был ли Соловьев славянофил или западник, православный или католик, консерватор или либерал». Сам Бердяев в отношении к этому спору заключает, что в действительности Соловьев не относился ни к одной из перечисленных дефиниций, но был «прежде всего универсалист, полный вселенского чувствования, в этом все его своеобразие» (Там же). В результате, как отмечают В.И. Фатющенко и Н.И. Цимбаев, «Его (Соловьева. – Авт.) творчество –

философское, поэтическое, литературно-критическое, публицистическое – невозможно свести к единому знаменателю, оно не только развивалось во времени, но и в каждый данный момент было двойственно, противоречиво...» (1990, с.5). Также, авторы подчеркивают, что «собственно философией он (Соловьев. – Авт.) занимался сравнительно недолгое время, и в его литературном наследии богато представлены поэзия, публицистика, литературная критика» (Там же). Фатющенко и Цимбаев приводят и еще один примечательный момент, где Соловьев в письме к матери из Италии, в шуточной (но отражающей существенный момент) форме сообщал, что будет дописывать «некоторые произведения мистико-теософо-философо-теурго-политического содержания и диалогической формы» (с. 33). Соловьев – это «философ-мистик» (по выражению Е.Челышева, 2010), у которого «задушевнейшей его областью была его поэзия» (по мнению В.Розанова, [Там же]); тогда как по заключению Булгакова «поэтическое влияние Соловьева неуловимее и тоньше, но зато глубже и прочнее, нежели чисто философское» (Челышев 2010, с.66).

Существенно, что все это вполне закономерно для культурного деятеля, для которого характерно «полнота вселенского чувствования», но отсутствует способность выработать «общий знаменатель», т.е. конкретные основания своего рационального философского творчества. Последнее обстоятельство уже не может считаться благоприятным, если предметом исследования становятся такие реалистические и прагматические знания как вопросы хозяйствования (экономической деятельности). Как и очевидно, что в этом случае (отсутствия состоятельных рационалистических оснований) о каком-либо «цельном» знании говорить попросту не приходится, поскольку тогда любое концептуальное построение немедленно превращается (в отсутствие надежных оснований и связывающего все элементы построения концептуального матрикса) в нагромождение разнородных частей. В первую очередь это относится к выдвинутому Соловьевым понятию о «нравственном хозяйстве», особенно в тех аспектах, когда требуется организация хозяйства на основе инициативы и самостоятельности, но также и на нравственных идеалах, а не на мотивах наживы, расчета и неуклонно возрастающего материального потребления.

Кроме того, противоречивость и двойственность природы В.С. Соловьева (одновременное существования «Вл. Соловьева дневного и ночного») может напрямую указывать на тот факт, что внутренние творческие потенциалы В.С. Соловьева включали как «божественные» составляющие, приводящие к выдвижению и развитию им, например, учения о всеединстве; так и собственно «дьявольские» потенциалы. К примерам последних можно сразу отнести яростную атаку Соловьева на цивилизационную теорию Николая Яковлевича Данилевского, главным образом изложенную им в книге «Россия и Европа»<sup>1</sup>. В этом случае особенно поражает, помимо измены собственному принципу

<sup>1</sup> «Россия и Европа» была впервые опубликована в 1869 году.

«положительного всеединства» (о чем будет сказано ниже), также и откровенное использование «грязных» приемов, когда Соловьев вымышлено (неоправданно) обвинил Данилевского в плагиате, сфальсифицировав для этого тексты немецкого философа и историка Г.Рюккерта. «Дебаты» происходили уже после смерти автора, в 1890-х годах; в условиях, когда основным оппонентом Соловьеву (и не всегда успешно) выступал Н.Н. Страхов, друг и единомышленник Данилевского. В этих условиях Соловьев обрушил всю ярость своего полемического таланта (как и «всю свою небывалую силу мысли», в выражении Е.Челышева, 2010) на ключевые элементы и выводы теории Данилевского.

Существенно, что научный труд Данилевского может считаться основополагающим для всей современной цивилизационной теории. По крайней мере, как отмечает К.В. Султанов (1996), Питирим Сорокин воспринимал Данилевского как «подлинного основоположника длинной плеяды создателей макросоциологической теории локальных цивилизаций». В своем гениальном произведении (реализуя строго научный подход), русский мыслитель обосновывает и доказывает органическое естество и естественную (природную) гетерогенность, т.е. природную разнородность эволюционных потенциалов у каждого культурно-исторического типа (синонимами этого понятия являются цивилизация, высокая культура, социокультурная суперсистема), и, отсюда – самостоятельность каждой цивилизации в реализации собственных потенциалов к развитию и последующему вкладу результатов своей цивилизационной деятельности в мировую культуру. В своем труде Данилевский также очерчивает существенные свойства и предрекает великое будущее для славянской цивилизации (и объясняет необходимость этой цивилизационной динамики для всего мирового развития).

Трудно оспаривать сегодня тот факт, что (к несчастью для России) все научные прогнозы Н.Я. Данилевского полностью оправдались (этому вопросу посвящен раздел авторской статьи; Хруцкий. 2013). Неспособность (точнее, недостаточное желание и неосознание) необходимости выявления и развития собственных естественных цивилизационных потенциалов, что есть закон для любой цивилизации – данное положение вещей неминуемо ведет (а в случае российского общества привело) к глубокому расколу славянского (русского) мира и тяжелейшему кризису в развитии Славянской (Православной<sup>1</sup>, Русской<sup>2</sup>, Русско-Сибирской<sup>3</sup>) цивилизации. Тем более, согласно концепции «вызова и ответа» Арнольда Тойнби, современная историческая ситуация для России имеет то ключевое значение («вызов»), когда только нужное решение и его реализация («ответ») единственно способны спасти данную (Славянскую) цивилизацию и ее значение для благополучного будущего всего мира.

<sup>1</sup> Термин С. Хантингтона (2003).

<sup>2</sup> Термин А.Д. Тойнби (2001).

<sup>3</sup> Термин О. Шпенглера (1993).

В целом, существенной особенностью теории Данилевского является ее глубинно и истинно Органицистский (Аристотелевский) тип построения. Здесь «начала цивилизации» имеют фундаментально гилеморфистское и имманентное значение, тем самым придавая всему исследованию истинно натурфилософский (исследующий законы природы-космоса) характер. Краеугольной для русского мыслителя является установка, что «цивилизация есть понятие более обширное, нежели наука, искусство, религия, политическое, гражданское, экономическое и общественное развитие, взятые в отдельности; и цивилизация все это в себе заключает»; Данилевский добавляет, что «даже и религия есть понятие, подчиненное цивилизации» (Данилевский 2011, с.157). В этом русле, существенным моментом становится выделение ученым четырех общих разрядов культурной деятельности: 1) деятельности религиозной; 2) деятельности культурной; 3) деятельности политической; 4) деятельности общественно-экономической (с. 566–567). Важно, как считал Данилевский – «славянский тип будет первым полным четырехосновным культурно-историческим типом»; и что «особенно оригинальной чертой его должно быть в первый раз имеющее осуществиться удовлетворительное решение общественно-экономической задачи» (с.611). Кстати, к числу самобытных экономических явлений русской жизни исследователь относил формы общины и артели.

Также к числу главных (и фундаментальных) следует отнести Органицистскую позицию исследователя, что «все явления общественного мира суть явления национальные и как таковые только и могут быть изучаемы и рассматриваемы» (с.195). Они, конечно же, могут и должны быть сравниваемы между собой, «но никогда политическое или экономическое явление, замечаемое у одного народа и там уместное и благодетельное, не может считаться уже по одному этому уместным и благодетельным у другого. Это может быть, но может и не быть» (Там же). Еще одно важное обстоятельство, отмеченное Данилевским, «все так называемые политические, экономические и вообще общественные силы не самобытны, не непосредственны, как, например, силы физические, а могут действовать лишь через посредство индивидуального сознания, – а для того, чтобы достигнуть его, чтобы оно уяснилось и определилось, требуется очень и очень много времени; а пока это не произойдет, старый порядок продолжает держаться, по инерции, по привычке,...» (с.618).

## **2. Соловьев против Данилевского – продолжение спора в реалиях современного мира**

Н.Я. Данилевский писал: «На Русской земле пробивается новый ключ: справедливо обеспечивающего народные массы общественно-экономического устройства. На обширных равнинах Славянства должны слиться все эти потоки в один обширный водоем» (с.612). В то же время ученый проводил строгое научное исследование (но на позициях научного Органицизма), т.е. основанное на реальных эмпирических фактах и выстроенное на надежном рациональном



фундаменте и состоятельных концептуальных построениях. Поэтому Данилевский не допускал построения новых «справедливых» экономических отношений на неких абстрактных положениях, будь это постулаты политической экономии, или нормы этического кодекса (как абсолютные понятия «Истины, Добра и Красоты» у Соловьева).

По Данилевскому, «общественные науки народны по самому своему объекту» (с.195), т.е. «суть явления национальные». Любой эффективный экономический строй (хозяйствование) всегда включено в четырехосновную целостную структуру данного культурно-исторического типа (социокультурной суперсистемы, в термине Питирима Сорокина). Здесь всегда происходит заимствование передовых достижений из других цивилизаций<sup>1</sup>. Другими словами, главным условием для благополучного существования и развития данной цивилизации является следование своему присущему (естественному – природному, Космическому) Типу и Порядку организации, главным образом проистекающему из собственной природной Функции (предназначению) в мировом (Органическом Космическом) развитии.

Тем не менее, во многом благодаря стараниям Вл.Соловьева, значение цивилизационной теории Н.Я. Данилевского (жизненно необходимой для благополучного развития России и ее культуры) оказалось нивелированным и потеряло свой вес в расстановке приоритетов для управленческих элит российского общества (на протяжении последних полутора столетий). В этом своем деянии, парадоксальным образом, В.С. Соловьев на время забыл о своем «позитивном всеединстве» (имеющем ключевое значение для всей его философской концепции всеединства). Философ писал (в работе «Первый шаг к положительной эстетике»), «Я называю истинным, или положительным, всеединством такое, в котором единое существует не за счет всех или в ущерб им, а в пользу всех» (Соловьев 1990, с.63). В свою очередь, «Ложное, отрицательное единство подавляет или поглощает входящие в него элементы...» (Там же). В своем «Оправдании добра» он также разъясняет, что «Истинное единство и желанный мир человечества должны основываться не на слабости и подавленности народов, а на высшем развитии их сил, на свободном взаимодействии восполняющих друг друга народностей» (2012, с.553). Во всем этом, по Соловьеву, обязательным свойством всеединства является наличие взаимопроникновения составляющих его элементов при сохранении их индивидуальности.

Вместо этого, тем не менее, в своей уничижительной критике научного достижения Н.Я. Данилевского, Вл. Соловьев использовал как раз прием «ложного и негативного всеединства», направленно добившись не столько нивелирования, сколько разрушения значения тезиса Данилевского о необходимости выяснения и развития «индивидуальности» России как

<sup>1</sup> Как постоянно подчеркивал Данилевский, в отношении любого самобытного культурно-исторического типа, «из этого не следует, чтобы цивилизация иного типа не могла с успехом действовать на поприщах, уже с успехом пройденных другими; но не такого рода деятельность может составлять ее главную задачу» (2011, с.156).

самобытного функционального органа единого мирового организма. Вместо этого, Соловьев осуществил растворение понятия «индивидуальности» славянской цивилизации в пространстве «единого органического мирового бытия» (имевшем как на момент уничтожения Соловьевым идей Данилевского, так и в настоящем) отчетливо Западное евроцентристское выражение и содержание. Таким образом, на концептуальном уровне (и не только в голове у Соловьева, но в силу его влияния на современников – в целом и в общественном сознании) – русскому миру было отказано в праве обнаруживать, реализовывать и развивать свою индивидуальность, т.е. свои присущие культурно-исторические способности и потенциалы; так, чтобы в результатах их последующего эффективного развития осуществить необходимый вклад в становление мирового благополучия (свободного от войн и насилия), т.е. реализовать естественное Ноосферное (Органицистское) развитие сообщества всех стран и народов.

Соловьев утверждал, что «мотивом или достаточным основанием человеческих поступков кроме частных и конкретных представлений, действующих на способность хотения посредством чувств приятного и неприятного, может еще быть всеобщая разумная идея добра, действующая на сознательную волю в форме безусловного долга или категорического императива». А если, подчеркивал он, говорить проще, «человек может делать добро помимо и вопреки всяких корыстных соображений, ради самой идеи добра, из одного уважения к долгу или нравственному закону» (Соловьев 1990б, с.114). Такое состояние Соловьев называл «кульминационной точкой нравственности», до которой люди могут возвышаться в любых сферах общественных отношений, в частности, и экономической (Там же).

В 1890-х Соловьев безусловно одержал верх в споре с Органицистскими идеями цивилизационной теории Данилевского, и, таким образом – его Западно-центристские идеи получили преимущественное распространение в общественном сознании России конца XIX и XX веков. В свою очередь, существует выражение античного мыслителя Дионисия Галикарнасского – «История – это философия, преподающая на примере». Краеугольный момент состоит в том, что на практике (в исторической реальности) основные выводы и прогнозы Н.Я. Данилевского в отношении развития российской культуры оказались в полной мере верными. Прежде всего, как известно, русский ученый обосновал законы цивилизационного развития. Его фундаментальный «закон 3» определяет, что «Начала цивилизации одного культурно-исторического типа не передаются народам другого типа. Каждый тип вырабатывает ее для себя при большем или меньшем влиянии чуждых, ему предшествовавших или современных цивилизаций» (Данилевский 2011, с.113). Из этого следует, что «и славянское семейство народов образует столь же самобытный культурно-исторический тип, как и только что поименованные племена, и ежели откажется от самостоятельного развития своих начал, то и вообще должно отказаться от всякого исторического значения и снизойти на ступень служебного для чуждых целей этнографического материала» (Там же, с.197).

Кстати, современная ситуация в России имеет кардинально (и парадоксально) противоположное значение по отношению к той, что была в начале XVIII века. Тогда, как известно, император Петр «Великий» огнем и железом насаждал европейские порядки и искоренял собственную (славянскую) культуру в обмен на западную. В свою очередь, русская интеллигенция всемерно этому противодействовала (включая усилия Данилевского, 150 лет назад). Сегодня, напротив, уже наши политики вовсю называют мир многополярным (и открыто требуют многополярности). К сожалению, это прозрение наступило очень поздно – почти 150 лет спустя после публикации научного труда Н.Я. Данилевского («Россия и Европы»), где на строгом научном уровне ученый раскрыл и обосновал, что любая цивилизация, если теряет свои присущие (внутренние) «начала» – то неизменно теряет и свою жизненную силу, и постепенно превращается в этнографический материал для других цивилизаций. В любом случае, наши политики уже прозрели эту истину, и не от хорошей жизни, а поскольку на славянский мир вновь осуществляется прямое военное и экономическое воздействие, с целью его физического подавления.

Таким образом, российские политики осознали, что в монополярном варианте русский (славянский) мир не имеет шансов на благополучное существование и развитие; поэтому они открыто заявляют о необходимости многополярного мира. Правда, они не договаривают, что если мир многополярен, то и культура многополярна, а значит и наука (и экономика) состоит не из одного полюса математико-физикалистского познания и монетарной экономики «потребления и обогащения»<sup>1</sup>. В свою очередь, напротив (и в этом парадокс), сегодня (в XXI веке) уже российская интеллигенция (в основном столичная), вопреки политическим реалиям – категорически не согласна с многополярностью, но желает жить строго монополярно – в единстве с Западом (как, прочем, в свое время и В.С. Соловьев) – зачастую проявляя при этом агрессивность и нетерпимость (опять та же аналогия) к любому отклонению от обожаемых ими Западных центров, традиций и подходов к научно-практической деятельности. Более того, сегодня, многие столичные (М., и СПб) центры культуры (включая центры по управлению научной и философской деятельностью) имеют во всем мире (как выражаются) «наивысший градус» антироссийской и антирусской (в отношении развития присущих цивилизационных и культурных потенциалов) активности.

Данный парадокс и существующие реалии отчетливо демонстрируют, что задача возвращения России на присущую ей траекторию цивилизационного развития потребует не меньших усилий и времени, чем когда то произвели

---

<sup>1</sup> Как это в настоящем утверждается (сильными мира сего), что «научный метод», как и современная глобальная экономика – едины, униполярны, монолинейны и однозначны во всех случаях, а кто с этим не согласен, тот должен изгоняться как из академического сообщества, так и из глобального сообщества «культурных» государств, но ни в коем случае не имеет права на развитие своих (других) полюсов и (супер)систем культурной жизни.

маниакальный Петр Первый (и следовавшие за ним правители) – тогда, чтобы столкнуть Россию со своего (космического) пути, в чем и преуспели. Другая очевидная реальность состоит в том, что нынешние российские столичные структуры (по управлению наукой) справиться с задачей возвращения России присущих форм культурной деятельности не способны в принципиальном отношении.

### 3. Вклад Аристотеля в мировую экономическую науку

В свою очередь, в ходе анализа вопросов философии хозяйства, С.Н. Булгаков сравнивал характер понимания сущности хозяйственной деятельности, сложившееся, с одной стороны, на базе философии хозяйства, а с другой – классической или, согласно его определению, языческой политэкономии. В итоге он писал (курсив наш. – Авт.): «Тогда как для *языческой* политической экономии... рост богатства признается сам себе целью и оценивается с точки зрения возможности тех наслаждений, которые можно при помощи его извлекать... для христианства рост богатства представляет благо только как средство освобождения человеческого духа», а поэтому с христианской точки зрения не всякий экономический прогресс оценивается как желательный и добрый (Булгаков 1906, с.17; Булгаков 1993, с.68). Особо резкой критике, считал он, подлежит тот материальный прогресс, который достигается «насильственными средствами, путем замучиванья людей, разбойничества и грабежа» (Булгаков 1906, с.18). Мыслитель подчеркивал, что христианская политическая экономия благословляет лишь народный труд, но не народный разбой, что для нее «хозяйственная деятельность человека ни в коем случае не имеет самостоятельного, самодовлеющего значения», а является лишь одной из тех сфер отношений, которые регулируются высшими, сверхэкономическими мотивами (Булгаков 1906, с.19; Булгаков 1916, с.50).

Во всем этом (в целом) правильном высказывании, мы единственно позволяем себе возразить С.Н. Булгакову в том моменте, когда он в определении своего термина «языческой политической экономии» приводит характеристику, что «рост богатства признается сам себе целью и оценивается с точки зрения возможности тех наслаждений, которые можно при помощи его извлекать». Дело в том, что Аристотель (384–322 г. до н.э.) был язычником «до мозга костей», и, таким образом, его научные и философские достижения следует считать каноном языческого мышления. Тем не менее, специалисты с полным правом называют его первым экономистом в истории науки (например, как это утверждает И.И. Агапова, 1998). Так же как Е.Н. Калмычкова (1999) приводит высказывание английского историка философии Средневековья Ф. Коплстона, отмечающего, что Фома Аквинский «признавал существование этики, которая разработана благодаря размышлению о человеческой природе и которая – во всяком случае, в принципе – может быть известна и нехристианскому философу (имеется в виду Аристотель)».

Ценный анализ в этом отношении провел Scott Meikle (1995). В результате, в его выводах отмечено, что аристотелевские исследования вопросов



денежного обмена стали основой средневекового мышления о коммерции, как и (до сих пор) основой католического учения о состоянии рынка. Марксова теория экономической ценности, как и большое количество экономического анализа в XX веке (считает S.Meikle) была осуществлено на основе учения Аристотеля. Однако, как обнаруживает автор, в последние сто лет интерпретация работ Аристотеля по вопросам денежного обмена стала хаотичной. В результате, экономисты утверждают, что Аристотель является основателем (отцом) экономики, в то время как классические ученые считают, что у Аристотеля не было экономической теории вообще. В книге автора (Scott Meikle, 1995) утверждается, что Аристотель на самом деле разработал правильную, логически последовательную теорию экономической стоимости, материального благосостояния, обмена и денег, однако, что эта теория не может быть соотнесена к современному пониманию «экономики», поскольку метафизические основы аристотелевской экономики несовместимы с метафизикой Юма (в более широком значении – британского эмпиризма), в понятиях которого выстроена современная экономика. С Аристотелевской точки зрения, этика и экономика являются конкурентами в современных условиях, поскольку имеют разные источники (сферы возникновения причин), определяющие принятие решений в общественной сфере, и они не могут быть примирены и согласованы.

Существенный момент в отношении экономических построений Аристотеля (и его научной школы) выделяет А.И. Орлов – Аристотель принципиально различает понятия *экономики* (в переводе «домоводство») – науки о разумном ведении хозяйства; от значения другой области деятельности – *хрематистики*, под которой греческий гений понимает «деятельность, направленную на извлечение прибыли, на накопление богатства, в отличие от экономики – как деятельности, направленной на удовлетворение потребностей людей, т.е. на производство и приобретение благ для дома и государства. Хрематистику как форму организации хозяйства Аристотель считал противоестественной». (2011, с.157). Существенным образом, Стагирит различает «необходимый» (природный) способ обмена произведенных вещей и денег; и «не необходимый» (неестественный) способ накопления богатства. Он пишет в своей «Политике», «после того как в силу необходимости обмена возникли деньги, появился другой вид искусства наживать состояние, именно торговля». Далее же, «создалось представление, будто предметом искусства наживать состояние служат главным образом деньги... И под богатством зачастую понимают именно преизобилие денег, вследствие того, что будто бы искусство наживать состояние и торговля направлены к этой цели» (Аристотель, Политика I 3, 16, 1257 b1-15). «И поэтому некоторые считают это конечной целью в области домохозяйства и настаивают на том, что нужно или сохранять имеющиеся денежные средства, или даже приумножить их до беспредельности» (Там же, 1257 b40).

В результате проведенного анализа, Аристотель делает существенный вывод:

В основе этого направления (хрематистики. – **Авт.**) лежит стремление к жизни вообще, но не к *благой* (курсив наш. – **Авт.**) жизни; и так как эта жажда беспредельна, то и стремление к тем средствам, которые служат к утолению этой жажды, также безгранично. И даже те люди, которые стремятся к благой жизни, ищут того, что доставляет им физическое наслаждение, и так как, по их представлению, средства для осуществления этого дает собственность, то вся деятельность таких людей направляется на наживу. Таким вот путем и получил свое развитие второй вид искусства наживать состояние. А так как физические наслаждения имеются в преизобилии, то такие люди ищут и средств, которые бы доставляли им этот преизбыток наслаждений; если люди не в состоянии достигнуть своей цели при помощи искусства наживать состояние, то они стремятся к ней иными путями и для этого пускают в ход все свои способности вопреки даже голосу природы» (Политика I 3, 19, 1258a).

Важно еще раз подчеркнуть, что Аристотель проводит кардинальное отличие экономики – «искусства наживать состояние, которое является необходимым» – «от искусства не необходимого: необходимое искусство относится к области домохозяйства, оно сообразно с природой, направлено на добывание средств к жизни и не беспредельно, как искусство не необходимое (т.е. хрематистика. – **Авт.**), а имеет свои границы.» (Политика I 3, 20, 1258 a15–20). Вместе с тем, в целом, как делает вывод вследствие своего анализа Аристотель: «Ясно, что искусство наживать состояние не тождественно науке о домохозяйстве: в одном случае речь идет о приобретении средств, во втором – о пользовании ими; к чему, в самом деле, будет относиться умение пользоваться всем, что имеется в доме, как не к науке о домохозяйстве?» (Политика I 3, 2, 1256 a10–15). Существенное значение имеет также и следующее положение Аристотеля, что «при наилучшем виде государственного устройства гражданином оказывается тот, кто способен и желает подчиниться и властвовать, имея в виду жизнь, согласную с требованиями добродетели» (Политика III 7, 13, 1284a)

Краеугольный момент также состоит в том, что в целом понятия «Благо» и «Добро» изначально берут свое происхождение (для современного рационального дискурса, во всем многообразии его текущих значений) из философии как раз Аристотеля, точнее, из его *Этики*, которую он определял как *Науку о Добродетели (Virtue Ethics)*. В свою очередь, «virtue» (от лат. *virtus*, означающий *excellence, potency, efficacy*) указывает на физические достоинства (превосходство) или потенциалы (природные качества), (само)реализация которых дает именно превосходные эффекты и результаты в достижении данной цели (в решении актуальной задачи), причем эти добродетельные эффекты действительно необходимы для целостного благополучного существования мира (общества и культуры, в первую очередь).

В любом случае, в точке Альфа (т.е. в концептуальных построениях Аристотеля) – современная этическая и общественно-экономическая теория не

имели расхождений, основываясь на единых космологически – физических и метафизических – представлениях, т.е. в равной мере выражая натурфилософскую (телеологическую, Функционалистскую) сущность исследовательского подхода Стагирита. Так же и в экономической теории, Аристотель по-видимому осуществил первую научную попытку (тем самым создавая основания для всех последующих научных стараний, следующих или отрицающих его принципы) – объяснить экономические процессы (отношения) обращением к естеству человека (его природным качествам). Как считает Е.Н. Калмычкова (1999), предпринятое им изучение и сравнение потребностей человека послужило началом антропологическим традициям в экономической науке (кстати, Аристотель также является автором термина и родоначальником исследовательского направления «антропология»). В поисках разгадки меновой стоимости товаров Аристотель обратился к природе человека. Он полагал, что в основе акта обмена и меновых пропорций лежит потребность товаров: «Поэтому все, что участвует в обмене, должно быть каким-то образом сопоставимо.... Поэтому, как и было сказано выше, все должно измеряться чем-то одним. Поистине такой мерой является потребность, которая все связывает вместе, ибо, не будь у людей ни в чем нужды или нуждайся они по-разному, тогда либо не будет обмена. Либо он будет не таким, [т.е. не справедливым]; и, словно замена потребности, по общему уговору появилась монета; оттого и имя ей «номисма», что она существует не по природе, а по установлению (νόμοι) и в нашей власти изменить ее или вывести из употребления» (Никомахова этика, V 5, 1133 а 20–33).

Другой главный момент состоит в том, что понятия «добра» и «блага» у Аристотеля имеют категорически (и космологически) отличное значение от таковых, принятых в философской системе Платона (которой безусловно следует Вл.Соловьев). У последнего верховенствует сама «идея добра», поэтому она и утверждается (уже в суждениях Соловьева) в качестве главной силы (что было отмечено выше), «как всеобщая разумная идея добра, действующая на сознательную волю в форме безусловного долга или категорического императива». Мыслитель был убежден, что общество не войдет в нормальное русло своего развития, пока на деле не будет признано, что хозяйственная деятельность не определяется одними «материальными полезностями или рыночными ценностями», как и смысл человеческого существования не ограничивается материальной сферой. Он доказывал, что экономические отношения не составляют обособленной сферы жизнедеятельности, подчиненной неким «естественным законам, действующим независимо от качества воли» конкретных людей, а образуют лишь одну из областей применения общей нравственной нормы, определяющей *должное* положение человека «относительно Бога, людей и материальной природы». Мыслитель показывал, что фундамент хозяйствования образует «непосредственно человеческая» сущность, проявляющаяся в переживании чувства стыда «своей животности» и сознательном выборе тех или иных

действий во имя избранного идеала и исповедуемого долга (Соловьев 1896, с.537; Соловьев 1990б, с.124).

Вл.Соловьев видел главную задачу социально-экономических исследований не только в изучении того, как протекала и протекает народно-хозяйственная жизнь, а и в выяснении, *для чего* человек действует в экономике, *к чему* он в ней стремится, *что* осуществляет, а также и то, *какой* хозяйственная деятельность *должна* быть и «какими мерами это *долженствующее* может быть достигнуто» (Соловьев 1896, с.537). По мнению Соловьева, это *должное* состояние характеризуется подчиненностью экономики нравственным началам. Только на их основе она сможет стать «организованным осуществлением добра», а не борьбой за удовлетворение частных индивидуалистических интересов отдельных личностей по принципу «laissez faire, laissez passer», каковому, подчеркивал он, никогда не удастся составить фундамент экономической гармонии (Там же, с.542).

Таким образом, у Платона (и в философии Соловьева) – идеи добра соотносятся с вечной и неизменной идеей Добра (единой для всех, но в ее объективном выражении для данного общества). Напротив, в Аристотелевской натурфилософии и «науки о добродетели» (этике) – добро (и добродетельность) является присущим (природным, физическим, а также специфическим – Функционалистским) для каждого индивида (субъекта, т.е. субъектным), выраженным в его самоактуализации собственного природного потенциала и достижении благих (в соответствии с природными способностями и талантами – превосходных) результатов, естественно необходимых для успешного развития общества.

#### **4. Западно-христианская и Восточно-христианская ветви мирового цивилизационного развития**

В свою очередь, С.Н. Булгаков, в полном соответствии с традицией «русского циклизма» (объяснение этому понятию дается ниже) и свидетельствуя о своей духовной эволюции и идейном самоопределении, писал: «Человечество пережило многовековое господство отвлеченного клерикализма, враждебное свободной мысли и научному исследованию; мы переживаем теперь век отвлеченного рационализма, отвергнувшего сначала религию, а затем и философию во имя точного знания и свободного исследования. Но есть основания думать, что и этот период приходит к концу и уже исчерпывает свои положительные потенции (Булгаков 1999, с.230). Мыслитель заключал: «На очереди новый высший синтез, в котором испытующий дух возвращается к себе, к исконным своим запросам и, обогащаемый всеми приобретениями векового развития знания и мысли, освобождается от господства того или иного отвлеченного начала, но все их гармонически соединяет» (Там же).

Именно на этом мировоззренческом фундаменте Булгаков развернул осмысление феномена политэкономического знания как знания духовного, а также заложил основы оригинального экономического учения, базирующегося



на христианском понимании хозяйственной сферы жизнедеятельности (Булгаков 1919, с.74; Булгаков 1906, с.16). Результатом осмысления проблемы стал вывод Булгакова о необходимости создания христианской политической экономики, цель которой он видел в постановке и разрешении вопросов «экономической жизни при свете и в духе христианского учения» (Булгаков 1906, с.16). Обосновывая свою точку зрения, мыслитель отмечал, что именно христианство принесло с собой новое отношение к хозяйственному труду, превратив его из «подневольной тяготы» в особое дело по исполнению религиозно-нравственных обязанностей. В итоге, подчеркивал он, христианство, сформировав новое отношение к хозяйственной деятельности, стало тем лоно, в котором сложились условия для ее научного осмысления, а поэтому вне этой мировоззренческой системы адекватный анализ экономической сферы общественных отношений практически невозможен (Булгаков 1993б, с.348).

Учитывая этот факт и стремясь преодолеть религиозную индифферентность существующих экономических концепций, Булгаков создал оригинальную, мировоззренчески ориентированную на христианскую традицию, теорию хозяйства. В первой четверти XX в. ее разработка стала одним из основных направлений научного творчества мыслителя, что нашло отражение в ряде его работ и публичных выступлений (Булгаков 1912а, 1910; Булгаков 1912б). Тем не менее, С.Н. Булгаков не различал (в развитии своих концептуальных экономических построений) категорического разделения христианского учения на два принципиально различных направления – Западное и Восточное.

Для нас в первую очередь важны исследования Питирима Сорокина, выполненные именно в духе школы «русского циклизма» (в термине Ю.В. Яковца, 1995). В русле сорокинской динамической циклической (Триадологической) социокультурной теории – греческая цивилизация была «идеациональной», начиная с Гомера, в VIII в., до V в. до Р. Х.; затем она была «идеалистической» или смешанной («интегральной») вплоть до I в. до Р. Х.; а затем «чувственно-материалистической» до IV в. после Р. Х., когда она снова преобразилась в идеациональную, как следствие триумфа Христианства. Таким образом, классический этап развития античной философии – включая творчество Сократа, Платона, Аристотеля – вершины греческой рациональной (и период расцвета экономической) мысли, в свою очередь, предтечи всех современных достижений в европейской культуре, философии, науке – приходится на Интегралистскую эпоху (в терминах Сорокина – это Идеальный или Интегральный тип социокультурной организации). С.Н. Булгаков, в характеристике этой эпохи отмечает, что «философская спекуляция античности возвышается до величественных учений о мировой душе у Платона и Плотина и о природном целемеханизме Аристотеля, причем оба эти учения составляют драгоценнейшее философское наследие античности, переданное ею грядущим векам,» (1993г, Т.1, с.30).

В свою очередь, по Сорокину – любой Интегральный Т\_СКСС (Тип СоциоКультурной СуперСистемы), при том, что является автономным в своем устройстве, т.е. имеет собственные космологические основания и реализует целостное (всеохватывающее) воздействие на все сферы социальной и культурной жизни, но в своей организационной активности любой Интегральный Т\_СКСС обязательно и естественным образом использует рационалистические средства, в равной мере принадлежащие обоим полюсам социокультурной динамики – Чувственному и Идеациональному (в терминологии БКА – АнтиКосмистскому или Антропоцентристскому; и РеалКосмистскому или АнтропоКосмистскому).

В этом свете становится понятной естественная (закономерная) динамика движения (развития) полярных культурных потенциалов и последующей социокультурной эволюции в целом. Имеется в виду, что в мировой культуре (по отношению к европейской и евразийской истории) сформировались две основных ветви (направления) цивилизационного развития, соответственно – Западно-христианская, с конечной ее самореализацией в динамике глобальной культуры в форме европейского и евроатлантического «чувственно-материалистического» Т\_СКСС; и Восточно-христианской ветви, состоявшейся в религиозном отношении, но до сих пор не способной перешагнуть виртуальную сферу (в плане самореализации и самоактуализации своего целостного Т\_СКСС, как Интегрального (переходного), так и конечного АнтропоКосмистского Т\_СКСС).

В развиваемом в данной работе (Органицистском, Биокосмологическом) подходе, рассматриваемые ветви (генеральные векторы) – Западно-христианский и Восточно-христианский – имеют именно макроцивилизационное значение, т.е. полагаясь строго на собственные присущие основания – их самоактуализация объединяет в единое целое все сферы общественной и культурной жизни (по Данилевскому, все четыре основных разряда культурной, в широком смысле, деятельности: религиозного, культурного, политического, общественно-экономического).

С этой точки зрения, показательными являются существенные характеристики этического отношения к формам общественной жизнедеятельности в религиозных традициях – Западно-христианской, и Восточно-христианской. Как хорошо известно, для Западного христианства, в его основных направлениях Католицизма, Протестантизма и других формах – высшим этическим чувством является Боль и Страдание (ассоциируемое с Распятием Христа). Напротив, для Восточно-христианской (Православной) традиции высшими этическими чувствами выступают Любовь и Радость (ассоциируемые с Божией Матерью и младенцем Христом).

Данное противоположение норм отношения к миру и деятельности в нем является как существенным, так и вполне закономерным, в плане программ самореализации различных типов цивилизационных социокультур. Другими словами, для «чувственно-материалистического» (Антропоцентристского) Т\_СКСС вполне закономерным (рационально обоснованным) является

установка жизненной активности человека на Боль и Страдания в отношении реализации своего общественного долга и норм поведения в обществе (таким образом, преодолевая все возможные трудности, препятствия и огорчения в связи с подобным отношением к общественной жизни); однако, в случае осуществления своего нравственного долга – далее устанавливается (в католицизме подразумевается, а в Протестантизме напрямую утверждается), что активность «чувственно-материалистического» человека полностью высвобождается для всемерного покорения природы и достижения своего (безмерного) материального благополучия. Таким образом, осуществляется базовая установка поведения в обществе – «разрешено все, что не запрещено» (законом и нравственными нормами поведения). Следовательно, естественным правилом поведения здесь станет смирение и стоическое терпение в отношении существующих норм, но, всего – для того, чтобы далее получить все чувственные удовольствия от жизни «по полной программе». По сути, это следование формуле: «Жить, чтобы Есть» (если обратиться к известному афоризму Сократа: «Нужно есть, чтобы жить, а не жить, чтобы есть»).

Напротив, для формулы: «Есть, чтобы Жить» – ключевым моментом является целостное благополучие общества как саморазвивающейся (супер)системы, на достижение которого как раз и направляется Добродетельная (присущая, самореализуемая, Функционалистская) активность каждого индивида. Здесь нравственная обязанность каждого состоит прежде всего в естественной (своих природных потенциалов) самореализации и эффективной (превосходной) трудовой деятельности, оказывающейся необходимой для благополучия общества (и поэтому по заслугам оцениваемой обществом, однако на первом плане всегда выступает *внутреннее* (само)удовлетворение).

Здесь, в Восточно-христианском направлении развития общественной (хозяйственной) деятельности – добродетельное достижение превосходных (виртуальных) эффектов и продуктов трудовой деятельности оказывается необходимым для благополучного существования и развития общества. Данная (виртуальная<sup>1</sup>, добродетельная) деятельность является естественным образом: А) желательной и притягательной для человека (соизмеримой с понятием Любви), как и приносящей добродетельному человеку чувства удовольствия и радости (соотносимых со значением Счастья<sup>2</sup>); и Б) производимой на

<sup>1</sup> В данном подходе, термин «виртуальный» имеет свое оригинальное значение, обозначая нечто существующее в природе (имеющее реальное значение), но что может или должно проявиться при определенных условиях; и, таким образом, приводимое здесь понятие виртуальности категорически (противоположным образом) отличается от распространенного на сегодня понимания «виртуального» как искусственной реальности, т.е. форм замены реальности на продукты сознательной (идеалистической, абстрактной) деятельности человека и общества.

<sup>2</sup> Что, в свою очередь, напрямую соотносится с Аристотелевским эвдемонизмом. Стагирит утверждал: «Принято считать, что прежде всего такой целью является счастье. Ведь его мы всегда избираем ради него самого и никогда ради чего-то другого» (Никомахова этика, I 5, 1097b).

основании присущих (*внутренних*) способностей и потенциалов человека (кстати, в этом случае, данное обстоятельство исключает доминирующее влияние на процессы жизнедеятельности трансцендентных причин и сил, включая божественные). Но здесь человек отказывает себе в пиршествах или зрелищах, как и многих плотских удовольствиях, или hi-tech эффективных средствах для лечения тяжелых (острых и хронических) болезней, последнее же неминуемо ведет к Боли и Страданию.

В целом, Восточно-христианское направление (вектор культурного развития) как раз восстанавливает ощущение и понимание основного предназначения человечества (в обозримой перспективе) – это осуществление Ноогенеза и создание Ноосферы. В отношении к Ноосфере В.И. Вернадский писал:

В биосфере существует великая геологическая, быть может космическая, сила, планетное действие которой обычно не принимается во внимание в представлениях о космосе, представлениях научных или имеющих научную основу. Эта сила, по-видимому, не есть проявление энергии или новая особенная ее форма. Она не может быть во всяком случае просто и ясно выражена в форме известных нам видов энергии. Однако действие этой силы на течение земных энергетических явлений глубоко и сильно и должно, следовательно, иметь отражение, хотя и менее сильное, но несомненно и вне земной коры, в бытии самой планеты. Эта сила есть разум человека, устремленная и организованная воля его как существа общественного. Проявление этой силы в окружающей среде явилось после мириада веков выражением единства совокупности организмов – монолита жизни – “живого вещества”, одной лишь частью которого является человечество (1993, с.288).

В целом, важно отметить, что понятие «космоса» у Аристотеля является в целом принципиально несопоставимым с современным (астрофизическим) пониманием космоса. Термин «*физис*»-природа (т.е., в проекции – это современная научная физика) – расширяется у Стагирита до понимания совокупности всего существующего: всего видимого космоса, и что «человек – и это принципиально важно – не противостоит таким образом понимаемой природе, а помещен в целокупность этой целенаправленной упорядоченности «*физиса*» (космоса)» (Фролов, 2003, с.392). Здесь нельзя также не отметить существенного вывода Н.Н. Моисеева, что в процессе исследования отношений русского космизма и учения В.И. Вернадского о ноосфере (в аспекте новой науки XX-XXI вв.):

Человек, как и в античные времена, снова становится действующим лицом, неотделимым от космоса, его частью, его составляющей. И он, человек, теперь изучает космос “изнутри”, не как наблюдатель, а как участник событий. Он изучает и свою причастность к процессам, внутри его происходящим. Это умонастроение получило название



русского космизма. Оно родилось в России и является одной из важнейших страниц истории русской и мировой философской и естественнонаучной мысли» (Моисеев 2000, с.605).

Кроме того, что существенно, речь идет об активной присущей (внутренней) деятельности человека, приносящей ему естественное (физиологическое) удовлетворение и радость (иначе бы, без положительной стимуляции, не смогла бы состояться никакая общественная история и эволюция), и эта сознательная деятельность прежде всего основана на понимании единства человека и окружающего мира (Космоса), т.е. принципе АнтропоКосмизма. В русле Восточно-христианской культурной традиции заметное место имеет понятие Соборности, выработанное в среде славянофилов (А.С. Хомяковым) в рамках учения о Церкви как органическом теле. В целом, как отмечает Н.О. Лосский, «идеал цельного познания, т.е. познания как органического всеобъемлющего единства, провозглашенный Киреевским и Хомяковым, привлек многих русских мыслителей» (1951, с.470). Многие русские философы активно применяли принцип *соборности* при рассмотрении вопросов духовной и общественной жизни. Как определял Н.О. Лосский, в главе «Характерные черты русской философии», в своей известной «Истории русской философии» (1951):

Соборность означает сочетание единства и свободы многих лиц на основе их общей любви к Богу и всем абсолютным ценностям. Легко видеть, что принцип {соборности} имеет большое значение не только для церковной жизни, но и для разрешения многих вопросов в духе синтеза индивидуализма и универсализма. Многие русские философы уже начали применять принцип {соборности} при рассмотрении разнообразных вопросов духовной и общественной жизни (с.474).

Со стороны христианско-православного (Восточно-христианского) понимания организации хозяйственной деятельности, следует не забывать о существовании российских протоэкономистов – И.Т. Посошкова, В.Н. Татищева, М.В. Ломоносова, П.И. Рычкова, опиравшихся в своем творчестве на св. Писание и древнерусскую учительную литературу. Эта традиция глубоко созвучна с другой традицией – античного миропонимания, в соответствии с которым хозяйственная деятельность, как и любая другая сфера отношений, воспринималась не обособленной, а тесно связанной как со всем комплексом общественных отношений, так и природно-космическим пространством, функционирующим на основе высших нравственных норм. Последняя постановка вопроса отчетливо просматривалась в творчестве крупнейших античных мыслителей, в частности, таких как Платон и Аристотель. Первый сформулировал эти идеи в работе «Законы» (354 г. до н.э.), второй – в фундаментальном труде «Этика» (336–322 гг. до н. э.). Они доказывали, что удовлетворение материальных потребностей не может быть не подчинено высшим этическим соображениям, что решение хозяйственных вопросов всегда

тесно связано со всей совокупностью задач общественно-морального характера (Святловский 1913, сс.18,42,51).

Равным образом, тот же угол зрения на процесс хозяйственной деятельности обнаруживается и в творчестве русских религиозных философов, которые, рассматривая разворачивающийся на их глазах процесс экономического роста, выражали убежденность, что *должным* положением в системе хозяйственных отношений может считаться лишь такое, которое, согласуясь с фундаментальными нравственными императивами, своей целью имеет не подавление человека, а его духовное развитие, вывод за узкие рамки чисто материального существования. Они утверждали, что человек, всецело поглощенный материальной заботой, если не знает вполне одичания, то, во всяком случае, уже не может заниматься деятельным осуществлением своего высшего человеческого назначения, т.к. с нравственной точки зрения требуется, чтобы всякий человек имел не только обеспеченные средства к существованию (т.е. пищу, одежду и жилище с теплом и воздухом и достаточный физический отдых), но и располагал возможностью осуществлять свое духовное восхождение.

В этой замечательной плеяде (русских мыслителей, применяющих Органицистский подход) несомненно присутствует и выделяется Сергей Николаевич Булгаков (1871–1944), философ и православный священник, но относимый к числу еретиков, как создатель собственного философского учения. В отношении экономических вопросов, Булгаков обращал внимание на то, что как цель хозяйства сверххозяйственна, так и происхождение его лежит за пределами эмпирии. Он полагал, что иерархически и космологически хозяйственной деятельности как наказанию Божьему за грехопадение («В поте лица твоего будешь есть хлеб твой, доколе не возвратишься в землю, из которой взят») предшествует иной труд, а именно, свободный, бескорыстный, любовный, сливающийся с художественным творчеством. Он писал, что человек «до своего грехопадения, будучи естественным владыкой мира в качестве проводника софийности, живого орудия Божественной Софии, вводится Богом в “сад Эдемский” (в который должна была бы превратиться при его посредстве вся вселенная) и ему поручается “возделывать его и хранить его”» (Булгаков 1993е, с.171). В качестве вывода мыслитель заключал, что христианской политической экономии, как и для христианства в целом, возможно только резко отрицательное отношение к эксплуатации человека человеком и к накоплению неправедных богатств; а также, что научное направление в качестве естественной и неустранимой задачи обязано поставить выработку программы социальных преобразований в духе свободы, правды и любви как в хозяйственной жизни, так и в области социальной и экономической политики (Булгаков 1906, с.19–21).

Существенен и другой вывод Булгакова, что критерием успеха в области экономической деятельности философия хозяйства признает (курсив наш. – **Авт.**) только «здоровый хозяйственный прогресс на основе развития полезных

отраслей народного труда» (Булгаков 1906, с.18). Данная мысль Булгакова в полной мере комплементарна суждению Н.Я. Данилевского, что:

У нас, напротив того, материал в изобилии и сам собой органически складывается под влиянием внутренних, зиждательных начал, не нуждаясь ни в каких придуманных планах постройки. Эта-то здравость общественно-экономического строя и составляет причину, по которой мы можем надеяться на высокое общественно-экономическое значение славянского культурно-исторического типа, имеющего еще в первый раз установить правильный, нормальный характер той отрасли человеческой деятельности, которая обнимает отношения людей между собою не только как нравственных и политических личностей, но и по воздействию их на внешнюю природу как источник человеческих нужд и потребностей, – установить не отвлеченную только правомерность в отношениях граждан, но реальную и конкретную (2011, с.592).

В целом, Н.Я.Данилевский демонстрировал однозначное понимание вопроса, определяя, что “явления истории преимущественно принадлежат именно к сфере духовно-нравственной” (с.549). В результате изучения эпохального труда Н.Я. Данилевского, исследователи Л.А. Максимова и В.Я. Данильченко-Данилевская делают важный вывод: «За этими словами стоят духовные основания экономики, которая может быть или нравственной или безнравственной, т.е. экономика является следствием нравственной или безнравственной политики власти»; а также что «именно нравственная экономика есть самая эффективная, если она хочет работать на человека» (2003).

### **5. Вопросы философии хозяйства в исследованиях С.Н. Булгакова, Н.Ф. Федорова, Н.А. Бердяева**

В целостном виде свою теорию, получившую название «философия хозяйства», С.Н. Булгаков представил в докторской диссертации с одноименным заглавием, защита которой состоялась в Московском университете 21 сентября 1912г. На следующий день «Русские ведомости» сообщили, что докторский диспут сопровождался широкой полемикой и привлек «массу интересующихся», переполнивших обширную Богословскую аудиторию. Официальные оппоненты – правовед С.А. Котляревский и экономист Н.А. Каблуков, несмотря на ряд возражений и замечаний, отметили, с одной стороны, новизну исследуемой в диссертации проблемы, а с другой – смелость диспутанта в искании истины.

Впоследствии Булгаков продолжал разработку темы, указывая, что в «Философии хозяйства» состоялась лишь ее постановка и обозначение основных положений. Итоги ее дальнейшего осмысления он представил в философском трактате «Свет невечерний: умозрения и созерцания», в котором, по его словам, была предпринята попытка установить, как «в свете

религиозного опыта... зрится и оценивается “мир сей” с его тревогами и вопрошаниями», в частности, и в сфере, касающейся хозяйственной системы отношений как сущности эсхатологической (Булгаков 1994, с.3).

Предлагаемую теорию автор исследования рассматривал как один из возможных подходов при описании полноты бытия, основу которого он видел в учете такой важнейшей характеристики земного мира, какой является противостояние в нем жизни и смерти, сферы живого и сферы мертвого или механического. При этом «позитивным» началом мыслитель провозглашал жизнь, а смерть рассматривал необъяснимым и противоестественным отрицанием жизни, обладающим лишь призрачным бытием и нуждающимся в опоре на реальное бытие. Он писал: «Метафизически смерть живого не только не естественна, но и противоестественна, противоречива, а потому и логически немыслима: мы не можем продумать этого понятия в силу закона противоречия, и однако эмпирически она стала законом естества, наиболее общим и глубоким. В этом противоречии загадка для мысли» (Булгаков 1993е, с.82).

Далее Булгаков подчеркивал, что, несмотря на свою «незаконность», смерть и связанная со смертью сфера «мертвого» бытия являются непреложными и абсолютно фундаментальными элементами реальности, и в связи с этим сама жизнь, которая по своей метафизической сути должна быть вневременной и абсолютной, предстает в мире только как смертная жизнь, как переплетенная со смертью и подверженная временному течению, как неабсолютная. Именно это необъяснимое и иррациональное внутреннее противоречие самой жизни, противоречие между ее подлинной сущностью, выступающей как должное, как идеал, и ее фактическим, несовершенным состоянием, объясняет все наиболее принципиальные особенности конкретного земного бытия. Мыслитель отмечал: «Можно сказать, что весь мировой исторический процесс вытекает из противоречия между механизмом, или вещностью, и организмом, или жизнью, и из стремления природы преодолеть в себе механизм как начало необходимости, с тем чтобы преобразоваться в организм как начало космической свободы, торжество жизни» (Булгаков 1993е, с.83).

Стремление к сохранению уже наличной жизни и к расширению «пространства», отвоеванного у сферы «мертвого» бытия, – это главный и единственный смысл всего мирового и исторического процесса, начиная от борьбы простейших организмов за самосохранение и кончая борьбой человека за воплощение в истории идеала общественного устройства. Вся эта борьба несовершенной жизни со смертью и определялась Булгаковым как хозяйство в широком смысле слова (Булгаков 1993е, с.84–85). Путем логического ограничения он очертил пределы человеческого хозяйства, которое «есть борьба... со стихийными силами природы в целях защиты и расширения жизни, покорения и очеловечения природы, превращения ее в потенциальный человеческий организм». Содержание хозяйственного процесса он видел в стремлении «превратить мертвую материю, действующую с механической



необходимостью, в живое тело, с его органической целесообразностью, поэтому в пределе цель эту можно определить как превращение всего космического механизма в потенциальный или актуальный организм, в преодолении необходимости свободой, механизма организмом, причинности целесообразностью, как очеловечение природы» (Булгаков 1993е, с.85).

В целом, мы вправе трактовать понимание «смерти» С.Н. Булгаковым как имеющее отношение к отвлеченному «царству идей» Платона. В этом моменте как раз выражается генеральная направленность его (по сути Интегралистского) творчества, но с целостным обращением генерального вектора развития именно к натуралистскому (реалистскому) полюсу Аристотелизма (научного Органицизма, Биокосмологии).

Одна из ключевых идей Булгакова состояла в том, что за материальной видимостью хозяйства, представленной множеством разрозненных экономических актов (от элементарного физического труда до высших форм научно-художественного творчества), совершаемых отдельными людьми на протяжении исторического времени, скрывается единая и связная деятельность, существующая как бы поверх отдельных ее проявлений (Булгаков 1993е, с.135). В этом целостном процессе хозяйствования мыслитель видел необходимый фактор мироздания, включенный в жизнь вселенной как момент ее роста. Так, по его мнению, природа реализует способность к труду над собой в целях вхождения в новые силы (Булгаков 1993е, сс.88,133,146). Он писал: «Хозяйственный труд есть уже как бы новая сила природы, новый мирообразующий, космогонический фактор, принципиально отличный притом от всех остальных сил природы. Эпоха хозяйства есть столь же характерная и определенная эпоха в истории земли, а через нее и в истории космоса, что можно с этой точки зрения всю космогонию поделить на два периода: инстинктивный, до-сознательный или до-хозяйственный, – до появления человека, и сознательный, хозяйственный, – после его появления» (Булгаков 1993е, с.133).

В итоге Булгаков провозглашал хозяйство основной формой присутствия человека в мире природы, обусловленную, с одной стороны, необходимостью борьбы с естественными стихийными силами в целях защиты и расширения жизненного пространства, а с другой – потребностью реализации стремления Единой Мировой Души – *natura naturans* (мира горнего) – овладеть природой – *natura naturata* (миром дольного) – или достичь того, чтобы «*natura naturata* совершенно опознавала себя в *natura naturans* (Булгаков 1993е, сс.84,146,151). В последней обусловленности он видел предельную, уже за границами истории лежащую, цель хозяйственной деятельности, реализуемую историческим человечеством, которое, будучи совокупным субъектом хозяйства, одновременно принадлежит *natura naturata* и *natura naturans*, природе и Софии. Если первая принадлежность проявляется в эмпирическом естестве, то вторая – в духовных отблесках так называемого «светлого огня жизни, зажженного не в этом мире» и связанного со стремлением воплотить в реальности образ идеального всеединства (Булгаков 1993е, с.145).

Учитывая этот факт, Булгаков считал, что человеку *должно* быть «посредником между *natura naturans* как организмом живых идей-сил и *natura naturata*» как омертвевшей, бессознательной природой. Он подчеркивал, что человечество, а в нем и каждая личность, будучи онтологически причастно Софии, должно стремиться и в хозяйственной практике передать миру божественные силы, в целях его просветления и возвышения из хаоса к космосу (Булгаков 1993е, с.158). В связи с этим он утверждал, что окончательная цель хозяйства лежит за его пределами, представляя собой лишь путь мира через трудовое делание к «Софии осуществленной» или истинному состоянию всего сущего (Булгаков 1993е, с.170).

По мнению мыслителя, христианство является вероучением, содержащим истинные критерии и методы оценки хозяйственной деятельности. Несмотря на понимание жизни как проявление духовной сущности человека, оно не налагает оков на ход экономического роста. В свою очередь, С.Н. Булгаков не проводил отчетливого различия между двумя полярными (как было показано выше – Западно-христианским и Восточно-христианским) направлениями этической и практической деятельности, включая и вопросы экономического развития. На наш взгляд, подобное разделение (на фундаментальном уровне) является существенно необходимым.

Другой важной мировоззренческой основой философско-религиозного постижения феномена хозяйственной деятельности стали идеи философа-космиста Николая Федоровича Федорова (1829–1903). В целом, Н.Ф. Федоров показательным образом следовал основной установке русской религиозно-философской традиции, что человечество обязано приложить все силы для обеспечения гармоничного развития человека и природы, перевести ставшую традиционной конфронтацию между ними в доброе содружество в целях обеспечения общего прогресса природы и общества. Обосновывая эту мысль Н.Ф. Федоров подчеркивал: «Природа в нас начинает не только сознать себя, но и управлять собою; в нас она достигает совершенства, или такого состояния, достигнув которого она уже ничего разрушать не будет, а все в эпоху слепоты разрушенное восстановит, воскресит. Природа, враг временный, будет другом вечным, когда в руках сынов человеческих она из слепой, разрушительной силы обратится в воссозидательную» и устранение этой вражды есть задача человечества, задача «существ, наделенных чувством и разумом» (Федоров, 1906).

Он утверждал, что человек как разумно-деятельная сила ничего не получает даровым способом, все, чем он владеет, им обретается в труде. Однако трудовая деятельность имеет более широкий смысл, чем удовлетворение материальных потребностей. В ходе нее человек выступает соучастником Творца. Его главное призвание состоит в том, чтобы внести целесообразность в природу, являющуюся несовершенной адской силой (Федоров, 1906, сс.162,256,307; Федоров, 1913, сс.55,123,189,191).

В то же время, подчеркивал Федоров, надо иметь в виду, что для реализации этого великого призвания, человеку необходимо отказаться от

строгую утилитаризма в хозяйственной деятельности, которая, как правило, пронизана барышничеством, раздором и насилием, ограничивающими целевые установки лично-частными интересами, и обратиться к основам высокой нравственности, делающей человека человеком. Иными словами, по его мнению, хозяйство станет истинным только тогда, когда человек прекратит скользить по поверхности бытия, создавая одни фикции в виде разного рода технических усовершенствований в целях удовлетворения своих, порой далеко не разумных, потребностей (Федоров, 1906, с.4; Федоров, 1913, с.199).

Мыслитель считал, что человек должен не использовать и не покорять природу, а чувствовать онтологическую связь со «стихией Великого Пана», выступая в ней не подчиненным, не подчиняющим, а организующим началом на пути преобразования хаоса бытия в космос (Бердяев 2001). Раскрывая эту мысль, он писал: «Не соперничать, не равняться с лилиями долин, с блеском солнца, как это мы делаем в наших позолотах, с голубизной неба в наших обоях, стенных украшениях, в наших одеждах, но вносить сознание и волю в слепую силу» природы (Исупов и Савкин, 1993).

При этом Федоров был убежден, что хозяйственная деятельность не должна ограничиваться пределами земной планеты, ей следует идти дальше, вовлекая в свою орбиту все космическое пространство, и на этой основе создавать *хозяйство космическое*. Эту практику он рассматривал как всеобщее дело. Один из его ключевых тезисов гласил: «Жить нужно не для себя (эгоизм) и не для других (альтруизм), а со всеми и для всех», претворяя ту «полноту», которая входит в понятие Царствия Божия Федоров, 1906, сс.96,118,314). Лишь в этом процессе может быть реализована должная жизненная стратегия человека, состоящая в том, чтобы быть хозяином всего сущего в целях воплощения главного замысла Творца – одухотворение мира как средства его спасения. Неслучайно высшей формой хозяйственной активности он считал «труд воскрешения», в котором видел максимум созидательного делания человека, в ходе которого «микрокосм-человек исторгнет из макрокосмоса-вселенной смерть и снимет проклятие с земли» (Булгаков 1994, с.310).

К изучению вопросов философии хозяйства обращался и Николай Александрович Бердяев (1874–1948). В своей рецензии на книгу Е.Н. Трубецкого он признавал правоту Булгакова в том, что в вопросе о хозяйстве ему удалось увидеть мучительную религиозную проблему и своими поисками софийности хозяйства сказать о невозможности остаться на почве нейтральности и попытался представить целостный анализ рассматриваемого феномена. В итоге, писал рецензент, Булгакову, как в свое время и Н.Ф. Федорову, удалось достичь расширения и углубления хозяйственной проблематики и выйти на осознание космического характера хозяйственной деятельности (Бердяев 1913, с.52; Бердяев 2001).

Отмечая этот факт, он подчеркивал, что идея создания космического хозяйства является одной из наиболее важных, т.к. позволяет перейти к глубинному пониманию сущности хозяйственной деятельности. Разделяя мнение Булгакова и Федорова, он отмечал, что «цели и смысл хозяйственной

жизни лежат глубже и дальше, чем это представляется обычному хозяйственному сознанию», которое, будучи, как правило, связанным с освоением лишь поверхности природы, ориентирует человека на создание разного рода материальных ценностей, которые на поверку, как, например, многие технические изобретения, часто оказываются чистыми фикциями. Однако, подчеркивал мыслитель, истинное хозяйство *должно* быть связано со стремлением победить тяжесть материального мира и овладеть хаотическими природными стихиями, чтобы, выйдя за их пределы, стать космическим (Бердяев 2001).

Раскрывая сущность этого явления, Бердяев писал: «Космическое хозяйство не есть утопия райского блаженства, перенесенная с нашей земной планеты на небесные пространства» (Бердяев 2001).. В нем он видел отражение глубинной связи человека с жизнью космоса. Мыслитель доказывал, что только осознание этого факта может позволить человечеству отказаться от сугубо меркантильной мотивации в хозяйственной деятельности и выработать должную модель ее реализации. В то же время он полагал, что «в пределах ограниченной земной общности», где господствуют разрушительные силы смерти, признаваемые за норму теоретически доминирующим экономизмом, эта задача практически неразрешима (Бердяев 2001).

Н.А. Бердяев подчеркивал, что экономизм, делая производительность самодовлеющей целью и ценностью, лишает хозяйствование какой-либо священной санкции и предаёт забвению то, что эффективность труда напрямую зависит от духовного фактора, присущего осуществляющему его человеку. Он писал: «Хозяйство не есть явление мертвой, материальной природы, оно насквозь пропитано духовными энергиями человека и предполагает общение между человеком и природой, их взаимопроникновение», оно как организация и регуляция природных сил есть акт претворения человеческого духа, от качеств которого зависит характер всего хозяйственного процесса (Там же). При этом он отмечал, чтобы быть по-настоящему истинным хозяйством следует стать не подневольной ветхозаветной трудовой тяготой, а сферой развертывания свободной духовно-творческой активности человека, какой по изначальному божественному замыслу ему и надлежало быть.

В ходе философского-религиозного ренессанса начала XX в., как отмечал П.И. Новгородцев, в числе первоочередных были выдвинуты проблемы нравственности, осмысление которых сопровождалось отрицанием опыта в качестве основного метода познания и активной разработкой категории *должного* как воплощения абсолютных заповедей и принципов (Новгородцев 1902, vii–ix]. В то время, анализ процесса общественного развития был пронизан ожиданиями не столько следствия существующих условий, сколько результата идеального и желательного, т.к. обществу было важно постичь не столько то, что есть или *будет*, сколько то, что *должно быть* с точки зрения нравственной нормы, *нравственного долженствования* (Новгородцев 1902, сс.254,259). При этом нравственность постигалась не только со стороны своей исторической изменчивости, но и как «закон личной жизни, как внутренняя



абсолютная ценность», в соответствии с которой человек живет «не для того, чтобы просто жить, а чтобы жить достойным образом, чтобы выполнить свое нравственное призвание» (Новгородцев 1902, сс.273, 290).

Со своей стороны (следуя Триадологическому подходу) мы можем добавить, что во все времена (эпохи, периоды) реальный мир (как эмпирическая данность) не являет собой просто реальное и/или идеальное существование. Иначе говоря, мы по факту не имеем статического, но всегда имеем реальный существующий мир (Космос) в движении (изменении, развитии), где и когда независимые друг от друга (но целостно взаимосвязанные) реалистические и идеалистические элементы (автономные сферы) постоянно со-существуют и периодически чередуются (включая и Интегралистские циклы) в своем автономном доминирующем влиянии на общий ход онтогенеза (эволюции), как в отношении данного конкретного субъекта, так и Космоса в целом.

## **6. Доминанта Аристотелевского научного органицизма в творчестве русских религиозных философов**

Важными являются и выводы Н.А. Бердяева общеметодологического плана, в том числе проведенное мыслителем категорическое различие между богословием и русской религиозной философией: «Чистый богослов мыслит от лица Церкви и опирается главным образом на Священное Писание... Религиозная философия принципиально свободна в путях познания... Религиозная философия предполагает соединение теоретического и практического разума, достижение целостности в познании... Русская религиозная философия особенно настаивает на том, что философское познание есть познание целостным духом, в котором разум соединяется с волей и чувством и в котором нет рационалистической рассеченности» (1997, с.137–138). В целом, Бердяев устанавливает краеугольный момент: «На Западе всегда существовали течения, противоположные рационализму. Но русская религиозная философия находила себя и определяла себя по *противоположению* (курсив мой. – К.Х.) западной мысли» (Там же, с.138).

«Русская философия имеет космологический характер, который раскрывается в софиологии – учении о святой Божественной мудрости», – делает заключение по данной теме Л.А. Тутов, – при этом София рассматривается как основание мира – «некое “третье бытие”, соединяющее в себе и Божественную и тварную природу. Мир принадлежит самому себе; он, действительно, имеет в себе творящую и движущую силу. Космос есть живое, одушевленное целое...» (1998, с.104). В развитии вопроса Н.А. Бердяевым, – «основная проблема есть проблема Богочеловека и Богочеловечества, а не Бога. Утверждение Бога вне богочеловечества есть форма идолопоклонства» (1995, С.240).

Ценное суждение высказывает В.Н. Лосский (1991):

Даже на путях, наиболее отклоняющихся от Предания, даже в своих заблуждениях, мысль христианского Востока последних веков – и в

особенности русская религиозная мысль – отражает стремление рассматривать тварный космос в экклезиологическом аспекте. Эти мотивы можно найти в религиозной философии Владимира Соловьева, в которой космическая мистика Якова Бёме, Парацельса и Каббалы переплетаются с социологическими идеями Фурье и Огюста Конта; в эсхатологическом утопизме Федорова, в хилиастических чаяниях социального христианства, и, наконец, в софиологии отца Сергия Булгакова, как неудавшейся экклезиологии. У этих мыслителей идея Церкви смешивается с идеей космоса, и идея космоса дехристианизируется.

Существенные Биокосмологические грани можно обнаружить в высказываниях С.Н. Булгакова. В тексте его «Философии хозяйства» мы находим следующие суждения русского мыслителя (указывающие на глубинную связь его творчества с принципами научной и философской системы знаний Аристотеля; курсив наш. – Авт.):

Человеческое же хозяйство есть процесс общественно-исторического развития, и политическая экономия этому учит как истине самоочевидной. Это значит, что оно есть процесс не только коллективный (как у животных), но и качественно общественный. Он существует только как общественный, – общественность есть его природное свойство. Всякий индивид, *вступающий в хозяйство*, занимает в нем некоторое *свое, как бы приготовленное ему место*. И потому индивидуальные усилия и личные деяния получают здесь общественное, транссубъективное значение. Как по учению Аристотеля, государство как целое существует прежде своих частей, так и *хозяйство как общественно-целевой организм* существует прежде своих носителей (1993е, Т.1, с.137).

Или,

И если этим вопросом обыкновенно вовсе не задаются в своих исследованиях историки и экономисты, тем хуже для них, это значит, что из-за деталей они не видят целого. Им можно здесь рекомендовать *возвращение хотя бы к Аристотелю* с его глубоким учением о логическом приоритете целого над частями и целей над механизмом (Там же, с.139)

Исследователи творчества Булгакова также усматривают существования глубинных связей философии С.Н. Булгакова с Органицистскими принципами Аристотелевской (супер)системы знаний. Е.В. Лебедева доказывает, что «идея целостности человека в философии С.Н. Булгакова восходит к развитой еще Аристотелем теории души как основополагающего фактора существования человеческого естества» (2002). По мнению автора, «С.Н. Булгаков принимает эту идею души как активного целесообразного начала живого тела, что в своей основе и составляет принцип целостности человека» (Там же). В другом

исследовании, Е.В. Ковалева отмечает, что Булгаков устанавливает одной из основных черт телесности ее чувственность: «ею устанавливается *реальность* мира». Далее автор приходит к выводу, что такая точка зрения никак не может быть согласована с платонизмом, однако Булгаков все же стремится совместить несовместимое. Понятие «идея» сохраняется у него в качестве одного из ключевых, но значение его претерпевает изменения: идея перестает быть идеальной и становится телесной, неотделимой от некой тонкой «умопостигаемой материи», которая «за ней прячется». Поворот от Платона к Аристотелю вполне очевиден» (Ковалева 2011, с.8). Также, автор приводит мнение Н.К. Бонецкой, что «Термины метафизики Аристотеля, которыми активно пользуется Булгаков, свидетельствуют о его сознательной ориентации здесь на перипатетизм» (Там же, с.11).

В целом, как подводит итог в отношении в вопросах хозяйствования в русской культуре М.Ф. Антонов: «К чести русской теории хозяйствования (прежде называвшейся «домостроительством») надо заметить, что она в лучших трудах в главном всегда тяготела к экономике в ксенофоновско-аристотелевом духе, чем к хрематистике, и не принимала голого экономического подхода к процессам развития общества» (2008, с.177). Даже Карл Маркс, добавляет автор, «вынужден был напомнить политико-экономам (а его «Капитал» имеет подзаголовок «Критика политической экономии»), что еще Аристотель различал экономику и хрематистику (Антонов 2008, 393).

В то же время, ключевой проблемой остается (как правило подсознательное, т.е. рационалистически неосознаваемое) использование русскими религиозными (и других направлений) философами и учеными положений Органицистского учения Аристотеля. Кто-то, как И.В. Киреевский (что показательно отмечает М.Ф. Антонов), считал, что «философия Аристотеля действовала разрушительно на нравственное достоинство человека» (Антонов 2006, с.129), но в то же время (подсознательно) мыслил как раз в русле Аристотелевского Органицизма (антихрематически), утверждая, что «русский человек... не мог бы согласиться с цельностью своего воззрения на жизнь особой науки о богатстве... Он знал, что развитие богатства есть одно из второстепенных условий жизни общественной и должно поэтому находиться не только в тесной связи с другими высшими условиями бытия, но и в совершенной им подчиненности» (Там же, с.177). Вероятно, эта проблема имеет своеобразное происхождение, обусловленное историческими обстоятельствами. Здесь возникает важный вопрос, который обозначает С.С. Аверинцев: «После патристической эпохи пути западного и восточного христианства постепенно расходятся. Формируется дуализм католической и православной культур. Когда мы подходим к этому дуализму, своевременно поставить вопрос: верно ли то, что утверждал Иван Киреевский в прошлом столетии и Алексей Лосев в этом столетии, а именно, что аристотелианским может быть только католицизм, но никак не православие?» (Аверинцев 1996, с.323). Тем более, что подобные суждения полностью расходятся с выводами

данного исследования. В любом случае, С.С. Аверинцев делает важное заключение в своей работе:

...В России XIX-XX столетий были, разумеется, специалисты по философии Аристотеля, как и специалисты по философии Платона. Но контакт национальной культуры, взятой как целое, с той или иной философской традицией, взятой опять-таки как целое, – это особая проблема. Возьмем на себя смелость сказать, что с Платоном русская культура встретила, и не раз. В Древней Руси эта встреча происходила при посредничестве платонизирующих Отцов Церкви. В России XIX-XX столетий посредниками были Шеллинг и русские шеллингианцы, включая великого Тютчева, затем Владимир Соловьев, Владимир Эрн, отец Павел Флоренский, Вячеслав Иванов. Античной философией занимались оппоненты позитивизма и материализма, более или менее романтически настроенные; и естественным образом они брались не за скучные трактаты Аристотеля, а за поэтические диалоги Платона. Но встреча с Аристотелем так и не произошла. Несмотря на деятельность упомянутых выше специалистов, Аристотель не прочитан образованным обществом России до сих пор (Аверинцев 1996, с.329).

Это суждение дополняет вывод М.Н. Варламовой, сделанный в отношении «Физики» Аристотеля:

Значение его «Физики» для истории философии и истории науки, сложно переоценить. Однако, несмотря на то что еще Хайдеггер считал физическую теорию Аристотеля важнейшей частью его философии, физика как целая наука, то есть – как некоторая система знания, которая подразумевает отчетливо обозначенное употребление понятий и единый горизонт, предполагающий постановку общих вопросов, до сих пор не исследована в должной мере полно.

Кроме того, с сожалением стоит отметить, что исследований по «Физике» Аристотеля в России крайне мало. Возможно, тот факт, что отечественные исследователи не уделяют «Физике» должного внимания, связан с тем, что гораздо более значимой фигурой для российской историко-философской среды остается Платон, и в то время как «Метафизику», «Политику» или «Этику» Аристотеля можно как-то понимать в связи с Платоном, то физический корпус Аристотеля требует особого подхода и, возможно, поэтому вызывает наименьший интерес отечественных исследователей» (2012, с.4).

## **7. Биполярный характер Интегралистского подхода к изучению вопросов философии хозяйства**

В свете изучения построений философии хозяйства С.Н. Булгакова в отношении к Органицистской (супер)системе знаний Аристотеля, нам становится отчетливо ясным, что Булгаков существенным образом



реализовывал Интегралистский подход в своем исследовании. Так, в «Философии хозяйства» он пишет (использованный курсив наш. – Авт.):

Мир идей, для философии открытый умозрением Платона, содержит в себе достаточное метафизическое основание родового характера жизни вообще и человеческой в частности, с ее силой наследственности, выполняющей средствами биологическими *задания идей-сил, Аристотелевских энтелехий*. *Natura naturans* состоит из этих энтелехий, находящихся по отношению друг к другу в органическом соподчинении, связанных *иерархическим строем*. Увенчивается же эта иерархия энтелехий человеком, который и служит живой связью, соединяющей оба мира – горний и дольний, *natura naturans* и *natura naturata*» (1993, с.150–151).

На наш взгляд, Булгаков показательным образом использует оба полюса познания: как Платоновский – Дуалистской и Антропоцентристской сущности; так и Аристотелевский – с основаниями в рационалистическом Гилеморфизме и АнтропоКосмизме. Этот же (Интегралистский характер исследовательского подхода) следует из высказывания Булгакова (уже в работе «Трагедия философии») о «двойственности и неясности» учения Аристотеля о Боге, «по которому Он, с одной стороны, неопределенно сливается с космосом, а с другой – остается ему трансцендентен» (1993, с.381). Это именно Интегралистский порядок рассмотрения вопроса, требующий однозначной ясности в отношении оснований (и происхождения) существующего мира, и когда только конкретная Трансцендентная субстанция (как Бог, или Материя, или Энергия, или Поле, или Информация, или Нравственная Истина, или Логос, или Абсолют, и т.д.) способна объединить полярные (противоположные, противоречивые) элементы мира в одну целостную гармонию.

Напротив, Органицизм Аристотеля объявляет Имманентные сущности как основные в осуществлении реального динамического (и циклического) саморазвивающегося мира (космоса). В своей (супер)системе знаний о действительном мире Стагирит вводит категориальную оппозицию актуального и потенциального. Таким образом он устанавливает фундаментальный принцип научного Органицизма, утверждающий Биполярность и динамическую изменимость (саморазвитие) реально существующего мира, т.е., по сути – Триадичность и Триадологичность реального мира. На самом деле, та же вещь, сама собой представляющая одну (базальную и аксиальную, вокруг которой вращаются две другие) сферу, является естественно способной (для своего изменения) проходить циклы развития на основании доминирования двух других – противоположных друг другу сфер (реальностей) – актуального существования и потенциального существования. Авторы (С.В. Посадский и Н.А. Соловьев) подчеркивают, что «введший категориальную оппозицию актуального и потенциального Аристотель требовал рассматривать возможность как подлинно сущее, позиционировав его объектом метафизики, включив его в реальный состав бытия, отличая его от возможного,

абстрагированного от всякой реальности,» (2013, с.31). Отсюда, заключают авторы, «рассмотрение возможного как сущего (*ens potentialis*) является задачей и признаком всякого серьезного метафизического исследования» (Там же).

Здесь авторы отмечают существенный момент, что «Впервые разработавший категориальную оппозицию актуального и потенциального Аристотель обозначил актуальное понятием энергия (*ενέργεια*), особо подчеркнув его происхождение от глагола движения (действовать – *ενεργώ*)» (Посадский и Соловьев, 2013, с.32). Что же касается категории потенциального, объясняют авторы:

...то она фиксировалась у Аристотеля через понятие способности-силы, динамис (*Δύναμις*), подразумевающее смысловую оппозицию законченности, завершенности. Отсюда актуальное и потенциальное рассматривалось через смысловую оппозицию законченного и незаконченного, завершенного и незавершенного, что особо подчеркивалось чередованием термина энергия с неологизмом энтелехия (*εντελέχεια*), означающим результативную законченность и завершенность, состояние исполнения, свершения, всецелой осуществленности. Аристотелевские понятия энергия и динамис были переведены на латинский язык как актуальность (*actualitas*) и потенция (*potentia*), в свою очередь получив свои соответствия на русском языке в виде действительности и возможности (Там же, с.32–33).

Важный момент, как следует утверждать, состоит в том, что в построениях философии хозяйства С.Н. Булгакова); его генеральный философский вектор (по отношению к обоим полюсам познания) в целом направлен к полюсу Биокосмологии (Аристотелизма – Органицистского единства человека и мира), но не к полюсу разобщения сознания человека с окружающим миром (Платонизма). В любом случае, даже без выделения преимущественной направленности исследовательской и практической деятельности – в любом варианте (в случае проведения Интегралистской познавательной активности) требуется отчетливое восприятие и обозначение обоих полюсов познания (как Платоновского, так и Аристотелевского). Как известно, С.Н. Булгаков, реализуя последовательное осмысление хозяйственной деятельности, осуществил в начале XX в. идейный переход от марксизма к идеализму, в своем подходе признавая в качестве мировоззренческого ориентира воззрения В. С. Соловьева (Булгаков 1911, 1912б, 1999). Его прежде всего привлекал синтетический подход Соловьева. Булгаков писал: «В рассматриваемом учении Соловьева мы видим переливы и отражения многих предшествовавших философских учений, которые он объединяет в широком синтетическом охвате: здесь чувствуются Платон и Плотин, Аристотель и христианское богословие, Лейбниц и Кант, Шопенгауэр и Шеллинг» (Булгаков 1993, Т.1, с.33).

Тем не менее, мы позволяем себе уточнить один существенный момент. «Синтез» Вл.Соловьева отличается широким охватом использованных источников (и, наверняка, его тексты обладают стимулирующим влиянием на

исследователей, проявляющих Интегралистскую активность). В то же время, несмотря на их уникальное эстетическое великолепие – построения Вл.Соловьева бессодержательны, поскольку у них отсутствуют собственные Интегралистские основания. Последние и не могут появиться в трудах Соловьева, поскольку Интегралистские конструкции всегда Биполярны, т.е. в равной мере учитывают возможности средств (и, соответственно, оснований этих средств), принадлежащих к обоим полюсам познавательной и практической деятельности, и используемых для проводимого Интегралистского синтеза. В отличие от этого фундаментального требования, работы В.С. Соловьева отличаются (в конечном итоге) исключительной монополярностью, т.е. основанностью исключительно на Западных (Платоновских) космологических основаниях. Этот момент точно подметил Н.Ф. Федоров: «Если Россия, то есть русская интеллигенция, страдает отсутствием самостоятельности, то Владимир Соловьев должен быть признан полнейшим ее представителем. Его учение должно быть названо Абсолютным мимитизмом, законченным подражанием Западу» (Федоров, 1995).

В свою очередь, в полном соответствии с выводами Триадологической социокультурной (динамической циклической) теории Питирима Сорокина, С.Н. Булгаков утверждал (уже отмеченный выше) грядущий и необходимый для самоутверждения и доминирования современного Интегрализма «новый высший синтез, в котором испытующий дух возвращается к себе, к исконным своим запросам и, обогащаемый всеми приобретениями векового развития знания и мысли, освобождается от господства того или иного отвлеченного начала, но все их гармонически соединяет. (Булгаков 1999, с.230). Важно, что под «синтезирующей деятельностью» Булгаков устанавливает «сближение между идеалом знания живой природы, единой *natura naturans*, и естествознанием, совокупностью наук о ее продуктах, *natura naturata*», и где идеалом является «слияние натурфилософии с естествознанием» (1993, Т.1, с.120). По сути, здесь С.Н. Булгаков рассуждает об истинно Интегралистском способе познания, когда на собственном космологическом основании (у Булгакова – это софиология) – происходит синтез субъектных натурфилософских Органицистских знаний (с основанием в Аристотелизме) с объективными и позитивными математико-физикалистскими (с основанием в Платонизме) знаниями современных секторальных наук.

В то же время (в отношении современных наук) важно вновь подчеркнуть, что именно в русской культурной традиции, в формах *«русского космизма»* (Гиренок, 1990), *«русского циклизма»* (Яковец, 1995), *«русского пульсационизма»* (Грузман, 2005), *«русского органицизма»* (Маслобоева, 2007), *«русского функционализма»* (Хруцкий, 2008) и др. – явственно проявились и мощно зазвучали как раз формы нео-Аристотелевского научного Органицизма. На самом деле, если беспристрастно провести анализ в этом (космологическом) ракурсе, т.е. учитывающем этиологические, методологические, антропологические, Био-физические и Био-метафизические и т.д. основания научной деятельности – то мы обнаружим, что фундаментальные

концептуальные понятия ведущих российских ученых, такие как «начала цивилизации» у Н.Я. Данилевского; «целестремительность» эволюционных процессов у К.Э. фон Бэра; идеи Органицистской философии А.И. Герцена и концепция «разумного эгоизма» у Н.Г. Чернышевского; «биосоциологический закон взаимной помощи» П.А. Кропоткина; идеи «школы субъективной социологии» П.Л. Лаврова и Н.К. Михайловского; космопланетарный характер «труда человека» у С.А. Подолинского; космистские идеи Д.И. Менделеева, в первую очередь отмечая его достижения в экономической области; «внутреннее торможение», «воля» и «хотение» у И.М. Сеченова; краеугольное «организующее решение» в Тектологии у А.А. Богданова; внутренний регулирующий принцип в теории «номогенеза» Л.С. Берга; «цикличность развития» экономических процессов у Н.Д. Кондратьева; «безусловный рефлекс», «рефлекс цели» и учение о «нервизме» И.П. Павлова; «функциональный орган», «доминанта» и «хронотоп» у А.А. Ухтомского; «внутренняя активность живого вещества» у В.И. Вернадского; «гелиобиология» А.Л. Чижевского; «имманентный детерминизм» социокультурной системы у П.А. Сорокина; ведущий внутренний фактор – «результат действия» у П.К. Анохина; эволюционный «эффekt» у А.М. Уголева; внутренняя «потребность» у П.В. Симонова; «пассионарность» у Л.Н. Гумилева; и др. – реальным образом, все эти фундаментальные понятия (и их психофизиологическая и социокультурная организация) означают именно действующие *изнутри* – внутренне присущие (имманентные) целе- и целостно-организующие (аналогичные аристотелевским *causa finalis*, *c. efficiens* и *c. formalis-entelecheia*).

Иначе говоря, фундаментальные научные понятия ведущих российских ученых имеют *внутренне присущий* характер (следовательно – Органицистскую, т.е. неразделимую и неотъемлемо интегрированную в окружающий мир сущность). Другими словами, их основные научные понятия и принципы означают независимые от сознания человека (или от каких-либо трансцендентных идей) – т.е. *натуралистские* субстанции, собственно определяющие и реализующие *целедвижимое (изнутри)* целостное благополучное развитие данного субъекта жизни (био-организма, человека-личности, общества, государства, цивилизации, глобального эволюционного процесса).

Ценное заключение в этом отношении делает исследователь Генрих Грузман:

Сама постановка Вернадским проблемы возникновения жизни в виде биосферы исключает классическую предпосылку всякого движения – внешнее воздействие, опосредованное в «первотолчке» Ньютона. По Вернадскому, источник активности переносится *во внутрь* организма, системы, объекта, что есть по своей сути не что иное, как объективные дрожжи принципа *саморазвития* – головного принципа пульсационной гипотезы и русского пульсационизма (М.М. Тетяев, М.А. Усов, Н.Е. Мартыанов). А это, в свою очередь, означает, что



*внутренняя активность* сообщает системе определённое динамическое состояние, под влиянием которого протекает процесс возникновения нового качества или явления, и что в корне меняет стратегию естественного взаимодействия тел» (2005).

Таким образом, феноменальное научное творчество В.И. Вернадского осуществлено как раз в системе («типе рациональности») Аристотелевского научного Органицизма, т.е. в полном соответствии с его фундаментальными принципами Биокосмизма, Гилеморфизма и Органицизма. Г.Грузман отмечает еще один существенный момент:

Мне уже приходилось обращать внимание на факт, упущенный историографией науки: XX век, начатый теорией относительности А.Эйнштейна, продолжился настоящей вакханалией принципа *causa sui* в естественных науках, но почему-то по преимуществу в России. Смелые реформаторы, ни слухом, ни духом не ведающие о философских или религиозных премудростях и даже о самой *causa sui*, самостоятельно и самочинно утверждали её принцип в своих отраслях: это теория биосферы В.И. Вернадского, геотектоническая гипотеза М.М. Тетяева, пульсационная теория Н.Е. Мартыанова, теория ландшафтов Б.Б. Польшова, теория генетической селекции Н.И. Вавилова, теория геновариационной изменчивости С.С. Четверикова, бифуркационная теория И. Пригожина. Каждый раз *causa sui* выступает в особом специфическом облике, – так, к примеру, в геологии она приняла форму, по Н.Е. Мартыанову, “принципа саморазвития земного вещества” (2005).

Одновременно, в этом высказывании исследователь еще раз подчеркивает и другой ключевой момент, что, по сути, русские ученые «заново изобретали колесо», поскольку, хотя и «смелые реформаторы», «ни слухом, ни духом не ведающие о философских или религиозных премудростях и даже о самой *causa sui*» – они пытались заново воссоздать построения Аристотелевской системы научного Органицизма (однако, в наше время с его темпами и неохватными объемами знаний и информации) подобное навряд ли возможно. В то же время, как выше мы ссылались на компетентные оценки С.С. Аверинцева и М.Н. Варламовой – встреча русских ученых и философов с Аристотелем так и не произошла до сих пор (хотя сегодня это уже жизненно необходимый вопрос), «Аристотель не прочитан образованным обществом России до сих пор» (Аверинцев, 1996).

Булгаков рассматривал хозяйство как «общественно-целевой организм», и рекомендовал историкам и экономистам «возвращение хотя бы к Аристотелю с его глубоким учением о логическом приоритете целого над частями и целей над механизмами» (Булгаков 1993е, Т.1, с.139). В свою очередь, мы вправе дополнить это суждение замечанием, что «возвращение к Аристотелю» в первую очередь означает (тем более, как устанавливает Булгаков, что для человеческого хозяйства «общественность есть его природное свойство» [Там

же]) – возвращение к Аристотелю всегда означает возвращение к его первоочередному изучению вопросов природного изменения (динамики, циклики), т.е. к естественным наукам и философии, изучающим процессы движения (изменения, развития, эволюции), следовательно – вопросы и принципы динамичности и цикличности, естественно присущие природным субъектам, а, значит – и вопросы Биполярности и Триадициности природных явлений и процессов (включая их общественно-исторические и экономические составляющие).

На момент создания своих трудов по философии хозяйства, С.Н. Булгаков не мог знать о Триадологических достижениях Питирима А. Сорокина, главным образом изложенных в его четырехтомной «Социальной и культурной динамике» (1937–1941). В отношении возможностей последнего следует отметить, что Триадологический подход позволяет (и указывает на необходимость) Биполярного мышления, т.е. в равном значении существенного рассмотрения как *необходимости* (ассоциируемой с воздействием внешних сил – и необходимости реагировать на это внешнее давление, и, соответственно – необходимости покорения этих внешних факторов и сил); так и *свободы* (проявления внутренних присущих потенциалов и сил). Таким образом, в этом подходе в поле зрения всегда оказываются как *внешняя* причинность (т.е. действие внешних каузальных факторов), так и *внутренняя* целесообразная причинность (т.е. действие внутренних целедвижимых причин). Обе сферы необходимы и существенны, но, в конечном итоге, именно последняя (целедвижимая причинность) реализует свободную креативную (космическую) деятельность человека, выступающую главной (Ноосферной) эволюционной силой в современном (благополучном) развитии.

В свою очередь, что следует отметить – сам П.А. Сорокин не увидел прямого соответствия (открытых им) концептуальных Триадологических построений истинному значению научного Органицизма Аристотеля. Для Сорокина философская система Аристотеля так и осталась некоей разновидностью Платонизма и предшественницей средневековых христианских теологических конструкций). Это не удивительно, поскольку в целом культурная среда в мировом развитии характеризуется (как мы его называем) феноменом «космологической недостаточности», что означает в первую очередь забвение Органицистской космологии Стагирита.

В то же время, краеугольным элементом натурфилософской системы Аристотеля, объясняющей динамизм и циклизм (т.е. движение и изменение-развитие мира) – является фундаментальное выделение двух сфер реального мира – противоположных и несовместимых, но существующих в единстве – Потенциальной и Актуальной активности (об этом говорилось выше). Последние являются очевидными (естественными) Биокосмологическими законами реальной природы (Космоса). В любом случае, существенный (и важнейший, для современной повестки) момент состоит в том, что Аристотелевская Биокосмология является полностью автономной научной (философской) и практической (супер)системой рациональных знаний,

соответственно – типом рациональности, который может быть применен (в форме нео-Аристотелевского подхода) на любом уровне (и стадии) развития глобальной культуры (и научных знаний).

В отношении к трудам Сорокина, мы можем вновь указать на тот же механизм и его (неблагоприятные) последствия – незнание русскими учеными и философами (и неиспользование) истинного значения Органицистской (супер)системы знаний Аристотеля. В этой связи всякий раз происходили (и происходят) попытки «самостоятельно изобрести колесо», т.е. воссоздать систему Аристотеля, используя собственный понятийный аппарат. Однако, во-первых, из-за необходимости охватывать колоссальные (по объему и разнообразию) области знания – это навряд ли возможно; а, во-вторых, это не и не требуется, поскольку Аристотелевская суперсистема Органицистского знания выдержала проверку времени (вот уже более 2400 лет), в первую очередь, поскольку послужила основанием и матриксом для всего современного здания науки, всех Трех типов его возможного построения. Поэтому, для современного ученого (философа) достаточно взять уже (25 веков) существующие принципы Аристотелевского познания (этиологические, методологические, антропологические, Био-физические и Био-метафизические, эволюционные и т.д.), как и наравне, в тех же фундаментальных разделах знания – противоположные принципы из в настоящем доминирующего (или, скорее диктующего) «позитивистского» (математического физикализма) типа познания, чтобы спокойно заниматься собственными Интегралистскими (истинного Синтеза) построениями (имеющими промежуточный – синтетический, но автономный, выстраиваемый на собственных космологических основаниях характер).

Можно предположить, что именно по этой причине концептуальные построения Сорокина (отражающие сущность Идеационального Т\_СКСС и Интегрального-Идеального Т\_СКСС, но не Чувственно-Материалистического<sup>1</sup>) – выглядят в целом не убедительно и являются недостаточно состоятельными. Как раз (на наш взгляд) по этой причине и прозвучало заключение Барри В. Джонстона: «Методы Сорокина просто не выдерживают своих доказательств с точностью, на которую он рассчитывает ..., то, что он произвел в своей работе «Социальная и культурная динамика» и последовавших работах – представляет собой обширное и ценное достижение в философии истории. Это только начало, а не наука...»<sup>2</sup> (цит. по: Weinstein, 2004).

Тем не менее, «начало» убедительно положено, и Триадологическая структура (динамика, циклизм) общественно-исторических и общественно-эволюционных (включая научную и экономическую области развития) явлений, как природных (естественно-научных) процессов – доказана. В этой связи,

<sup>1</sup> Но не Чувственно-Материалистического Т\_СКСС, с хорошо известной Сорокину этиологией и методологией познания, и «типом рациональности» в целом.

<sup>2</sup> Barry V. Johnston: “Sorokin’s methods simply will not sustain his arguments with the precision he desires...what he has produced in *Dynamics* and the works that follow is a broad and valuable philosophy of history. It is a start, not a science...” (2004).

научный вклад Питирима А. Сорокина имеет поистине характер Коперниковского переворота в современной науке и философии, и судьбоносное значение для благополучного развития глобального мира. Как раз Триадологический подход (открытый в теории Сорокина) способен (и должен) положить основания для научно-практических прорывов в современном (общественном, культурном) развитии. В первую очередь это относится к реализации главной идеи Сорокина – о наступлении эры Интегрализма в мировом развитии. Именно в этом направлении, на наш взгляд, были устремлены усилия русских религиозных философов, а также и других культурных деятелей (ученых, в первую очередь).

Подводя итог вышесказанному, следует утверждать, что нравственные (нравственные, духовные, трансцендентные, идеальные, «интегральные») основания, как признанные в обществе требования правильного поведения, которые являются обязательными для исполнения каждым – это необходимые условия достижения общественной гармонии и благополучия, и создания условий для самореализации каждой личности. Эти нравственные законы и порядок организации общественной жизни (на их основании) являются безусловно необходимыми для развития каждой цивилизации и составляющего ее общества и каждого индивида. В те периоды (эпохи), когда Интегралистский Т\_СКСС становится доминирующим (а, по Сорокину, это соответствует как раз текущему моменту мировой истории), то, закономерно – нравственные требования и ориентиры (духовные, религиозные, а также соотносимые с любым другим трансцендентным основанием) выходят на первый план.

Важно также помнить, что Интегралистская (нравственная, духовная, Идеальная) организация общества хотя и всегда реализует собственный автономный (на присущих космологических основаниях) тип организации общественной жизни, но, вместе с тем, не обладая собственными рационалистическими основаниями, и преследуя главную цель гармонизации общественной (в целом, и научно-практической, как важнейшей составляющей) деятельности – Интегралистский порядок всегда использует рациональные научные и философские средства с обоих полярных Т\_СКСС (или, космологических типов, в БКА-подходе).

Существенный момент состоит в том, что нам всегда требуется ясно осознавать значение этих самых «полярных средств» (и полюсов рационального познания в целом), в их этиологических, гносеологических, методологических и т.д. (до конкретных практических) составляющих. В текущее же время, когда глобальная культура постепенно скатилась на монополярное восприятие мировых процессов – общий прогноз (и для глобальных, и для всех других составляющих: цивилизационных, общественных, личностных) становится сомнительным, а, точнее, угрожающим для благополучия мира.



Поэтому, в каждом Интегралистском исследовательском процессе<sup>1</sup>, как и в случае с философией Вл. Соловьева – если общий процесс приобретает монополярный характер, то, даже несмотря на его полемическую красочность и убедительность, как и эстетическую утонченность – он реализует не синтетическое (интегрирующее), а дезинтеграторное действие на искомую нравственную гармонию человека (его жизненной активности) и общественного устройства. Другими словами, использование в Интегралистском исследовательском процессе монополярных оснований (пусть и скрытое, но реальное) – в конечном итоге (используя термин науки логики) он приобретает характер «адвоката дьявола» и неминуемо ведет к (крайне) неблагоприятным последствиям (что и продемонстрировала история России в XX веке).

Так, в ходе изучения особенностей понимания и развития вопросов хозяйственной деятельности отечественными религиозными философами (на рубеже XIX–XX в.) удастся обнаружить идейное родство мыслителей исторически удаленных эпох. Этот факт служит основанием для постановки вопроса о единстве интеллектуально-цивилизационного пространства, характеризующегося сохранением актуальности некогда выдвинутых идей, которые под влиянием определенных обстоятельств периодически оказываются как в центре общественного внимания, так и специально-научного анализа. К такому ряду идей относится тезис о духовном противостоянии нравственного сознания, ассоциирующегося с защитой традиционных общественных устоев, порядкам экономической цивилизации как системе отношений, противоречащей основному предназначению человечества, призванного осмыслить и одухотворить природную среду или, иными словами, осуществить преобразование хаоса существования в космос бытия. В современном социальном контексте необходимость дальнейшей разработки этого тезиса чрезвычайно обострилась, став одной из центральных в системе текущего научного дискурса.

### **Заключение**

В данной работе, к анализу теоретического наследия представителей русского философско-религиозного ренессанса (на рубеже XIX–XX в.) и в отношении к оформлению самобытного понимания экономической сферы – мы применили Биокосмологический (Биполярный, Триадологический) подход. Здесь существенным моментом стало выделение двух принципиально различных (в цивилизационном отношении) ветвей христианства – Восточного и Западного. Именно Восточно-христианская культурная традиция, в свою очередь сама как составляющая Славянской (Русско-Сибирской) цивилизации – включает в себе потенциалы создания форм нравственной (Интегралистской)

<sup>1</sup> О Триадичном (Триадологическом) характере исследовательской деятельности, см. Хруцкий, 2013.

экономики, в свою очередь основания (условиях перехода в будущем) к собственно анти-хремастической Органицистской (Ноосферной) экономике.

Согласно теоретическим представлениям Питирима Сорокина (и это находится в полном соответствии с реальным положением вещей) – мы в настоящем находимся в начале естественного (само)развертывания и доминирования очередной (сменяющей «чувственно-материалистическую») Интегралистской эпохи в мировом развитии. Существенно, в этой связи (что есть еще одна закономерность, выявленная П.Сорокиным), что в этом мега-процессе выдвигается и реализуется великое множество Интегралистских концепций. В то же время, все они должны быть глубоко рациональными и состоятельными – соответствовать естественным природным законам и осуществлять надежные (соответствующие всем требованиям научного знания) концептуальные построения.

В этой связи, важное значение имеет утверждаемый в работе тезис о комплементарности интеллектуально-цивилизационного пространства у русских мыслителей (представителей философско-религиозного направления) и античной Интегралистской эпохи (по данным П.А. Сорокина, с V в. до I в. до Р.Х.), включающей появление столь значимых для глобальной культурной эволюции философских систем Платона и Аристотеля: у первого, с основой в мировоззренческом Дуализме и Антропоцентризме, а в своем главном проявлении – в гуманизме и математико-физикалистском научном методе; у Стагирита – в Гилеморфизме, АнтропоКосмизме и научном Органицизме. Таким образом, утверждается принципиальное соответствие типа античной культуры (данного периода) и выявляемого у русских «религиозных» философов Т\_СКСС<sup>1</sup> (или, в термине БКА – типе космологии). Одновременно, обнаруженная однородность в типах организации различных исторических эпох указывает на инвариантность типов интеллектуально-цивилизационной организации (Т\_СКСС и/или типе космологии), определяющих содержание циклов в динамике развития социокультурных процессов в мировой эволюции (термин «истории» здесь намеренно не употребляется).

Сегодня культурный мир на самом деле нуждается в совершении эффективного «высшего синтеза» – именно высшего Интегралистского синтеза. Для этого в первую очередь требуется выдвижение присущих космологических оснований, заключающих Трансцендентные субстанции, включая и Нравственные (духовные) истины. В то же время, все они будут способными оказать свое эффективное действие (для общественно-экономического) развития только в случае Интегралистского (для высшего синтеза) состоятельного<sup>2</sup> космологического обоснования и концептуального построения.

<sup>1</sup> Т\_СКСС – Тип СоциоКультурной СуперСистемы, что является ключевым понятием в динамической циклической (Триадологической) концепции социокультурного развития Питирима Сорокина.

<sup>2</sup> Надежного и понятного каждому вменяемому человеку, а не только обладателю, как у Вл. Соловьева, «мистико-поэтических» способностей к «глобальному чувствованию».

В свою очередь, требуются не только эффективные (в плане Интегрализма) построения, но и чтобы они были доступными для понимания каждым здравомыслящим человеком. В работе раскрывается, что Интегралистский подход возможен только при равном использовании обоих полярных систем знания, в конечном итоге сводимых к философским системам Платона и Аристотеля. Однако, на сегодня, первая из них имеет глобальное распространение и доминирующее (скорее, диктующее нормы и правила) влияние. Напротив, тип Аристотелевского научного Органицизма (как всеохватывающая суперсистема знаний) до сих пор не реабилитирован, и продолжает ожидать своего срочного (неотложного) восстановления в правах и немедленного полноценного использования в текущей культурной деятельности.

Главный тезис проведенного исследования состоит в том, что именно русская культурная традиция, в том числе выраженная в трудах русских религиозных философов – как раз включает основной в мировой культуре потенциал возрождения научного Органицизма Аристотеля. Труды (рассмотренных в статье) представителей русской философско-религиозной традиции – демонстрируют яркие достижения как раз в сфере Интегралистской творческой активности, поскольку выдвигают собственные (Трансцендентной сущности) космологические основания и используют Биполярный способ Интегралистского «высшего синтеза». Другими словами, здесь на собственных космологических основаниях (как Софиология С.Н. Булгакова) осуществляется использование рационалистических (научных и философских) средств в равной мере с обоих полюсов знания: Платоновского (Антропоцентризма) и Аристотелевского (АнтропоКосмизма) – для их высшего синтеза и воздвижения актуальных концептуальных построений.

Как утверждается в исследовании, Аристотелевский научный (и экономический) Органицизм уже получил свое новое рождение (а в отношении мирового развития – обнаружил свой великий потенциал) в России, в культурных традициях русской науки (в целом) и экономической составляющей (вопросов хозяйствования) в частности. До сих пор, однако, эти важнейшие (Органицистские и Интегралистские) концепции и обнаружившиеся потенциалы, жизненно необходимые как для России, так и для всего мира – до сих пор эти достижения (выраженные во многих выдающихся достижениях русской науки и философии) не оказались в центре внимания мировой культурной общественности и глобального научного сообщества. Мы полностью поддерживаем вывод Л.Г. Зимовец, что «процессы объединения человечества в современном мире требуют формирования сознательной гуманистической модели единого человечества», и именно соответствующие («на современной исторической и социально-эмпирической базе») – «концепции русской философии могут послужить базой для разработки такой модели» (2007, с.121). В любом случае, существенно и очевидно, что вне этого (русской культуры и Аристотелевских АнтропоКосмистских оснований) потенциала, возникновение и развитие (столь необходимого для мирового

благополучного развития) Ноосферного типа менталитета («типа рациональности») не сможет состояться, и тогда мир (включая экономическую организацию) неминуемо погрузится (точнее, продолжит погружение, уже окончательно) в пучину бесправия, насилия, войн и хаоса.

### Литература

- Аверинцев С.С. Христианский аристотелизм как внутренняя форма западной традиции и проблемы современной России // Аверинцев С.С. Риторика и истоки европейской литературной традиции. М., 1996.
- Агапова И.И. История экономической мысли. Курс лекций.- М.: Ассоциация авторов и издателей "ТАНДЕМ". Издательство ЭКМОС, 1998.
- Антонов М.Ф. Экономическое учение славянофилов. Отв. ред. О. Платонов. М., Институт русской цивилизации, 2008.
- Аристотель. Никомахова этика // Сочинения: В 4-х т. Т. 4 / Пер. с древнегреч.; Общ. ред. А.И. Доватура. – М.: Мысль. 1983. – С. 53–294.
- Аристотель. Политика // Сочинения: В 4-х т. Т. 4 / Пер. с древнегреч.; Общ. ред. А.И. Доватура. – М.: Мысль. 1983. – С. 375–644.
- Бердяев Н.А. Царство Духа и Царство Кесаря. М., 1995.
- Бердяев Н.А. Русская идея. Судьба России. М., 1997.
- Бердяев Н.А. Славянофилы и свобода совести. Проблема Востока и Запада в религиозном сознании Вл. Соловьева. Лев Толстой [Электронный ресурс] / Бердяев Н.А. – Москва : Директ-Медиа, 2008. – 114 с.
- Бердяев Н.А. Философия неравенства. Письмо двенадцатое. О хозяйстве [электронный ресурс, 2001, Библиотека «Веби»]. URL: <http://www.vehi.net/berdyayev/neraven/12.html> (дата обращения 14.09.2014).
- Булгаков С.Н. Краткий очерк политической экономии. Вып. I: Основные черты современного хозяйственного строя. М., 1906.
- Булгаков С.Н. Проблемы философии хозяйства // Вопросы философии и психологии. 1910. Кн. 4.
- Булгаков С.Н. (а) Природа науки // Философский сборник. Л. М. Лопатину к тридцатилетию научно-педагогической деятельности. М., 1912.
- Булгаков С.Н. (б) «Экономический материализм» как философия хозяйства // Русская мысль. 1912. № 1.
- Булгаков С.Н. Основные мотивы философии хозяйства в платонизме и раннем христианстве. Понимание в христианстве вопроса о собственности // История экономической мысли / под ред. Ф.Я. Железнова и А.А. Мануйлова. М., 1916. Т.1. Вып. 3.
- Булгаков С.Н. История экономических учений. Вып. 2. М., 1919.
- Булгаков С.Н. (а) Загадочный мыслитель (Н.Ф. Федоров) // Сочинения: в 2 т. М., 1993. Т. 2.
- Булгаков С.Н. (б) Народное хозяйство и религиозная личность // Сочинения: в 2т. М., 1993. Т. 2.



- Булгаков С.Н.(в) Основные проблемы теории прогресса // Сочинения: в 2 т. М., 1993. Т. 2.
- Булгаков С.Н. (г) Природа в философии Вл. Соловьева // Сочинения: в 2 т. М., 1993. Т. 1.
- Булгаков С.Н. (д) Трагедия философии // Сочинения: в 2 т. М., 1993. Т. 1.
- Булгаков С.Н. (е) Философия хозяйства // Сочинения: в 2 т. М., 1993. Т. 1.
- Булгаков С.Н. Свет невечерний: созерцания и умозрения. М., 1994.
- Булгаков С.Н. Труды по социологии и теологии: в 2т. М., 1999. Т. 1. От марксизма к идеализму.
- Варламова М.Н. *Dynamis как причина движения* в «Физике» Аристотеля. Автореф.дисс. ... канд. филос. наук. – Санкт-Петербург, 2012.
- Вернадский В.И. Автотрофность человечества // Русский космизм: Антология философской мысли /Сост.: С.Г.Семенова, А.Г. Гачева – М.: Педагогика-Пресс,1993. – С. 288–303.
- Вопросы экономической жизни в обсуждении «Собрания экономистов». Отчет за 20 лет. 19 февраля 1891 г. – 19 февраля 1911г.: в 2т./ сост. Д.Н. Бородин. СПб., 1911. Т. 1.
- Гиренок Ф.И. Русские космисты. М., 1990.
- Грузман Г. Загубленные гении России. Нагария 2004–2005 (интернет-ресурс: [http://lit.lib.ru/g/gruzman\\_g/genii.shtml](http://lit.lib.ru/g/gruzman_g/genii.shtml); последнее обращение – 15.12.2103)
- Данилевский Н. Я. Россия и Европа. / Составление и комментарии А. В. Белова / Отв. ред. О. А. Платонов. Изд. 2-е – М.: Институт русской цивилизации, Благословение, 2011.
- Зимовец Л.Г. Об особенностях современной русской философии // Успехи современного естествознания. №10, 2007. С. 120–121.
- Исупов К., Савкин И. Русская философия собственности (XVII–XX вв.). СПб., 1993.
- Калмычкова Е.Н. Экономические представления средневековых мыслителей как отражение структуры сознания средневекового человека // Очерки экономической антропологии / В.С. Автономов [и др.]; отв. ред. А. Г. Гаджиев; РАН, Институт проблем занятости. – М.: Наука, 1999.
- Ковалева Е.В. Космос и слово в философии С.Н. Булгакова // Булгаковские чтения: Сборник научных статей по материалам V Всероссийской научной конференция с международным участием/ Под общ. ред. Л.И. Пахарь. – Орел: АПЛИТ, 2011. – С. 7–13.
- Лебедева Е.В. Проблема телесности в философии С.Н. Булгакова: Автореф. дис. на соиск. учен. степ. канд. филос. наук. Спец.09.00.03-история философии/ Е.В. Лебедева; Моск. гос. обл. ун-т. – М., 2002.
- Лосский В.Н.Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М., 1991.
- Лосский Н.О. История русской философии. Пер. с англ. – М.: Советский писатель, 1991.
- Максимова Л.А., Данильченко-Данилевская В.Я. Н.Я.Данилевский и Ф.М.Достоевский: Философские уроки истории в славянской перспективе

- // Научные труды международного союза экономистов и Вольного Экономического общества России: Т.12 (40). М.; СПб. 2003. С.187–198.
- Моисеев. Н.Н. Русский космизм и учение В.И.Вернадского о ноосфере. // В сб.: В.И.Вернадский: Pro et contra. СПб., 2000.
- Орлов А.И. Аристотель и неформальная информационная экономика будущего // *Biocosmology – neo-Aristotelism*. Vol. 2, No3 (Summer 2012). С. 150–164.
- Посадский С.В., Соловьев Н.А. Тринитарно-энергетическая метафизика как онтология свободы // *Метапарадигма: богословие, философия, естествознание: альманах*. – Санкт-Петербург: Изд-во НП-Принт, 2014. – Вып. 2/3. – С.18–77.
- Проблемы идеализма. Сб. статей / под ред. П. И. Новгородцева. М., 1902.
- Святловский В.В. Очерки по истории экономических воззрений на Западе и в России. СПб., 1913.
- Смирнова О.А. «Субботинские вечера» в научной и общественной жизни Санкт-Петербурга рубежа XIX–XX столетий // *История Петербурга*. 2011. № 3 (61).
- Соловьев В.С. Экономический вопрос с нравственной точки зрения // *Вестник Европы*. 1896. № 12.
- Соловьев В.С.(а) «Неподвижно лишь солнце любви...» Стихотворения. Проза. Письма. Воспоминания современников. М., 1990.
- Соловьев В.С.(б) Оправдание добра. Нравственная философия // *Соч.:* в 2т. Изд. 2. М., 1990. Т. 1.
- Соловьев В.С.(в) Первый шаг к положительной эстетике // *Соч.:* в 2т. Изд. 2. М., 1990. Т. 1.
- Соловьев В.С.(г) Смысл любви // *Соч.:* в 2т. Изд. 2. М., 1990. Т. 1.
- Соловьев В.С.(д) Литературная критика. М., «Современник», 1990.
- Соловьев В.С. Оправдание добра / Отв. ред. О. А. Платонов. – М.: Институт русской цивилизации, Алгоритм, 2012.
- Сорокин П.А. Социальная и культурная динамика / Питирим Александрович Сорокин; пер. с англ., вст. статья и комментарии В.В. Сапова. М., 2006.
- Сперанский В.Н. Новая философия государственного хозяйства (Религиозно-экономическое учение С.Н. Булгакова. Пг., 1915.
- Струве П.Б. На разные темы // *Новое слово*. 1897. № 6.
- Султанов К.В. П. Сорокин о Данилевском как зачинателе традиции локальной интерпретации мировых культур и цивилизаций. СПб., 1996. Деп.: ИНИОН. С. 4,5 .
- Тойнби А. Дж. Постигание истории: Сборник / Пер. с англ. Е. Д. Жаркова. – М.: Рольф, 2001.
- Туган-Барановский М.И. Общественно-экономические идеалы нашего времени. СПб., 1913.
- Тутов Л.А. Субъект и объект управления в философии хозяйства // *Вестник Московского университета*. №3. 1998. С. 97–105.

- Фатющенко В.И., Цимбаев Н.И. Владимир Соловьев – критик и публицист // В.С. Соловьев. Литературная критика. М.: Современник, 1990. С. 5–34.
- Федоров Н.Ф. Вопрос о братстве, или родстве, о причинах небратского, неродственного, т.е. немирного состояния мира и о средствах к восстановлению родства. Записка от неученых к ученым, духовным и светским, к верующим и неверующим // *Философия общего дела*: в 2т. / под ред. В.А. Кожевникова, Ч.П. Петерсона. Верный, 1906. Т. 1.
- Федоров Н.Ф. Вопрос о братстве, или родстве, о причинах небратского, неродственного, т.е. немирного состояния мира и о средствах к восстановлению родства. Записка от неученых к ученым, духовным и светским, к верующим и неверующим // *Философия общего дела*: в 2т. / под ред. В.А. Кожевникова, Ч.П. Петерсона. М., 1913. Т. 2.
- Федоров Н.Ф. Абсолютный мимитизм и безусловный окцидентализм Владимира Соловьева // Н.Ф. Федоров. Собрание сочинений в четырех томах. Том 2, 4. Составление и научная подготовка текста А.Г. Гачевой и С.Г. Семеновой. «Прогресс», Москва, 1995. Хантингтон С. Столкновение цивилизаций. М.: АСТ, 2003.
- Фролов И. Т. Введение в философию ( Учеб. пособие для вузов). 3-е изд., перераб. и доп. – М.: Республика, 2003.
- Хруцкий К.С. Биокосмологическая перспектива в развитии «русского» функционализма // *Вестник Международной академии наук (русская секция)*. №2. 2008. С. 41–47.
- Хруцкий К.С. Триади́ческий Биокосмологический подход к вопросам развития науки в России // *Biocosmology – neo-Aristotelism*. Vol. 3, No. 3. (Summer 2013). – С. 375–391.
- Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. М. 1993.
- Яковец Ю.В. Школа русского циклизма: Истоки, этапы развития, перспективы. М., 1995.
- Meikle, Scott. (1995). *Aristotle's economic thought*. Oxford: Clarendon Press.
- Weinstein, Jay (2004). "Creative Altruism: The Prospects for a Common Humanity in the Age of Globalization." *Journal of Futures Studies*, August 2004, 9(1): pp.45–58.