

*В. Н. Катасонов**

СОФИОЛОГИЯ И ИСКУССТВЕННЫЙ ИНТЕЛЛЕКТ

В статье анализируется философская переключка платонических мотивов в философско-богословской концепции софиологии и проекта искусственного интеллекта. В русской философской мысли тема софиологии была инициирована концепцией всеединства В. С. Соловьёва. Разработке этой концепции посвятили много усилий свящ. Павел Флоренский, свящ. Сергей Булгаков, Л. П. Карсавин и др. Софиология, имеющая корни в понимании творения у Платона и гностиков, неоднократно критиковалась в русской религиозно-философской мысли. Среди критиков этой концепции были и философы, и богословы (Е. Н. Трубецкой, архим. Серафим Сахаров и др.). Решающими событиями обсуждения софиологии в русском богословии были осуждения этого учения, сформулированные в актах Московской Патриархии и Русской зарубежной церкви в 1935 г. В. Н. Лосский сформулировал ключевой пункт разногласий в понимании творения в православии и в софиологии. Православное богословие требует апофатического подхода к темам творения, а гностическая традиция, восходящая к Платону, занятая философским подходом к этим вопросам и неизбежно запутывается в спекулятивных конструкциях. Понимание мышления в концепции искусственного интеллекта также страдает недостатком апофатического элемента. Традиция искусственного интеллекта ведет свое начало от платонических восторгов Возрождения, вере в то, что мир был сотворен Богом-геометром (Николай из Кузы и др.). В дальнейшем эта линия была подхвачена в XVII в. (Р. Декарт, Г.-В. Лейбниц), к концу XIX в. реализовалась в создании математической логики и алгоритмических языков, а в XX — реализации их в информационной технике.

Ключевые слова: софиология, искусственный интеллект, платонизм, апофатика, Возрождение, гностицизм.

* Катасонов Владимир Николаевич — д-р филос. наук, д-р богос., проф.; Общецерковная аспирантура и докторантура имени святых равноапостольных Кирилла и Мефодия, Российская Федерация, 115035, г. Москва, ул. Пятницкая, д. 4/2, стр. 1.

Vladimir N. Katasonov — Dr. Sci. in Philosophy, Dr. Sci. in Theology, Professor; vladimir15k@mail.ru; Ss Syrill and Methodius Institute for Advanced Studies, 4/2 Pyatnitskaya str., building 1, Moscow, 115035, Russian Federation.

The article analyzes the philosophical overlap of platonic motives in the philosophical and theological concept of sophiology and the artificial intelligence project. In Russian philosophical thought, the topic of sophiology was initiated by V. S. Solovyov's concept of all-encompassing unity (*vseyedinstvo*). Many scientists devoted a lot of effort to developing this concept (Priest. Pavel Florensky, priest. Sergiy Bulgakov, L. P. Karsavin, and others). Sophiology, which has roots in Plato's and Gnostic's understanding of creation, has been repeatedly criticized in Russian religious and philosophical thought. Among the critics of this concept were both philosophers and theologians (E. N. Trubetskoy, Archim. Serafim Sakharov and others). The decisive events in the discussion of sophiology were the condemnations of this teaching formulated in the acts of the Moscow Patriarchate and the Russian Orthodox Church Abroad in 1935. V. N. Lossky formulated a key point of disagreement in the understanding of creation in Orthodoxy and in sophiology. Orthodox theology requires an apophatic approach to the themes of creation, while the Gnostic tradition, dating back to Plato, takes a philosophical approach to these issues, and inevitably becomes entangled in speculative constructions. The understanding of thinking in the concept of artificial intelligence also suffers from a lack of an apophatic element. The tradition of artificial intelligence originates from the Platonic raptures of the Renaissance, the belief that the world was created by a God-geometer (Nicholas of Cusa and others). Later, this line was picked up in the 17th century (R. Descartes, G.-V. Leibniz), by the end of the 19th century it was realized in the creation of mathematical logic and algorithmic languages, and in the 20th — their implementation in information technology.

Keywords: sophiology, artificial intelligence, Platonism, apophatics, Renaissance, gnosticism.

§ 1. О софиологии

Софиология в русской философской культуре началась с работ В. С. Соловьёва. Философ вдохновлялся в своих построениях различными источниками: библейскими текстами из книги «Притчей Соломона», текстами раннехристианских гностиков, Платоном и неоплатонизмом, Каббалой, западной мистикой Г. Сузо, Я. Беме, Сведенборга, Пордеджа и др. Очень важен был и его личный мистический опыт, который он не раз описывал. Глубина познаний Соловьёва, философский талант, особая культурная атмосфера рубежа XIX–XX вв. («символизм») сделали тему софиологии очень притягательной. Ее разрабатывали также свящ. Павел Флоренский, свящ. Сергей Булгаков, Л. П. Карсавин и др.

В общих чертах, не сосредотачиваясь на особенностях разных мыслителей, учение софиологии состоит в следующем. Соловьёв был приверженцем идеи всеединства, как в онтологическом, так и в познавательном смысле. В гносеологическом смысле философ, критикуя неполноту всех односторонних подходов к познанию (рационализма, эмпиризма, кантианства, религиозной схоластики, позитивизма), приходил к идее целостного знания как охватывающего все три сферы: истины, добра и красоты. В онтологическом же плане всеединство выступало у Соловьёва как положительное единство всего существующего как некоторой органической целостности. Центром этого целого являлся человек как высшая точка творения. Эта органическая целостность была определенным образом связана и с Богом. Само творение мира понималось как воплощение божественного замысла в форме божественной Софии. Эта София как

целостная идея Бога о мире была некоторой новой ипостасью в Боге, наряду с тремя Божественными Ипостасями. Ее же отражение, тварный мир представлял собой Софию тварную. Божественная София, Премудрость Божия была посредником в творении мира. Весь исторический богочеловеческий процесс представлял собою процесс обожения тварной Софии и становления *богочеловечества*, соединения Бога со своим творением.

Для православного сознания, для богословия Православной церкви с идеей софиологии было связано много проблем [3, с. 158–180]. Соотношения ипостаси Софии Премудрости с тремя Ипостасями Божественной Троицы, София Божественная и София тварная, София и Христос, проблема грехопадения, проблема искупления, связь с оккультной мистикой и др. Решающими событиями обсуждения софиологии в русском богословии были осуждения этого учения, сформулированные в актах Московской Патриархии и Русской зарубежной церкви в 1935 г. Непосредственно в этих осуждениях речь шла о софиологии в работах священника Сергея Булгакова, но, конечно, критика эта касалась и более общего контекста в понимании софиологии. Сергей Булгаков дал ответ на опубликованные решения церковных властей, однако этот ответ не удовлетворил священноначалие, а также вызвал новые критические замечания в адрес его учения. Таковыми, в частности, были работа В. Н. Лосского «Спор о Софии» (1936) и фундаментальная книга Святителя Серафима Соболева «Новое учение о Софии премудрости Божией» (1937), где софиология Булгакова подвергалась глубокому рассмотрению и серьезной критике. Спор о Софии продолжается и в сегодняшней философской и богословской литературе, в связи с этим можно назвать работы Н. К. Гаврюшина [1], С. С. Хоружего [10] и ряда других авторов.

Мы не разбираем здесь общие проблемы софиологии, в связи с нашей темой нас интересует, собственно, только один аспект ее, а именно София как посредник при творении мира Богом. Эта идея посредника есть то, что тесно связано платоническими корнями софиологии. Когда Платон в «Тимее» говорит о творении мира демиургом, он подчеркивает, что последний творил мир, взирая на его идеальный образ. В софиологии этот идеальный образ превратился в отдельное живое существо отдельную ипостась, которая является посредником при творении мира. То есть мир творится не простым божественным «Да будет!», а творится инструментально через посредство Софии. Хотя Булгаков и отрицал в дальнейшем, что София есть четвертая ипостась в Боге, но сам статус Софии оставался двусмысленным: с одной стороны, София есть божественное существо, а с другой, она тесно связана с Софией тварной. Все это трудно сопоставимо с церковным пониманием Софии Премудрости Божией как Божественной энергии, свойственной всей Пресвятой Троице, с творением мира, и софийностью твари.

Платоновская идея об инструментальном характере творения мира и о посреднике между Творцом и миром активно использовалась раннехристианскими гностиками, а также оккультистами Возрождения. Это был как раз тот момент софиологии, который критиковали многие православные философы и богословы. Так, в 1918 г. вышла книга профессора Московского университета Е. Н. Трубецкого, в которой он критиковал учение софиологии.

«Прежде всего глубоко не удовлетворительно то учение, которое определяет божественную идею как *субстанцию* всего становящегося, а мир во времени — как *явление* этой субстанции. Такое понимание идеи встречается у Соловьёва, у которого оно, впрочем, не выдержано, не доведено до конца, и в еще более резкой форме — у С. Н. Булгакова: по мнению последнего, весь мир божественных идей, или, иначе говоря, сама *св. София* относится к миру во времени как *natura naturans* к *natura naturata*. Очевидно, что человеческая свобода, да и вообще свобода твари при этих условиях обращается в ничто. Если божественный замысел обо мне есть моя субстанция или сущность, *я не могу не быть явлением этой сущности*. Хочу я или не хочу, я во всяком случае таков, каким меня замыслил Бог, все мои действия — все равно, добрые или злые, — суть порождения этой сущности — *явления божественной Софии*. Очевидно, что учение это делает св. Софию виновницей зла: ибо, если мое я — только ее частичное явление, — мое самоопределение ко злу есть ее самоопределение. // Так оно и выходит у С. Н. Булгакова. У него зло изображается как некоторое *состояние* Софии, — результат ее *внутреннего распада*; по его мнению, “состояние мира хаокосмоса, в стадии борьбы хаотической и организующей силы, понятно лишь как нарушение изначального единства Софии, смещение бытия со своего метафизического центра, следствием чего явилась болезнь бытия, его метафизическая децентрализованность; благодаря последней, оно ввержено в процесс становления, временности, несогласованности, противоречий, эволюции, хозяйства”. Иначе говоря, София, как душа и сущность мира, переживает некоторое “метафизическое грехопадение”, метафизическую катастрофу, в результате коей она распадается надвое: “подобно тому как у Платона различаются Афродита Небесная и Афродита Простонародная, — также различаются и София Небесная, вневременная, и София эмпирическая и историческая” [9, с. 99].

Еще более резкую и обширную критику софиологии представил в 1935 г. Свяtitель Серафим Соболев в своей диссертации, а в дальнейшем и книге. Он писал:

«Потому Бог сотворил мир чрез Софию, что тварь, по учению о. о. Флоренского и Булгакова, как это было говорено нами в свое время, не могла непосредственно появиться от Бога, как не мог, по учению валентиниан, непосредственно создать мира и Божественный зон — Спаситель. В этом валентиниановском учении о посредствующем существе, чрез которое будто бы Бог соприкасается или соединяется с миром, и содержится самое близкое сходство с учением о. о. Булгакова и Флоренского о Софии. Это сходство выражается здесь даже в том, что у тех и у других посредствующее существо именуется одним и тем же названием — Софией. <...> Конечно, это сходство в наименованиях у о. о. Булгакова и Флоренского с гностиками валентинианами не имело бы само по себе никакого значения, если бы означенные наименования не содержали в себе мысли о посредствующем существе между Богом и миром, для соприкосновения Первого со вторым. Но эта мысль в учении как валентиниан, так и о. о. Булгакова и Флоренского есть самая главная. Она-то и сродняет больше всего другого учение последних о Софии с валентинианами, и не только с валентинианами, но и с гностицизмом вообще. Ибо во всех гностических системах есть учение о посредствующих существах, и этому учению уделяется гностиками очень много внимания» [8, с. 241–242].

Учение прот. Сергия Булгакова было осуждено указом Московской Патриархии от 7 сентября 1935 г., подписанным Заместителем Патриарше-

го Местоблюстителя митрополитом Сергием (Страгородским). О. Сергей Булгаков попытался ответить на выдвинутые обвинения в докладной записке митрополиту Евлогию, своему непосредственному начальнику. В 1936 г. молодой богослов В. Н. Лосский выпустил в Париже брошюру на русском языке с разбором ответной аргументации о. С. Булгакова. В ней он отмечал:

«...М. Сергий, характеризуя систему о. С. Булгакова как гностическую, не ограничивается указанием на учение о «посредстве» между Богом и миром, на которое так неудачно отвечает о. С. Булгаков. Он идет дальше, сближая метод богословия о. Сергия с основной установкой гностиков. Прежде всего гностикам была чужда апофатика, отрешенность мысли, «совлечение себя» при восприятии Откровения, отказ от земного познания, земной философии в применении к Богу. М. Сергий говорит: “Приходя к христианству с остатками языческой философии, гностики не могли не столкнуться с церковным учением. Верная евангельскому слову: «Бога никто не видел никогда» (Ин. 1:18), Церковь не требовала: «Покажи нам Отца» (Ин. 14:8), чтобы познать Его нашим земным познанием. Слава Божия в том, что Он есть «Бог неизреченен, невидим, непостижим» (евхаристическая молитва Литургии св. Иоанна Златоуста). Откровение о небесном Отце нельзя низводить на уровень обычной любознательности, тем паче бесцеремонно переправлять его, мешая пшеницу с плевелами (Иер. 23:28–29). Для верующего это святыня, к которой приблизиться можно только «иззув сапоги» (Исх. 3:5), очистив себя не только от греха, но и от всяких чувственных, вещественных образов («неприступный мрак в видении»)...” Что отвечает на это о. С. Булгаков? Апофатического богословия он никогда не отрицал, посвятил ему особую главу в «Свете Невечернем» и свой курс доматики начинает всегда с непознаваемости Божией! (с. 31–32). Что о. С. Булгаков не может не знать об апофатическом богословии, в этом никто не сомневается. Вопрос в том, апофатично ли его богословие, отрешается ли его мысль от “своего” — от земных образов мышления, от философии, воспринимая Истину Откровения? Является ли оно поистине богословием, основанным на чистом восприятии Откровения, или же философской “системой” по поводу Откровения? Очень многие авторы начинают свои книги и статьи с “непостижимости Божией”, но далеко не все кончают непостижимостью. Часто, отдав должное непостижимости на первых страницах, в дальнейшем о ней забывают и дают волю своему философствованию, “вторгаясь в то, чего не видели, безрассудно надмеаясь плотским своим умом” (Кол. 2:18). Очень характерно заявление о. С. Булгакова, что “истина апофатического богословия... отнюдь не исключает откровения и соответственного положительного или катафатического богословия” (с. 31). Он не хочет понять, что апофатика не особый отдел богословия, а единственный путь всякой богословской мысли, учащий ее отрешаться от обычных методов восприятия и мышления, воспринимая Откровенную Истину. Она не только “не исключает Откровения” (!), но является основным условием возможности для нас воспринять Истину Откровения, основным условием всякого христианского богословия, в отличие от языческого гнозиса и философии» [6, с. 21–22].

Лосский называет апофатику *аскезой мысли*, которая является принципиальным требованием богословской работы.

«Еще одна черта, отмеченная м. Сергием как общая у о. С. Булгакова с гностиками, тесно связана с отрицанием апофатики, т. е. аскезы мысли. М. Сергий, сказав об отсутствии отрешенного постижения Откровения у гностиков, продолжает:

“гностики же искали философского познания, а так как откровенное учение о Боге непостижимом не давало конкретного материала для их философских построений, то недостающее гностики заполняли воображением, придавая невидимому, безобразному бытию воображаемые чувственные образы. Получалась иногда грандиознейшая по размаху поэма, поражающая глубиной и красотой. Но это была не истина, а воображение, «прелесть», обман и самообман”. Затем м. Сергий прибавляет: “Система Булгакова создана тоже не только философской мыслью, но и творческим воображением”. Действительно, София Божественная, любимая Богом и любящая Бога, погружающаяся в небытие, становясь одновременно Софией тварной, освобождаясь Логосом, соединяющим в себе небесную и земную Софию, вся эта софийная мифология, подобно мифологии гностической с ее бесконечными зонами и сизигиями, — не может иметь иного источника, кроме “творческого воображения”, “фантазии”» [6, с. 23].

И, как мы знаем, опорой этого творческого воображения во многом служила древняя традиция платонизма.

§ 2. Искусственный интеллект

Вызревание идеи искусственного интеллекта (ИИ) также связано с традицией платонизма. В Возрождении мы видим огромное внимание к философии Платона, чаще в форме неоплатонизма. А. Ф. Лосев убедительно показал, что античный платонизм по-настоящему не знает духовного, он весь насквозь имманентно телесен, хотя эта телесность и бывает разной напряженности. В «Очерках античного символизма и мифологии» он пишет:

«Итак, “идеальный мир” Платона вовсе не так уж идеален, как это обыкновенно думают. В глубочайшей своей сущности он еще и телесен. А это, по вышеописанной диалектической необходимости, приводит к тому, что чистая идеальность превращается в более абстрактную и формальную (т. е. в более пустую) идею, в общую сущность, а тело теряет свою теплоту и жизненность. И греческие боги, боги Платона, суть индивидуализация этого общего, этого формального, этого не уходящего в бездну чистого духа. Платон сам говорит, что в идеальном мире ум зрит “справедливость-в-себе”, “знание-в-себе” и т. д. Боги, при всей своей одухотворенности, индивидуальности и живости, суть не больше, как эти общие идейные сущности, данные в сфере чисто духовной, но по содержанию выраженные — не как дух, но как мраморные изваяния. <...> Таким образом, обычная спиритуализация и чрезмерная идеализация Платона основана на игнорировании античного стиля, свойственного изучаемому здесь платонизму» [4, с. 646].

Христианский философ Лосев настойчиво подчеркивал, что платонизм не знает личности, что боги платонизма суть числа и что в платонизме побеждает «отвлеченный математизм божественного мира и локализация мистического экстаза в голове» [4, с. 892].

Главным во всем этом было принципиальное отсутствие идеи Трансцендентного, и апофатического восприятия его.

Эта тотальная имманентность платонического Космоса была и источником, и поддержкой духовных интенций нарождающейся новой цивилизации. Соединяя платонизм и Библейское откровение о творении мира, мыслители Возрождения все чаще понимают творение не как чудесно и разом возникаю-

ций из Божественного «Да будет!» мир, а как некое *конструктивно устрояемое* целое. В этом сказывались и аллюзии на Платоновский «Тимей», и слишком далеко продвинутая аналогия человеческой и Божественной деятельности. А. Ф. Лосев называет последнее «субъективно-человеческой имманентностью всего того, что существует вне человека» [5, с. 300], видя в ней характерную черту нового миропонимания и новой антропологии. Человек действует в мире с помощью орудий, поэтому и Богу для творчества нужны орудия. Творение мира обретает инструментальный характер, Бог становится Архитектором. И как для Демиурга у Платона главным инструментом здесь становится математика. Так, кардинал Николай из Кузы, ярчайший представитель возрожденческого неоплатонизма, вдохновляясь Платоновским «Тимеем», пишет:

«Поистине Бог применил при сотворении мира арифметику, геометрию и музыку вместе с астрономией — искусства, которыми и мы пользуемся, исследуя пропорции вещей, элементов и движений. Арифметикой он их соединил; геометрией придал им фигуру, так что они приобрели крепость, устойчивость и подвижность сообразно своим устройствам; музыкой так соразмерил их, чтобы в земле было не больше земли, чем в воде — воды, в воздухе — воздуха и в огне — огня и ни один элемент не разлагался совершенно в другой, благодаря чему машина мира не может погибнуть» [7, с. 140].

Мир становится машиной — *machina mundi** — построенной по математическим закономерностям и познаваемой через язык математики.

В дальнейшем тезис о том, что книга природы написана на языке математики, становится одним из столпов, на котором держится новая физика Галилея, Декарта, Ньютона. Декарт в рамках своей рационалистической методологии вообще ставит математику в качестве парадигмы *ясного и отчетливого* познания. Он же предлагает проект *mathesis universalis* — универсального формального языка, на котором можно записывать любые задачи и решать их формальными методами, как это делается в арифметике и алгебре. Лейбниц подхватывает эту идею и всю жизнь бьется над разработкой такого языка (*characteristica universalis*). Также Лейбниц осознает, что любое высказывание в конечном алфавите может быть записана как последовательность нулей и единиц («Адамов язык»), прокладывая дорогу будущим информационным технологиям.

В конце XIX в. развитие этих идей приводит к созданию формальные языков математической логики, языков программирования и моделирования их на электронных устройствах. Так возникает современная информационная техника. Бурный прогресс электронной техники служит основой для автоматизации многих рутинных процессов. Все более мощные электронные ресурсы ставят вопрос о возможности автоматизации человеческого мышления вообще, об искусственном интеллекте (ИИ).

Любопытно, что софиология и проект ИИ имеют в платонизме общую почву. С одной стороны, для творения мира нужен некоторый посредник,

* Термин *machina mundi* ввел в оборот европейской космологии еще Иоанн Сакробско, монах и астроном Парижского университета XIII в.

София, которая есть объединение идей всех творимых вещей, причем София, согласно Возрожденческому платонизму, «разговаривает» на языке математики.

С другой, философская основа идеи ИИ также тесно связана с математикой и платонизмом. Нужно, конечно, сказать еще о роли структурализма, сыгравшую большую роль в становлении общей идеологии ИИ. Структурализм понимает познание любой вещи как выявления ее структуры, выразимой рациональными методами. Структурализм стремится представить каждую вещь в виде некоторой схемы, и утверждает, что эта схема есть полнота знания о вещи. Структурализм есть своеобразная «усушка» платоновского идеализма. Общефилософский структурализм тесно связан с математическим понятием структуры, которая строится на фундаменте теории множеств. ИИ и как задача познания, и как операционная стратегия опирается именно на эту философию: вещь в своей истине может быть сведена к некоторой схеме. Исторический структурализм связан с рационализмом Декарта, а идеализм последнего был определенной формой новоевропейского платонизма¹. Декарт также разделял мысль Кузанца, что мир был создан Богом по математическим законам.

Собственно, то главное сходство, которое есть между традицией софиологии и между идеей искусственного интеллекта, *состоит в недостатке апофатического элемента*. В софиологии недостаток апофатизма приводит к тому, что искажается понимание непосредственной мощи и силы божественного «Да будет!», и его стремятся истолковать как нечто инструментальное. В искусственном интеллекте аналогичный момент присутствует в понимании что есть мышление, что есть сознание. Что есть мысль?.. Есть ли мысль просто соединение понятий по законам логики или нечто другое? Мы знаем из истории философии, что уже в древности была осознана разница между логическим мышлением и интуитивным, между дискурсией (διάνοια) и интуицией (νοῦς). В дальнейшем это различие вошло во все европейские языки, mens и ratio в латыни, Vernunft и Verstand в немецком, intelligence и reason в английском, intelligence и raison во французском, разум и рассудок в русском. Что же такое есть разум, что есть интуиция? Откуда она берется? Она берется из неких глубин сознания, которых мы не знаем. Мышление, сознание не сводятся к мозгу, сегодня даже лучшие представители психологии, которые изучают мозг, говорят об этом. В частности, профессор Черниговская постоянно говорит о том, что мышление не сводится к деятельности мозга, в своих исследованиях она постоянно сталкивается с тем, что за мозгом стоит еще что-то, что мы не зна-

¹ А. Ф. Лосев писал о путях проникновения платонизма в западную культуру: «Вот и получилось у Варлаама, что Бог как самостоятельный объект и сущность остался сам по себе, в виде абсолютной непознаваемости, а энергии, ввиду их познаваемости и расчлененности, пришлось совсем отделить от Бога и считать тварными. Этим сразу сохранилась и христианская трансцендентность Бога, т. е. Его нетварность, и платоническое неразличение тварного и нетварного в мистическом опыте. <...> Дуализм варлаамитства при усилении рационализма становится картезианством и окказионализмом, при усилении субъективизма (который не может тут не усилиться, ибо Бог — непознаваемая «вещь-в-себе», а то, что познается, порождается субъектом) — кантианством, при ослаблении трансцендентного чувства (а его не может не быть, поскольку уже с самого начала самое главное объявлено непознаваемым) — позитивизмом; и т. д. и т. д.» [4, с. 872].

ем и о чем говорит богословие. Мозг оказывается как бы только своеобразным принтером, а вот сам компьютер — это и есть то, что называют душой. Но мышление не сводится и к логическим операциям, к деятельности рассудка. В интуиции нам дается свидетельство таинственной глубины человеческого разума. В разуме есть место иррациональному, непонятному, — например, идея бесконечности, идея свободы или идея ничто, — но с которым он умеет как-то оперировать. Все это составляет апофатическую сторону антропологии. Разум человека, сотворенного по образу Божьему, имеет свою глубину, не сводимую к рассудочному мышлению. Об этом хорошо писал протопресвитер Василий Зеньковский [2, гл. 3].

Человек, как образ Божий, подражает Богу и в творении. Но творение инструментальное, технологическое неадекватно творению Бога. Священник Павел Флоренский в своей работе в «Философия культа» говорит о том, что человек не может творить без инструментов. В сфере материальной этими инструментами являются орудия, а в сфере идеальной — понятия. Но странным образом он не говорит здесь о творении в художественной области, где одной техники, одного расчета мало, где для творчества необходима интуиция, Божественное наитие. Это тем более странно, что множество страниц замечательных творений о Павла посвящены именно иконописи. И именно в последней сказывается эта апофатическая глубина человеческой природы и свидетельство возможного богоподобия человеческого творчества. Православное исихастское понимание иконописи учит, что знания одной техники и формальных приемов живописи недостаточно для создания иконы. Чтобы лик, явленный иконой, был «живым», чтобы проведенная линия говорила о совершенстве, чтобы в подобранных оттенках цветов лучился свет Божественных энергий, необходимо прямое участие Божие в творчестве, необходима синергия с Богом. И это достигается не изучением техники живописи, а систематической молитвенной практикой, духовным искусством, искусством *калокагатии*. А эта живая встреча человеческой личности с Живым Богом неалгоритмизуема и недоступна никаким формальным языкам, никаким информационным технологиям.

То, что сближает, по нашему мнению, софиологию и искусственный интеллект, — это стремление к рационализации: в первом случае это стремление инструментально понять творение Божие; а во втором, в случае искусственного интеллекта, — это стремление понять мышление как деятельность, руководимую формальными законами логики. И у обоих этих подходов есть общий философский корень, который называется платонизмом.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Гаврюшин Н. К.* Этюды о разумной вере. Минск. Изд-во Белорусской Православной Церкви. 2010. 656 с.
2. *Зеньковский В., прот., профессор.* Основы христианской философии. Изд-во Свято-Владимирского братства. М., 1992. 268 с.
3. *Крылов Д. А.* Пропедевтика спора о Софии // Вестник РХГА. 2007. № 1. С. 158–180.

4. Лосев А. Ф. Очерки античного символизма и мифологии. Изд-во «Мысль», М., 1993. 959 с.
5. Лосев А. Ф. Эстетика Возрождения. Изд-во «Мысль». М., 1978. С. 300. 698 с.
6. Лосский В. Н. Спор о Софии. «Докладная записка» прот. Сергия Булгакова и смысл Указа Московской Патриархии // Лосский В. Н. Спор о Софии. Статьи разных лет. Изд-во Свято-Владимировского Братства. М., 1996. С. 7–79. 196 с.
7. Николай Кузанский. Об ученом незнании. // Николай Кузанский. Сочинения: в двух томах. Т. 1. Изд-во «Мысль», М., 1979. С. 47–185. 488 с.
8. Серафим (Соболев), архиепископ. Новое учение о Софии Премудрости Божией. СПб.: Общество памяти игумении Таисии, 2016. 525 с.
9. Трубецкой Е. Н. Смысл жизни. Изд-во «Республика». М., 1994. 432 с.
10. Хоружий С. С. О старом и новом. СПб.: Алетейя. 2000. 477 с.

REFERENCES

1. Gavryushin, N. K. *Etyudy o razumnoj vere* [Studies on reasonable faith]. Minsk, Belorusskoj Pravoslavnoj Cerkvi Publ., 2010, 656 s. (in Russian).
2. Zen'kovskij, V., prot., professor. *Osnovy hristianskoj filosofii* [Fundamentals of Christian Philosophy]. Moscow, Svyato-Vladimirovskogo bratstva Publ., 1992, 268 s. (in Russian).
3. Krylov, D. A. Propedeutika spora o Sofii [Propaedeutics of the Sofia dispute]. In: *Vestnik Russkoi khristianskoj gumanitarnoi akademii*, 2007, no. 1, pp. 158–180 (in Russian).
4. Losev, A. F. *Ocherki antichnogo simvolizma i mifologii* [Essays on Ancient Symbolism and Mythology]. Moscow, Mysl' Publ., 1993, 959 s. (in Russian).
5. Losev, A. F. *Estetika Vozrozhdeniya* [Aesthetics of the Renaissance]. Moscow, Mysl' Publ., 1978, 698 s. (in Russian).
6. Losskij, V. N. Spor o Sofii. «Dokladnaya zapiska» prot. Sergiya Bulgakova i smysl Ukaza Moskovskoj Patriarhii. In: Losskij, V. N. *Spor o Sofii. Stat'i raznyh let* [The dispute about Sofia. Articles from different years]. Moscow, Svyato-Vladimirovskogo Bratstva Publ., 1996, pp. 7–79, 196 s. (in Russian).
7. Nikolaj Kuzanskij. b uchenom neznanii. In: Nikolaj Kuzanskij. *Sochineniya v dvuh tomah. T. 1* [Nikolai Kuzansky. Works: in two volumes. Vol. 1.]. Moscow, Mysl' Publ, 1979, pp. 47–185, 488 s. (in Russian).
8. Serafim (Sobolev), arhiepiskop. *Novoe uchenie o Sofii Premudrosti Bozhiej* [The New Teaching on Sophia, the Wisdom of God]. Saint Petersburg, Obshchestvo pamyati igumenii Taisii Publ., 2016, 525 s. (in Russian).
9. Trubeckoj, E. N. *Smysl zhizni* [The meaning of life]. Moscow, Respublika Publ., 1994, 432 s. (in Russian).
10. Horuzhij, S. S. *O starom i novom* [About the old and the new]. Saint Petersburg, Aletejya Publ., 2000, 477 s. (in Russian).