

КУЛЬТУРОЛОГИЯ



В. П. Океанский

Доктор филологических наук, профессор по кафедре культурологии (ВАК); доктор философских наук (МАС); заведующий кафедрой культурологии и литературы, научный руководитель Центра кризисологических исследований Шуйского филиала Ивановского государственного университета; главный научный сотрудник Научного центра по проблемам взаимодействия власти и гражданского общества Ивановского филиала Института управления (Архангельск); заслуженный деятель науки и образования, чл.-корр. РАН; академик АФХ (МГУ им. М. В. Ломоносова); почётный работник высшего профессионального образования РФ



Ж. Л. Океанская

Доктор культурологии, профессор по кафедре культурологии и литературы (ВАК); профессор кафедр: культурологии и литературы Шуйского филиала Ивановского государственного университета, истории и культурологии Ивановского государственного химико-технологического университета; доцент кафедры иностранных языков и профессиональных коммуникаций Ивановской пожарно-спасательной академии ГПС МЧС России

Смысл жизни в свете выбора нашей веры и космичность русского Православия

Материал представляет собою первый из четырёх тематических разделов авторского лекционного курса проф. В. П. Океанского «Сакральный космос россияведения»; подготовленный совместно с проф. Ж. Л. Океанской, он предваряет следующую тематику, оказываясь аксиологическим введением к её осмыслению: «Сакрально-космологические основания отечественного патриотизма»; «Геопоэтика русского мира»; «Астропоэтика в опыте самопознания России». Здесь показаны: основополагающее значение для отечественной культуры выбора православной веры святым равноапостольным князем Владимиром; онтолого-космическая укоренённость церковного вероучения в России; философская и языковая обусловленность этого факта, а также его культурное и сотериологическое значение.

Ключевые слова: россияведение, смыслоутрата, смысл жизни и жизнь смыслов, космичность, софийность, элинство, мироприятие, красота, иконология.

Сначала скажем о смысле жизни вообще... Безусловно, такое универсальное понимание не могло бы возникнуть ни в языческом мире, ни в какой-то иной реальности – подчеркнём принципиальное значение христианства для тематизации, радикализации и проблематизации *всеобъемлющего* смысла жизни, связанные с его высочайшим представлением о её бесконечной значимости и конечной цели.

У И. А. Бунина в предсмертном рассказе «Бернар» (1952 г.) есть замечательные слова, сказанные автором над мирно умирающим капитаном: «...мы должны знать, что всё в этом непостижимом для нас мире непременно должно иметь какой-то смысл, какое-то высокое Божье намерение» [1, с. 554]. Но является ли очевидным для всех это самое целительное знание? И, совсем напротив, не чаще ли безысходно стенает о всеобщей бессмысленности современный мыслящий человек, блуждая в сгущающемся мировом мраке? Не это ли стало фундаментальной проблемой экзистенциализма в XX веке?

«Всякая принципиальная проблема, - подчёркивал в годы своего профессорства в МГУ будущий отец Сергей Булгаков, - есть окно, через которое мы смотрим на мир... в конце концов... спрашивая об одном – *о смысле жизни*» [2, с. 307]. В работе «Чехов как мыслитель» (1910 г.) он пишет, что «после... титанов – Толстого и Достоевского» именно Чехов «является писателем наибольшего философского значения»: «"Призвание всего человечества, - говорит Чехов устами художника в «Доме с мезонином», - в духовной деятельности, в постоянном искании правды и смысла жизни... удовлетворить его могут только религия, науки, искусства... Науки и искусства, когда они настоящие, стремятся не к временным, не к частным целям, а к вечному и общему, – они ищут правды, смысла жизни, ищут Бога, душу". В этих словах определяется и общее содержание творчества и самого Чехова, и оно посвящено тому, в чём он видел задачу истинной науки и искусства: исканию правды, Бога, души, смысла жизни. "Мне кажется, - говорит Маша в «Трёх сёстрах»

(и едва ли её устами не говорит здесь сам Чехов), - человек должен быть верующим, или должен искать веры, иначе жизнь его пуста, пуста... Жить и не знать, для чего журавли летят, для чего дети рождаются, для чего звёзды на небе... Или знать, для чего живёшь, или всё пустяки, трын-трава"» [3, с. 136 – 137].

Эту ключевую метафизическую тему хорошо понимали и западные исследователи отечественной логоцентрической культуры: «...от Пушкина и Лермонтова до Толстого и Достоевского центральным вопросом русской литературы являлись смысл и цель жизни» [4], - так пишет известный американский русист, профессор истории Фордхемского университета США Бернис Глацер Розенталь, главный редактор и автор «Введения» к сборнику «Ницше в России», вышедшем в Нью-Йорке ещё в 1986 году.

Впрочем, сам Запад, как хорошо известно, радикально снимает эти вопросы: парадигма постмодерна рассматривает смысл как «симуляцию» или «поверхностный эффект» перманентного перегруппирования базисной зыби, чреватой недооформленной структурностью – при таком комфортном умственном моделировании жизни, её смысл оказывается не исходен, а всегда вторичен и как бы обезврежен... Это имеет далеко идущие последствия антропологического бесчинства и мнимого уничтожения реальности, отличающие современную неомифологию западного мира: чего стоят, например, монументальные вопрошания в названиях классических научных работ конца XX века ведущих представителей этого учёного круга от «Конца истории?» Ф. Фукуямы до «Существует ли Индия?» И. Валлерстайна...

Совершенно иной подход был реализован 90 лет назад в берлинском труде под названием «Смысл жизни» (самый конец его первого вводного раздела, за которым начинается впечатляющая феноменология смыслоутраты, диалектически направленной на открытие необходимости и более высокой реальности смысла) замечательного русского

мыслителя, правоведа по образованию, С. Л. Франка, который в годину российской культурно-цивилизационной катастрофы особо отмечал, что «...от вопроса о смысле жизни нам — именно нам, в нашем нынешнем положении и духовном состоянии — никуда не уйти, и тщетны надежды подменить его какими-либо суррогатами, заморить сосущего внутри червя сомнения какими-либо иллюзорными делами и мыслями. Именно наше время таково... что все кумиры, соблазнявшие и слепившие нас прежде, рушатся один за другим, избобленные в своей лжи, все украшающие и затуманивающие завесы над жизнью ниспадают, все иллюзии гибнут сами собой. Остается жизнь, сама жизнь во всей своей неприглядной наготе, со всей своей тягостностью и бессмысленностью, жизнь, равносильная смерти и небытию, но чуждая покоя и забвения небытия. Та, на Синайских высотах поставленная Богом, через древний Израиль, всем людям и навеки задача: "жизнь и смерть предложил я тебе, благословение и проклятие; избери жизнь, дабы жил ты и потомство твое", — эта задача научиться отличить истинную жизнь от жизни, которая есть смерть, понять тот смысл жизни, который впервые вообще делает жизнь жизнью, то Слово Божие, которое есть истинный, насыщающий нас хлеб жизни, — эта задача именно в наши дни великих катастроф, великой кары Божией, в силу которой разодраны все завесы и все мы снова "впали в руки Бога живого", стоит перед нами с такой неотвязностью, с такой неумолимо грозной очевидностью, что никто, раз ощутивший её, не может уклониться от обязанности её разрешения» [5].

На излёте Нового времени, когда, начиная уже с А. Шопенгауэра и Ф. Ницше, сильнее звучал пафос бессмысленности или смыслоутраты, отечественная религиозно-философская культура и лучшие представители интеллектуальной культуры Европы настойчиво поднимали в своих сочинениях проблематику смысла жизни: кроме Франка здесь надо обязательно вспомнить столь разных авторов, как близкий к софиологической метафизике Е.

Н. Трубецкой и во многом его антипод Л. Н. Толстой, поставивших словосочетание «Смысл жизни» в названия своих известных трудов; из западного наследия вспомним тут книги «Положение человека в космосе» М. Шелера и «Человек в поисках смысла» В. Франкла. Нет сомнения в том, что этот общий ряд едва только начнёт выстраиваться добавлением знаменитых имён А. С. Хомякова и П. Я. Чаадаева, И. А. Ильина и Н. А. Бердяева, М. Хайдеггера и К. Ясперса...

У отдельных современных учёных эта проблематика была поднята на должную высоту [6; 7], но, на наш взгляд, всё ещё остаётся не схваченной не только в полной мере, но и в исходном существе вопроса... Ибо не только смысл жизни, но и необходимо вытекающая из него *жизнь смысла* как культурно-исторически воспринятого и питающего, вскармливающего нас, первофеномена — остаётся важнейшей и всеопределяющей силой. Для нас это, несомненно, вхождение в семью христианских народов, вхождение в христианскую историю человечества и осуществление жизненных даров в её календарном сюжете, представляющем особый сценарий мирового времени, в которое более тысячи лет назад мы оказались существенно и уже необратимо вовлечены.

Интересно, что решающим фактором в деле выбора нашей веры оказалась *красота богослужения* — для человеческого мышления того времени это был отнюдь не поверхностный и чисто человеческий, но, напротив, сущностный и божественный смысл — говоря по-древнегречески, по-гераклитовски: Логос, пред-полагающий онтологическую поэтику, метафизическую эстетику и космологический дизайн... Красота была связана с мистическим узрением восхитительного пре-бывания в особом месте, собирающем небо и землю, но одновременно не являющемся ни небом, ни землёю... По-гречески именно «космос» есть *красота* прежде всех прочих и дополнительных его значений, а потому мы можем и должны тут говорить прежде всего о *космичности русского православия*, но это была бы отдельная тема.

Вот, как с подчёркнутой опорой на фундаментальную и решающую антитезу «красиво – не-красиво» послы князя Владимира рассказывают ему о константинопольском православии по своём черноморском хождении по водам, предваряющим его исследованием верований в иных землях и возвращении домой из храма Св. Софии: «...И пришли мы к немцам, и видели в храмах их различную службу, но красоты не видели никакой. И пришли мы в греческую землю, и ввели нас туда, где служат они Богу своему, и не знали – на небе или на земле мы: ибо нет на земле такого зрелища и красоты такой и не знаем, как и рассказать об этом. Знаем мы только, что пребывает там Бог с людьми, и служба их лучше, чем во всех других странах. Не можем мы забыть красоты той, ибо каждый человек, если вкусит сладкого, не возьмёт потом горького; так и мы не можем уже здесь пребывать в язычестве» [8].

О чём тут идёт речь? Можно ли это до конца понять современному профану с его крайне поверхностной гносеологической всеядностью? Не будет ли иллюзорным такое понимание? – задумаемся... Мы черпаем сведения о крещении Руси в древнейшей из сохранившихся наших летописей – в «Повести временных лет». Как хорошо пишут, комментируя этот сюжет авторы учебника по древнерусской философии М. Н. Громов и Н. С. Козлов, «в летописи отражено полисемантическое представление о термине "философ", которое могло означать и христианского проповедника, произнёсшего «Речь философа» перед князем Владимиром; и первоучителя славянского Кирилла; и просвещённого человека, способного истолковывать тёмные места в книгах...» [9, с. 18]. Говоря по-гречески, перед нами – фигуры оратора, учителя, герменевта...

Отец Георгий Флоровский в замечательной книге «Пути русского богословия» отмечал, что русский народ был крещён, да не оглашен – это отнюдь не оценочное, но концептуальное высказывание: оглашение, связанное с духовной герменевтикой, постижением

глубинных смыслов нашей веры продолжается и по сей день; в нём все мы с Вами посильно участвуем: и в качестве учащихся, и в качестве учеников, и в качестве критиков друг друга – этот процесс идёт не для того, чтобы сделать самим себе имя, но он осуществляется во Славу Божию и во Имя Его.

В константинопольской записной книжке отца Сергия Булгакова имеется следующий фрагмент о храме, где были почерпнуты исторически уразумеваемые первоосновы нашей веры: «Из всех ведомых мне доселе дивных храмов это есть Храм безусловный, Храм вселенский... Это, действительно, София, актуальное единство мира в Логосе, внутренняя связь всего со всем, это – мир божественных идей, *космос нэотос*. Это Платон, окрещённый эллинским гением Византии, это – его мир, его горняя область, куда возносятся души для созерцания идей. Языческая София Платона смотрится и постигает себя в христианской Софии, Премудрости Божией, и поистине храм св. Софии есть художественное, нагляднейшее доказательство и оказательство, явление св. Софии, софийности мира и космичности Софии. Это и не небо, и не земля, свод небесный над землёю. Здесь не Бог и не человек, но сама Божественность, божественный покров над миром. Как правильно было чувство наших предков в этом храме, как правы были они, говоря, что не ведали они, где находятся: на небе или на земле. Они и на самом деле были ни на небе, ни на земле, но между, в св. Софии: это *мета-* (это *метаксу*) было философским провидением Платона. И св. София есть последнее, молчаливое откровение в камне греческого гения, завещание векам, которого не могли до конца осознать и богословски выразить сами гаснущие византийцы, и, однако, она жила, как высшее откровение в их душах, зарождённая в эллинстве и явившая себя в христианстве. И не случайно, что здесь, в св. Софии, для Софии и из Софии, складывалась и зазвучала во всей полноте и красоте божественная, софийная симфония православного богослужения. И здесь с новой силой, убедительностью,

самоочевидностью понятен неведомый ему самому, полный смысл слов св. Иустина Философа, что Сократ и Платон были христианами до Христа, ибо Платон был пророком Софии в язычестве. Св. София есть платоновское царство идей в камне, – восставшая над хаосом небытия и его победившая, ибо убедившая, идея, актуальное *всё*, всё как единое, всеединство. Оно явлено и показано здесь миру. Боже, как свято, как дивно, как неоценённо это явление!» [10, с. 94 – 95].

Кому-то может показаться, что мы почти ничего не говорим здесь о личности князя Владимира – но говоря о *его выборе*, мы в сущности говорим о нём *всё*. Ведь этот выбор, будучи живым актом в его осуществлённости, ни в каком отношении не является лишь статистическим выбором одной из рядоположенных возможностей – по сути своей он противоположен этому и представляет собою род гениального прозрения и безошибочного угадывания, в чём-то подобного общению античного Парменида с Богиней Правосудия, ибо обращён к единственно правильному ответу, содержащему в основе своей *всё и вся*. А потому, конечно, становятся менее существенными в других отношениях важные сведения о количестве бывших жён князя-язычника и веселье пиития на Руси, символический смысл которого до сих пор едва ли постигнут нами... Именно указанный выбор сделал князя Владимира святым, коим он важен и значим для нас, православных людей, сегодня; память о пережитой Великой Отечественной войне и сопутствующих нашей Победе универсальных смыслах [11, с. 143 – 153] не позволяют нам впасть в забвение. А потому выбор князя Владимира становится и *нашим* сегодняшним выбором из множества славных имён прошлого – именно *его*, проименованного в народном архаическом символизме, ориентированном на сакральный космос, Красным Солнышком... В текущем 2015 году исполнилась тысяча лет событию кончины великого святого равноапостольного князя – за это длительное время прогрессирующее человечество расколдовывало мир, очаровалось собой и разочаровалось в

самой жизни, воскрешая упадочные учения древнего Востока.

Так, из наследия Б. Паскаля и Ф. Ницше мы знаем, что поворот к космическому не только масштабно ничтожит все наши дела, но и гипнотически усиливает человеческое восприятие скоропреходящей земной реальности; современная цивилизация, задыхаясь от великого мировоззренческого опустошения, часто обращается к древности, но необходимо заметить, что даже при этой обращённости к архаическим сакрально-символическим истокам феномена космичности [12], часто остаётся упущенным базовый вопрос о бытии вселенной и об истоках самого космоса, имеющий ответ в библейской космогонии. Этот фундаментальный вопрос был великолепно заострён у Г. Лейбница: почему из двух логических возможностей – существование мира и его несуществование – реализуется именно первая?

Космичность не является исчерпывающей или исключительной чертой ни русского православия, ни тем более православия вообще – иногда приходится даже слышать озвучиваемые секуляристами прописные схемы о космичности язычества и антропологичности христианства, скрепляемые различными ссылками: от современных протестантских авторитетов и вплоть до св. апостола Павла, провидчески предостерегавшего христиан от сугубой поглощённости языческой философией и постановки человека на место Бога (Кол., 2 : 8 – 9)... Но всё это, конечно же, очень поверхностные и непродуманные суждения, лишённые понимания смысла апостольских посланий.

Космичность является *существенной* чертой православной традиции и, тем более, православия в русском мире. Относительно последнего это связано, как мы покажем далее, прежде всего – с исходной языковой почвой, которая в апостольской миссии «научения языков» христолюбиво возделывается, а не нигилистически отсекается...

Следует сразу сказать, что космичность не следовало бы ни в каком

отношении путать с астрологией, о русском отношении к которой великолепно свидетельствуют строки знаменитой некрасовской поэмы «Кому на Руси жить хорошо»:

***Открылась книга звёздная,
Которую ни умникам,
Ни глупым не прочесть.*** [13]

Впрочем, из греческих святых отцов мы хорошо знаем и то, что «вселенная Словом ограждается» (свт. Иоанн Златоуст) и что «небо, земля и море есть дивная Книга Божия, которую надо уметь читать» (свт. Григорий Богослов) [14].

«Всё сущее в Бытии едино, - комментирует исходную гераклитовско-допарменидовскую специфику греческого мышления М. Хайдеггер, - всё сущее есть в Бытии. Говоря более строго – Бытие есть сущее. При этом «есть» является переходным глаголом и означает «собранное». Бытие собирает сущее как сущее. Бытие есть соби́рание – Logos... Именно то, что сущее пребывает собранным в Бытии, что сущее появляется в свете Бытия, изумило греков, прежде всего их, и только их. Сущее в бытии – это стало для греков самым удивительным» [15, с. 117].

А. С. Хомяков подчёркивал, что специфика такого миропонимания не могла позднее не проявиться творчески изнутри богословия Церкви: «Благодать, нисшедшая с неба, чтоб освятить всякий язык человеческий, избрала первым своим истолкователем древнее наречие эллинов, язык свободной мысли по преимуществу» [16, с. 146] – таким образом, *изначально* «к Церкви Христовой примкнул новый личный элемент, новая историческая жизнь – воспитанники греческой философии» [17, с. 238]. «Св. Климент Александрийский говорил, что философия воспитала эллинов ко Христу», - это особо подчёркивает Хомяков, вдохновляясь тем, что «св. Иустин Философ называет Сократа, Гераклита и др. наравне с Авраамом – Христианами» [17, с. 221].

Отметим, что именно таким, изначально философическим, было и восприятие христианства на Руси, в котором

и изнутри которого она впервые встрети́лась с философией. «Учения св. отцов православной церкви, - писал И. В. Киреевский, - перешли в Россию, можно сказать, вместе с первым благовестом христианского колокола. Под их руководством сложился и воспитался коренной русский ум, лежащий в основе русского быта» [18, с. 222].

«Русскому народу свойственно философствовать, - отмечал Н. А. Бердяев, - русский безграмотный мужик любит ставить вопросы философского характера – о смысле жизни, о Боге, о вечной жизни, о зле и неправде, о том, как осуществить Царство Божие» [19, с. 68]; «Русская философия, развивавшаяся вне академических рамок, всегда была по своим темам и по своему подходу экзистенциальной» [19, с. 129].

С этим глубинным обстоятельством связано и совершенно особое восприятие Церкви в русском культурном сознании, необычайно усилившим по сравнению с православной Византией мироустроительные начала. В этой связи весьма интересны высказывания Н. М. Зернова: «В Европе центральное место в Церкви занимает организация, отсюда идёт рационалистический и юридический подход к природе Церкви, клерикализм и разногласия, касающиеся, главным образом, споров об иерархии. У католиков и протестантов духовенство заняло то место, которое в православии принадлежит всем верующим. Восточные христиане никогда не разделялись по этим конституционным вопросам. Духовенство для них не единственный определяющий фактор Церкви, а лишь одно из проявлений её благодатной жизни... Церковь – не учреждение, но полнота творения, воплощение божественного предначертания вселенной, залог преображения всего сущего, источник победы над разобщённостью, распадом и смертью. Это отношение к церковной организации сделало православие свободным от клерикализма» [20, с. 283 – 284].

Русское «мироприятие» (как это определил И. А. Ильин) предстаёт почти уникальным явлением в истории всемирной

культуры (имеющим некоторые аналоги в семитической традиции: «олам» в значении благословляющего приветствия и целокупности тварного мира). Между тем, как уже говорилось в самом начале, оно обусловлено во многом именно языковым фактором: в нашей речи неотрефлексировано различие между миром как покоем согласия и миром как целокупностью Бытия. Этот глубочайший факт оказался столь могущественным и самодовлеющим, что даже функционирование орфографической нормы с XVIII по начало XX века, различающей графически эти омонимы (МИРЪ и МІРЪ), не смогло окончательно дифференцировать эти различия и было стихийно вытеснено. В словоупотреблении лексемы «МІРЪ» почти всегда оставался прозадуманным и «МИРЪ»: совокупность целого существует благодаря умиряющему согласию.

Эта, в основе своей греческая, мысль не нашла, однако, столь явной опоры в родной эллинской языковой почве, где мироздание и согласие выражались совсем разными словами... И думается, что совсем не случайно те смыслы, которые в греческом языке выражались разными лексемами, в славянском Кирилло-Мефодиевском переводе Нового Завета были выражены одной.

Обратим особое внимание на это интереснейшее явление семантической диффузии древнерусского слова «мир», определившей во многом специфику православия на русской почве: «...древнерусскому образу мышления было свойственно синкретическое понимание мира, в котором согласие выступает принципом связи отдельных частей: мир — это то, что связано согласием, а также и само согласие» [21, с. 323], — подчеркивает А. М. Камчатнов. Мир в смысле метафизическом, как Божье творение, и мир в смысле экзистенциальном, как область, пролегающая меж людьми и Богом и, следовательно, разделяющая их, — в русском языковом сознании неотрефлексированы и отождествлены. Отсюда вытекает тенденция к «прятию мира» [22, с. 307]. Она обусловлена

языковым фактором, усугубляющим «миропрятие»... Таким образом, последнее объясняется отнюдь не только православной ориентацией на эллинскую культурную традицию [23; 24].

В слове «мир» изначально присутствовал синкретизм двух значений — совокупность и согласие. В России лишь с XVII века и только до реформы 1917 – 1918 годов эти значения было принято выражать на письме двумя разными словами: «міръ» и «миръ» — соответственно греческим лексемам: ο κοσμος — космос, вселенная, свет, мир в целом, материальный мир, стихии мира, земля (с распространением христианства на греческом языке это слово у отдельных церковных авторов стало приобретать отрицательную окраску, означая мир падший, лежащий во зле...) и εἰρήνη — тишина, спокойствие, покой, согласие. «Таким образом, — пишет Камчатнов, — те смыслы, или семемы, которые в греческом языке выражались разными лексемами, в славянском переводе Нового Завета были выражены одной лексемой» [21, с. 324].

Приведем также очень интересную в данном аспекте цитату из замечательной книги В. В. Библихина с характерным названием «Мир»: «Русский язык занимает, — подчеркивает мыслитель, — исключительное положение... благодаря смысловому размаху слова «мир». Мы пытаемся осмыслить этот размах, до сих пор редко останавливавшийся на себе внимание пишущих. Сергей Георгиевич Бочаров в статье «"Мир" в "Войне и мире"» (в сборнике «О художественных мирах», 1985, издательство «Советская Россия») замечает, что Толстой в заглавии своего романа имеет в виду мир — как это ни странно — в обоих значениях слова. «Это соединение значений "eigene" и "космос" в смысловой ёмкости одного слова — уникальное свойство русского (шире — славянского) "мира", не имеющее аналогий в западноевропейских языках. Лучше всего выявляется эта полнота значений слова "мир" в понятии крестьянского мира — сельской общины: это одновременно "все люди", малая вселенная, и мирное, согласное сообщество

людей — сообщество и согласие» (с. 232). Бочаров ссылается на статью Владимира Николаевича Топорова «О семиотическом аспекте митраической мифологии (т. е. мифа индо-иранского Митры, посредника между богами и людьми. — В. Б.) в связи с реконструкцией некоторых древних представлений» (в кн.: *Semiotyka i struktura textu*. Warszawa, 1973. S. 370), где Топоров пишет: «Славянская (в частности, русская) традиция уникальным образом сохраняет трансформированный образ индо-иранского Митры в виде представлений о космической целостности, противопоставленной хаотической дезинтеграции, о единице социальной организации, возникшей изнутри в силу договора и противопоставленной внешним и недобровольным объединениям (типа государства), наконец, о том состоянии мира (дружбы), которое должно объединять разные коллективы людей в силу Завета, положенного между людьми и их верховным патроном» [25, с. 111 – 112]. В. В. Биbihин отмечает, что «значение — мир как община — похоже, очень старо, и его нужно отличать от позднего евангельского «мира» как «мира сего», противопоставляемого «будущему веку»... Называя общину, общество миром, наш язык ставит опыт мира в связь с нашим отношением к другим людям» [25, с. 125].

«...В писаниях основателей пустынножительства (Антония Великого, Макария Египетского и др.) нередко выражается мысль о необходимости презрения к миру, космосу, ради сбережения согласия с Богом, душевной тишины и покоя», — так справедливо утверждает А. М. Камчатнов, далее, однако, замечая: «Для русского языкового сознания такой ход мысли был затруднителен, ибо две противоположные смысловые тенденции совершались в пределах одного слова и противоречие между миром, связанным согласием, и миром, пораженным грехом и следствием его — рознью, должно было переживаться очень остро. <...> ...славянский Апостол предписывал одновременно любить мир (Рим., 14 : 19) и не любить мир (Ио., 2 : 15)... Выход из этого противоречия русская

православная мысль нашла в идее преображения мира» [21, с. 333].

Самые различные русские мыслители начала XX века оказались очень восприимчивы к этой идее. «Тот, кто хочет творить христианскую культуру, — считал И. А. Ильин, — должен *принять для этого и самый мир*, созданный Богом...» [22, с. 307]. «Православие, — отмечал на свой лад И. Л. Солоневич, — отличается от остальных христианских религий, даже и догматически, тем, что оно «приемлет мир»...» [26, с. 403]. «Истины антропологии и космологии, — писал однако Н. А. Бердяев, — не были ещё достаточно раскрыты христианством вселенских соборов и учителей Церкви... Церковь космична по своей природе, и в неё входит вся полнота бытия. Церковь есть охристовленный космос» [27, с. 430]. «Православие есть любовь к красоте, — приводит мысль отца Сергия Булгакова Н. М. Зернов, — любовь к ней требует, чтобы вся жизнь была пронизана ею, что и составляет суть православия. Это стремление выражается в богослужении, которое нужно понимать как переживание небесной красоты, как теургическое пресуществление жизни. Отсюда желание видеть освященным всё, до государства включительно, которое должно быть не «кесаревым», а «царским-миропомазанным». Энергией благочестия всегда является аскетизм... Русский аскетизм исходит из мотива явить на земле Царство Божие... он не отрицает мира, но всё объемлет. Символом его является икона Богородицы на нивах (осеняющая сжатые снопы), стоявшая в келье старца Амвросия Оптинского (1812 – 1891)» [28, с. 240 – 241; 29, с. 115 – 116; 30].

Близкие идеи развивал в конце XIX века В. С. Соловьев, придя к ним главным образом через Ф. М. Достоевского и Н. Ф. Федорова; кроме того, жизнеустроительные искания Л. Н. Толстого при всей их глубокой противоречивости принадлежат именно этой традиции [31, с. 11 – 21]. Но восходит такое «мироприятие» в русской интеллектуальной культуре XIX века, безо всякого сомнения, к А. С. Хомякову, о чём свидетельствует не только его богословие и

религиозно-философская публицистика, но и его метафизическая лирика, например стихотворение «Видение» (1840 г.):

***Весь мир лежит в торжественном покое,
Увитый сном и дивной тишиной;
И хоры звёзд, как празднество ночное,
Свои пути свершают над землей.***
[32, с. 116 – 117]

Космичность русского православия является не только его существенной благотворной особенностью, но и символическим указанием на близость опасности:

Божьи духи землю сторожат [32, с. 135]

- так указывает поэт на незримое присутствие небесной иерархии в другом известном стихотворении, подчёркивая далее космически просвечивающую достоверность спасения в самой иконологии тварного мира:

Звёзды светят, словно Божьи очи...
[32, с. 135]

Библиографический список:

1. Бунин И. А. Собр. соч.: В 6 т. М., 1988. Т. 5.
2. Булгаков С. Н. Философия хозяйства (Речь на докторском диспуте) // Булгаков С. Н. Соч.: В 2 т. М.: «Наука», 1993.
3. Булгаков С. Н. Чехов как мыслитель // Булгаков С. Н. Соч.: В 2 т. Т. 2: Избр. статьи. М., 1993.
4. Nietzsche in Russia / Ed. by Bernis Glatzer Rosenthal. Princeton University Press, 1986. – Цит. по: Данилевский Р. Ю. К истории восприятия Ф. Ницше в России // Русская литература. 1988. № 4.
5. Франк С. Л. Смысл жизни. Берлин, 1925.
6. Фатющенко В. И. Идея жизни в русской литературе. М.: Центручебфильм, 2011.
7. Закуренок А. Ю. Возвращение к смыслам. Старые и новые образы в культуре: опыт глубинного прочтения. М.: Издательство ББИ, 2014.
8. Повесть временных лет // Древнерусская литература: Книга для чтения. М., 1993.
9. Громов М. Н., Козлов Н. С. Русская философская мысль X – XVII веков: Учеб. пособие. М.: МГУ, 1990.
10. Булгаков, прот. Сергей. В Айя-Софии // Булгаков, прот. Сергей. Автобиографические заметки. Paris: YMCA-PRESS, 1991.
11. Океанский В. П., Океанская Ж. Л. Философия имени в наследии кремлёвского хозяина // Философия хозяйства: Альманах Центра общественных наук и экономического факультета МГУ имени М. В. Ломоносова. 2015. № 2 (98).
12. Максименко Л. А. Космология в культуре: философско-антропологическое осмысление. Автореф. ... д. филос. н. (09.00.13 – философская антропология, философия культуры). Омск, 2011.
13. Некрасов Н. А. Кому на Руси жить хорошо // Некрасов Н. А. Полн. собр. соч.: В 15 т. Л., 1982. Т. 5.
14. Церковь Христова. Саранск, 1991.
15. Хайдеггер М. Что это такое – философия? // Вопросы философии. 1993. № 8.
16. Хомяков А. С. По поводу послания архиепископа парижского // Хомяков А. С. Полн. собр. соч.: В 8 т. М., 1900. Т. 2.
17. Хомяков А. С. По поводу сочинений латинских и протестантских // Хомяков А. С. Полн. собр. соч.: В 8 т. М., 1900. Т. 2.
18. Киреевский И. В. О характере просвещения Европы и о его отношении к просвещению России // Киреевский И. В. Избр. статьи. М., 1984.
19. Бердяев Н. А. Русская идея // О России и русской философской культуре: Философы русского послеоктябрьского зарубежья. М., 1990.
20. Зернов Н. М. Русское религиозное возрождение XX века. Paris, YMCA-PRESS, 1974.
21. Камчатнов А. М. К лингвистической герменевтике древнерусского слова МИРЪ // Герменевтика древнерусской литературы: Сб. 6. М., 1994. Ч. 2.
22. Ильин И. А. Основы христианской культуры // Собр. соч.: В 10 т. М., 1993. Т. 1.
23. Флоровский Г., прот. Пути русского богословия. Вильнюс, 1991.

24. *Яннарас Х.* Вера Церкви: Введение в православное богословие. М., 1992.
25. *Бибихин В. В.* Мир. Томск, 1995.
26. *Солоневич И. Л.* Народная монархия. М., 1991.
27. *Бердяев Н. А.* Новое Средневековье // Бердяев Н. А. Философия творчества, культуры и искусства: В 2 т. М., 1994. Т. 2.
28. *Зернов Н. М.* Русское религиозное Возрождение XX века. Париж, 1974.
29. *Булгаков С. Н.* Россия, эмиграция, Православие // Русские философы, конец XIX — середина XX века: Биографические очерки. Библиография. Тексты сочинений. М., 1993.
30. *Булгаков С. Н.* Центральная проблема софиологии // Русские философы, конец XIX — середина XX века: Биографические очерки. Библиография. Тексты сочинений. М., 1993.
31. *Океанский В. П., Океанская Ж. Л.* Философия хозяйства Константина Лёвина в свете экономических идей С. Н. Булгакова // Философия хозяйства: Альманах Центра общественных наук и экономического факультета МГУ имени М. В. Ломоносова. 2014. № 5 (95).
32. *Хомяков А. С.* Стихотворения и драмы. Л., 1969.

©Океанский В.П., Океанская Ж.Л., 2015