

<https://doi.org/10.21638/2226-5260-2018-7-2-297-311>

МИР, ПОКОЙ, ОБЩИНА: О ВЗАИМОСВЯЗИ ЗНАЧЕНИЙ ПОНЯТИЯ «МИР» В РУССКОМ ЯЗЫКЕ*

АЛЕКСАНДР ФРОЛОВ

Кандидат философских наук, старший преподаватель.

Московский государственный университет им. М. В. Ломоносова, философский факультет.

119991 Москва, Россия.

E-mail: alloff2008@yandex.ru

В данной статье мы попытались проследить взаимосвязи между различными значениями понятия «мир» в русском языке. Разбор данной проблематики предваряется экспозицией проблемы мира в современной философии, с акцентом на т.н. «космологическое различие», введенное О. Финком. Оказалось, что ядро рассматриваемого концепта как в русском, так и в других языках образует значение мира как обжитого пространства, где имеют место порядок, исполнение договоров, согласие между людьми. Таким образом, здесь пересекаются значения понятия мира как общины (*communitas*) и как покоя, согласия (*pax*). Далее были рассмотрены производные значения понятия мира в качестве общины, сообщества — от крестьянской и церковной общины до «исторического мира» и «мира сего» (в его христианской трактовке). В завершение статьи мы обратились к опыту настроения как космологического феномена. Речь шла об особом опыте универсального согласия, причастности к космологической гармонии (*harmonia mundi*), т. е. о переживании мира как покоя (*eirēnē*, *pax*) в космологическом плане. Кроме того, были рассмотрены экзистенциально-практические условия возможности такого опыта (расположение и забота). Также мы обратили внимание на природные и социальные факторы, препятствующие причастности к опыту космологической гармонии. В качестве проблематизации подобного опыта, было подчеркнуто, что с богословской точки зрения идея *целого* мира реализуема только в эсхатологической перспективе, поскольку в его настоящем состоянии мир расколот, подвержен нестроениям и только отчасти служит образом, напоминающим о Творце.

Ключевые слова: Мир, космос, покой, согласие, Хайдеггер, Финк, Бибахин.

* Исследование проведено в рамках проекта «Феноменологическое понятие мира», поддержанного грантом РФФИ, проект № 18-011-00912.

This research is supported by the RFBR (Russian Foundation for Basic Research) research grant No. 18-011-00912 “Phenomenological Concept of the World”.

© ALEXANDER FROLOV, 2018

MUNDUS, PAX, COMMUNITAS: ON DIFFERENT MEANINGS OF THE WORLD-CONCEPT IN RUSSIAN LANGUAGE

ALEXANDER FROLOV

PhD in Philosophy, Senior Lecturer.
Lomonosov Moscow State University, Faculty of Philosophy.
119991 Moscow, Russia.
E-mail: alloff2008@yandex.ru

In this article we have tried to trace the correlations between different meanings of the world-concept in Russian language. The problematic point is that the same Russian word (“mir”) has three meanings separated in other Indo-European languages (*mundus*, *pax*, *communitas*). The analysis of this issue is preceded by an exposition of the world-problem in modern philosophy, with an emphasis put on the so-called “cosmological difference” introduced by Eugen Fink. It turned out that both for Russian and other languages, the core of the considered concept is a habitable space which the order, agreement and concordance between people take place in. Thus, such aspects of the world as community (*communitas*) and as peace, harmony (*pax*) intersect here. Further, the derived meanings of the concept of *communitas* were considered, starting from the peasant and Church community to the “historical world” and the “secular world” (in its Christian interpretation). In conclusion, we turned to the experience of some special sentiments having a cosmological value. First of all, it is the unique experience of the universal harmony (*harmonia mundi*), i.e. the experience of the world as peace (*eirēnē*, *pax*) in cosmological perspective. In addition, existential-practical conditions of the possibility of such experience (location, disposition and care) were considered. We also drew attention to some natural and social factors that prevent participation in the experience of the cosmological harmony. As a problematization of such experience, it was emphasized that from the theological standpoint the idea of the world, as the whole, can be realized only in the eschatological outlook, since the world in its present state is split, subjected to disorganization and only partly serves as an image (“icon”) reminding of its Creator.

Key words: World, cosmos, peace, concordance, Heidegger, Fink, Bibikhin.

В современной философии идея мира как единого целого подвергается жесточайшей критике, наряду с другими метафизическими идеями, такими как бытие или Бог. Бог, бытие и мир (а также субъект, автор и пр.) считаются аспектами идеи единства — «устаревшей», метафизической формы мышления. Предел желаний многих современных философов — добиться того, чтобы от любых проявлений единства как высшей онтологической формы остались лишь не связанные друг с другом множественности. Впервые эти положения были декларированы еще в 60-е гг. идеологами «революции 1968 года», прежде

всего Делёзом и Деррида¹. Сегодня их продолжают развивать постделезианцы (прежде всего, Ален Бадью), а также представители т. н. «плоских онтологий» (в частности, Грэм Харман), ратующие за «демократию объектов».

Что собой представляет такого рода «демократия объектов», можно узнать из книги Маркуса Габриэля «Почему мира нет»:

Мира нет. Как вы скоро увидите, это не означает, что вообще ничего нет. Можно перечислить хотя бы следующее: есть наша планета, мои мечты, эволюция, смывы в канализационную трубу, выпадение волос, человеческие надежды, элементарные частицы и даже единороги на луне. Исходное положение, что мира нет, подразумевает, что имеется всё остальное. [...] Имеется всё, за исключением одного: мира. (Gabriel, 2013, 9)

Такого рода нигилистическое отношение к миру как целому является своего рода симптомом современной антропокосмической ситуации: люди не только не испытывают потребности в связи с целым, но и видят в принадлежности к нему (и в цельном бытии самим собой) неудобство, предпочитая цельности фрагментарность, разъединенность, диссоциированность. Данное положение дел подкрепляется современной цивилизацией с ее фрагментарными социальными связями (в семейной сфере, на рынке труда и пр.) и информационными потоками.

Тем не менее, в XX в. идея мира приобретает значимость, какой она, пожалуй, никогда не имела за всю историю западной метафизики. Об этом свидетельствует тематизация феномена мира у таких мыслителей, как Хайдеггер, Гуссерль, Финк, Бибахин. По мнению Хайдеггера, «взгляд на прежнюю онтологию показывает [...] *перескакивание* через феномен мирности» (Khaidegger, 1997, 65). Уже сама терминология Хайдеггера (например, «мирность мира») свидетельствует, что мыслители хотят выспросить о мире нечто такое, что никогда не было темой для философской традиции. Но неужели последняя ничего не говорит нам о мире? Говорит, но, видимо, не то, что мы ожидаем услышать *как новое* из нашей сегодняшней перспективы. «Что это может значить, описать “мир” как феномен? [...] Первый шаг тут перечисление такого, что имеется “в” мире: дома, деревья, люди, горы, звезды» (Khaidegger, 1997, 63). Всё это вещи, и мир тогда мыслится исходя из вещей, которые в нем встречаются. В конечном итоге мир оказывается суммой, совокупностью всех вещей: таково традиционное метафизическое понятие мира. Эта постановка вопроса не устраивала уже Канта, не устраивает она и Хайдеггера.

¹ Впрочем, Х. Ортега-и-Гассет еще в лекциях 20-х гг. предлагал ввести в философию идею мультиверсума: «К тому же нам неизвестно, действительно ли это имеющееся будет единым целым, т. е. Универсумом, или же то, что имеется, скорее, составит различные целые, то есть будет Мультиверсумом» (Ortega-i-Gasset, 1991, 87).

В наши интересы здесь не входит детальный разбор хайдеггеровских подходов к проблеме мира, однако необходимо отметить две различных тенденции: экзистенциально-онтологическую, развивавшуюся в «Бытии и времени» и работах конца 20-х гг., и космологическую, связанную с более поздними сюжетами «спора мира и земли» и космической «четверицы» (Ionkus, 2004, 54 ff.).

Именно более поздние хайдеггеровские мотивы находят отголосок в творчестве Ойгена Финка, у которого «спор мира и земли» трактуется как «спора неба и земли» (Fink, 1977), а космическая «игра» (то есть взаимововлеченность неба и земли, смертных людей и бессмертных богов реализуется в концепте игры как символа мира². Следует отметить постхристианский (и отчасти неоязыческий) характер тематизации феномена мира в означенных изысканиях Хайдеггера и Финка.

Так или иначе, для хайдеггеровских и особенно финковских исследований проблемы мира принципиально различие между миром и встречающимися вещами, аналогичное различию между бытием и сущим, — ведь вещи суть нечто сущее в мире. Финк называет данное различие *космологическим различием*, определяя его как «различие между миром и внутримирным сущим» (цит. по: Ionkus, 2004, 60). С учетом космологического различия, мир не сводится к простой сумме вещей (механическому целому, агрегату), хотя мир — целое, а вещи — части этого целого. Не подходит здесь, по мнению Финка, и модель органического целого (согласно которой мир как целое «больше» частей), а также модель вместилища (мир — вместилище для всех внутримирных вещей, подобно тому, как кувшин — емкость для воды). Причина неуместности всех этих аналогий состоит в том, что, пытаясь помыслить отношение между вещами и миром, мы сводим его к отношению между вещами и вещами, нивелируя тем самым космологическое различие.

Ближе к делу мы оказываемся, по мысли Финка, если мыслим мир по аналогии с дневным светом (ср. русское выражение «белый свет»), ведь солнечный свет — это не вещь, а условие возможности проявления вещей. Однако и тут, по мысли Финка, аналогия с солнечным светом должна учитывать тот факт, что солнечный свет ограничивается бездной ночью (Ionkus, 2004, 59 ff.).

Таким образом, введение космологического различия у Финка нацеливает нас на экспликацию радикального отличия мира от всего того, что ни есть в мире. По большому счету, феноменология мира оказывается в рамках

² «Игра как символ мира» — название книги Финка 1960 г. Ср. цитату из опубликованного в 1954 г. доклада Хайдеггера о «четверице»: «Мы именуем событие зеркальной игры единно-сложенности земли и неба, божеств и смертных миром» (Khaidegger, 1993, 324).

финковского проекта проблематичной. Прибегая к аналогиям, она становится своего рода «апофатикой мира» — рассуждением о том, чем мир *не* является. В конечном счете, она превращается в «символологию»: только символы (игра, смерть, любовь) могут сказать нечто о мире как таковом, но сказать лишь косвенно, отдаленно.

Определенным образом в рамки космологического различия вписывается и феноменологическое понятие мира как *горизонта* возможного опыта. При этом оба полюса космологического различия не абсолютизируются, а скорее сглаживаются, взаимно увязываясь между собой. По словам Гуссерля,

...существует принципиальное различие в способе осознания мира и осознания вещей [...] хотя, с другой стороны, первое и второе образуют неразрывное единство. Вещи, объекты [...] даны [...] только так, что они сознаются как вещи, как объекты в *горизонте мира*. Каждый объект есть нечто, «нечто из» мира, постоянно сознаваемого как горизонт. С другой стороны, этот горизонт сознается только как горизонт для сущих объектов и не может получить актуальности без особо сознаваемых объектов. (Gusserl', 2004, 194)

Начиная с ранних гуссерлевских штудий, вещь или положение дел выступали в качестве предметов интенциональных актов, интенциональные акты мыслились как направленные именно на предметы. С введением в феноменологию понятия горизонта возник вопрос: а какого рода интенциональность сопряжена с миром как горизонтом возможного опыта? Есть ли горизонт нечто подобное предмету? Как известно, из такого рода вопросов возникла концепция бессознательно функционирующей, или горизонтной, интенциональности (Gusserl', 2004, 202, 313 ff.).

Мы не будем углубляться далее в гуссерлевские исследования феномена мира. Наперед следует отметить эмпиризм и в то же время интеллектуализм феноменологической концепции горизонтного сознания мира. Эти черты отсылают к кантовскому эмпиризму и интеллектуализму (не зря у Гуссерля можно найти тематизацию мира как идеи, или полюса возможного опыта³). Безусловно, гуссерлевская феноменология уступает в этом вопросе Дильтею и Хайдеггеру, тематизировавшим живую вовлеченность человека в мир, а также дореволюционной русской философии с ее понятием «живого знания» как знания-бытия (например, у Франка).

³ Речь идет о «системе полюсов», поскольку каждая вещь мира также является в структуре опыта только полюсом, идеей (Gusserl', 2004, 346).

Под несомненным влиянием Хайдеггера находятся и размышления В. В. Библихина о мире. Библихин, подобно Хайдеггеру с Финком, мыслит мир в перспективе космологического различия — как то, что не дано с вещами, что ускользает и вместе с тем присутствует в способах данности вещей: «...он раньше и он другое, чем что бы то ни было, что́ любим способом задевания способно задеть меня в ряду вещей. [...] он меня касается способом таким же неуловимым, как он сам» (Bibikhin, 1995, 84). Можно отметить и антиинтеллектуализм библихинского представления об опыте мира: в отличие от Гуссерля, для которого «опыт мира» (*Welterfahrung*) — это функция трансцендентального сознания, для Библихина (опять же, как и для Хайдеггера) мир — это то, что затрагивает существо человека и сказывается в опыте настроения. О каком настроении идет речь? Прежде всего, о *мирном* настроении, о состоянии покоя, согласия.

В своем лекционном курсе «Мир» Библихин намечает существенную связь между тремя основными значениями понятия «мир» в русском языке: мир в смысле космологического единства сущего (гр. *kosmos*, лат. *mundus*), мир в смысле общности людей (лат. *communitas*) и мир как состояние покоя, согласия (гр. *eirēnē*, лат. *paix*). Все эти три понятия объединяются в одном русском слове «мир», что является случаем, уникальным для индоевропейских языков⁴.

В свою очередь, филолог Ю. С. Степанов выделяет ядро концепта «мира» в русском языке, учитывая как древнерусский, так и общий индоевропейский контекст⁵. И таким ядром оказывается представление о мире как хорошо обустроенном пространстве, хорошо обжитом месте, где есть порядок, закон, согласие между людьми. За его пределами лежит чужое, неизведанное простран-

⁴ Хотя аналогии имеются в других славянских языках: болг. мир — *мир, спокойствие, мир, свет*; сербохорв. мѝр — *мир, спокойствие, покой; свет, вселенная*; чешск. mír — *мир, покой, согласие; мир, свет* (Afanaseva, 2013, 6). Интересующие нас значения понятия мира представлены и в новейшем философском словаре Андре Конт-Спонвиля (*le monde, la paix, la concorde*).

⁵ В основе славянского слова «мир» лежит индо-европейский корень *mei- «укреплять», от него — «место», в смысле «укрепленное место, селение»; от того же корня образуется и слово «мил», «милый» — в смысле «свой, родной» (Stepanov, 2004, 89). Параллели прослеживаются вплоть до древнеарийской культуры: интересно, что Митра (божество, имя которого весьма созвучно русскому слову «мир»), в авестийской мифологии следит за исполнением договоров и охраняет границы земли, где они исполняются (Stepanov, 2004, 90).

ство, где привычные порядок и закон отсутствуют⁶. Характерными чертами понятия мира в этом первичном смысле оказываются согласие, покой, лад, отсутствие вражды между «своими», членами общего мира.

Итак, данные сравнительного языкознания говорят о том, что первичным концептуальным ядром русского понятия «мир» является отнюдь не представление о мире как космосе, вселенной, а идея обжитого пространства, на котором имеют место порядок и согласие. И если при этом подразумевается мир-покой, то речь идет о согласии между людьми, населяющими это обжитое пространство. Лишь вторым шагом можно говорить о мире-покое применительно к отдельно взятой человеческой душе, о мире как индивидуальном настроении. Более того, очевидно, что индивидуальное настроение мира-покоя в душе имеет необходимым условием согласие между людьми, «мирную жизнь».

В контексте русской культуры наиболее узким значением мира в смысле общины, сообщества (*communitas*) является представление о крестьянском мире, сельской общине. К сожалению, такого рода общность в силу исторических обстоятельств отошла в прошлое, хотя рудименты этой изначальной связи людей в контексте их «жизня-бытия» на земле имеют место и сегодня. В настоящее время сельский мир, если он еще существует, как правило, концентрируется вокруг церковной общины, в дореволюционную эпоху же фактически имело место совпадение того и другого.

Однако сегодня в ходу и другие, более широкие значения понятия мира как *communitas*: «светский мир», «русский мир», «цивилизованный мир», «мировое сообщество». Все эти значения говорят о связи между людьми, объединяющей их в силу общности интересов, языка, культуры, морально-правовых принципов. Как и в случае с сельским миром или церковной общиной, такая связь рождает определенное ощущение единства, это связь принадлежности. В этом смысле о мире в качестве *communitas* также можно говорить как о едином целом, пусть и ограниченном, локальном, — целом, границы которого иногда точно не определены, размыты.

Мир в смысле общности людей (*communitas*) позволяет ввести понятие *исторического мира*, поскольку любая общность («античный мир», «средневе-

⁶ Такое представление характерно и для германской мифологии, где свой, знакомый мир обозначался словом *Mitgard* («срединное огороженное место»), а противопоставлялся ему *Utgard* (внешний мир, то что лежит за оградой) (Stepanov, 2004, 92 ff.; Gurevich, 1984, 60). Схожий принцип работал и в других культурах: так, *Pax romana* («Римский мир») охватывал территорию, на которой имел силу мирный договор (*pax*) покоренных варваров с римлянами (Stepanov, 2004, 88). Ср. также греческое понятие *oikumenē*.

ковый мир») исторична и может кануть в лету вместе со всеми релевантными для нее значимостями. Скажем, от исторического мира поздней Римской империи сохранились археологические и письменные памятники, на основе которых мы можем судить о состоянии античной цивилизации в эту эпоху. Но актуализировать саму структуру этого мира и взаимосвязь его значимостей вряд ли получится. Мы можем *вживаться* в мир античности, но *жить* в античности нам не дано⁷.

С понятием мира в качестве *communitas* сопряжено и христианское понятие мира как «мира сего» (*kosmos outos, saeculum*), «любви» или «дружбы» с которым Евангелие призывает избегать⁸. В то же время, *communitas* — это и церковная община, призванная утвердить в своем земном бытии христианские принципы отношения людей друг к другу и к благам мира. Многие христианские авторы говорят, что секулярный мир следует «возненавидеть» — а, именно, отвернуться, отречься от всего дурного в нем и не привязываться к мирским благам⁹. Это может подразумевать как уход из мира, так и решимость остаться в нем. Тем не менее, христианство не призывает нас «возненавидеть» мир вообще, мир как космологическое единство сущего. Это было бы странно, ведь с теистической позиции мир оценивается как прекрасное творение Божие, несущее на себе печать Творца. Данное различие четко прослеживается у Августина Блаженного в его толковании на Евангелие от Иоанна:

Что значит, *мир чрез Него начал быть*? Миром (*mundus*) называется земля, небо, океан и всё, что в них. В другом смысле миром (*mundus*) называются любящие мир (*dilectores mundi*). *Мир чрез Него начал быть и мир Его не познал*. Неужто небеса, и ангелы, и звезды не познали своего Творца, — Того, кто и демонам ведом? Ведь всё свидетельствовало о Нём. Кто же Его не познал? Те, кого вследствие их любви к миру и называют миром. Любя что-то, мы прилепляемся к этому сердцем: и они, любя мир, заслуженно получили имя того, к чему прилепились. Так, когда мы говорим: плох тот дом, или: хорош тот дом, мы порицаем и хвалим не стены, но под дурным домом подразумеваем дурных обитателей, а под хорошим домом — хороших. Также и миром мы называем тех, кто живет в мире, любя мир

⁷ Впрочем, в период итальянского Ренессанса были подобные опыты. Так, о флорентийском гуманисте Никколо Никколи сообщается, что он носил римскую тогу, часами мог говорить на классической латыни и пытался соблюдать античные традиции в быту. Известно, что Маккиавели переодевался для чтения классиков. Тем не менее, как пишет Баткин, «от Петрарки до Макьявели античность воспринималась как далекая родина. [...] Но тем самым лишь подчеркивалось историческое расстояние и несходство...» (Batkin, 1978, 5).

⁸ 1 Ин.2:15–16, Иак. 4:1–10.

⁹ В Евангелии Христос говорит своим ученикам, что это *мир* будет их ненавидеть, как возненавидел и Его (Ин., 15:18–19).

(*amando mundum*). Кто это? Те, кто любит мир (*diligunt mundum*), ибо сердцем своим они живут в мире. Ведь те, кто не любит мир, лишь плотью своей пребывают в мире, сердцем же живут на небесах¹⁰.

Таким образом, у Августина мы находим четкое различие между понятиями мира как космоса и мира в смысле сообщества людей, живущего по законам и устоям «мира сего». Мир в смысле космологического единства сущего понимается в перспективе тварности, тогда как «мир сей» оказывается негативным изводом понятия *communitas*.

* * *

Итак, с самого начала вопрос о мире ставился как вопрос о едином целом¹¹. И до сих пор наши рассуждения шли в русле данной постановки вопроса. Ведь Хайдеггер и Финк в свете космологического различия размышляют именно о целом мире — хотя, конечно, «окружающих миров» может быть много. Целость и причастность опыту именно целого мира крайне важны для Библихина. Мир как община, сообщество, как тот или иной исторический мир, даже как «мир сей» также причастны категориям целостности и единства, хотя, что уже отмечалось, их границы могут быть размыты, а структура фрагментирована.

Но кто сказал, что мир — единый и что он *уже* целый? Что касается идеи единства, то, пожалуй, если мы откажемся от нее, придется отказаться и от идеи мира, ведь от «универсума» мы тогда придем к «мультиверсуму». Греческое «всё» (*ta panta*) явно лишено единства — оно ближе скорее к «демократии объектов», а мир не тождествен «всему» (ведь возможно еще и что-то «иномирное»).

Но с целостью дело обстоит иначе. С целым миром мы дела не имеем, в опыте он не наблюдаем. Более того, известно, что мир *еще не* целый, поскольку будущее мира еще не свершилось, «полнота времен» не достигнута. Тогда почему мы априори, то есть не основываясь на данных опыта, по крайней мере опыта восприятия и научного исследования, говорим что мир представляет собой нечто целое?

¹⁰ Августин Блаженный. In *Joannis Evang., 1:10* (Khaidegger, 1998, 99 ff.) Перевод изменен и дополнен. — А. Ф.

¹¹ Оказывается, что кантовские категории единства и целокупности — ключевые для формирования идеи мира, хотя в архитектонике «Критики чистого разума» эта идея занимает более высокое место.

Если в случае Канта и Гуссерля, как отмечалось выше, можно констатировать известный эмпиризм и интеллектуализм в отношении опыта мира (мир мыслится как идея или же как горизонт), то в представлении Хайдеггера и, вслед за ним, Бибихина, опыт целого мира опосредуется настроением. Настроения ужаса или скуки у Хайдеггера затрагивают все мировое бытие. Для Бибихина же настроение мира — это «опыт согласия» (Bibikhin, 1995, 113). Мир как вселенная, будучи внеопытным, ненаблюдаемым целым, проявляется через состояние космологической гармонии, покоя, тишины. Поэтому, чтобы воспринять мир (в космологическом смысле), необходимо соприкоснуться с мировой гармонией — тогда станет внятными мировое целое, невидимое для чувственного зрения.

Конечно, Хайдеггер и Бибихин не были первооткрывателями настроения как космологического феномена. Еще до Хайдеггера роль переживания при постижении событий и сюжетов исторического мира подчеркивал Дильтей¹². Однако трактовка настроения в качестве космологического феномена имеет древние истоки. Человек, захваченный страстью (*pathos*) или сверх меры вовлеченный в мирскую суету, не способен трезво взглянуть на вещи и события и оценить их значимость — отсюда стремление к бесстрастию души (апатии), разделявшееся, в частности, стоиками. Но еще до стоиков пифагорейцы и платоники знали, что прислушивание к космическому порядку вещей позволяет упорядочить страсти, действующие в человеческой душе. Им было известно, что музыка находится в тайной связи с *harmonia mundi* и может быть использована как средство настроения, настройки струн души¹³.

Итак, В. В. Бибихин высказывает предположение, что знание о целом мире опосредуется опытом гармонии, согласия, причем речь идет не о согласии в плане *communitas*, когда в обществе отсутствует вражда и соблюдаются договоры, а скорее о каком-то универсальном космологическом согласии. По убеждению Бибихина, мир как космологическое единство сущего доступен нам только благодаря опыту согласной тишины, незримой гармонии целого.

¹² «Не понятийный подход составляет основание наук о духе, но осознание (*Innewerden*) психического состояния в его целостности и повторное обнаружение его в последующем переживании (*im Nacherleben*). Жизнь постигает здесь жизнь...» (Dil'tei, 2004, 181).

¹³ У современных авторов другие примеры. Так, Мерло-Понти говорит о незримом присутствии мира, уподобляя его гулу города, фоном сопровождающего наше существование (Merlo-Ponti, 1999, 420). Однако представляется, что онтологический гул явно не есть симптом мировой гармонии — скорее, это симптом неспособности ее различить.

Не видели бы мы никакого собрания вещей, никакого универсума, никакого «всего мира», если бы не имели раньше, пусть за-бытого, опыта согласной тишины; не знали бы себя и ничего, если бы в своем чистом присутствии не могли в согласии мира допустить всему *быть* и быть *всему*, принять всё как согласное с нами и вместе — допустить себя как согласных со *всем*. (Bibikhin, 1995, 62)

И далее: «Я не *раньше* откуда-то знаю, что такое целый мир, а в согласии мира, когда целый мир для меня такой, что я допускаю ему быть, я только и начинаю знать, какой он» (Bibikhin, 1995, 84).

Здесь мы имеем дело с догадкой, что знание о мире как космосе, вселенной возникает не из чувственного созерцания этого космоса, не из наблюдения за вещами и процессами и исследования их, а из особого настроения согласия, тишины, покоя. Как обосновать эту догадку? Только обращаясь к особому опыту переживания и причастности.

Действительно, *бывает* такое настроение, когда утихает чувство противоречий и ощущается «гармония всего со всем». Иногда это зависит от того, что Хайдеггер называл расположением, а последнее зависит от того, где человек находится. Индустриальный район мегаполиса и нагромождение новостроек не создают условий для ее проявления, тогда как «проселок», придорожная пожухлая трава или пробуждающиеся от зимнего сна деревья становятся той *местностью*, где обитает умиротворяющая и целительная тишина, приходящая из гармонии всего со всем. Однако жителю мегаполиса не так легко приобрести такой опыт, и он явно не доминирует в спектре его расположений и настроений. Особую роль в этом спектре играет скорее *забота*, поскольку именно современные мегаполисы представляют собой особые центры стимулирования, роста и удовлетворения «потребностей» и предоставления «услуг».

Именно забота особым образом влияет на возможность созерцания мира. По большому счету, озабоченность исключает настроенность на подобное созерцание. Забота всегда имеет в виду какие-то цели и результаты, то есть она нацелена на вещи, на сущее, что естественным образом отвлекает от мира, поскольку мир не сводится к вещам (вспомним о космологическом различии). Вот почему созерцание мира становится возможным скорее в утренние часы, когда человек еще не вовлечен в круг дневных забот, или глубокой ночью, уже поглотившей этот круг. Таким образом, само устроение человеческой души, вовлеченность человека в повседневные дела и заботы зачастую препятствуют тому, чтобы соприкоснуться с опытом мира.

Вовлеченность в информационные потоки и виртуальное общение тоже можно трактовать как разновидность озабоченности. Эти факторы симулируют

настоящее, убеждая нас в том, что подлинное настоящее — то, которое формируется информационной «повесткой дня». На самом же деле это виртуальное настоящее. В виртуальном настоящем опыт мира принципиально недоступен, точнее доступен опыт «виртуального мира», который вряд ли есть *мир*¹⁴.

Следует обратить внимание и на такой фактор, как природные мировые стихии. Трудно настроиться на мировую гармонию, находясь в эпицентре шторма. Природные стихии непостоянны, поэтому особым вниманием созерцателей всех времен пользовалось звездное небо, именно в его неизменном круговращении усматривалась *harmonia mundi*¹⁵.

Кроме того, восприятие космологической гармонии зависит от состояния мира как общности людей, общины, общества (*communitas*). Историкам античности известна корреляция между понятиями *kosmos* и *polis*. Помимо умирения стихий, для космологического опыта требуется согласие между людьми, ведь опыт мира невозможен в состоянии взаимной вражды. С этой точки зрения, настроение отдельно взятой человеческой души зависит от состояния общества. Вражда между людьми — раздрай в семье, раскол в обществе — захватывает душу, нарушает равновесие душевных сил, прогоняет то особое состояние отрешенности, невовлеченности, тишины, о котором В. В. Бибихин говорит как об «опыте согласия». Разумеется, полное согласие между людьми недостижимо. Однако для такого рода практической космологии желательно «тихое и без-

¹⁴ Забота, как известно, связана с временностью человеческого бытия. Забота заставляет нас строить и реализовывать проекты, тем самым выходя за пределы настоящего. Забота живет большей частью будущим. Напротив, опыт мира — это скорее опыт настоящего.

¹⁵ Ср. соотношение понятий *eirēnē* и *kosmos* в космологическом плане у свт. Григория Богослова: «Небо, земля, море — словом, весь сей мир (*κόσμος*), сия великая и преславная книга Божия (*τὸ μέγα τοῦ θεοῦ στοιχείον*), в которой открывается самым безмолвием проповедуемый Бог, этот мир, доколе стоит твердо и в мире с самим собой (*εἰρηνεύει πρὸς ἑαυτὸν*), не выступая из пределов своей природы, доколе в нем ни одно существо не восстает против другого и не разрывает тех уз любви (*τῆς εὐνοίας*), которыми все связал Художник — Творческое Слово, дотоле соответствует своему названию, и подлинно есть мир и красота несравненная (*κόσμος τέ ἐστιν... καὶ κάλλος ἀπρόσιτον*), дотоле ничего нельзя представить себе славнее и величественнее его. Но с прекращением мира (*τοῦ εἰρηνεύειν πέπαυται*) и мир перестанет быть миром (*καὶ τοῦ εἶναι κόσμος*). [...] когда в мире вещество возмутится само против себя и, своим смятением готовя разрушение, сделается неукротимым, или когда Бог, в страх и наказание грешникам, нарушит несколько стройный порядок или наводнением, или землетрясением, или необыкновенными дождями, или помрачением солнца, или продолжительностью какого-нибудь времени года, или извержением огня, тогда нестроение и страх разливаются на все, и среди смятения открывается, сколь благодетелен мир (*τὸ τῆς εἰρήνης ἀγαθόν*)» (Grigorii Bogoslov, Svt., 1912, 154 ff.).

молвное житие» людей во взаимном согласии или, по крайней мере, отсутствие открытой вражды.

Тем не менее, нельзя закрыть глаза на то, что подобно тому, как природный мир подвержен стихийным бедствиям, так и общественный мир расколот, особенно современный мир. В нем властвуют противостояние и вражда, а согласие бывает лишь относительным. Однако общественный мир — часть мирового целого. Поэтому мир как целое не всегда может быть предметом умиротворенного созерцания, часто он вызывает ужас и отторжение. Отнюдь не всё вписывается в систему универсальной гармонии, не всё подходит для хайдеггеровского «допущения быть» и бибахинского «опыта согласия». Напротив, ужас от уродств мира, отшатывание от него может стать основным настроением человеческой души, а ощущение мировой гармонии — полузабытым и мимолетным. Таким образом, для проявления чувства космологической гармонии необходимы особые природные и социальные условия. Гораздо чаще мир в человеческих душах, ощущение всеобщей гармонии разрывается нестроениями и бедствиями «мира сего».

С христианской точки зрения, космологическая гармония в полном, предельном смысле невозможна, поскольку в тварный мир и в человеческие души проникло зло, и его не так просто оттуда изгнать. Об этом красноречиво говорит митрополит Сурожский Антоний:

Я хотел было сказать: гармонию. Нет, не только гармонию. Мы живем в мире, который утратил всецелое единство и приобщенность к Богу, и поэтому в нем присутствует не только гармония и красота, но и пугающее уродство. [...] Порой охватывает ужас, когда смотришь на окружающий нас мир: достаточно вспомнить, что происходит в той или иной стране из-за извержений вулканов, пожаров, наводнений или по вине человеческой слепоты и ненависти. (Antonii, mitropolit Surozhskii, 2012, 98)

Поэтому есть подозрение, что хайдеггеровское «допущение быть» и чувство космологической гармонии, о котором пишет Бибахин, — это свойства языческого мировосприятия. В христианском мировосприятии они могут присутствовать лишь постольку, поскольку тварный мир, отпавший от замысла Творца о нем, все-таки сохраняет в себе черты своего происхождения, является, как говорит митрополит Антоний, «иконой, образом, ведущим нас к познанию Его» (Antonii, mitropolit Surozhskii, 2012, 95).

С такой точки зрения, искомая и чаемая цельность и полнота может быть возвращена миру только в конце времен, когда мир, с одной стороны, завершится во времени, а с другой — будет обновлен, став «новым небом и новой

землей»¹⁶. Тогда же среди людей воцарится истинное согласие, запечатленное «свышним миром» в молчании, которое, по слову св. Исаака Сирина, есть «тайна будущего века».

* * *

Таким образом, с эсхатологической точки зрения вряд ли может считаться оправданным предположение В. В. Библихина о том, что именно особый опыт «мирного» настроения (мир как *eirēnē, pax*), служит основанием формирования космологического понятия мира (мир как *kosmos, mundus*). Настроения изменчивы, впрочем, как изменчив и сам мир. Настроение универсального согласия слишком часто ставится под вопрос мировыми событиями и обстоятельствами, чтобы служить основой формирования идеи мира как космологического единства сущего.

Единство и целостность скорее можно приписать миру, вновь увидев в нем *творение*, чем выводить эти свойства из опыта настроения, присваивая последнему космологическую значимость. В качестве творения, мир обладает единством и цельностью как своими исконными онтологическими свойствами. Это свойства разумного устройства мира как творения, наряду с взаимосвязанностью, иерархичностью и пр. Расколотость и дезорганизованность, кажущаяся хаотичность мировых событий не способны окончательно лишить мир этих изначально заложенных в нем свойств, так же как бессильна здесь и «демократия объектов».

Но здесь мы хотели бы указать еще на один космологический феномен — феномен *величия (majestas)* мира. Мир как творение велик, и идея величия нивелирует тот факт, что зачастую мир воспринимается как расколотый и хаотичный. Идею величия мира прекрасно уловил И. Кант в своих размышлениях о возвышенном. На нее же указывает Ж.-Л. Марион, замечая, что возвышенное у Канта — это важный пример насыщенного феномена (Marion, 2014, 97). Когда мы созерцаем звездное небо или бушующее море, то данное в опыте содержание насыщает, переполняет нашу способность созерцания. И величие мира, превосходящее конечную человеческую способность созерцания, можно расценить как еще одно, наряду с разумным устройством, свидетельство его тварности. Представляется, что усмотрение тварной онтологии мира (достижимое не без помощи феноменологического инструментария) — это то новое, что мы можем унаследовать сегодня от «старой» метафизики.

¹⁶ Откр. 21:1.

REFERENCES

- Antonii, mitropolit Surozhskii. (2012). *Uverenost' v veshchakh nevidimyykh. Poslednie besedy (2000–2001)* [Confidence in the Things Invisible. The Last Conversations (2000–2001)]. Moscow: Nika. (in Russian).
- Afanaševa, N. (2013). Mir mirovi podazhd', Chelovekolyubche! [Let Peace be upon the World, oh the Lover of Mankind!]. *Parfenon segodnya: pravoslavnyi zhurnal* [Parthenon Today: Orthodox Magazine], 5 (2), 2–7. (in Russian).
- Batkin, L. (1978). *Ital'yanskije gumanisty: stil' zhizni i stil' myshleniya* [Italian Humanists: Style of Life, Style of Thinking]. Moscow: Science. (in Russian).
- Bibikhin, V. (1995). *Mir* [The World]. Tomsk: Vodolei. (in Russian).
- Dil'tei, V. (2004). Postroenie istoricheskogo mira v naukakh o dukhe [The Formation of the Historical World in the Human Sciences]. In *Sobranie sochinenii v shesti tomakh. T. 3* [Collected Works in 6 Volumes, Vol. 3]. Moscow: Tri kvadrata, 2004. (in Russian).
- Fink, E. (1977). *Sein und Mensch: Vom Wesen der ontologischen Erfahrung*. Freiburg: Karl Alber Verlag.
- Gabriel, M. (2013). *Warum es die Welt nicht gibt*. Berlin: Ullstein.
- Grigorii Bogoslov, Svt. (1912). *Tvoreniya. T. 1* [Works, Vol. 1]. St Petersburg: Tipografiya P.P. Soikina. (in Russian).
- Gurevich, A. (1984). *Kategorii srednevekovoi kul'tury* [Categories of the Middle Age Culture]. Moscow: Nauka. (in Russian).
- Gusserl', E. (2004). *Krizis evropeiskikh nauk i transtsendental'naya fenomenologiya* [The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology]. St Petersburg: Izdatel'stvo «Vladimir Dal'». (in Russian).
- Ionkus, D. (2004). Problema mira v fenomenologii E. Finka [The Problem of the World in E. Fink's Phenomenology]. *Topos*, 9 (2), 51–61. (in Russian).
- Khaidegger, M. (1993). Veshch' [The Thing]. In: M. Khaidegger, *Vremya i bytie* [Time and Being] (316–326). Moscow: Respublika. (in Russian).
- Khaidegger, M. (1997). *Bytie i vremya* [Being and Time]. Moscow: Ad Marginem. (in Russian).
- Khaidegger, M. (1998). O sushchestve osnovaniya. [On the Essence of Ground]. In *Filosofiya v poiskakh ontologii: Sbornik trudov Samarskoi gumanitarnoi akademii, vyp. 5* [Philosophy in Search of Ontology. Collection of the Works of Samara Humanitarian Academy, Issue 5] (78–130). Samara: Izdatel'stvo SamGA. (in Russian).
- Marion, Zh.-L. (2014). Nasyshchennyi fenomen [The Saturated Phenomenon]. In: S. Sholokhova & A. Yampol'skaya (Eds.), *(Post)fenomenologiya: novaya fenomenologiya vo Frantsii i za ee predelami* [(Post)phenomenology: New Phenomenology in France and Beyond] (63–99). Moscow: Akademicheskii proekt. (in Russian).
- Merlo-Ponti, M. (1999). *Fenomenologiya vospriyatiya* [Phenomenology of Perception]. St Petersburg: Yuventa, Nauka. (in Russian).
- Ortega-i-Gasset, J. (1991). *Chto takoe filosofiya?* [What is Philosophy?]. Moscow: Nauka. (in Russian).
- Stepanov, Yu. (2004). Mir [The Universe]. In: *Konstanty: Slovar' russkoi kultury* [The Constants: A Dictionary of Russian Culture] (86–126). Moscow: Akademicheskii proekt. (in Russian).