

ПРОСТРАНСТВО МИРОПОНИМАНИЯ РУССКОЙ РЕЛИГИОЗНОЙ ФИЛОСОФИИ XIX – НАЧАЛА XX в.

Исследуется пространство русской культуры как оригинальная ментальная модель понимания мира в том виде, в каком она сформировалась в русской философии.

Ключевые слова: понимание; пространство; священное пространство; ментальность; русская философия.

Миропонимание есть пространствопонимание

Категории «пространство» и «понимание» почти неразличимы на глубинном онтологическом уровне: понимание всегда привязано к определённой топосу, напротив, всякое пространство разграничивается, выстраивается и определяется деятельностью сознания. Эта взаимобратимость отчётливо выражена в формулировке П.А. Флоренского: «Проблема пространства залегает в средоточии миропонимания во всех возникавших системах мысли и предопределяет сложение всей системы... И чем плотнее сработана та или другая система мысли, тем определеннее ставится в качестве ее ядра своеобразное истолкование пространства. Повторяем: миропонимание – пространствопонимание» [1. С. 272]. Размышление Флоренского расходится с основными классическими представлениями новоевропейской науки о пространстве как о телесно-эмпирическом порядке бытия, параметры которого моделируются, задаются и осваиваются при помощи абстрактно-геометрической модели математического естествознания. Однако в то же время формулировка отца Павла строго вписывается в парадигму неклассической философии, во многом реабилитировавшей средневековый способ восприятия реальности невидимого мира с его незримым пространством, недоступным и непостижимым для рациональной визуалистской культуры и соответствующего ей внешне-физикалистского образа мышления.

Следующие одна за другой волны революционных открытий в физике (У. Клиффорда, А. Пуанкаре, А. Эйнштейна), гуманитаристике (А. Бергсона, Э. Гуссерля, О. Шпенглера) и прочих областях научного знания конца XIX – начала XX в., произведшие своего рода «эффект цунами» в научном мышлении, разрушили большую часть канонических установок классической теории познания. В частности, постулат Декарта–Ньютона о единстве пространства был вытеснен идеей множественности миров и занимаемых ими локусов, что открывало новые перспективы в постижении различных культурно-исторических миров в их индивидуальной неповторимости. Так, Флоренский, развивая свою топологическую теорию, указывает: «Вся человеческая культура может быть понята как деятельность по организации пространства. В одном случае это – пространство наших жизненных отношений... В других случаях это пространство мыслимое, мысленная модель действительности. Четкого разграничения между различными родами человеческой деятельности провести невозможно. Вся деятельность людей включается в культурное пространство, с одной стороны, создавая данное культурное пространство, с другой – именно культурное пространство оказывает воздействие на формирование человеческой личности» [1. С. 272].

По Флоренскому, пространственность изначально и первичнее культуры, последняя есть отражение первой. Каждая культура, воспроизводя особенности своего ментального ландшафта, складывается в определённое осмысленное и оформленное единство уникального микрокосма и микромира. Культуротворчество опирается всегда на некоторую мыслимую и экзистенциально ощущаемую точку отсчета, которая служит ориентиром в хаотическом потоке феноменальных и ноуменальных событий и явлений, оставаясь фундаментальнейшим условием какого бы то ни было познания окружающего сущего. Эту исходную точку М. Хайдеггер называет *Zuhandenheit* («бытие под рукой»), что расшифровывается как необходимость для познающего разума быть «вблизи» какого-то конкретного сущего, как бы постоянно удерживая его в поле зрения. Другим обозначением подручного бытия в мировой философии можно считать пространственную метафору острова, проходящую через многие тексты от плавучего острова Ноева Ковчега из Книги Бытия через дневниковые детские воспоминания Ньютона и Флоренского до кинематографического воплощения этого образа в «Солярисе» Тарковского.

В настоящей статье нас будет интересовать специфика организации внутреннего локуса русской культуры, как она была отрефлексирована и отображена в русской религиозной философии. На основании уже сказанного можно утверждать, что русская философия не есть некая специфически национальная, самозамкнутая форма мышления, но по существу она есть своеобразный способ обсуждения, переживания мировых философских проблем. Именно в неклассическом общемировом контексте русская философия развилась и сложилась, культурно-типологически самоопределилась как оригинальный мыслительный феномен – вообразимое идеальное и ментальное образование, отождествлявшее себя с совершенно конкретной территорией, но территорией не в значении географического ареала, а в значении мыслительной постройки действительности.

Axis mundi русской культуры

В дальнейшем изложении я буду использовать в качестве концептуальной подпорки понятие «священное пространство», широко применяемое в современной феноменологии и философской антропологии. По определению М. Элиада, священным пространством могут считаться места, в которых обитают и проявляются так называемые иерофании. В качестве иерофании может выступать не только религиозный феномен, но и любое чрезвычайно важное и значимое для человека событие или сильное впечатление, особо интенсивное душевное

переживание, не ослабевающее на протяжении всей жизни человека. Искусство культивирования иерофаний достигло наивысшего развития в традиционных религиозных древних и средневековых обществах. В Новое время и прочие периоды господства гуманистического просветительства и рационализма иерофании проявлялись в латентных, скрытых формах, не явно, но подспудно оказывая мощное влияние на повседневное поведение человека.

Проанализируем посредством концепта иерофании духовные реалии русской истории последних трёх столетий. Очевидно, что секулярная вестернизаторская культура XVIII в. почти полностью утратила и изжила исконное понятие о Православной церкви как о центре духовной жизни и святом месте.

Сакральная сила храмов нивелировалась, взамен образовалось необъятное, демистифицированное, акцидентально-изменчивое, релятивное пространство мирской жизни. С середины XIX в. в русской новорождённой философии предпринимаются попытки выстроить иератические пространства заново.

Так, зачинатель религиозно-философского ренессанса сетует: «Современная религия есть вещь очень жалкая – собственно говоря, религии как господствующего начала, как центра духовного тяготения нет совсем, а есть вместо этого так называемая религиозность как личное настроение, личный вкус: одни имеют этот вкус, другие нет, как одни любят музыку, другие – нет. За отсутствием безусловного средоточия является у нас столько же относительных, временных центров жизни и сознания, сколько есть у нас различных потребностей и интересов, вкусов и влечений, мнений и взглядов» [2. С. 38].

Желание вновь обрести в образе церкви утраченный *Axis mundi*, как своего рода константу духовного бытия, пронзительно звучит в экклезиологических работах А.С. Хомякова. Иерархиизируя и выстраивая мировое пространство вокруг одной центральной оси, Хомяков мыслит скорее как человек средневековый, нежели типичный житель XIX в. Согласно его экклезиологии, должны различаться и противопоставляться неосвящённые и освящённые участки реальности мира как нечто онтологически инородное одно другому. К разряду первого Хомяков относит мирские, мирские по характеру феномены и ноумены, которые создают бесконечную, аморфную, бессмысленную протяжённость. Ко второй категории он причисляет сакральные феномены, выступающие под знаком соборности.

Место, освященное соборностью, характеризуется как привилегированный, обладающий особой гущенностью и насыщенностью духовной энергии, концентрирующий в своей орбите божественную благодать, центрирующий и организующий вокруг своей оси пространство целого и единого мироздания топос. Причём топосы подобного типа, по Хомякову, являются церковью, даже если они не принадлежат к территории храма как такового, в эмпирическом понимании этого слова. «Церковь живет даже на земле не земной, человеческой жизнью, но божественной, благодатной. Поэтому не только каждый из членов её, но и вся она торжественно называет себя святою. Видимое её проявление содержится в

таинствах: внутренняя же жизнь её в дарах Духа Святого, в вере, надежде и любви» [3. С. 16].

Уже в сентенциях Хомякова узнаются свойственные русской религиозной богоискательской философии общие для неё видовые черты отрицания и неприятия существующего мира, обострённое сознание испорченности и греховности наличной действительности, мучительного желания избавления и преодоления распавшегося и дискретного состояния мировой данности.

Например, красноречивым подтверждением может служить отрывок из бердяевского «Самопознания». «...Я изначально чувствовал себя попавшим в чуждый мне мир, одинаково чувствовал это и в первый день моей жизни, и в нынешний ее день. Я всегда был лишь прохожим. Христиане должны себя чувствовать не имеющими здесь пребывающего града и града грядущего взыскующими. Но то первичное чувство, которое я здесь описываю, я не считал в себе христианской добродетелью и достижением. Иногда мне казалось, что в этом есть даже что-то плохое, есть какой-то надлом в отношении к миру и жизни. Мне чуждо было чувство вкорененности в землю. Мне более свойственно орфическое понимание происхождения души, чувство ниспадения ее из высшего мира в низший» [4. С. 11].

Аналогичное ощущение жизни, отчуждённость, неукоренённость в мире, болезненное отвращение к обыденности описываются и Флоренским в начальных главах его центрального богословского труда. «Всё кружится, всё скользит в мертвенную бездну. Только Один пребывает, только в Нём неизменность, жизнь и покой. “К Нему тяготее все течение событий; как периферия к центру, к Нему сходятся все радиусы круга времен”. Так говорю не я, от своего скудного опыта; нет, так свидетельствует человек, всего себя окунувший в стихию Единого Центра, – еп. Феофан Затворник. Напротив, вне этого Единого Центра “единственное достоверное – что ничего нет достоверного и ничего – человека несчастнее или надменнее... Да, в жизни всё мятется, всё зыблется в миражных очертаниях. А из глубин души подымается нестерпимая потребность опереть себя на «Столп и утверждение Истины...» [5. С. 11].

Е.Н. Трубецкой объясняет, что поводом к написанию его трактата «Смысл жизни» послужили мучительные переживания мировой бессмыслицы, достигшие в начале XX в. необычайного напряжения. «Наша жизнь есть стремление к цели, а стало быть, – искание смысла. – Но именно оттого это – вопрос мучительный: первое, в чем проявляется присущее человеку искание смысла-цели жизни, есть жестокое страдание об окружающей нас бессмыслице. – Тот смысл, которого мы ищем, в повседневном опыте нам не дан и нам не явлен; весь этот будничный опыт свидетельствует о противоположном, – о бессмыслице. И с этими свидетельствами опыта должно считаться всякое добросовестное решение вопроса о смысле жизни» [6. С. 23].

Приведённые выборочно отрывки, на мой взгляд, архитипичны для русской религиозной философии в целом и демонстрируют на фоне картины отрицания окружающего мира, доходящего порой до тоски и отчаяния, готовность к поиску и созиданию совершенного, идеального Божьего Царства на земле.

Поиски совершенства в различных проявлениях: тяга к абсолюту, идеальному бытию, к обретению цельного знания или полноты существования и т.д., как правило, тематизируются и объединяются ёмкими и в то же время растяжимыми рамками понятия «метафизика всеединства». Всю пестроту и разнообразие отечественных концепций всеединства можно свести к набору устойчивых типовых характеристик.

1. Метафизика всеединства (далее МВ) представляет собой интеллектуальный сплав христианского учения, идеи соборности Хомякова и уходящей корнями в антично-александрийскую древность, развивавшейся в масштабах всей мировой философии парадигмы всеединства. МВ не имеет общей доктрины, разбиваясь на ряд самобытных учений таких религиозных русских мыслителей, как Вл. Соловьёв, Е.Н. Трубецкой, о. П.А. Флоренский, Н.О. Лосский, С.Л. Франк, Л. Карсавин, о. С.Н. Булгаков.

В религиозно-философской классификации МВ может носить громоздкое наименование панентеизм, под которым понимается некая синтетическая религия, совмещающая в своей доктрине традиционные пантеистические представления о всепорождающем универсальном божественном начале, заключающем в себе в сжатом виде весь космос, и элементы христианского трансцендентализма, предполагающего запредельность и непостижимость Бога в его конечном смысле и бытии.

2. В основе МВ заложена идея воплощения абсолюта в эмпирической действительности мирового пространства-времени. Установление всеединства в мире представляется в виде одухотворения, просветления вещества и возвращения всякой твари в исходное райское, освящённое божественной благодатью положение. «Можно сказать, что весь мир подчинен Духу (Царству Божию) как тело, но как тело нематериальное, т.е. тою своею стороною, в которой сама материя есть нечто нематериальное.

Дух имеет под собою мир как свое тело, одухотворённое им, а не одушевлённое только. Из сочетания деятельности самоутверждающихся особей и деятельности Духа получается система душевно-материального царства, поражающая своею двойственностью и как бы противоречивостью», – читаем в работе Н.О. Лосского «Мир как органическое целое» [7. С. 427]. Миропонимание МВ в противоположность различным еретическим ответвлениям христианской традиции, отбрасывающим материю как что-то бессмысленное и низменное, реабилитирует тварное бытие, воспринимая вещество как прозрачную оболочку духовного смысла. «Если есть всемирный смысл, то весь мир должен объединиться во единый храм Божий, вся тварь должна собраться вокруг благовестителя этого смысла – человека. Мы находим именно такое понимание космического значения твари в бесчисленных христианских памятниках, особенно восточных, – в житиях святых и в иконописных изображениях», согласно убеждениям Е.Н. Трубецкого [6. С. 54].

Создатели и выразители МВ стремились описать или очертить абсолютное посредством пространственно-временных категорий и образов. Так, софиология трактовала Софию как идеальное состояние земного бытия, при этом облакая мифологему божественной

премудрости в конкретный мыслеобраз плотского феномена, абсолютно женственного по своей природе. «Мир, – писал С.Н. Булгаков, – имеет высшую основу в царстве идей или в Софии, в которой согласно существует единое и многое, индивидуальное и общее, одно и всё в положительном всеединстве. Но рядом с этим мир имеет и низшую “подставку” – *υλοδοχί*, которая есть “место” распавшейся, актуализированной множественности, находящей свое единство лишь во временно-пространственном процессе, в становлении, бытии-небытии...» [8. С. 204].

В поэме Вл. Соловьёва «Три свидания» и затем в поэзии символистов идеал вечной женственности воплощался и субстанциализировался в облике тех или иных земных женщин. «Порой в чертах случайных лиц / Её улыбки пламя тлею...», – гласит строка из стихотворения М.А. Волошина «Она» [9. С. 145]. Центральный в христианской мифологии сюжет явления Бога в человеческом образе Иисуса Христа, Сына Божьего интерпретируется русской философией как пространственно-временное пресуществование абсолюта. «...Бог, – утверждает Карсавин, – не только вочеловечился – Он воплотился, т.е. принял в Себя нашу грубую плоть, нашу жизнь земную. Бог вочеловечился в недостаточности Человека. Он не стал сам недостаточным по бытию, косным в своей Божественной и в приятной Им человеческой воле. В Нём нет вины перед Богом и нами, перед Собою самим. Но, осуществляя свою всеединую человеческую волю, Он осуществил ее в разъединённости времени и пространства. Этим Он подчиняется закону земного бытия, приемля зрак рабий разъятости жизни и смерти: родится, страдает и умирает. Не принимая вины, принимает Он кару в свое Богобытие. Но обожая всю нашу эмпирию, он преобразует ее из иллюзии в Божественную действительность. И если правда, что родился Христос на земле, что страдал Он и умер, реальна вся жизнь наша, истинно наше знание, полна смысла наша земная любовь» [10. С. 175].

3. В учениях русских религиозных мыслителей реальность всеединого мира предстает неоднородной, имеет иерархически упорядоченное пространство, в котором одни зоны и местности качественно превосходят другие, а также выделяется точка отсчёта всех координат, куда помещается онтологический центр, гармонизирующий постигаемую Вселенную и выстраивающий её в единое смысловое поле.

В качестве характерного образца такого рода онтологических иерархий можно привести диаду Н.О. Лосского «царство вражды – Царство Гармонии».

Первое состоит из разрозненных, враждующих конечно-временных ноуменов и феноменов – так называемых субстанциальных деятелей. «Всякий член царства вражды сам стремится стать Абсолютным и хочет сам от себя создать абсолютную полноту жизни» Однако все действия, направленные субстанциальным деятелем на достижение этой цели, «лишь удаляют его от абсолютности» [7. С. 114].

Второе – есть место встречи совместного творчества Абсолютного творца и всякой тварной субстанции, в результате которой создается «неделимый, стройный организм», отмеченный взаимопроникновением и взаимодополнением всех его членов, уничтожающий

изнутри какие-либо различия между частями и целым и, соответственно, порождающий духовный феномен всеобъемлющей полноты бытия. Это состояние всеохватной и всепроникающей полноты не есть некое статичное, застывшее положение вещей, оно постоянно должно возрождаться и каждый раз заново и полностью возобновлять и воссоздавать Царство Божие на земле. «Мир, правда, не может быть первоначальным; он может существовать не иначе как благодаря творческому акту Абсолютного, но это творение есть созидание множества существ, образующих конкретное единство, т.е. единство жизни всех в добровольном, свободном единении с Абсолютным...» [7. С. 407].

Вслед за Лосским С.Л. Франк создал похожую контрэнтную схему, лишь добавив к двум уже выделенным ещё одно звено и получив, таким образом, онтологическую триаду «Эмпирическое бытие – Идеальное бытие – Безусловное бытие». Первая форма бытия – телесно-анатомическая, данная в чувственно-эмоциональном опыте действительность. Второй тип бытия рождается в результате рефлексивного рационального познания действительности и, кристаллизуясь в некоторой отвлечённой, обобщающе-упрощающей картине мира, является по сути законсервированной, неподвижной системой знаний. Третий способ бытия, объединяя в себе два первых в едином творческом акте, представляет собой единственно подлинную, предельно возможную «реальность», наиболее совершенную форму человеческого существования в слиянии его с абсолютотом [11].

Богословие русского религиозного Возрождения стремилось определить и указать священный центр *Axis mundi* православного мирозерцания. Православным христианским храмам вновь отводилось значение места наиболее приближенного к абсолютной реальности в проекте грядущего соборного общества. Флоренский называл «конспектом бытия нашей Родины», точкой, где «Россия ощущается как целое», Троице-Сергиеву Лавру. Вл. Соловьёв и Е.Н. Трубецкой видели средоточие православной духовности и святости в Афонском монастыре и т. д. Храм в православной традиции, с одной стороны, проекция небесной божественной реальности в земной жизни, Дом Божий, а с другой – символический слепок здешнего мира, повторяющий и воспроизводящий его в миниатюре.

Назначение храма в том, чтобы приобщать, делать сопричастным Богу тварный космос, каждый раз очищая и освящая земное бытие заново. «Чтобы овладеть землёй, нужно найти над нею динамическую точку опоры, а для этого нужна беспощадная борьба с земными страстями, нужен духовный подъём, который уготовляется и возвращается трудами, лишениями, всей скорбью аскетических подвигов» [6. С. 60].

4. МВ предлагает альтернативную коперниканскому миропониманию Нового времени космографию. Способы восприятия и дескрипции мирового космического пространства, выдвигаемые МВ, принципиально отличались от общепринятой модели XIX в. Проведём сравнительную характеристику. Коперниканское пространствопонимание трактует пространство как:

1) пространство, вне которого располагается познающий разум, как бы занимающий позицию в услов-

ной, искусственно выдуманной, фиктивной точке наблюдения, откуда ему в акте чистого созерцания открывается полная исчерпывающая картина Вселенной;

2) пространство – гетерогенное, расчленённое на равнозначные куски и отрезки;

3) пространство есть система отвлечённых знаний, выраженных в геометрических и алгебраических законах и понятиях.

Пространствопонимание МВ:

1) пространство, в которое познающий непосредственно помещён и которое можно назвать переживанием или ощущением мира. Познающий всегда занимает позицию в эпицентре событий космического универсума, центральная точка перемещается вместе с ним и переживается с особой напряжённостью;

2) пространство символическое, пронизанное мифологией, в разных своих частях не равноценное по степени насыщенности духовных и душевных переживаний и впечатлений;

3) пространство как первичная данность и определённая настроенность бытия человека в мире.

По большей части теорию пространствопонимания развивал Флоренский, который вслед за Эйнштейном провозгласил птолемеевскую геоцентрическую систему Вселенной единственно верной моделью мироустройства. «Было бы большою ошибкой объявлять системы Коперниковскую и Птолемеевскую равноправными способами понимания: они таковы – только в плоскости отвлеченно-механической, но, по совокупности данных, истинной оказывается последняя, а первая – ложной» [12. С. 49].

Аналогичные выводы мы найдём у Е.Н. Трубецкого. «Земля вращается вокруг солнца, растения к нему тянутся, звери и птицы о нём радуются, – но внутри вся эта жизнь не проникается солнцем и остается ему чуждой. Со своей стороны и солнце не проникается жизнью духовной. Оно – только физический, а не метафизический, не духовный центр земной твари. Оттого оно – лишь мнимый «источник жизни» для твари, которая о нем радуется; и этой радости наступает скорый, неумолимый конец» [6. С. 56].

5. Ключевой тезис МВ о тождестве части и целого понимается в русской философии как возможность обретения живого, цельного и принципиально недискурсивного знания.

Живое познание противопоставляется западной науке, в оценке русских мыслителей, страдающей избыточной отвлечённостью, омертвляющей и иссушающей непосредственное переживание жизни, упускающей самоочевидную достоверность проживаемого в запоздалой вторичной рефлексии рассудка. Гносеология МВ намеренно отказывается утолять ненасытную жажду знать без конца, подменяющую научную истину количеством слабосвязанных между собой знаний, и провозглашает принцип «добровольной слепоты», или «мудрого неведения». Это означает, что в созерцании любой отдельной частности бытия открывается целый мир во всей полноте его смыслового содержания.

В одном из своих топологических размышлений о. Павел Флоренский обращается к известному роману Г. Флобера «Искушение Св. Антония» с точки зрения

его пространственного построения. В представлении Флоренского, флореровское «Искушение» – неудачная попытка художественными средствами создать наглядный пространственный образ европейской цивилизации Нового времени. Сюжет выбран не случайно: именно житие основателя монашества, отшельника Антония Фивского явилось знаковым и наиболее востребованным эпизодом из всего раннехристианского литературного наследия в новоевропейском искусстве, особенно в изобразительной традиции от Босха и Брейгеля до Калло и Сезанна. Композиция флореровской пьесы имеет форму мистерии и сконструирована таким образом, что внимание героя с возрастающей скоростью расплывается, рассеивается в бесконечном потоке видений, галлюцинаций, мысленно переживаемых и представляемых образов и сцен. Воображение аскета сначала взволновано обычными плотскими желаниями: он мечтает о мясной пище, о кровавой мести обидчику, о женщинах, приходивших к нему с покаянием. Затем оно увлекает его более изощренными предметами, разыгрывая философские диалоги, подвергая его веру самому опасному испытанию – искусству познания.

И здесь автор развёртывает перед читателем впечатляющую по эрудиции панораму призванных опровергнуть и подточить истину пустынножителей разнообразных религиозных учений, философских доктрин, научных теорий и метафизических систем, созданных человечеством в разных частях мира и в разные времена. По мере разрастания объёма знаний героем всё больше овладевают растерянность и смятение, и в конце концов, будучи не в силах удержать в фокусе внимания рассыпающийся на фрагменты мир, Антоний растворяется в пространстве беспредельного материального хаоса. Св. Антоний Флорера, в глазах Флоренского, – человек Нового времени, потерявший точку опоры под натиском новых знаний, достижений научно-технического прогресса, утративший способность ориентироваться в духовном континууме, но в то же время ничего общего не имеющий с тем гармоничным, уравновешенным и целостным способом бытия, которым являлось средневековое пустынножительство. «Ведь вся суть «Искушения», – объясняет о. Павел, – постепенное преобразование пространства, из замкнутого, весьма ёмкого, насыщенного и цельного – в ширящееся, пустующее, безразличное, – в постепенном разъедании бытия пустотою, хаосом и смертью» [1. С. 119].

Мотив псевдосвятого появляется также в модернистском романе-эпопее Максима Горького «Жизнь Клима Самгина», построенного по прустинскому принципу потока сознания. В образе Самгина Горький создал один из монументальнейших типажей литературы XX в., обобщив и сосредоточив в этом персонаже архитипичные черты представителей рационалистической, позитивистской культуры: неорганичность, искусственность, оторванность от действительности, призрачность.

Таков Клима Самгин, интеллектуал, обладающий обширнейшими познаниями, всезнающий и всё проникающий, который стремится к истине, опираясь на синтетическое сцепление отвлечённых теорий и аналитическую деятельность чистого рассудка. Однако гипертрофия интеллекта приводит к инерции и вялости в

проявлении витальных инстинктов и чувств. Самгин обнаруживает неспособность к полноценной жизни, неумение страдать, любить, жертвовать, сам осознавая невозможность при помощи только одного «аппарата рассуждения» организовать поток сознания в какое-то завершённое и цельное философское построение. Всмотриваясь в картину Иеронима Босха, Самгин ассоциирует себя со Св. Антонием, каким он представлен Босхом: он смотрит на мир испуганными глазами скорчившегося, жалкого и ничего не понимающего человека, осаждаемого нечистой силой, воспринимая окружающую действительность как ребёнок – игрушку, которую он «изломал и затем склеил куски, как ему хотелось» [13. С. 13].

6. В отдельных сочинениях представителей МВ встречаются схожие по форме и по сути типологии пространство-миро-пониманий исторических обществ, в которых выделяются обязательно три типа мировоззрений, причём два из них признаются ошибочными, ущербными, односторонними, обманчивыми, в то время как третий, оставшийся, объявляется безупречным, совершенным, единственно правильным и жизнеспособным.

К первому типу неполноценных мировоззрений причисляются культуры, проповедующие натуралистическое, плоскостное, горизонтальное, посюстороннее понимание бытия. Этими признаками обладают языческие (особенно эллинско-римская античная) культуры древности, а также западноевропейская цивилизация Нового времени.

Второму типу несовершенных мировоззрений приписываются свойства супранатуралистичности, погружённости и углублённости в невесомый безвидный эфир, вертикальности, потусторонности в пространственном восприятии бытия. Наиболее очевидным воплощением этих качеств служит индийский пантеизм разных оттенков – брахманистский, буддистский, индуистский и т.д. Флоренский относил к этому типу также русский и, в более широком контексте, европейский нигилизм XIX в. Наконец, третий тип пространственного миропонимания лишён недостатков, он определяется гармоничной комбинацией черт двух вышеописанных моделей. Строение христианского бытия рисуется в виде вектора направленности к святой земле Царства Божьего, которое достигается посредством перемещения из горизонтального в вертикальный план бытия и которое всегда является новой землей, как бы достигаемой всегда заново.

В христианском пространствопонимании выделяется онтологический центр тяжести, оказаться и удерживаться в пределах которого можно только благодаря максимальному напряжению и мобилизации всех жизненных сил, поэтому постоянное нахождение человека как земного существа в священном пространстве невозможно. Однако сама устремлённость и настроенность на сакральный камертон алтаря позволяет удерживать в вертикальных лучах его благодатного воздействия поле всего тварного, горизонтального бытия.

К сказанному необходимо добавить, что в целом МВ явилась частью гигантской работы по переосмыслению многовековой традиции христианской мысли и перетолкованию наследия средневекового богословия

на языке, средства выражения которого балансировали на грани между теологическими и научными дискурсами. При всех экстравагантностях, явных отклонениях от канонов, откровенных еретических утверждениях, синкретизме, МВ, прежде всего, связывала себя с духом православной церковности, видя свою первостепенную задачу в обновлении и актуализации системы ортодоксального вероисповедания в условиях нового общества.

В то же время мы можем свидетельствовать о появлении иных параллельных и почти никак не связанных ни с официальным, ни с неофициальным православием форм религиозно-философского творчества в России конца XIX в. Уникальным в своём роде сочинением такой направленности можно считать трактат В.В. Розанова «О понимании».

Первая розановская книга стала самодеятельной, доморощенной, отчасти неуклюжей по стилю попыткой переложить унаследованную автором от славянофилов идею живого знания на язык новоевропейской науки. Концептуальной основой трактата послужила интуиция молодого Розанова, увлечённого тогда неевклидовой геометрией Лобачевского, о том, что искусственное, абстрагированное математикой пространство, созданное Галилеем и Декартом, заслоняет в нашем восприятии некую подлинную, изначальную реальность бытия человека в мире. Это более всеохватное и достоверное измерение пространства, по Розанову, конституируется процессами понимания как некоторого сверхинтенсивного способа бытия, соединяющего саму жизнь и знание о жизни в единстве религиозного переживания. «...Понимание не только несомненное науки и философии, но и обширнее, чем они», – заявляет молодой мыслитель [14. С. 7].

Зрелый и поздний периоды розановского творчества также отмечены напряжённым, сопровождаемым перманентными метаниями поиском религиозного идеала, который Розанов находил в разное время в верованиях Древнего Египта и Месопотамии, в ветхозаветном иудаизме, в своей собственной, весьма вольной, включающей элементы языческих материнских и эротических культов версии христианского учения. При этом отношения Розанова с православной церковью развивались по достаточно сложной витиеватой траектории отталкиваний-сближений и завершились только в предсмертные часы философа полным примирением, признанием и покаянием.

Квинтэссенцию розановского духовного скитальчества лучше всего выразил Мандельштам, написав, что одним из главных мотивов розановской философии был поиск воображаемого «кремля русской культуры», духовного «орешка» – ориентира, который обладал бы абсолютными онтологическими свойствами [15. С. 178].

Теперь обобщим всё вышеизложенное. Рассмотренные примеры и эпизоды позволяют утверждать, что русская религиозная философия, независимо от программ и убеждений, развивалась в рамках единой гносеологическо-аксиологической парадигмы, составившей оригинальное направление в истории мировой философии.

Основы этого интеллектуально-духовного движения были заложены ещё славянофилами, а исходной

посылкой в его формировании послужила установка на поиски и воссоздание некогда утраченных духовных ценностей, абсолютных по своему значению. Последнее было связано с подсознательной потребностью атеистического человека гармонизировать и упорядочить дезориентированную духовную жизнь, что повлекло в ряду прочего углубление пространственной саморефлексии русской мысли.

В целом же интерес к пространственным исследованиям в русской философии означал усложнение и «разрыхление» внутренней жизни общества, которое нужно воспринимать в обширнейшем мировом контексте начальной стадии научного изучения скрытых за внешней реальностью глубин сознания. Русская философия находилась в поиске средств описания внутренних, недоступных для экспериментального познания состояний духовной и душевной жизни. И поскольку господствующая парадигма классической европейской науки не обладала ни дескриптивным аппаратом, ни специальными методами исследования внутренних миров, русская мысль в одном случае обратилась к забытой, анахроничной средневековой системе ценностей и представлений, реконструируя и воссоздавая заново богословско-христианскую ментальную модель (славянофильство, МВ), в другом – пошла по пути построения наукообразной и крипторелигиозной теории понимания (В.В. Розанов).

Возможно, что именно в архаичности этого квазиредневекового миропонимания и заключалась причина нежизнеспособности и не востребованности неоправданной и других форм русской религиозной философии в широких слоях культуры.

Вместе с тем экзистенциальный и теоретический опыт русской философии обнажил духовные недуги общества эпохи рационально-гуманистической цивилизации, послужив прологом к философии и гуманитаристике XX в. По сути дела, общеевропейский экзистенциализм в расширительном значении культурогенного фактора является имманентно присущим культуре XX в. поиском точки равновесия в неустойчивом релятивном информационном пространстве современной эпохи. Dasein («здесь бытие»), по Хайдеггеру, – точка максимальной собранности и высшей осмысленности человеческой экзистенции, в которой человек пребывает полностью, присутствует целиком. Через воронку Dasein человек из мнимой и неполноценной повседневной действительности переходит во внутреннее смысловое пространство подлинной жизни и реальности в собственном смысле слова.

В этой точке абсолютной сборки смысла знание о жизни и сама жизнь сливаются в едином акте понимания. Понятиями, смежными хайдеггеровскому Dasein, являются «lebenswelt» («жизненный мир») Гуссерля, «ориентированное пространство», «пространство жизни» в экзистенциальной психологии, «самоидентичность» Э. Эриксона и т.п.

Модифицированным продолжением и отголоском нерешённых в русской философии столетней давности духовных проблем является мировоззренческая ситуация, сложившаяся в современном российском социуме, для которой характерны утрата связей с культурной традицией, осколочность, мозаичность паттернов ми-

ровосприятия и поведения, нравственных норм, стереотипов мышления, фрагментарность, лоскутность философских идей. В этом свете ментально-пространственные представления и изыскания русских философов двух предшествующих столетий приобретают новое актуальное звучание.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Флоренский П.А.* Статьи и исследования по истории и философии искусства и археологии. М.: Мысль, 2002. 446 с.
2. *Соловьев В.С.* Чтения о Богочеловечестве. СПб.: Азбука, 2000. 384 с.
3. *Хомяков А.С.* Сочинения: В 2 т. М.: Медиум, 1994. Т. 2. 479 с.
4. *Бердяев Н.А.* Самопознание (опыт философской автобиографии). М.: Международные отношения, 1990. 336 с.
5. *Флоренский П.А.* Столп и утверждение истины: В 2 т. М.: Правда, 1990. Т. 1. 493 с.
6. *Трубецкой Е.Н.* Смысл жизни. М.: Республика, 1994. 432 с.
7. *Лосский Н.О.* Избранное. М.: Правда, 1991. 624 с.
8. *Булгаков С.Н.* Свет не вечерний: созерцания и умозрения. М.: Республика, 1994. 415 с.
9. *Волошин М.А.* Стихотворения. Л.: Советский писатель, 1982. 464 с.
10. *Карсавин Л.П.* Малые сочинения. СПб.: Алетейя, 1994. 532 с.
11. *Франк С.Л.* Сочинения. М.: Правда, 1990. 609 с.
12. *Флоренский П.А.* Мнимости в геометрии: Расширение двухмерных образов геометрии (опыт нового истолкования мнимостей). М.: Лазурь, 1991. 95 с.
13. *Горький А.М.* Собрание сочинений: В 18 т. М.: Худ. лит., 1963. Т. 15. 480 с.
14. *Розанов В.В.* О понимании: Опыт исследования природы, границ и внутреннего строения науки как цельного знания. СПб.: Наука, 1994. 540 с.
15. *Мандельштам О.Э.* Сочинения: В 2 т. М.: Худ. лит., 1990. Т. 2. 464 с.

Статья представлена научной редакцией «Философия, социология, политология» 9 января 2009 г.