

необхідності як об'єктивної реальності. Перетворення об'єктивної реальності в усвідомлену суб'єктивну реальність, як показала суспільна історія ХХ століття, часто-густо було просто помилковим. Внаслідок цього виникла як диктатура тоталітарних систем, так і глобальна екологічна криза. Якщо соціальна свобода людини, її екзистенційна самостійність існування є джерелом розв'язання сучасних суспільних проблем, то це стає можливим лише завдяки спільним здобуткам природничих та гуманітарних наук.

Вера Лимонченко

Дрогобычский государственный педагогический университет
имени Ивана Франка, г. Дрогобыч

МИР, МІР И МОНАШЕСКОЕ БЕГСТВО

Трудно не согласиться с В. В. Библихиным, утверждающим, что раньше, чем мы задумываемся о понятии, мы имеем дело с самим миром, однако для философской дисциплины (упорядоченности) понятийно-словесная работа является сущностной составляющей, нравится нам это или нет. Еще Цицерон отметил у греков споры о словах, мучающих их, лингвистическая философия ХХ века придерживается тезиса, что все философские проблемы есть языковые проблемы. Относительно легко убежать от двойственности этой ситуации, разведя две эти установки по разным типам философствования – онтологического и гносеологического (эпистемологического). Но мысль в своей актуализированной свершаемости держит их в себе. Поэтому, имея дело с самим миром, мы не можем не фиксировать смысловые оттенки слов-понятий.

В группе славянских языков (в данном случае в русском) слово “мир” имеет три смысловые коннотации: мир как вселенная (универсум), мир как покой и согласие, мир как форма человеческих связей. В. В. Библихин в своей работе “Мир” снимает эти различия, выявляя первичное согласие и покой, без которого нет мира как целостной формы, как “верховой формы самой всеобъемлющей целостности [4, с. 23]”, причем “предел усилий и предел мира – одно и то же [4, с. 45]”. Он находит простое и четкое выражение, используя характерное для дореформенного русского языка различие мира и міра (*и* широкое и *і* десятичное): “В начале міра стоит мир [4, с. 271]”. И это утверждение обосновано изящной и утонченной диалектикой целостности (одного и многого, единого и различающегося). Правда, нельзя не отметить, что у греков в этой диалектической самодвижности работают

иные словообразовательные формы, связанные не с κόσμος (τὰ κοσμικὰ πάντα – мировое целое, вселенная), а с το οὐ, εἶναι – что в дальнейшем выразилось в различении космологической и онтологической проблематик¹. При тематизации понятия “мир” В. В. Библихин сближает их, может быть, вполне обосновано, поскольку, во-первых, речь идет о самом раннем утре мысли, помнящей связь космоса с упорядоченностью воинского строя. И во-вторых, славянское “mír”, в своих истоках уходящее к индоевропейскому корню “mi”, имеющему отношение к обозначению взаимной договоренности, согласию, – гораздо ближе к личностно-волевому усилию, чем греческое “космос”, тяготеющее к пространственной упорядоченности и благоприличию, т.е. внешней выявленности, согласованности между видимым и невидимым, внешним и внутренним.

Несимметричность мiра и мира выявлена в христианстве с его отторжением мирского. Благолепие и упорядоченность космоса обманчивы, и красота и благопристойность не дают возможности увидеть невидимое, но имеющее отношение к самому первому – Творцу. Поэтому: Не любите мира, ни того, что в мире: кто любит мир, в том нет любви Отчей – Не любите *mípa*, ни яже въ *mírѣ*: аще кто любитъ *mírь*, нѣсть любвѣ отчи въ немъ и μη ἀγαπᾶτε τὸν *κόσμον* μηδὲ τὰ ἐν τῷ *κόσμῳ* ἐάν τις ἀγαπᾶ τὸν *κόσμον* οὐκ ἔστιν ἡ ἀγάπη τοῦ πατρὸς ἐν αὐτῷ (1 Ин 2: 15). Согласие, договоренность, дружественность в христианской литературе зафиксированы другим греческим словом – εἰρήνην : “Сие сказал Я вам, чтобы вы имели во Мне мир. В мире будете иметь скорбь; но мужайтесь: Я победил мир – ταῦτα λελάληκα ὑμῖν ἵνα ἐν ἐμοὶ εἰρήνην ἔχητε ἐν τῷ *κόσμῳ* θλίψιν ἔχετε ἀλλὰ θαρσεῖτε ἐγὼ νενίκηκα τὸν *κόσμον* и сiя глаголахъ вамъ, да во мнѣ *mírь* имате: въ *mírѣ* скорбни будете: но дерзайте, [яко] азъ побѣдихъ *mírь* (Ин 16: 33)”. В христианстве оформляется еще один оттенок – мир как суета, нечто профанно-обыденное в противовес божественно-церковному. Во II веке у Климента Римского появляется выражение “лаический человек” в приложении к членам ветхозаветного народа, не имеющим храмового служения (1 Послание Климента), в дальнейшем в церковном сознании ясно намечается разделение народа Божьего на лаиков и клириков: “Клирики и монахи суть люди посвященные, насколько возможно они живут в мире божественном. Лайки живут среди вещей земных. В смысле условий жизни

¹ Активно задействованное обозначение человеческого места в мире как присутствия имеет отношение именно к онтологическому, а не космологическому ряду. Наиболее выражено это М. Хайдеггером, в согласии с которым В. Библихин и мыслит, переводя хайдеггеровское Dasein (тут-бытие, вот-бытие) как присутствие. Ж. Бофре дает греческий аналог присутствия как οὐσία [5, с. 182-183].

лаик есть тот, кто живет в веке сем [1]”. Именно такое мирское, имеющее отношение к вещам земным и веку сему порицаемо в монашеской аскезе – для указания на такое суетное земное используется слово “космос”. В наши дни гораздо более распространено в этом значении слово “секулярный”.

Феномен монашеского бегства от мира-космоса достаточно неоднозначен, чтобы его можно было задеть парой слов, но некоторые аспекты его приоткрываются в свете рассмотрения категории деятельности. Исходно-первичным смысловым центром деятельности как философского принципа есть характеристика деятельности как способности человека “вести себя не в соответствии с организацией своего тела, не в качестве раба «специфики» своего организма, а в соответствии со специфической логикой каждого специфического предмета; другими словами – быть «верным» не «себе», а миру предметов, каковы они в себе, и в этой верности имманентной предметам их собственной логике впервые быть подлинным образом *самим собой*; быть не телом наряду с прочими телами, не конечной вещью среди прочих конечных вещей, а предметно-деятельностным «существом», деятелем [2, с. 82]”. Принцип деятельности выводит за пределы одномерных заблуждений активности и пассивности, субъективизма и объективизма, утверждая, что “человек живет миром”. Одновременно происходит преодоление вещно-принудительной формы необходимости через созидание принципиально новых возможностей в мире культуры и тем самым человек созидает самого себя, есть сам “свой собственный продукт и результат”.

Дальнейшее уточнение деятельностного подхода связано с преодолением закрытости горизонта деятельности. Искомая спецификация творчества выявляется через понятие “порога” – творчество есть “прогрессивное сдвигание самих порогов распределенности, ограничивающих деятельность и замыкающих ее в ее собственной сфере [3, с. 29], что отсылает к проблематике глубинного общения. Если деятельностный подход ограничивает деяние человека внутримировым “допороговым” отношением, то глубинное общение есть путь прорыва к абсолютному началу и истоку. Чтобы разорвать эту замкнутость, необходима более радикальная открытость, выход за пределы наличной категориальности субъекта. Фокус внимания перемещается на такое самоизменение субъекта, которое не было бы эпифеноменом активности по преобразованию мира, но предполагает особенное, как-бы “наддеятельностное” отношение субъекта к миру и к самому себе как могущим быть Иными, то есть предполагает внедеятельностные слои бытия субъекта. Такой особенный тип активности издавна знаком человечеству как

опыт аскезы с его исходом из мира. Исход из мира есть разрыв натуральных общественных связей родства и гражданственности ради Иного Отечества – авва Арсений в заостренной форме указывает на это: “Не могу быть сразу и с Богом и с людьми [цит. по: 6, с. 493]”. Отречение от мира и от всего, что в мире, не есть забвение и проклятие мира. Мироненавистнические и крайние формы аскетизма не становятся каноничными – они имеют место как особенные и личные. Разрыв с миром и безусловность монашеского отречения есть выход из городской, политической жизни века сего. Это есть евангельская безбытность, в надежде на милость и щедрость Божию. Подвижничество изменяет фокус внимания – творческое становление человека и есть то единое на потребу, к которому прилагается все остальное.

1. Афанасьев Н. Служение мирян в церкви. – Режим доступа: <http://st-jhouse.narod.ru/biblio/laos1/prim.htm>.

2. Батищев Г. С. Деятельностная сущность человека как философский принцип // Проблема человека в современной философии. – М. : Наука, 1969. – С.73–45.

3. Батищев Г. С. Неисчерпанные возможности и границы применимости категории деятельности // Деятельность: теории, методология, проблемы. – М. : Политиздат, 1990. – С. 21–34.

4. Бибахин В. В. Мир. – СПб. : Наука, 2007. – 431 с. – (Слово о сущем).

5. Бофре Ж. Заметки о Платоне и Аристотеле // Бофре Ж. Диалог с Хайдеггером. В 4-х книгах. Кн. 1. Греческая философия ; [пер. с франц. В. Ю. Быстров]. – СПб. : Владимир Даль, 2007. – С.150–201.

6. Флоровский Г. Восточные отцы Церкви. – М. : ООО АСТ, 2003. – 633 с.

Юрий Богатый

Одесский областной институт усовершенствования учителей
г. Одесса

ЧЕЛОВЕК И МИР: РАСШИРЕНИЕ ТЕРМИНОЛОГИЧЕСКИХ ГОРИЗОНТОВ РАССМОТРЕНИЯ

*"посредством пространства универсум содержит меня
и поглощает меня как точку, посредством мысли я
поглощаю его"*

(Pascal B., Les Pensées, v. I, P., [1948], p. 60).

Углубление понимания характера взаимовлияний человека и мира предполагает необходимость очередного переосмысления самых фундаментальных философских вопросов: что есть **мир?** и что есть **человек?**