

Христианство как проблема

Г.С. Киселев

По мнению автора статьи, христианство являет собой проблему, которая решается в жизни каждого человека постольку, поскольку эта жизнь предстает как бытие. Основание для такого суждения дает уникальная особенность христианства — его тринитарная природа. С одной стороны, она содержит в себе возможность демифологизации важнейших представлений христианства, что позволяет ему говорить с современным человеком на понятном ему языке. С другой, тринитарность свидетельствует о возможности преобразования исторических форм христианства в кантовскую «религию разума» — духовный феномен, который, не исключено, выходит уже за рамки традиционного понятия «религия». Осмыслить такую возможность позволяет философия сознания, в частности, философия М. Мамардашвили. Автор поддерживает идею о вероятности исторического развития, которая ставит под сомнение возможность однозначно судить о том, каково бы могло быть будущее. Поэтому преобразование исторических форм христианства проблематично и в конечном счете зависит от свободной воли человека. Реализация предустановленных тавтологических предпосылок бытия, о которых говорит философия сознания, одно из возможных оснований для создания в итоге человечеством гуманистической социальности. Однако современная цивилизация, которую как нельзя лучше характеризуют такие феномены, как «массовый человек», находящийся, в сущности, вне сознания, а также драматические противоречия между «богатым Севером» и «бедным Югом», приведшие, в частности, к появлению исламистского терроризма, движется, по мнению Г.С. Киселева, все дальше от исторического бытия и не создает условий для перспектив появления гуманистической цивилизации.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: христианство, тринитарность, миф, М. Мамардашвили.

КИСЕЛЕВ Григорий Сергеевич — независимый исследователь

Кандидат исторических наук, Урбана-Шампейн, США.

Статья поступила в редакцию 22 мая 2018 г.

Цитирование: *Киселев Г.С.* Христианство как проблема // Вопросы философии. 2019. № 3. С. 46–55.

Все, что называется в философии «проблемой», является ею в том смысле слова, что это... есть наше возобновляющееся участие в бытии, которое может продумываться только каждый раз заново.

М. Мамардашвили

Решаясь говорить в журнальной статье о христианстве, теме неисчерпаемой, необходимо заметить: перед читателем лишь краткое изложение попытки продумать своими силами то, о чем многое действительно важное уже помыслено и сказано. Эта попытка исходит из убеждения, что вне религии (в ее истинном значении) осмыслить парадоксальность

человека невозможно. (Речь будет только о христианстве, хотя даже папа Бенедикт XVI справедливо говорил о его «неуниверсальности» [Ратцингер 2007, 40]. Здесь, однако, нет возможности затрагивать этот вопрос.) Такое убеждение едва ли можно обосновать рационально. Оно представляет собой свободный выбор, в основе которого лежит интуиция о том, что человек не является исключительно созданием природы. Эта статья имеет своей целью показать, что такая интуиция «подпитывается» и философствованием.

Конечно, указанный выбор мало созвучен господствующим в современном развитом мире представлениям, где религия в целом видится как архаизм¹. Среди поколений, воспитывавшихся в убеждении о всемогуществе науки, преобладает неверие в целом и скепсис в отношении христианской мифологии, которая отождествляется с легендами и сказками. Между тем современная философия уже уяснила, что мифы — это иллюзорные представления, исходя из которых человек объясняет себе мир и строит, конструирует себя самого, согласно с которыми живет в нем в условиях, когда у него нет возможности научного знания или когда такое знание недостаточно. Не будучи позитивной наукой, философия (которая сама по себе не всесильна) относится к религиозным мифам как к актам сознания, без которых сам человеческий мир не существовал бы. Значима ли христианская мифология для человека третьего тысячелетия? Прежде чем отвечать на этот вопрос, посмотрим на ее центральные представления.

Как и в других религиях, в основе христианства лежит осознание коренного несовершенства мира и идея о Боге — творце мира, абсолютном добре, вседержителе, промысл которого определяет судьбы мира и каждой твари. Именно отпадение от Бога, грехопадение — причина того, что мир лежит во зле; что жизнь человека не только полна страданий, но и конечна. Совершенства на этом свете быть не может, разве что зла станет меньше; совершенно лишь Царство Божие. Идея о нем имеет в христианстве двоякое толкование. С одной стороны, оно понимается как «царство внутри нас», которого можно достичь вследствие теозиса (обожения). С другой, Царство Божие трактуется как начало «жизни вечной», предопределенное концом нашего мира. Правда, не только то, возможен ли «конец мира», но и то, что это могло бы означать, остается и останется нам неизвестным.

Вместе с тем христианство отличается от других мировых религий важнейшей особенностью: оно выработало совершенно парадоксальное решение проблемы соединения человека и Бога. Это уникальная идея тринитарности, учение о Святой Троице, о Боговоплощении, о «неслиянном и нераздельном» единстве Отца и Сына и Святого Духа. Одна из ипостасей тринитарного Бога — Бог-сын Христос — Богочеловек трактуется как совершенная личность, соединяющая природный и сверхприродный миры. Благая Весть христианства заключается в том, что человек способен свободной волей отринуть зло, соединившись в сердце с Бого-человеком-спасителем, живя по его заповедям, т.е. нравственно, или морально (здесь это синонимы). Именно так Христос, искупивший грехи человечества, отдав за него свою земную жизнь, дарует человеку благодать. Человек же получает уникальную способность и обязанность нравственно развиваться, внутренне обновляться вплоть до преображения — до обожения. Для христианина в пределе мыслимо и Богочеловечество. Отсюда вера в Святую Церковь как «тело Христово» — как в ту уникальную объединяющую (соборную) нравственную силу, которая руководствуется любовью и христианской этикой как единственно приемлемым образом отношений между людьми².

Исключительность христианства состоит в признании человека существом самозаконным, т.е. свободным и лично ответственным за судьбы свою и мира. Поэтому представление о том, что «Бог создал человека по образу и подобию своему» имеет глубокий смысл: речь идет о так называемом «втором рождении». Собственным усилием созидаясь и изменяя этим мир, человек как бы заново рождается. Возможность преодоления зла в нем заложена именно в способности к этому усилию, к преодолению природного эгоизма. Тут требуется тяжелый духовный труд: истинно человеческие качества мы не получаем от рождения; социализация создает лишь предпосылки для их появления.

Общепризнано, что именно на христианстве с его мифологией, на его представлениях о ценности каждой жизни, о свободе воли и личной ответственности в итоге сложились основные институты западной цивилизации. Вместе с тем ныне судьба христианства видится драматической: заложенная в нем возможность преобразить мир так же далека от своей реализации, как и две тысячи лет назад. В нравственном отношении история христианского мира (как и всего человечества) вплоть до наших дней представляет собой непрерывную цепь крупных и мелких преступлений и заблуждений. Подлинная духовность в целом так и не вызрела из исторической церковности. То, что всегда были и есть истинные христиане, не отменяет этой печальной действительности. Неудивительно поэтому, что возникло представление об «исторической неудаче» христианства.

Для такого суждения есть серьезные основания. Начать с того, что не удался проект Вселенской (кафолической) церкви как общечеловеческой общины. Хотя христианство провозгласило универсальность человечества, отодвинув на второй план все его разделения, включая национальные как второстепенные, существует много конфессий, нередко враждующих между собой. Отсюда, в частности, и церковные национализмы (в России клерикальные консервативно-охранительные настроения доходят сегодня до откровенного мракобесия и черносотенства).

Главное же в том, что историческая церковь приспособилась к миру, обмиршилась, «...была, — по словам Бердяева, — превращена в идол, как и все на свете» [Бердяев 1936, 22]. Христианство во многом оказалось сведенным к монистическому мировоззрению, имеющему преимущественно характер культа, который Кант именовал «богослужебной» религией³. Несмотря на многовековую борьбу церкви с ересями, ставшими под сомнение как раз идею троичности Божественного, в историческом христианстве на первый план вышел именно культ, поклонение Богу, понимаемому как внешняя по отношению к человеку, всемогущая сила. Бог в этом случае лишь трансцендентный (иномирный) повелитель, способный вознаграждать человека и наказывать его. Отсюда перекаладывание на него своей ответственности, испрашивание у него защиты или вознаграждения, потребность его умолюбования.

Нравственное ядро христианства оказалось на периферии, на первый план вышли обрядоверие и суеверие. Священнослужители, замечал Кант, «...стремятся внушить своим прихожанам не нравственные принципы, ведущие к добродетели, но вменяют им в обязанность историческую веру и строгое соблюдение правил, которые хотя и способствуют косвенным образом механическому единодушию... не приводят к единству в моральном образе мыслей» [Кант 1994, 97]. Вл. Соловьев говорил о «средневековом мирозерцании» и «историческом компромиссе между христианством и язычеством», который во многом превратился в «...чудовищное учение о том, что единственный путь спасения есть вера в догматы, что без этого спастись невозможно» [Соловьев 1914, 388]. Он утверждал, что «...современное состояние самой религии вызывает отрицание, потому что религия в действительности является не тем, чем она должна быть» [Соловьев 2004, 3].

Великая мистическая идея возможности человека соединиться с Богом осталась, таким образом, в целом не востребованной. «Массы, — справедливо заметил Ж. Бодрийар, — приняли во внимание только его [Христа] образ, но никак не Идею. <....> Они были язычниками — они, верные себе, ими и остались... довольствуясь иконами, суевериями и дьяволом» [Бодрийар 2008, 190], не имея ясного понятия о своем Божественном достоинстве (в частности, о достоинстве гражданской стороны жизни).

Нет необходимости много говорить о властных и имущественных интересах иерархии, ее лицемерии, зависимости от светской власти и церковном национализме, о нередко насильственном характере распространения веры. «Борьба интересов, торжество жестокости и чувственности в христианскую эпоху человечества были не менее разнузданны, чем в наше неверующее время», — замечал Г. Федотов [Федотов 1933, 22]. Папа Иоанн Павел II, публично каюсь в грехах католической церкви, просил прощения и признавал вину церкви за преследование евреев, раскол церкви и религиозные войны, Крестовые походы и теологические догматы, оправдывающие войну, рабство, презрение к меньшинствам.

Неудивительно, что в Новое время человек стал отворачиваться от христианства. Духовные и интеллектуальные искания XVIII—XX вв. сформировались в эпохи Возрождения и Просвещения, которые в итоге привели западную цивилизацию к фактическому отказу от религиозных смыслов и целей. Христианство перестало быть абсолютным авторитетом в вопросах нравственности. Наступила секулярная эпоха, обернувшаяся тем, что называют кризисом гуманизма. Действительно, господствующий ныне мировоззренческий плюрализм, безусловно необходимый в иных сферах жизни — политической, культурной, научной и т.д., по существу означает нравственный релятивизм. В итоге «Бог умер», человек во многом утерять нравственные ориентиры, затуманилась, а то и вовсе скрылась от него до того очевидная цель жизни. А Шмеман говорил о невозможности «перебить инерцию низшей, безличной логики человеческих обществ» в частности потому, что «религия перестала быть основным term of reference, основой “мироощущения”, пускай и слабой, но “оценкой” всех “хотений”» [Шмеман 2005, 49, 154]⁴.

Таким образом, несмотря на то, что две тысячи лет назад Благая Весть открыла людям единственно достойные их уникальный онтологический статус и ценностную систему, указав пути преодоления зла мира, они «...не смогли выйти к высшему свету религии, они его проигнорировали» [Бодрийар 2008, 190]. Можно ли действительно считать это «неудачей христианства»? Скорее все же это неудача исторической церкви. Неслучайно Г. Федотов говорил, что «...христианизация жизни никогда не была ни полной, ни глубокой. Оказалось легче покорить человеческий разум христианской вере, чем волю и страсти христианской любви» [Федотов 1933, 22].

* * *

Одна из основных причин этого заключается в том, что современное научное и философское знание не позволяют христианству говорить с человеком так, как оно это делало прежде. Прежняя мифология для новых времен выглядит очевидно архаичной. В то же время и без мифов человеку не обойтись: чтобы не потерять себя в хаосе природного мира, чтобы состояться в качестве действительного человека, ему необходимы такие нравственные ориентиры, которые наука обосновать не в состоянии.

Однако чем более индивид лично развит, тем сложнее его мифология. Именно этим характеризуется тринитарность христианства. Его «историческая неудача» затеняет эту уникальную идею, но никоим образом ее не отменяет. Напротив, тринитарность могла бы стать предпосылкой объективно необходимой трансформации христианства, вернув себе должное центральное место и совершив так называемый антропологический поворот⁵. Отвергая тезис о «неудаче христианства», А. Мень полагал, напротив, что оно «только начинается». Не значит ли это, что может быть предложена попытка новой интерпретации его мифологии?

Ответ на этот вопрос предлагает философия, а именно философия сознания, которая свидетельствует о неустрашимости мифологии из мира человека. Вот краткое изложение основных идей философии сознания так, как их видел М. Мамардашвили.

Очевидность сознания (принцип *cogito*) свидетельствует прежде всего не о содержании сознательных актов, а о самом их свершении, о труде мысли, разума. Мыслить в полном смысле слова — значит экстраординарным усилием вводить себя в особое состояние, характеризующееся длительным напряжением интеллекта, полнотой чувств и интенсивностью восприятия. Такой труд представляет собой совокупность всех духовных энергий индивида — чувственных, интеллектуальных, интуитивных, подсознательных. Синергичная антропология говорит об этом как о «размыкании человека» (в терминах С. Хоружего). Индивидуальный сознательный акт совершается, когда человек трансцендирует, возвышаясь над собой природным и выходя на пределы мира.

При этом сознание нельзя ограничить индивидом. Центром философии сознания является идея о его космологической природе, которую можно осмыслить как «всепроникающий эфир» («сферу», «пространство», «поле», «среду») или некоторое духовное «состояние», возникающее как бы «поверх» сообщества людей вследствие всеобщей коммуникации (ее Кант считал основным свойством человечества). Раз возникнув вследствие некоего таинственного сознательного «первоакта», по выражению Мамардашвили,

духовность уже не исчезает. Так происходит разрыв естественного хода вещей, прорыв в новую реальность, сверхприродную и невидимую. В итоге, как вслед за Кантом говорил Мамардашвили, человек оказывается «распаятым» между миром эмпирическим и миром трансцендентальным, в определенном смысле сверхприродным (сверхъестественным). Человек «...в том человеческом, что есть в нем, не природное существо, и в этом смысле он не произошел от обезьяны. <...> Само отношение человека к сверхъестественному есть... его формирование в качестве человека» [Мамардашвили 2002, 11, 21–22].

Мыслитель предполагал, что сфера сознания возникает как совокупность самопо-рождающих, или генеративных, неразлагаемых мыслительных структур, которые не имеют природного происхождения. Они оказывают на человека сверхъестественное внутреннее воздействие, проявляя себя только этим воздействием. Это «...некоторые первичные, первоначальные отношения, которые не нами созданы, но есть именно в нас и вечны в том смысле слова, что они вечно свершаются, и мы как бы находимся внутри пространства, охваченного их вечным свершением. Они никогда не позади нас и никогда не впереди нас... Они всегда – сейчас» [Мамардашвили 1992, 38].

Речь, таким образом, идет о связанности и поэтому неуничтожимости всех случившихся и случающихся актов сознания. Вне всякой причинно-следственной связи каждый новый сознательный акт возникает уже в этом пространстве. При этом происходит узнавание (или Платоновое «припоминание») того, формы чего уже существуют («пустые, или чистые, формы», или «онтологические абстракции»). Другими словами, в результате каждого нового предельного усилия происходит «встреча» со своего рода оттисками уже случившихся в мире сознательных актов. Любое такое усилие разворачивается именно в этих формах. Очевидно соотношение с одной из основных идей Канта: понять что-то в терминах, скажем, причины мы можем только тогда, когда понятие причины у нас откуда-то уже есть. То же самое – и понятиями пространства и времени, добра и зла.

Исходя из подобного взгляда на сознание, уточняется представление о роли человека в изменяющемся мире. Эта роль уникальна. Трансцендирующий человек представляет собой то, для чего в природном мире никаких оснований нет: свободу, сознание, нравственность. Трансценденция рождает подлинное существование – бытие. Речь о том, что в философии XX в. получило название «экзистенция», т.е. о полноте жизни как собственно человеческом существовании.

* * *

Нетрудно увидеть, что подобная трактовка сознания, по сути, и обосновывает необходимость мифологии для человеческого существа. Это может сегодня звучать странно, но человека создает именно сознание как мифотворчество, а не сознание в смысле природного явления, как его толкуют естественнонаучные представления. Отсюда понятно стремление по-иному интерпретировать символы христианской мистики.

Дело, конечно, не сводится к усилиям рационализировать тексты Нового Завета, созданные символическим языком, не допускающим буквального прочтения, и тем более к спекулятивным рассуждениям о подлинности событий, в нем описанных. Ниже речь будет идти о толковании некоторых его мифологем в свете философии сознания, то есть о своего рода ре-мифологизации символов христианской мистики.

Это, во-первых, идея о троицистности Божественного. Представление о Боге-отце, Боге-сыне и Святом Духе как о неразрывном единстве можно было бы интерпретировать как символ надприродной реальности, ее центральной генеративной структуры. Она хранит «память» о всех ранее совершенных сознательных актах и обуславливает возникновение новых таких актов, обеспечивая человеку необходимую и понятную ему возможность соотноситься со сверхприродным. Таким образом он и самосоздается в качестве личности, нравственного существа. Речь здесь идет именно о реальности мифа в том смысле, что мы сами принимаем как абсолютную ценность или святыню, как нравственного законодателя, то, о чем не можем иметь точного знания. «Никакая конечная совокупность опыта, – разъясняет Мамардашвили, – не объясняет в человеческом сознании идею Бога. Она может быть иллюзией, но она есть. <...> [Мы] не можем вывести идею Бога (где значим факт

ее существования, а не предмет в эмпирическом смысле проверяемых смыслов из воздействия внешнего мира на человеческую психику)...» [Мамардашвили 1996, 225].

Далее сотворение человека Богом. В этом случае можно было бы говорить об упоминавшемся выше «втором рождении», т.е. о превращении созданного природой существа в человека с нравственным сознанием как о своего рода чуде, природой никак не предусмотренном. Именно в таком смысле мы смотрим на Бога как на нашего Создателя. Поэтому лишенным смысла оказывается тот дискурс, в котором в одном контексте обсуждается вопрос, существует ли Бог, и полемика по поводу того, произошел ли человек от обезьяны.

Теперь о провиденциальности. В идее о Божественном промысле можно было бы увидеть отражение того, что сверхприродная духовная реальность предопределяет возможность совершения актов сознания каждым новым индивидом в некогда уже проложенных, т.е. в какой-то мере предопределенных руслах.

О воскрешении из мертвых. Это представление можно соотнести с идеей о восхождении к надприродной сфере как вечно сопутствующей человеческому роду, т.е. как своего рода бессмертной. Эта сфера может интерпретироваться как гарантия того, что дух способен возрождаться в каждом приходящем в мир индивиде из плоти и крови.

Наконец, о личностной природе Бога. Это одно из наиболее сложных для интерпретации представлений. Можно было бы рассуждать так: если та сила, которую мы называем Богом, действительно проявляется в нашей душе, если мы можем обнаружить его в себе самом, то не это ли позволяет видеть и в Божественном личность, лицо? Ведь только личность способна любить, безвозмездно отдавая часть себя самой. Именно любовь соединяет все ипостаси Святой Троицы и человека.

Все это, между прочим, позволяет пересмотреть представление, которое, всецело относя философию к позитивной науке, противопоставляет ее религии. Это противопоставление оказывается относительным. Верно замечено, что «...если мы находим внутреннее основание веры вместо внешне-фактического, тогда наука из страшного врага веры способна превратиться в ее друга, в средство, хранящее от идолов» [Матвеев 2009 web]. Так в известной степени снимается противоречие «разум versus вера», казавшееся абсолютным и отводившее религии статус некоего до- и антинаучного мировоззрения.

* * *

Назначение человека — исполниться, пребыть (или спастись), т.е. прорваться в вышнюю, духовную «сферу сознания», создать мир человека, и христианство предоставляет ему такую возможность. (У о. А. Шмемана встречается мысль о «единственности» христианства как «суда над религией» [Шмеман 2005, 11].) Однако история показала, что оно не дает этого человеку, если пренебрегает своей тринитарностью. Философия сознания, обосновывающая идею о Боге как о символе сверхприродной реальности и, таким образом, моральном законодателе, парадоксальным образом имманентном человеку, способствует возвращению тринитарности ее истинного места, нравственному пафосу как центру христианства.

В то же время так ставится в полный рост и вопрос о соотношении глубин христианского учения и судеб исторической церкви. Полагать, что религия это исключительно или даже прежде всего принадлежность к общине верующих, вера в догматы, исполнение обрядов — подлинно трагическое недоразумение. Религиозность неправомерно сводить к исповедыванию веры в рамках той или иной конфессии (хотя, конечно, было бы нелепо отрицать, что и соборность, и обрядность играют важную самостоятельную роль). Тринитарность показывает, что и догматы, и таинства, и сама церковь суть лишь средства для главного — самопостроения человека в ходе соотнесения себя с символом Бога, богообщения, что христианство шире традиционной церковности⁶. Неслучайно Бердяев полагал, что наступает конец «бытового», т.е. языческого, христианства и уповал на «...религию Св. Духа, которая возродит и самое христианство, будучи его исполнением» [Бердяев 1993, 256].

Самое же главное — тринитарность свидетельствует, что быть христианином в пределе тождественно тому, чтобы находиться в состоянии сознания, бытийствовать. Поэтому христианство представляет собой действительно достойное истинного человека

мировоззрение и этическое действие. Более того, тринитарность — возможность преобразования исторического христианства. Если бы она стала действительным центром христианского мировоззрения, то могло бы оказаться, что исторически сложившаяся вера предвещает и способствует появлению некоего высшего духовного надприродного феномена, возникающего как следствие трансцендирующего интеллектуально-нравственного, т.е. разумно-волевого усилия. Результатом такого усилия, постоянно возобновляемого духовного труда, только и может быть возможность прорыва в реальность, которой нет места в природе. А вне этой реальности нет нравственности, бытия и, следовательно, истории.

* * *

Однако сегодня, в начале нового тысячелетия, усилие, о котором идет речь, мало заметно. Неслучайно Кант говорил о неизбежной склонности человека к умственной лени и трусости: люди, как правило, стремятся не выпасть из сложившегося, привычного им течения бездумной жизни. Они не склонны к напряженной духовной работе.

Давно замечено, что немалые достижения в социальной и политической сферах, а также поразительный прогресс цивилизации в таких областях жизни, как экономика и наука, в целом не сопровождалось равномасштабным нравственным развитием. В личной и общественной жизни людей по-прежнему господствуют отношение к себе подобным как к средству, эгоизм, алчность, насилие (как прямое, так и манипулятивное). Опыт XX века, открывшего поистине сатанинские глубины человека, показывает такой упадок нравственности, который фактически означает расчеловечение. Мир по-прежнему предстает перед нами в «...слезах человеческих, которыми пропитана вся земля от коры до центра». Герой Достоевского, которому принадлежат эти слова, потому и возвращал свой билет на вход в счастливое грядущее, что никакие достижения не оправдывают злодейства и не искупают страданий.

По сей день не оправдались надежды ни на более человеческие общественные и личные отношения между людьми, ни на установление безопасного справедливого мирового порядка (которые в последнее время, в частности, были связаны с концом холодной войны и распадом коммунистической системы). Налицо как раз противоположные тенденции. Во многом они питаются противоречиями между развитым и развивающимся миром, т.е. между богатым Севером и Югом, где в целом преобладает бедность, недостаток продовольствия нередко приводит к голоду, нет современной системы здравоохранения. Глобализация, похоже, во многом отрицает гуманистические ценности Запада и закрепляет сложившееся в мире расслоение на очень богатых и очень бедных. С одной стороны, немало своекорыстия, равнодушия и высокомерия, с другой, пассивности, иждивенчества и зависти. Много алчности и эгоизма; «...бесчеловечия и бесстыдства много», как по другому, но схожему поводу выразился Вл. Соловьев.

«Золотому миллиарду» выдвигают счет, во многом справедливый, за действительные и мнимые последствия колониальной эпохи и «неоколониализма». При этом на авансцене оказались здесь радикалы, в первую очередь исламистские экстремисты. Получив доступ к новейшим техническим достижениям Запада, в частности, в области вооружений, они пытаются компенсировать свою отсталость и «исправить историческую несправедливость», создать, как и в прежние времена, мощный халифат с помощью распространившегося едва ли не на весь мир террора.

В то же время идет безостановочная миграция в западные страны, вызванная печальной действительностью несостоявшихся государств, войнами и, конечно, демонстрационным эффектом, влияние которого в век электронных СМИ огромно. Это порождает широкий спектр сложнейших проблем — экономических, демографических, политических, культурных и социальных, которые начинают угрожать самой идентичности Запада. Решение этих проблем пока не просматривается.

На самом же Западе массовое общество во многом ставит под вопрос свою собственную основу — принцип свободы. «Хотя человек избавился от многих старых врагов свободы, — заметил Э. Фромм, — в то же время появились новые враги; причем этими врагами становятся... внутренние факторы, блокирующие полную реализацию свободы личности» [Фромм 1990, 95]. Социум здесь манипулирует человеком, склонным к отказу от ответственности за

свою жизнь — неперменного атрибута граждански-зрелой личности, к уходу от реальности (масскультура, наркомания, виртуальный мир). Принцип свободы личности, на котором основаны правовое государство и гражданское общество Запада, похоже, сыграл с ними в этих условиях дурную шутку. Свободы, которыми воспользовались «освобожденные» от христианской морали люди, обернулись здесь повсеместно наблюдающимся «повреждением нравов»⁷.

Сложность современного мира объясняется не только разными культурно-цивилизационными традициями, но и неодинаковыми темпами исторического развития различных этносоциальных общностей. Важность такого неравномерного развития становится очевидной, если исходить, с одной стороны, из критерия личностного роста человека, или индивидуации, а с другой, его освобождения в социуме. Действительно, хотя в итоге личность создается индивидуальным усилием, для этого необходимых такие предпосылки, прежде всего, выделение индивида из разного рода естественных общностей, что в наибольшей степени характерно для западной цивилизации. Это не означает, что ее следует рассматривать как некое совершенное социальное устройство, как образец для остального мира, тем более принимая во внимание все то, что только что было сказано о злоупотреблении свободой. Но если сравнивать Запад с прочими цивилизационными общностями, нельзя не видеть, что там личностное развитие и освобождение человека далеко не достигли его уровня.

При всем несовершенстве основанный на христианских ценностях Запад — это все еще наивысшая исторически известная степень свободы человека. Незападный же мир, несмотря на все великие достижения высокой элитарной культуры отдельных его стран, в целом не дал человеку даже той свободы, которой Запад сейчас легкомысленно злоупотребляет. Конечно, этот мир значительно дифференцирован. В некоторых его ареалах в условиях глобализации как результат синтеза смогли сложиться более или менее зрелые формы гражданского общества и правового государства. Однако в прочих регионах их появление проблематично.

* * *

Очевидно, что наш мир, как и в прошлые времена, безусловно безнравственен. Это одна из основных причин (наряду с прочими, природного характера), ставящих под вопрос само его будущее как планетарного субъекта. Потребность в нравственном «созревании» вызвана в наше время ни много ни мало объективной необходимостью оживления человечества. И осуществляться такое «созревание» может в ходе дальнейшего утверждения, в частности, в христианстве, сверхприродных оснований для проявления своей воли и преображения себя и мира. Это и значит осмысливать и разрешать проблему, которую представляет собой христианство, т.е. возобновлять свое участие в бытии, жить подлинной жизнью.

Примечания

¹ Неслучайно С. Аверинцев замечал, что «...архивропейское, всеевропейское понятие “христианского мира” — лат. christianitas, англ. Christendom, нем. Christenheit; франц. Chretienité — это ключевое понятие, созданное средневековым образом мысли... стало для нас таким далеким, таким призрачным» [Аверинцев 1994, 48].

² Именно эти представления, понимая христианство как «нравственно-историческую задачу, как общее дело человечества», положил в основу своей концепции всемирно-исторического развития Вл. Соловьев. Мыслитель полагал, что смысл истории определяется тем, сумеет ли человечество нравственно подняться до богочеловечества.

³ В отличие от «религии разума» она, полагал Кант, отводит морали второстепенное место по отношению к культуре Создателя. По Канту, «...мораль неизбежно ведет к религии (именно религии разума! — Г.К.), благодаря чему она расширяется до идеи обладающего властью морального законодателя вне человека, в воле которого конечной целью (мироздания) служит то, что может и должно быть целью каждого человека» [Кант 1980⁶, 81–82].

⁴ А. Шмеман полагал, что «...на свете существует... очень могучее явление: религия без Бога, религия как средоточие всех идолов, владеющих падшим человеческим “нутром”». Подлинное же назначение церкви он видел как раз в том чтобы, «...отказаться от какого бы то ни было участия в самой логике, самой тональности этого мира» [Шмеман 2005, 18, 39]. Примечательно, что в дневниках Шмемана постоянно проглядывает противоречие между его неподдельной любовью к Церкви и осознанием ее роковой обмирщенности, того, что он прямо определяет как «подмену» [Шмеман 2005, 28, 47].

⁵ Идея об антропоцентричном ядре христианства издавна привлекала особое внимание со стороны неортодоксальной христианской мысли: от средневековых мистиков, Лютера до современной протестантской теологии и Канта, с одной стороны, и русской религиозной философии, с другой. Протестантская мысль была отмечена такими вехами, как разработка «естественной теологии»; обоснование Р. Бульманом необходимости демиологизировать Евангелие; радикальная идея Д. Бонхёффера о возможности прямого обращения к Христу, минуя историческую церковь. Русской религиозной философии, начиная с Вл. Соловьева, также были не чужды антропоцентричные искания. Продолжая эту традицию, уже в наше время С. Желудков различал «христианство веры» и «христианство воли» [Желудков, Любарский 1982, 10].

⁶ Нельзя не сказать и о том, что христианский антропоцентризм снимает проблему теодицеи (не саму теодицею! Она, как показал Кант, неразрешима силой человеческого разума [Кант 1980^a, 60]). Наивно и нелепо рассчитывать на вмешательство Бога во все разнообразие мирских дел, ожидая от него чудес. Чудо не случается, и тогда недоуменно вопрошают, как это он допускает торжество зла и несправедливости. Бог — это, действительно, чудо, но совсем другого рода.

⁷ Историческая неудача эксперимента со свободой стала бы «антропологической катастрофой». В случае такой катастрофы пришлось бы признать надприродный принцип свободы онтологически несостоятельным; предположить, что природа преодолевает его (подобно тому, как дикие заросли постепенно скрываю покинутые города). Но, одичав, человек жить уже не сможет: при нынешней технике смертоубийства он раньше или позже уничтожит себя сам.

Источнику — Primary Sources

Бердяев 1936 — *Бердяев Н.А.* Проблема человека (к построению христианской антропологии) // Путь. 1936. № 50 [*Berdyayev N.* The Problem of Man. Towards the Construction of a Christian Anthropology. In Russian].

Бердяев 1993 — *Бердяев Н.А.* Экзистенциальная диалектика Божественного и человеческого // Бердяев Н.А. О назначении человека. М.: Республика, 1993 [*Berdyayev N.* Existential Dialectic of Divine and Human. In Russian].

Бодрийар 2008 — *Бодрийар Ж.* В тени молчаливого большинства, или Конец социального. Екатеринбург: Издательство Уральского университета, 2000 [*Baudrillard J.* À l'ombre des majorités silencieuses ou la fin du social. Russian Translation].

Кант 1980^a — *Кант И.* О неудаче всех философских попыток теодицеи // Кант И. Трактаты и письма. М.: Наука, 1980. С. 60–77 [*Kant I.* Über das Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee. Russian Translation].

Кант 1980^b — *Кант И.* Религия в пределах только разума // Кант И. Трактаты и письма. М.: Наука, 1980. С. 78–278 [*Kant I.* Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. Russian Translation].

Кант 1994 — *Кант И.* Спор факультетов // Кант И. Собрание сочинений в восьми томах. Т. 7. М.: Чоро, 1994 [*Kant I.* Streit der Fakultäten. Russian Translation].

Мамардашвили 1992 — *Мамардашвили М.К.* Быть философом — это судьба // Мамардашвили М.К. Как я понимаю философию. М.: Прогресс, 1992. С. 27–40 [*Mamardashvili M.* To be a Philosopher is a Destiny. In Russian].

Мамардашвили 1994 — *Мамардашвили М.К.* Философия и личность // Человек. 1994. № 5. С. 5–19 [*Mamardashvili M.* Philosophy and Personality. In Russian].

Мамардашвили 1996 — *Мамардашвили М.К.* О сознании // Мамардашвили М.К. Необходимость себя: введение в философию: доклады, статьи, философские заметки. М.: Лабиринт, 1996 [*Mamardashvili M.* On Consciousness. In Russian].

Мамардашвили 2002 — *Мамардашвили М.К.* Введение в философию. СПб. 2002. [*Mamardashvili M.* Introduction in Philosophy. In Russian].

Соловьев 1914 — *Соловьев Вл.* Об упадке средневекового миросозерцания. (Реферат, читанный в заседании Московского Психологического общества 19 октября 1891 года) // Соловьев Вл. Собрание сочинений. Т. 6. СПб.: Просвещение, 1914 [*Solovyov V.* On Decay of Medieval Outlook. In Russian].

Соловьев 2004 — *Соловьев Вл.* Чтения о Богочеловечестве. М.: АСТ, 2004 [*Solovyov V.* Lectures on Godmanhood. In Russian].

Федотов 1933 — *Федотов Г.* Социальное значение христианства. Париж: ИМКА-ПРЕСС, 1933 [*Fedotov G.* The Social Meaning of Christianity. In Russian].

Фромм 1990 — *Фромм Э.* Бегство от свободы / пер. Г.Ф.Швейник. М.: Прогресс, 1990 [*Fromm E.* Escape from Freedom. Russian Translation].

Ссылки — References in Russian

Аверинцев 1994 — *Аверинцев С.С.* Несколько соображений о настоящем и будущем христианства в Европе // Нравственные ценности в эпоху перемен. М., 1994. С. 85–93.

Желудков, Любарский 1982 — *Желудков С., Любарский К.А.* Христианство и атеизм. Брюссель: Жизнь с Богом, 1982.

Матвеев 2009 web – *Матвеев Д.* Как спасти «разговор о боге» // *Континент*. 2009. № 139 (<http://magazines.russ.ru/continent/2009/139/ma27.html>).

Ратцингер 2007 – *Ратцингер И. (Бенедикт XVI)*. Ценности в эпоху перемен / пер. В. Витковского. М.: Библейско-богословский институт Святого Апостола Андрея, 2007.

Шмеман 2005 – *Шмеман А.* Дневники. М.: Русский путь, 2005.

Voprosy Filosofii. 2019. Vol. 3. P. 46–55

Christianity as a Problem

Gregory S. Kiselev

The author suggests that Christianity is essentially a problem – inasmuch as it is present in the life of any person because individual life represents a state of being. This view is rooted in Christianity's unique Trinitarian nature. On the one hand, this peculiarity allows to demythologize the fundamental Christian ideas and thus enable a dialogue between Christianity and the modern man. On the other hand, the Trinitarian nature of Christianity provides for a possibility of its historical transformation into the Kantian “religion of reason” – a religious phenomenon that defies the traditional understanding of “religion.” Philosophy of consciousness, as articulated by the philosopher M. Mamardashvili, may explain this change. G.S. Kiselev embraces the view of probabilistic historical development, which questions the feasibility of issuing unequivocal judgements about the future. That is why the transformation of the historical forms of Christianity appears to be problematic – as it ultimately depends on the person's free will. Philosophy of consciousness envisions a realization of the tautological basis of being, which could become a foundation for the creation of a humanistic social reality. However, according to G. S. Kiselev, our modern civilization is defined by such phenomena as the appearance of the “mass man,” who exists entirely outside of consciousness, as well as the deepening divisions between the “rich North” and the “impoverished South” – one of the causes, for example, of the emergence of Islamic terrorism. As such this civilization is moving further away from the historical being and does not generate the necessary precondition for the creation of a humanistic civilization.

KEY WORDS: Christianity, triunity, myth, M. Mamardashvili.

KISELEV Gregory S. – Independent Researcher

PhD, 2 Rainbow Ct. Urbana, IL 61802 USA.

kiselev@illinois.edu

<http://www.gskiselev.com>

Received on May 22, 2018.

Citation: Kiselev, Gregory S. (2019) ‘Christianity as a Problem’, *Voprosy Filosofii*, Vol. 3 (2019) pp.46– 55.

DOI: 10.31857/S004287440004405-0

References

Averintsev, Sergey S. (1994) ‘Some Ideas on the Present and Future of Christianity in Europe’, *Moral Values in the Age of Change*, pp. 85–93, Moscow (In Russian).

Matveev, Dmitry (2009) ‘The Way to Save the “Conversation on God”’, *Kontinent*, Vol. 139 (<http://magazines.russ.ru/continent/2009/139/ma27.html>) (In Russian).

Ratzinger, Joseph A. (Benedict XVI) (2005) *Werte in Zeiten des Umbruchs*, Verlag Herder, Freiburg in Breisgau (Russian Translation).

Shmeman, Alexander D. (2005) *Diaries*, Russkii Put, Moscow (In Russian).

Zheludkov, Sergey, Lyubarsky, Kronid A. (1982) *Christianity and Atheism*, Zhizn s Bogom, Bruxelles (In Russian).