

Философические письма. Русско-европейский диалог. 2022. Т. 5, № 4. С. 124–146.

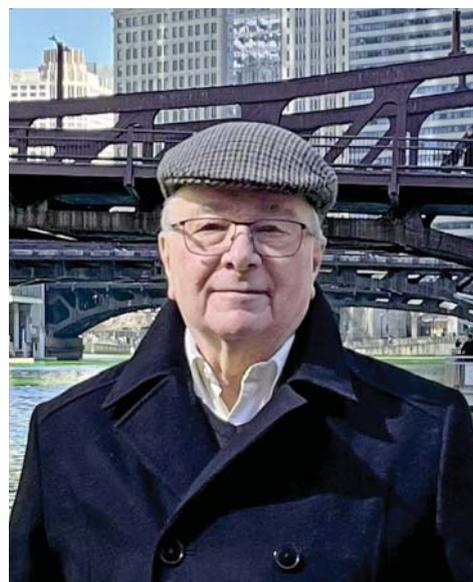
Philosophical Letters. Russian and European Dialogue. 2022. Vol. 5, no. 4. P. 124–146.

Научная статья / Original article

УДК 008

doi:10.17323/2658-5413-2022-5-4-124-146

ТРИНИТАРНОСТЬ ХРИСТИАНСТВА В СВЕТЕ ФИЛОСОФИИ СОЗНАНИЯ



Григорий Сергеевич Киселев
Независимый исследователь,
Урбана-Шампейн, штат Иллинойс, США,
kiselev@illinois.edu

 **Аннотация.** Статья Г. С. Киселева обращает внимание на то, что в историческом христианстве глубокая идея о неразрывном единстве Бога, или сверхприродного начала, и человека, а именно тринитарная идея, оказалась затененной внешними атрибутами этой религии, прежде всего так называемой «богослужебной религией». На переднем плане оказались обрядовое вероисповедание и культ далекого от человека иномирного Божества. Тем самым умалялась роль свободной личности, представление о ее личной ответственности за судьбы мира. Возвращению тринитарности его центрального места в христианстве и таким образом приданию ему подлинно мировоззренческого статуса, полагает автор, могла бы способствовать философия сознания. Эта парадоксальная философия предполагает идею о некоей надмирной реальности, возникающей в ходе совершения актов сознания и образуемой мыслительны-

ми и нравственными структурами. Такая реальность описывается на языке философии как Бытие и представляет собой некую целостность, вертикальным «срезом» пронизывающую историческую жизнь человечества. Поскольку человек является собой ничем не обусловленное существо, его способность приобщения к сфере Бытия действительно зависит от его свободной воли. Но тот, кому это удастся, кто свободно признает трансцендентального Бога единственным моральным законодателем, представляет собой — в отличие от «человека возможного» — Человека действительного и, следовательно, подлинного христианина, способного ограничивать господство зла в мире.



Ключевые слова: тринитарность, христианство, философия сознания, человек



Ссылка для цитирования: Киселев Г. С. Тринитарность христианства в свете философии сознания // Философические письма. Русско-европейский диалог. 2022. Т. 5, № 4. С. 124–146. <https://doi.org/10.17323/2658-5413-2022-5-4-124-146>.

Literature. Philosophy. Religion

TRINITARIAN CORE OF CHRISTIANITY
IN THE LIGHT OF THE PHILOSOPHY OF CONSCIOUSNESS

Gregory S. Kiselev

Independent researcher,
Urbana-Champaign, IL, USA,
kiselev@illinois.edu



Abstract. G. S. Kiselev's article draws attention to the fact that the profound idea of the inseparable unity of God, or the supernatural entity, and man, namely the trinitarian idea, in historical Christianity came to be obscured by the external attributes of this religion, primarily the so-called "liturgical religion". In the foreground there was observance and the cult of an otherworldly distant Deity. Thus, the role of a free individual, the idea of his personal responsibility in the destinies of the world, was diminished. The author believes that it is the philosophy of consciousness that could facilitate the return of trinitarianism to its central place in Christianity. This paradoxical philosophy presupposes the idea of some supernatural reality that arises in the course of performing acts of consciousness and is formed by mental and moral

structures. In the philosophical language such a reality is described as Being and is a kind of integrity, a vertical “cut” penetrating the historical life of mankind. Since man is an unconditioned being, his ability to join the sphere of Being really depends on his free will. The one who succeeds, who freely recognizes God as the only moral legislator, might be considered a real Man and, therefore, a genuine Christian in contrast to the “possible man”. Only man of this kind is able to limit the dominance of evil in the world.



Keywords: Trinitarian Core, Christianity, Philosophy of Consciousness, human being



For citation: Kiselev, G. S. (2022) “Trinitarian Core of Christianity in the light of the Philosophy of Consciousness”, *Philosophical Letters. Russian and European Dialogue*, 5(4), pp. 124–146. (In Russ.). doi:10.17323/2658-5413-2022-5-4-124-146.

Быть христианином не означает
быть религиозным в определенном смысле <...>,
а означает быть человеком.

Д. Бонхёффер

Известно высказывание Тертуллиана: «Христианами не рождаются, но становятся». Дитрих Бонхёффер, немецкий пастор, мыслитель, казненный нацистами, как видим, развил эту мысль: чтобы быть христианином, нужно еще и стать человеком. Что он имел в виду?

Очевидно, у Бонхёффера было о человеке особое представление. И это не удивительно: ведь вопрос «что такое человек?» — основной в философии. И сказать, что ответ на него ясен, никак нельзя. В русской мысли еще Чаадаев высказывал сомнение: «Когда философ произносит слово человек, всегда ли он хорошо знает, что он хочет сказать?» Чаадаев совсем не был в этом уверен.

Бонхёффера едва ли удастся понять, если не иметь в виду, что у эпохи, пришедшей на смену модерну, меняются представления о человеке. Признание недооценки его глубин, неправомерности представлений о его одномерности привело к пробуждению нового интереса к его духовной составляющей. Иначе говоря, к той его стороне, которая не определяется природным началом. Отсюда и интуиция о новой роли христианства в его жизни.

Попытаемся насколько возможно прояснить складывающуюся ситуацию, вновь обратившись к обоим понятиям: человек и христианин.

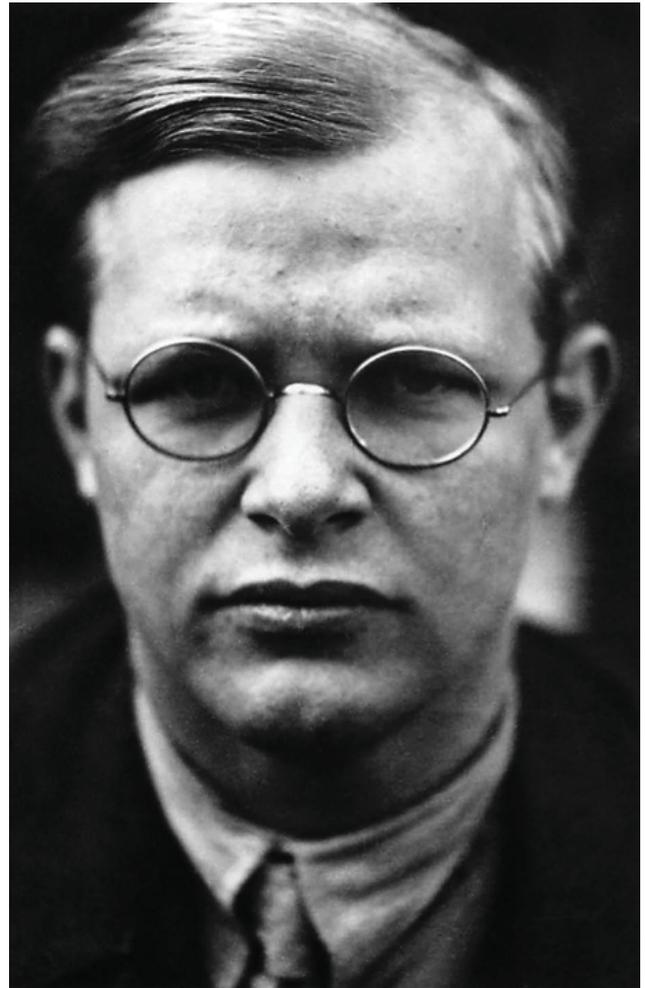
* * *

Христианство, как заметил С. Аверинцев, «сразу и проще всего на свете, и сложнее всего на свете» [Аверинцев, 2011, с. 122].

Исповедуют его очень разные люди: от простонародья до культурной верхушки; от христиан воцерковленных до так называемых внеконфессиональных (или «анонимных»). При этом одни веруют в возможность Царствия Божиего на земле, а другие ожидают его как конца света и преображения.

Сначала остановимся на том, что «проще». В основе христианства лежат представления о Боге как о творце и властителе мира, абсолютном добре и моральном законодателе, давшем человеку свои заповеди. Согласно Священному Преданию и Священному Писанию, Вселенная, Земля и человек — суть творения Бога. Он трансцендентен, непознаваем, и человек может в него лишь верить, то есть принимать/доверять без доказательств¹. В Библии говорится, что вера есть «осуществление ожидаемого и уверенность в невидимом» (Евр. 11:1). Всё, что происходит в нашем мире, предопределено Божественным промыслом, Провидением.

«Сложнее» же — это уникальная тринитарность христианства: учение о Святой Троице, о «неслиянном и нераздельном» единстве Отца и Сына и Святого Духа и о Боговоплощении. Вобрав и переосмыслив опыт многих ранних религиозных представлений, христианство решило проблему отношений че-



Дитрих Бонхёффер (1906–1945)

¹ Вот яркий образец такой веры-доверия: «<...> я сложил в себе символ веры, в котором всё для меня ясно и свято. Этот символ очень прост, вот он: верить, что нет ничего прекраснее, глубже, симпатичнее, разумнее, мужественнее и совершеннее Христа» [Достоевский, 1996, с. 96].

ловека с Богом совершенно особым, парадоксальным образом: это не только нерассуждающая вера, но и диалог сущностно родственных, соприродных субъектов, богообщение. Имеется в виду взаимосвязь такого рода, при которой не только высшее начало как бы прорастает в низшем, но и низшее способно (и призвано) преобразиться до высшего².

Это парадоксальный диалог личности и личности: ведь полноценно общаться можно лишь с живым существом. В христианстве — единственной из мировых религий — Христос, Бог-Сын выступает как личность, соединяющая природный и сверхприродный миры. «Телом Христовым» на земле выступает Святая Церковь — объединяющая (соборная) нравственная сила. «Церковь в экзистенциальном, не объективированном смысле есть общение (communauté), соборность, — уточнял Бердяев. — Соборность есть экзистенциальное “мы”» [Бердяев, 1936, с. 22].

Поэтому конечное назначение человека, его нравственный долг состоит в том, чтобы стремиться обожиться, стать Богочеловеком, совершенным существом. Своей волей соединившись в душе с триединым Богом, живя согласно его заповедям, человек способен принять благодать и отринуть зло мира. Напряженным усилием, богообщением преображая себя, строя («спасая») свою душу, он таким образом вытесняет зло — из себя самого и из мира — и готовит себя к жизни вечной. (Правда, будучи свободным, то есть самозаконным существом, он может и не делать это, если зло в его сердце оказывается сильнее.) И, конечно, «носить и творить Бога в своей душе гораздо труднее, чем ожидать от него материальных чудес» [Струве, 1997, с. 315].

И в этом смысле все побуждения к принятию Бога, идущие извне, — религиозное воспитание, конфессиональная принадлежность и вероисповедная обрядность — суть лишь внешнее (само по себе безусловно необходимое) оформление для единственно подлинно значимого — внутреннего побуждения. Поэтому тринитарная религия не ограничивается почитанием Бога (его культом), молитвенными обращениями к нему и жаждой исходящих от него благ. Речь идет о намного большем: о таком самоизменении, самопостроении, результатом которого стал бы единственно приемлемый образ отношений

² О том, что Бог проявляется через человека, являя себя в его душе и указывая ему путь к слиянию с собой, говорил в свое время Майстер Экхарт. Показательны слова Р. Бульмана: «Мы не можем сказать: так как Бог правит миром, то он и мой Господь; напротив, лишь если я понимаю себя как человека, к которому Бог обратился в моем собственном существовании, лишь в этом случае для меня имеет смысл говорить о Боге как о Господе мира... Разговор о Боге, если бы он был возможен, всегда должен был бы становиться одновременно и разговором о нас. Так что на вопрос “как можно говорить о Боге?”, надо ответить: только говоря о нас» [цит по: Лёзов, 1992, с. 75].

между людьми, основанный на нравственном законе любви к ближнему, отношений, коренным образом отличающихся от тех, что существуют в грешном мире.

Исключительность христианства, таким образом, состоит в признании человека лично ответственным за судьбы свою и мира. Вот как понимал суть христианства М. Мамардашвили: «С тех пор, как есть Евангелие и есть Слово, нет ничего, что не имело бы ко мне отношения, и нет делегирования мысли, делегирования ответственности. Таков первичный, евангелический смысл христианства. <...> Евангелие говорит: ничего не предваряется ни Законом, ни пророком — твоим собственным усилием берется» [Мамардашвили, 2004, с. 238–239].

Христианство утверждает, что вследствие грехопадения мир лежит во зле и поэтому в нем спасения для вечной жизни быть не может, разве что зла станет сколько-нибудь меньше — именно вследствие проявления и развертывания индивидом своей богочеловеческой природы. Но на земле всё временно, грешный мир обречен, и только после своей гибели он преобразится и Богочеловечество осуществит Царствие Божие во всей его полноте.

Понимать христианство как «нравственно-историческую задачу, как общее дело человечества» — эти идеи положил в основу своей концепции всемирно-исторического развития Вл. Соловьев. Мыслитель полагал, что смысл и цель истории состоят именно в преображении, в появлении Богочеловечества.

* * *

Итак, тринитарность христианства предполагает взаимосвязь человека, природного существа, и некоего сверхприродного начала — конструктивную связь, создающую самого человека. Между тем, говоря о «сверхприродном» как о чем-то, непосредственно относящемся к феномену «человек», но не существующем в видимом мире, мы очевидно сталкиваемся с проблематикой философии сознания. Ведь именно сознанием выделяется человек из всего остального мира.

Особый вклад в представления о сознании внес Мераб Мамардашвили.

В философии этого замечательного мыслителя источник сознательных состояний сопряжен с тайной мира и времени, с тайной Бытия. Сознание Мамардашвили называл «неведомой страной», «невидимой тайной родиной всякого сознательного существа <...> Все мы, — говорил он, — поскольку мы существа сознательные — имеем вторую родину, и как духовные существа, как люди являемся именно ее гражданами» [Мамардашвили, 1992, Мысль под запретом ... , с. 105]. Неслучайно, посвятив проблеме сознания всю свою философию и саму



Мераб Константинович Мамардашвили (1930–1990)

жизнь, на вопрос «а что же это всё-таки такое?» он так завершил одно из своих интервью: «Не знаю, не знаю, не знаю...»

Во всяком случае, полагал он, мы имеем дело не с тем, о чем говорит теория отражения, а с чем-то совсем иным. Речь идет и не о деятельности мозга, как это толкуют естественно-научные представления. Более того, здесь не имеется в виду и содержание сознательных актов. Центральная идея философии Мамардашвили в том, что рассматривать следует само «событие» сознания, не отделяя при этом субъект от объекта — поскольку человек познает мир, уже находясь в сознании.

Стоит обратить особое внимание на мысль философа о том, что такое «событие» предпосылочно к «любым содержаниям, которые могут возникать» [Мамардашвили, 1992, Как я понимаю философию, с. 93]. Что имеется в виду под этой таинственной и парадоксальной предпосылочностью? Мыслитель толковал ее как «всепроникающий эфир», как «вечное настоящее», как особым образом — вертикально по отношению к историческому времени — организованную структуру актов сознания. Подобный вертикальный срез существует вследствие всеобщей коммуникации — важнейшего свойства человечества. «Это своего рода коллективное “тело” истории и человека, <...> являющееся антропогенным пространством, целой сферой» [там же, с. 185]. Иными словами, здесь воспроизводится сам мыслящий. По отношению к этой сфере «реальные эмпирические социальные и культурные структуры являются лишь конкре-

тизациями, вариациями, знаковыми культурными образованиями и т. д.» [Мамардашвили, 1996, с. 219].

Мир, таким образом, неведомым путем порождает условия для своего познания, которые сами условий не имеют и предшествуют познанию. Основания подобной предпосылочности человек не в силах познать, потому что неизбежно сталкивается с тавтологиями существования и понимания, вне которых невозможно адекватно говорить о мире. Это как раз тот самый случай, когда понимать «означает взглядеться в то принятое, на вопрос о возникновении которого нет никакой необходимости отвечать» [Мамардашвили, 2002, с. 53]. Кант полагал, что не следует даже стремиться к этому, так как если подлинное решение недоступно, то сознание человека может лишь быть уведено играющими им силами.

«Вечное настоящее» предстает как совокупность неких мыслительных структур, или «пустых» форм. Мамардашвили именовал их трансценденталиями. Они возникают спонтанно, не имея оснований вне себя, и, в свою очередь, порождают новые структуры этого типа — и в итоге самого человека. Отсюда их определения — генеративные и конструктивные. Эти структуры, по мнению философа, представляют собой своеобразные «упаковки», в которых множество частных актов сознания наслаивается на некие таинственные «первоакты».

Совершить сознательный акт — значит войти в состояние предельного духовно-интеллектуального усилия и силой воли держать его («Царство Небесное силою берется» (Мф. 11:12)). Но, подчеркивал философ, «наши психические свойства не обеспечивают этого держания, они обеспечивают это только в том случае, если они предварительно проработались через [генеративные] структуры и канализировались по связям и сцеплениям структур» [Мамардашвили, 2009, с. 62]. Иными словами, акты сознания должны непрерывно возобновляться.

Поэтому в философии человеком можно назвать то существо, которое пребывает не в статике, а в динамике³. «Всю историю человечества можно рассматривать как попытку быть или стать человечеством. Причем пока никто не стал вполне человеком». Индивид, таким образом, представляет собой постоянно актуальную вероятность трансцендирования, стремления за гори-

³ Мамардашвили полагал, что «все философские утверждения, содержащие термин “человек”, никогда не разрешимы на каких-либо антропологических свойствах, на каком-либо конкретном образе человека, поскольку <...> они всегда имеют в виду возможного человека, который никогда не есть, то есть не есть как какое-то предшествующее состояние, а всегда есть тогда, когда есть» [Мамардашвили, 1991, с. 17].

зонт мира. «Человеческое возвышение над собой дискретно, оно совершается в любой точке и совершенно не по линии прогресса, не по линии эволюции» [Мамардашвили, 2000]. Трансцендируя, соотносясь со сферой генеративных структур, человек оказывается в состоянии Сознания-Бытия.

«Бытие» — одно из основных понятий философии Мамардашвили. Кратко мыслитель определял его так: «Бытие — это то, чего не было и не будет, но что есть сейчас» [Мамардашвили, 2004, с. 91], то есть это и есть упомянутое «вечное настоящее». Основной характеристикой Сознания-Бытия является преемственность мышления, которая и делает «вечное настоящее» все связным и неделимым; «связность сознания как некоего пространства для мысли предпосылочна по отношению к содержанию мысли. <...> Эта предпосылочная связность является условием нашего включения в непрерывное поле значений и смыслов и одновременно структуриации себя посредством этих значений и смыслов» [Мамардашвили, 1992, Как я понимаю философию, с. 96, 94].

Бытие, таким образом, и единично, и в то же время множественно (отсюда само слово «со-знание»). Это со-знание, или со-бытие, общение в мысли, тождественность мысли и бытия, «общение через время и пространство», по выражению Ю. Карякина. «Это соприкосновение с родственными мыслями и состояниями других, их взаимоузнавание и согласование, а главное — их жизнь, независимая от индивидуальных человеческих субъективностей и являющаяся великим чудом» [Мамардашвили, 2004, с. 58].

Поэтому в состоянии Бытия нечто помысленное парадоксально находит уже помысленное ранее, встречается с чем-то, что мы «уже знаем», «уже понимаем». Более того, оно предполагает встретиться и с тем, что будет помыслено позже, проходя по уже проложенным колеям воображения и мысли, как бы заполняя то, что Кант именовал «пустыми формами».

Бытие, таким образом, есть какая-то иная невидимая реальность, в которой мы также можем жить: но не просто существовать, а создавая себя как Человека. При этом можно войти в Бытие, а можно выпасть из него; это, как говорил Мамардашвили, «перемежающееся» состояние.

* * *

Всё сказанное о Сознании-Бытии освещает религиозную проблематику, о которой шла речь выше, новым светом. Ведь под религиозными смыслами понимаются именно те, которые предполагают безусловное доверие к непознаваемой сверхприродной, но очевидно существующей реальности. Поэтому, когда мы говорим о «вечно настоящем», о таинственной предпосылочности,

имеется в виду нечто, лучше всего определяемое символом Бога. Понимать Бога как *создателя* человека следует именно в этом смысле.

Теперь становится яснее, как Бонхёффер видел соотношение христианина и Человека. Он сознавал: чтобы быть Человеком, христианину, воспитанному историческим христианством, явно не достаёт понимания соприродности со сверхмирным началом и непосредственного соотношения с ним.

И в самом деле, исторической Церкви не удалось сохранить в качестве своего центра тринитарную идею, хотя она и вела многовековую борьбу с ересями, так или иначе эту идею оспаривавшими. Сложившаяся вероисповедная практика приобрела характер культа, по существу, эту идею не замечающего. Бог стал восприниматься лишь как трансцендентный (иномирный) повелитель, как внешняя по отношению к человеку всемогущая сила, по существу идол, у которого испрашивали защиту или вознаграждение. Абсолютное оказывалось непосредственно вовлеченным в мирские дела, в качестве, так сказать, главной начальствующей инстанции.

Такой, по существу, доевангельский Бог действовал как чудотворец. Это был Бог чудес. На него человек перекладывал всю ответственность за преодоление зла, а свою роль в лучшем случае сводил к внешнему благочестию⁴. Вера сводилась к уставному «обрядоверию» и суевериям. Воля Бога истолковывалась согласно наказам церковной иерархии, последняя же выступала не столько как община братьев во Христе, сколько как властная организация.

Для обмирщенной церкви стали актуальными несвобода и зависимость от светской власти (у восточного христианства — вплоть до огосударствления), нередко насильственный характер распространения веры, лицемерие, стяжательство⁵. Неслучайно Г. Федотов говорил о «древнем аскетическом и

⁴ «Массы, — заметил Ж. Бодрийяр, — приняли во внимание только его [Христа] образ, но никак не Идею. Они никогда не были затронуты ни Идеей Божественного, которая осталась предметом заботы клириков, ни проблемами греха и личного спасения. То, что их привлекло, это феерия мучеников и святых, феерии страшного суда и пляски смерти, это чудеса, это церковные театрализованные представления и церемониал, это имманентность ритуального вопреки трансцендентности Идеи. Они были язычниками — они, верные себе, ими и остались, <...> довольствуясь иконами, суевериями и дьяволом» [Бодрийяр, 2000, с. 12].

⁵ В 1994 году Иоанн Павел II поставил перед коллегией кардиналов вопрос о покаянии (“*mea culpa*”) католической церкви перед Богом и людьми. Во время служения торжественной мессы в Ватикане Папа просил прощение за все прегрешения церкви перед человечеством и признавал ее восемь грехов: преследование евреев, раскол и религиозные войны, крестовые походы и оправдывающие войну теологические догматы, презрение к меньшинствам и бедным, оправдание рабства. Он каялся за нетерпимость и насилие в отношении инакомыслящих, за жестокость, допущенную в ходе религиозных войн. Папа осудил методы инквизиции, признал нарушение прав народов и отдельных людей.

авторитарном отрицании свободы, которое гнездится во всех темных углах и закоулках старого христианского дома». Часто забывается, замечал он, что «христианизация жизни никогда не была ни полной, ни глубокой. Оказалось, легче покорить человеческий разум христианской вере, чем волю и страсти христианской любви. Борьба интересов, торжество жестокости и чувственности в христианскую эпоху человечества были не менее разнузданны, чем в наше неверующее время» [Федотов, 1982, с. 22].

К тому же не удался и проект Вселенской (кафолической) церкви как единой общины христиан. Хотя христианство провозгласило универсальность человечества, отодвинув на второй план все его разделения, включая национальные, как второстепенные, донныне церковь разделена. Существуют десятки деноминаций, часто не признающих друг друга и даже враждующих между собой. Более того, бытует церковный национализм, который, как говорил Бердяев, «есть язычество внутри христианства, разгулявшиеся инстинкты крови и расы. Христиане <...> не имеют права быть “национально-мыслящими”, они обязаны быть универсально-мыслящими» [Бердяев, 2017, с. 69]. Действительно, христианство не может быть делом отдельных народов. Тем более таких, которые лишь внешне исповедуют его, не делая ничего для устройства христианских порядков в обществе — жизни без войн, без угнетения человеком человека, без греха⁶.

Вл. Соловьев находил, что христианство «разрушено в любой форме», а «современное состояние самой религии вызывает отрицание, потому что религия в действительности является не тем, чем она должна быть» [Соловьев, 2004, с. 3]. Он именовал такую веру ложным христианством, или полухристианством. «Христианство, — полагал он, — хотя и безусловно-истинное само по себе, имело до сих пор вследствие исторических условий лишь весьма одностороннее и недостаточное выражение. За исключением только избранных умов, для большинства христианство было лишь делом простой полусознательной веры и неопределенного чувства, но ничего не говорило разуму, не входило в разум. Вследствие этого оно должно быть заключено в несоответствующую ему, неразумную форму и загромождено всяким бессмысленным хламом» [Соловьев, 1977, с. 8]. Мыслитель называл церковное мирозерцание «средне-

⁶ «Грехов было, — замечал Ф. Степун, — что говорить, много. Достаточно вспомнить, что блаженный Августин защищал телесное наказание еретиков, что Святой Фома Аквинский оправдывал введение смертной казни в инквизиционное судопроизводство посланием апостола Павла к Титу, где сказано: “Еретика после первого и второго вразумления отвращайте”. <...> Достаточно также вспомнить, что иосифляне сожгли немало количество заволжских старцев и что Кальвин в эпоху гуманизма сжег Сервета как противника учения о триедином Боге» [Степун, 1962, с. 70].

вековым» и говорил об «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, с. 388].

Кант называл такую обмирщенную религию «богослужебной». Отец А. Шмеман говорил о ней как о «религии без Бога, религии как средоточии всех идолов, владеющих падшим человеческим “нутром”» [Шмеман, 2005, с. 49].

Конечно, первохристианство, или евангельское христианство, могло быть соборным в том смысле, который вкладывает в это понятие православие, то есть общиной во Христе, духовной общностью стоящих на пути к святости. Но это осталось в прошлом. Все те трансформации, которые произошли с историческим христианством, заставили многие умы говорить о необходимости «антропологического поворота» в нем.

Одной из попыток в этом направлении стали идеи К. Ранера об «анонимных христианах», и того же Бонхёффера о «безрелигиозном христианстве». В сущности, они подразумевают, что любой действительно нравственный человек уже живет в соответствии с евангельскими принципами, пусть он даже не знает этого. В этом свете небезосновательной предстает «идея “внехрамовой литургии” Н. Ф. Федорова, Вл. С. Соловьева, Ф. М. Достоевского и др., предполагающая расширение литургического служения на всё пространство истории и мира, включения в него всех сфер дела и творчества человека» [Гачева, 2021, с. 98]. Заслуживает внимания и мнение Мамардашвили: «Или мы говорим о религии как о конфессии, или мы говорим о первичной евангельской религиозности, которая никак не зависит от того, ходит ли человек в церковь, как он относится к церкви как к социальной, исторической институции, и что он сам думает об этом и так далее» [Мамардашвили, 1996, с. 370].

Таким образом, тринитарность христианства не позволяет, как представляется, сужать его до его исторических форм, которые в итоге, как мы видели, во многом сводятся к богослужебному культу. На самом же деле тринитарность расширяет христианство и открывает путь в сферу Сознания, где сверхприродное прорастает в природное. А это делает неактуальным противоречие между разумом и верой, представлявшееся плоско рациональной мысли абсолютным и неразрешимым. Именно здесь христианская по происхождению ценностная система, во-первых, действительно раскрывает свою сверхприродность, а во-вторых, становится универсальной.

Всё сказанное позволяет и по-иному оценить представления о коренной несовместимости религии и философствования или даже об их противоположности («вера versus разум»). Такое противопоставление, казавшееся абсолют-

ным и отводившее религии статус некоего до- и антинаучного мировоззрения, предстает теперь как неактуальное. 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, с. 370]. В таком случае говорить о вере и следует как о доверии своему априорному (предпосылочному) нравственному знанию, не требующему доказательств и объяснений.

То, что теология и философия оказываются близки друг другу, говорит не только о том, что между ними нет непреодолимых противоречий, но и о том, что противопоставление христианской мысли и светской европейской философии в целом имеет исторический, а не мировоззренческий характер. Это необычайно важно. Именно такие представления приносят в современный мир, мир постмодерна, столь нужные ему обновленные смыслы, которые в Новое время были с пренебрежением отодвинуты в сторону. Нравственный императив получает санкцию как религиозной традиции, так и религиозно нейтрального интеллекта. Нужно ли говорить, насколько это актуально в ситуации, когда западная цивилизация во многом остается христианской лишь по унаследованным институтам, но не по духу?

Важно и то, что тринитарное христианство, апеллируя к личной ответственности автономного свободного существа, побуждает его преодолеть иллюзорное сознание и отвернуться от манящих соблазнов утопизма, которому он всегда с готовностью шел навстречу ради трагического, но трезвого и достойного взгляда на мир и на свое место в нем⁷.

⁷ Иллюзорное сознание есть мифология, но не онтологическая, которая господствовала в древности, а фантастическая. О губительности утопических фантомов, характерных для непросвещенности, предупреждала еще критическая философия Канта. И действительно, история показывает, что они способны привести — и множество раз в истории приводили — к масштабным трагическим для мира человека последствиям. Неслучайно все проекты создания совершенного общества проваливались. Попытки найти в дольном мире абсолют всегда в конце концов порождали насилие, несли за собой кровь и смерть. В сущности, благодаря ложному сознанию (квазисознанию) едва ли не всё зло мира производится самими людьми. Результат этого — постоянное возвращение к собственным заблуждениям и преступлениям, неспособность вырваться из заколдованного круга своей немоготы. В понятиях синергической антропологии С. Хоружего речь идет о виртуальной, то есть недостроенной, недодуманной картине мира, то есть в конечном счете о квазиреальности. В. К. Кантор назвал не-сознание феноменом «знания помимо и вне понимания», «недостаточной разработанности нашего мышления и сознания, приводящей к роковым абберациям, создающим определенные фантомы в нашем восприятии самих себя» [Кантор, 2011, с. 7]. Мамардашвили полагал, что подмена актов сознания фантазиями, миражами говорит о «грязном, “замусоренном” сознании, неопрятном мышлении». Это было сказано о части интеллигенции 1920–1930-х годов (и советской, и западной), доверчиво и даже восторженно принявшей коммунистический миф. Мыслитель говорил о ее «чудовищном предательстве», и справедливость этой оценки со временем выявляется всё больше.

* * *

Итак, в чем же значение «открытия» Бонхёффера? В том, что быть истинным христианином означает фактически стать иным человеком, собственно Человеком, родиться заново в Сознании-Бытии. Таким образом в христианство возвращается тринитарность в качестве его истинного — центрального — содержания; в нем действительно свершается «антропологический поворот».

Такой поворот часто связывают с необходимостью демифологизации христианства. Но когда речь идет о религии, демифологизация «вообще» невозможна: религии нет без мифологии (причем нельзя забывать, что мифы — это не легенды или сказки, а способ самопостроения и ориентации человека в мире, где не всё может быть им рационально понято). Поэтому речь может идти скорее о некоей *ремифологизации* христианской мистики, то есть о ее иной интерпретации, приемлемой для нашей эпохи. Это тем более необходимо, что мифологический язык христианства, предназначенный человечеству на все времена, стал восприниматься как историческое описание реальных событий, а это противоречит знаниям, добытым наукой.

Идеи философии сознания как раз и способствуют упомянутой ремифологизации. Признание источника морального закона трансцендентальным, то есть согласие с тем, что разум не способен рационально познать таинственное явление сознания как конструктивного фактора Бытия, его нравственную природу, как раз и представляет собой конструирование мира при помощи мифа. Однако мифа трансформированного, поскольку современному человеку соразмерна такая мифология, которая отвечает всем запросам свободного разума, обогащенного культурой [см. Киселев, 2019].

Случится ли в христианстве «антропологический поворот»? Понятно, что можно говорить лишь о его вероятности.

Но если это произойдет, то историческое христианство может предстать как явление ограниченное, которое лишь подготавливает почву для высшего духовного феномена, универсальной религии — «широкого» религиозного мировоззрения как некоего целостного предельного по-знания/со-знания/сотворения мира. Причем именно религиозного, потому что тогда был бы свободно принят нравственный императив, имеющий трансцендентальную, или сверхопытную, природу. При этом само значение понятия «религия» расширилось бы за пределы традиционно толкуемой конфессиональной веры. (Неслучайны в этом свете известные слова Пастернака: «Христианство для меня не религия, а гораздо больше, чем религия».)

Может быть, есть основания говорить о наличии в христианстве некоего скрытого до времени онтологического содержания, актуализирующегося

лишь вне рамок, как бы «поверх» (но с непременным участием) локальных цивилизаций и исторических религий. Если вспомнить, что просвещение в том смысле, который вкладывал в это понятие Кант, состоит в достижении человечеством совершеннолетия, истинно человеческой зрелости, то идея об этом высшем духовном феномене приобретает дополнительное основание.

Тогда пророческими оказались бы слова о. Александра Меня, что «христианство только начинается». Вот и Е. Рашковский полагает, что в сложных условиях современного мира происходит «перемещение нынешних приоритетов религиозного опыта из области ритуальной (календарь, богослужебный чин, регламентация ритуальной чистоты, дневной обиход, жизненный цикл и так далее) в область внутренней жизни и — отчасти социального служения человека» [Рашковский, 2010, с. 74–86]. В свое время М. Михайлов говорил о возрождающемся христианстве как о планетарном сознании «личности и свободы», как о новом сознании, укорененном «в религиозном вдохновении и питаемом им чувстве ответственности за судьбу всего человечества и каждого отдельного человека» [Михайлов, 2000, с. 163].

Какие силы способны стать его носителем? Священное Писание утверждает, что «от всякого, кому дано много, много и потребуется, и кому много вверено, с того больше взыщут» (Лк. 12:48). Влиять на непросвещенные массы надлежит нравственно и умственно сильно развитым людям, способным осознать свои возможности и предназначение. Это не значит, конечно, что им надлежит заниматься морализаторством и ограничиваться попечительством. Их главное призвание — свободная мысль. Только она может послужить условием для личностного роста и движения к правовому порядку; такие цели должны ставиться вполне сознательно. Здесь стоит вспомнить мысль Э. Ю. Соловьева, отмечавшего, что если воздействие религии на зарождение права в истории Западной Европы были стихийным процессом, то в современном, глубоко секуляризованном мире подобный механизм правопорождения просто невозможен. Поэтому нам предстоит повторить генезис на новом уровне рациональности и идеализма — на уровне чисто правовой интенциональности.

Может возникнуть вопрос: есть ли связь между идеей о «новом», «широком» религиозном сознании и идеей утверждения на Земле Вселенской церкви, которую в свое время выдвинул Вл. Соловьев? Напомним, что, по его мнению, великое предназначение христианства — утвердить на Земле Вселенскую церковь и устроить жизнь человечества согласно заповедям Христа. Это и есть ядро известной соловьевской идеи о «всемирной теократии». Но Соловьев не имел в виду политическую или какую-либо иную «здешнюю» власть церкви.

Напротив, католическую церковь философ критиковал как раз за ее чрезмерное непосредственное участие в жизни и делах мира.

Мысль Соловьева о том, что христианство в лице Вселенской церкви должно быть подлинным духовным руководителем, нравственным авторитетом человечества и только в этом смысле властью, нужно понимать именно как косвенное признание актуальности широкого его толкования: «Религиозная и церковная идея должна первенствовать над племенными и народными стремлениями» [Соловьев, 1989, т. 1., с. 284]⁸.

* * *

Разумеется, антропологический поворот в христианстве — всего лишь вероятность. В нашу же секулярную эпоху распространено мнение об «исторической неудаче» христианства. Верно ли это?

Действительно, хотя Благая Весть провозгласила идеалом всеобщее братство, оно и после двух его тысячелетий остается лишь идеалом. Мир, гордый своими колоссальными социальными, культурными, политическими, хозяйственными и технологическими достижениями, во многом и правда благотворными для человека, в целом по-прежнему лежит во зле. Одно XX столетие от Рождества Христова явило миру такое варварство и унижение образа человека, какое Священное Писание связывало с наступлением царства Антихриста. Колоссальные бедствия этого столетия в полной мере показали наивность оптимизма в отношении будущего человечества, оптимизма, столь характерного для XIX века. Приходится признать, что, несмотря на все достижения, серьезных предпосылок для сложения универсальной гуманистической цивилизации, а также для утверждений о непреложности общественного прогресса пока нет.

Сегодняшний мир — как и в прошлые времена — в целом бесчеловечен. Это враждебный человеку, неблагополучный и опасный мир. Всё громче раздаются голоса, предупреждающие о наступлении «периода глобальной смуты, о грядущем столкновении цивилизаций, о движении мира к новому тоталитаризму или неосредневековью, о реальной угрозе демократии со стороны неограниченного в своем “беспределе” либерализма и рыночной стихии», об ор-

⁸ Одно время Соловьев придерживался идеи о возможности достижения Царствия Божия уже в этом мире; в конце жизни от этой идеи он, правда, отказался. О фантастичности подобных идей ясно высказался К. Леонтьев: «Не полное и повсеместное торжество любви и всеобщей правды на {этой} земле обещают нам Христос и его апостолы, а, напротив того, нечто вроде кажущейся {неудачи} евангельской проповеди на земном шаре» [Леонтьев, 1990, с. 13]. В полной мере предсказания Леонтьева сбылись в XX столетии, которое недвусмысленно подтвердило, что в этой жизни ожидать торжества «любви и всеобщей правды» нет никаких оснований.

границной недемократичности глобального универсума [Неклесса, 1999, с. 37], о глубоких противоречиях между Западом и автократиями⁹. В частности, не сбылись надежды на установление более справедливого международного порядка, связанные с концом холодной войны и распадом коммунистической системы (как далеко до Кантова вечного мира!). Опасность гибели самого мира в ядерной войне — как бы визитная карточка нашего времени. Но опасность эта не единственная. Глобализация породила новые формы неравенства и угнетения между развитым и развивающимся мирами, которые вызвали к жизни международный (преимущественно исламистский) терроризм.

Существенно, что всё это происходит на фоне расширения сферы массового общества как на «богатом Севере», так и на «бедном Юге». Преобладание же «человека массы» более всего характеризуется деиндивидуацией. Вместо гармонично и разносторонне развитой личности, появления которой ожидали социальные утописты, явились своего рода люди-недоделки¹⁰.

Вместе с тем научно-технический прогресс обеспечил существу, в нравственном отношении еще весьма незрелому, невиданную мощь. Возможности разрушительно влиять на биосферу стали на рубеже III тысячелетия столь широки, что под угрозой оказалась сама экологическая ниша *Homo sapiens*'а. Фактически поставлено под вопрос существование людей как вида, который представляет собой одну из систем биосферы¹¹.

Всё это ясно показывает, что человечество в целом всё еще недостойно данного ему уникального дара сознания и свободы. Безрелигиозная эпоха оказалась весьма высокой платой за просвещение, причем нельзя быть уверенным, что платежи не приведут в итоге человечество к банкротству.

⁹ В ходе глобализации наглядно проявились эгоистическая натура нестесненного капитализма, растущий эгоизм рынка и культ индивидуального потребления, увеличение разрыва между богатыми и бедными, снижение затрат на образование, то есть недооценка инвестирования в будущее и т. д.

¹⁰ Много уже сказано о типичных качествах «массового человека», таких как инфантильность, «бегство от свободы», равнодушие к гражданской жизни, боязнь ответственности, легкая подверженность манипуляциям, стадность, захваченность масс-культурой и т. д. Нельзя не отметить также общее невежество и готовность по любому поводу выносить категорические суждения. Еще Эразм Роттердамский в своем знаменитом трактате писал, что «самая низкопробная дрянь всегда приводит толпу в восхищение, ибо значительное большинство людей заражено глупостью» [Эразм Роттердамский, с. 165]. Разумеется, это не означает, что все люди таковы. Всегда можно говорить о духовном плебсе и о духовной элите. При этом принадлежность к ним нисколько не зависит от социальных градаций и т. д.

¹¹ Положение быстро приближается к критическому. Некоторые специалисты предупреждают, что мы находимся на краю пропасти. Так, Н. Моисеев полагал, что «деятельность человечества ведет, вероятнее всего, к деградации биосферы и не способна гарантировать существование Человека в ее составе. <...> Одно необдуманное действие — и человечество может исчезнуть с лица Земли» [Моисеев, 1999, с. 18].

И всё же говорить о глобальной «неудаче христианства» неосмотрительно. Разум не готов полностью принять это по меньшей мере скороспелое суждение. Неслучайно К. Леонтьев говорил о такой «неудаче» как о «кажущейся». Жизненный путь человечества, как становится всё яснее, вероятностен. И об одной из вероятностей свидетельствуют тринитарность христианства и философия сознания, показывающие, что индивид собственным усилием способен стать Человеком действительным, а значит, и истинным христианином. Жить в Сознании-Бытии, а не как бы во сне. Вот это и имел в виду Бонхёффер.

* * *

Антропологический поворот в христианстве, как уже было сказано, — всего лишь вероятность. Сможет ли человечество реализовать названные предпосылки и создать социальность, основанную на нравственном законе, или хотя бы твердо встать на ведущие к ней пути — вопрос открытый.

Тем более стоит напомнить о том, что вся концепция истории христианства трагична.

Об этом много писал К. Леонтьев. Христианство эсхатологично: наступит царство Антихриста, Апокалипсис, а затем грешный мир человека непременно погибнет. Только после этого вследствие преобразования наступит неотмирное и вечное Царствие Божие. Похоже, что символический язык христианства доносит до нас ту парадоксальную идею, что свершение, осуществление в своей полноте мира человека — грешного по самой своей природе — будет в то же время и концом человека «из плоти и крови». Таким образом христианство эксплицирует интуицию того, что в последнем счете дуалистическое мироздание, отличительным качеством которого является сосуществование природы и духа, именно в силу этого парадоксального, «неестественного» сосуществования имеет неизбежно преходящий характер; интуицию о том, что наш мир неистинен, что он всего лишь временное прибежище нелепого в своей неизбежной двойственности человеческого существа.

Священное Писание на своем символическом языке предсказывает как будто именно такой исход. Возможно, человечеству был открыт единственно возможный путь выживания в качестве уникального сообщества разумных существ, путь к преобразению, а оно по этому пути не пошло, не пожелав даже вдуматься в то, что ему было открыто. «И не думали, пока не пришел потоп и не истребил всех» (Мф. 24:37–39).

В самом деле, что, если усматривать в этом действительное предвидение о неудаче в целом проекта «Человек»? Тогда можно было бы предположить, что,

отбросив свою высохшую ветвь, эволюционный самоорганизующийся процесс найдет другие возможности своего дальнейшего развертывания. Будет ли это вновь связано с сознанием, появятся ли где-нибудь во Вселенной другие его носители, или возникнут какие-то совершенно недоступные нашему пониманию формы жизни, нам уже не узнать.

Список источников

Аверинцев С. С. По поводу статьи А. Зубова «Пути России» // *Континент*. 2011. № 2 (148). С. 122–125.

Бердяев Н. А. Проблема человека (к построению христианской антропологии) // *Путь*. Орган русской религиозной мысли. Париж. 1936. № 50. С. 3–26.

Бердяев Н. А. Существует ли в Православии свобода мысли и совести? // *Путь*. Орган русской религиозной мысли. Париж. 1939. № 59. С. 46–54.

Бодрийяр Ж. В тени молчаливого большинства, или конец социального. Екатеринбург: Издательство Уральского университета, 2000. 96 с.

Гачева А. «Вселенская месса» Пьера Тейяра де Шардена и «внехрамовая литургия» Ф. М. Достоевского и русских религиозных мыслителей // *Философические письма*. 2021. Т. 4, № 3. С. 98–129.

Достоевский Ф. М. Собрание сочинений: в 15 т. СПб.: Наука, 1996. Т. 15: Письма, 1834–1881. 861 с.

Кантор В. К. «Крушение кумиров», или одоление соблазнов (становление философского пространства в России). М.: РОССПЭН, 2011. 606 с.

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

Леонтьев К. О всемирной любви. Речь Ф. М. Достоевского на пушкинском празднике // *О Достоевском*. Творчество Достоевского в русской мысли 1881–1931 годов. М.: Книга, 1990. С. 9–31.

Лёзов С. В. Теология Рудольфа Бультмана // *Вопросы философии*. 1992. № 11. С. 71–85.

Мамардашвили М. К. Как я понимаю философию / 2-е изд., изм. и доп. М.: Прогресс; Культура, 1992. 414 с.

Мамардашвили М. К. Кантианские вариации. М.: Аграф, 2002. 320 с.

Мамардашвили М. К. Мераб Мамардашвили — Натан Эйдельман: «О добре и зле» // *Искусство кино*. 2000. № 3. С. 143–155. URL: <https://old.kinoart.ru/archive/2000/03/n3-article30> (дата обращения: 02.07.2022).

Мамардашвили М. К. Мысль под запретом (Беседы с А. Эпельбуэн) (окончание) // *Вопросы философии*. 1992. № 5. С. 100–115.

Мамардашвили М. К. Необходимость себя: введение в философию: доклады, статьи, философские заметки / под общ. ред. Ю. П. Сенокосова. М.: Лабиринт, 1996. 430 с.

Мамардашвили М. К. Опыт физической метафизики. М.: Прогресс–Традиция, 2009.

Мамардашвили М. К. Проблема человека в философии // О человеческом в человеке. М.: Политиздат, 1991. С. 8–22.

Мамардашвили М. К. Сознание и цивилизация. М.: Изд-во «Логос», 2004. 272 с.

Матвеев Д. Как спасти «разговор о Боге» // Континент. 2009. № 139. С. 353–370.

Михайлов М. В XXI век я всё же смотрю с надеждой // Дружба народов. 2000. № 2. С. 160–166.

Моисеев Н. Быть или не быть... человечеству? М.: Ульяновский дом прессы, 1999. 288 с.

Неклесса А. Конец цивилизации, или конфликт истории // Мировая экономика и международные отношения. 1999. № 3. С. 32–37.

Рашковский Е. Б. Многомерность развития. На путях к гуманитарной глобалистике (из записок историка-религиоведа) // Мировая экономика и международные отношения. 2010. № 12. С. 74–86.

Соловьев В. С. Национальный вопрос в России // *Соловьев В. С. Сочинения.* В 2 т. М.: Правда, 1989. Т. 1. С. 257–639.

Соловьев Вл. О христианском единстве. М.: Всероссийская государственная библиотека иностранной литературы им. М. И. Рудомино. 1994. 334 с.

Соловьев Вл. Об упадке средневекового миросозерцания // *Соловьев Вл. Собрание сочинений:* в 10 т. СПб.: Просвещение, 1914. Т. 6: (1886–1894). С. 381–393.

Соловьев Вл. Письма. Брюссель: Жизнь с Богом, 1977. Т. 3.

Соловьев Вл. Чтения о Богочеловечестве. М.: АСТ, 2004. 251 с.

Степун Ф. Встречи: Достоевский. Л. Толстой. Бунин. Зайцев. В. Иванов. Белый. Леонов. Мюнхен: Товарищество зарубежных писателей, 1962. 202 с.

Струве П. Б. *Facies Hierocratica.* К характеристике кризиса в современном социализме // *Струве П. Б. Patriotica:* Политика, культура, религия, социализм. М.: Республика, 1997. С. 314–325.

Федотов Г. Полное собрание статей. Париж: YMCA-Press, 1982. Т. 3: Тяжба о России: (Статьи 1933–1936). 336 с.

Шмеман А., прот. Дневники. М.: Русский путь, 2005. 735 с.

Эразм Роттердамский. Похвала глупости. М.: РИПОЛ классик, 2015. 320 с.

References

Averintsev, S. S. (2011) “Po povodu stat'i A. Zubova «Puti Rossii»” [“Regarding the article by A. Zubov ‘Ways of Russia’”], *Kontinent*, 2(148), pp. 122–125.

Baudrillard, J. (2000) *V teni molchalivogo bol'shinstva, ili konets sotsial'nogo* [In the Shadow of the Silent Majority or the End of the Social]. Ekaterinburg: Izdatelstvo Uralskogo Universiteta [The Publishers of The Ural University].

Berdyayev, N. (1936) “Problema cheloveka (k postroieniuiu khristianskoi antropologii)” [“The Problem of Man (to the Construction of Christian Anthropology)”], *Put. Organ russkoi religioznoi mysli* [The Way. Organ of Russian Religious Thought], Paris, 50, pp. 3–26.

Berdyayev, N. (1939) “Suchshestvuet li v Pravoslavii svoboda mysli i sovesti?” [“Is There Freedom of Thought and Conscience in Orthodoxy?”], *Put. Organ russkoi religioznoi mysli* [The Way. Organ of Russian Religious Thought], Paris, 59, pp. 46–54.

Dostoevsky, F. M. (1996) *Sobranie sochinenii v 15 tomakh. Tom 15: Pis'ma (1834–1881)* [Collected Works: 15 vols. Vol. 15: Letters (1834–1881)]. St. Petersburg: Nauka Publ.

Erazm, Rotterdamskii (2015) *Pokhvala gluposti* [Praise of Stupidity]. Moscow: RIPOL klassik.

Fedotov, G. (1982) *Polnoe sobranie statei. Tom 3: Tyazhba o Rossii: (Stat'i 1933–1936)* [Complete Collection of Articles. Vol. 3: Litigation about Russia: (Papers 1933–1936)]. Paris: YMCA-Press.

Gacheva, A. G. (2021) “«Vselenskaia messa Piera Teiara de Shardena» i «vnekhramovaia liturgiia» F. M. Dostoevskogo i russkikh religioznykh myslitelei” [“‘Ecumenical Mass’ by Pierre Teilhard de Chardin and ‘Extra-Church Liturgy’ by F. M. Dostoevsky and Russian Religious Thinkers”], *Filosoficheskie pisma. Russko-evropeiskii dialog* [Philosophical Letters. Russian and European Dialogue], 4(3), pp. 98–129.

Kantor, V. K. (2011) «*Krushenie kumirov*», ili odolenie soblaznov. Stanovlenie filosofskogo prostranstva v Rossii [“The Collapse of Idols”, or Overcoming Temptations (the Formation of a Philosophical Space in Russia)]. Moscow: ROSSPEN.

Kiselev, G. S. (2019) “Khristianstvo kak problema” [“Christianity as a Problem”], *Voprosy Filosofii*, 3, pp. 46–55.

Leont'ev, K. N. (1990) “O vsemirnoi liubvi. Rech F. M. Dostoevskogo na pushkin'skom prazdnike” [“On Universal Love. F. M. Dostoyevsky's Speech at Pushkin's Holiday”], in *O Dostoevskom. Tvorchestvo Dostoevskogo v russkoi mysli. 1881–1931* [About Dostoevsky. Dostoevsky's Work in Russian Thought in 1881–1931]. Moscow: Kniga.

Liozov, S. V. (1992) “Teologiya Rudolfa Bultmana” [“Theology of Rudolf Bultmann”], *Voprosy filosofii*, 11, pp. 71–85.

Mamardashvili, M. K. (1991) “Problema cheloveka v filosofii” [“Problem of a Man in Philosophy”], in *O chelovecheskom v cheloveke* [About the Human in Man]. Moscow: Politizdat, pp. 8–22.

Mamardashvili, M. K. (1992) “Mysl pod zapretom (Beseda s A. Epelboin) (okonchanie)” [“Thought is Banned (Conversations with A. Epelboin) (The end)”], *Voprosy Filosofii*, 5, pp. 100–115.

Mamardashvili, M. K. (1992) *Kak ia ponimaiu filosofiiu* [How I Understand Philosophy]. 2nd edn, modified and expanded. Moscow: Progress; Kul'tura.

Mamardashvili, M. K. (1996) *Neobkhodimost sebja: Vvedenie v filosofiiu; doklady, stat'i, filosofskie zametki* [The Necessity of Self: The Introduction to Philosophy: Papers, Articles, Philosophical Notes]. Moscow: Labirint.

Mamardashvili, M. K. (2000) “Merab Mamardashvili — Natan Eidelman. «O dobre i zle»” [“Merab Mamardashvili — Natan Eidelman. ‘On Good and Evil’”], *Iskusstvo kino* [Art of Cinema], 3, pp. 143–155. Available at: <https://old.kinoart.ru/archive/2000/03/n3-article30> (Accessed: 02 Jul 2022).

Mamardashvili, M. K. (2002) *Kantianskie variatsii* [Kantian Variations]. Moscow: Agraf.

Mamardashvili, M. K. (2004) *Soznanie i tsivilizatsiia. Teksty i besedy* [Consciousness and Civilization. Texts and Conversations]. Moscow: Logos.

Mamardashvili, M. K. (2009). *Opyt fizicheskoi metafiziki* [Experience of Physical Metaphysics]. Moscow: Progress–Traditsiya.

Matveev, D. (2009) “Kak spasti «razgovor o Boge»” [“The Way to Save the ‘Issue of God’”], *Kontinent*, 139, pp. 353–370.

Mihailov, M. (2000) “V XXI vek ia vsie zhe smotriu s nadezhdoi” [“Yet I look with Hope into the 20th Century”], *Druzhba Narodov*, 2, pp. 160–166.

Moiseev, N. (1999) *Chelovechestvo: byt ili ne byt?* [Humanity: to Be or Not to Be?]. Moscow: Ulianovskii Dom Press.

Neklessa, A. (1999) “Konets tsivilizatsii, ili konflikt istorii” [“The End of Civilization, or the Conflict of History”], *Mirovaya ekonomika i mezhdunarodnye otnosheniya* [World Economy and International Relations], 3, pp. 32–37.

Rashkovsky, E. (2010). “Mnogomernost razvitiia. Na putiakh k gumanitarnoi globalistike (iz zapisok istorika-religioveda)” [“Multidimensional Development. On the Paths to Humanitarian Globalistics (from the Notes of a Historian-Religious Scholar)”], *Mirovaya ekonomika i mezhdunarodnye otnosheniya* [World Economy and International Relations], 12, pp. 74–86.

Schmemann, A. (2005) *Dnevnik* [Diaries]. Moscow: Russkii Put [Russian Way].

Solovyov, V. S. (1989) “National'nyi vopros v Rossii” [“The National Issue in Russia”], in Solovyov, V. S. *Sochineniya: v 2 tomakh. Tom 1* [Works: 2 vols. Vol. 1]. Moscow: Pravda, pp. 257–639.

Solovyov, Vl. (1914) “Ob upadke srednevekovogo mirosozertsaniya” [“On the Decline of Medieval Worldview”], in *Sobranie sochinenii: v 10 tomakh. Tom 6: (1886–1894)* [Collected Works: 10 vols. Vol. 6: (1886–1894)]. St. Petersburg: Prosveshchenie, pp. 381–393.

Solovyov, Vl. (1977) *Pisma. Tom 3* [Letters. Vol. 3]. Brussels: Life with God.

Solovyov, Vl. (1994). *O khristianskom edinstve* [On Christian Unity]. Moscow: M. I. Rudomino All-Russian State Library for Foreign Literature.

Solovyov, Vl. (2004) *Chteniia o Bogochelovechtstve* [Readings on God-manhood]. Moscow: AST.

Stepun, F. (1962) *Vstrechi: Dostoevskii. L. Tolstoi. Bunin. Zaitsev. V. Ivanov. Belyi. Leonov* [Encounters: Dostoevsky. L. Tolstoy. Bunin. Zaitsev. V. Ivanov. Belyi. Leonov]. Munich: Tovarichshetstvo zarubezhnykh pisatelei [Association of Foreign Writers].

Struve, P. B. (1997) “Facies Hippocratica. K kharakteristike krizisa v sovremen-nom sotsialisme” [“Facies Hippocratica. On the Characterization of the Crisis in Modern Socialism”], in Struve, P. B. *Patriotica: politika, kultura, rligiia, sotsializm* [Patriotica: Politics, culture, religion, socialism]. Moscow: Respublika, pp. 314–325.

Информация об авторе: Г. С. Киселев — кандидат исторических наук, независимый исследователь. Адрес: США, Урбана-Шампейн. Персональный сайт: URL: <http://www.gskiselev.com> (дата обращения: 03.07.2022).

Information about the author: G. S. Kiselev — PhD in History, independent researcher. Address: Urbana-Champaign, USA. Personal website: Available at: <http://www.gskiselev.com> (Accessed: 03 Jul 2022).

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

The author declares no conflicts of interests.

Статья поступила в редакцию 21.07.2022;
одобрена после рецензирования 30.11.2022;
принята к публикации 05.12.2022.

The article was submitted 21.07.2022;
approved after reviewing 30.11.2022;
accepted for publication 05.12.2022.