

Философические письма. Русско-европейский диалог. 2023. Т. 6, № 4. С. 108–127.

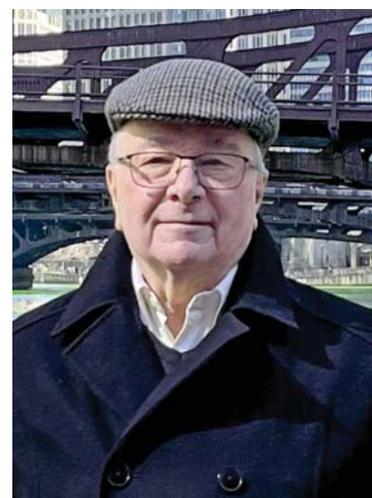
Philosophical Letters. Russian and European Dialogue. 2023. Vol. 6, no. 4. P. 108–127.

Научная статья / Original article

УДК 008

doi:10.17323/2658-5413-2023-6-4-108-127

«ВЕЧНОЕ НАСТОЯЩЕЕ»: ПОПЫТКА СОПОСТАВЛЕНИЯ ХРИСТИАНСТВА И ФИЛОСОФИИ СОЗНАНИЯ



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

 **Аннотация.** В работе рассматривается вопрос о соотношении христианского учения с современной философией сознания. Говорить об этом можно потому, что в обоих случаях признается существование внеприродных невидимых сил, которые способны придать жизни индивида тот смысл, который и обеспечивает его превращение в человека как такового, то есть в нравственное существо. Христианство — тринитарная религия, в которой догмат о Божественной троице указывает на возможность непосредственной связи человека и Бога, то есть морального законодателя, с одной стороны, и самопостроения человека — с другой. Исторически христианские религии отодвинули тринитарность на периферию и поэтому не смогли стать существенным фактором в христианизации мира. Философия сознания рассматривает человека как непрерывно самосоздающееся существо, которое достигает этого, соотносясь с идеальными, абстрактными мыслительными структурами. Последние не

имеют в нашем мире оснований и представляют то самое априорное знание, на котором строил свою философию Кант. Это знание поверх времени и пространства, которое сопровождает человечество на всем протяжении его жизни. Определяемое философами как Сознание-Бытие, оно представляет собой «вечное настоящее», как писал о нем М. Мамардашвили. Автор приходит к выводу, что на основе выявленной близости христианства и философии может появиться единое надконфессиональное мировоззрение, непротиворечиво сочетающее веру и разум. Однако поскольку человек — существо свободное, необусловленное, такое мировоззрение может и не вырваться.



Ключевые слова: христианство, тринитарность, философия сознания, «второе рождение», Сознание-Бытие, надконфессиональность



Ссылка для цитирования: Киселев Г. С. «Вечное настоящее»: попытка сопоставления христианства и философии сознания // Философические письма. Русско-европейский диалог. 2023. Т. 6, № 4. С. 108–127. doi:10.17323/2658-5413-2023-6-4-108-127.

Literature. Philosophy. Religion

“THE ETERNAL PRESENT”:

AN ATTEMPT TO CONNECT CHRISTIANITY AND PHILOSOPHY OF CONSCIOUSNESS

Gregory S. Kiselev

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



Abstract. Gregory Kiselev’s work considers the issue of the relationship between Christian teaching and modern philosophy of consciousness. Why can we talk about this? Because they both recognize the existence of extra-natural invisible forces that provide an individual with particular meaning that ensures his transformation into a moral being. Christianity is a trinitarian religion, in which the dogma of the Divine Trinity points to the possibility of a direct connection between man and God as the moral legislator. It also points to the possibility of self-construction of man. Historical Christian religions pushed trinitarianism to their periphery and therefore they could not become a significant factor in the Christianization of the world. The philosophy of consciousness considers a person as a continuously self-creating being who achieves

this by relating to ideal abstract mental structures that do not exist in nature. The latter have no basis in our world and represent a priori knowledge on which Kant built his philosophy. This knowledge is beyond time and space, it accompanies humanity throughout its life. Defined by philosophers as Consciousness-Being, it represents the “eternal present”, as M. Mamardashvili mentioned. The author argues that an integral trans-confessional worldview, that consistently combines faith and reason, could appear. However, since a person is a free, unconditioned being, such a worldview may not ripen.



Keywords: Christianity, trinitarianism, philosophy of consciousness, Consciousness-Being, “second birth”, trans-confessional



For citation: Kiselev, G. S. (2023) “‘The eternal present’: an attempt to connect Christianity and philosophy of consciousness”, *Philosophical Letters. Russian and European Dialogue*, 6(4), pp. 108–127. (In Russ.). doi:10.17323/2658-5413-2023-6-4-108-127.

Множество людей обычно заблуждается относительно тех главных вопросов их жизни, которые сформулировал еще Кант: что они могут знать, что им следует делать и на что они могут надеяться. По большей части люди находятся в плену мифологических представлений о себе, своем прошлом и настоящем. Поэтому неудивительно, что история человечества полна иррациональных и ошибочных представлений, утопических проектов, неудачных попыток их осуществления, неверных решений реальных проблем, а также происходящих отсюда недоразумений.

Рискну предположить, что одно из наиболее досадных, дрящущихся и поныне недоразумений случилось с христианством. Этой богооткровенной вере и великому сотериологическому учению более двух тысяч лет, и значение его в истории человечества трудно переоценить. Гуманистическая культура, основанная на представлении о ценности свободной личности и ее ответственности, неувядающие в течение веков шедевры искусства и литературы, величественные храмы — все это так или иначе было вдохновлено христианством. Именно на его фундаменте (во многом ставшем наследником греческой философии) возникли такие достижения цивилизации, как правовое государство и гражданское общество, а также европейская философская мысль ¹.

¹ Среди философов следует упомянуть прежде всего, конечно, Канта. В трактате «Религия в пределах только разума» он, как известно, доказал неразрывную связь религии и морали, или нравственности (здесь они понимаются как синонимы).

В этой статье я хотел бы остановиться на распространенном в наше время тезисе об исторической «неудаче» христианства, попытаться привести некоторые существенные, на мой взгляд, доводы, позволяющие судить о несостоятельности этого представления. Такие доводы основаны на сопоставлении христианства и философии сознания.

Прежде всего заметим, что представления о христианстве даже у многих верующих ограничиваются, как правило, более или менее поверхностным знанием о Священном Писании, догматах и культе². В нынешнюю секулярную эпоху к религии во многом относятся, по меньшей мере в евроатлантическом мире, как к архаике, своеобразной культурной реликвии. Между тем с изменением исторических условий христианство обнаруживает способность к расширению своих смыслов. Это относится в первую очередь к тем из них, которые по каким-либо причинам оказались в тени. Я уже касался — разумеется, далеко не первый — этой темы в ряде работ (см.: [Киселев, 2019; 2021; 2002; 2008] и др.). Теперь предлагаю посмотреть на дело еще раз, под несколько иным углом зрения.

* * *

Христианство исповедует культ сверхприродного Бога, Высшего блага и святыни, создателя и господина Вселенной, морального законодателя. Две тысячи лет назад Радостная Весть — евангельский рассказ о жизни, проповеди и смерти Христа, Сына Божьего, — открыла человеку пути преодоления зла мира. (Кант, впрочем, четко отделял нравственное учение Христа от евангельского рассказа о событиях его жизни³.) Но, как заметил евангелист, свет «был в мире» «и мир не познал его» (Ин. 1:11) и поэтому остался в грехе⁴.

² Заметим, что само слово «религия», произошедшее от латинских слов *relegere* — «относиться с почтением», «благоговеть» и *religare* — «связывать», то есть находиться в сообщенности со сверхприродным, не должно рассматриваться как относящееся исключительно к богооткровенной вере.

³ «В своей исторической части Новый Завет, — писал он в письме Лафатеру от 28 апреля 1775 года, — никогда не получит такого признания, при котором каждое его слово воспринималось бы с беспредельным доверием, — ведь тем самым было бы ослаблено внимание к *единоначально необходимому, к моральной вере Евангелия* (курсив мой. — Г. К.), наличие которой состоит в том, что она направляет все наши устремления на чистоту наших помыслов, нашей совести, на добродетельную жизнь» [Кант, 1980, с. 539].

⁴ Нужно признать, что, хотя история христианского мира и была полна разнообразного злодейства, нравственный закон все же признавался как идеал и в повседневной жизни, и в межобщинных отношениях. В отличие от современности в людях, говоря принятым тогда языком, правил «страх Божий». Более того, «социальный прогресс последних веков совершился в духе человеколюбия и справедливости, т. е. в духе Христовом. Уничтожение пытки и жестоких казней, прекращение, по крайней мере на Западе, всяких гонений на иноверцев и еретиков, уничтожение феодального и крепостного рабства — если все эти христианские преобразования были сделаны неверующими, то тем хуже для верующих» [Соловьев, 1990, с. 130].

В самом деле, в наше время, как и в предшествовавшие эпохи, люди в значительной мере «склонны ко злу», как сказал бы Кант. Отсюда непрекращающиеся ужасы самых разнообразных преступлений — военных и иных, трагический раскол мира на «богатый Север» и «бедный Юг», неумеренное потребление и стихийное развитие техногенной среды, убивающие природу и ставящие под угрозу исчезновения самого человека. Приходится признать: хотя обладание разумом возлагает на человека ответственность за все, что происходит на планете, большинство людей, похоже, еще не готово нести на своих плечах тяжкий груз этой ответственности. История, таким образом, свидетельствует о нравственной незрелости, недостаточном личностном развитии и интеллектуальной слабости этого большинства ⁵.

Поэтому, как возвещает христианство, грядет царство Антихриста и конец света. И только затем последует второе пришествие Христа и род человеческий обретет спасение. Наступит царство Божие, царство добра и справедливости, где нет ни времени, ни зла, ни смерти.

Существенно, что от других мировых религий христианство отличается уникальной чертой: тринитарностью. Согласно парадоксальному догмату о Святой Троице, о Боговоплощении, о «неслиянном и нераздельном» единстве Отца, Сына, Богочеловека Христа, и Святого Духа, энергии Бога, Бог соприроден, имманентен человеку.

Царство Божие может, таким образом, открыться самому человеку, и человек способен приблизиться к спасению уже в нашем мире. Для этого он должен жить согласно евангельским заповедям, в богообщении. Богообщение — диалог сущностно родственных субъектов, а не трансцендентного повелителя и поклоняющегося ему грешного индивида; человек носит в себе образ и подобие Божие. «Святыня, — заметил С. Франк, — сознается как нечто органически внутренне сродное таинственному сверхмирному существу того, что мы называем “я”, нашей личностью» [Франк, 1949, с. 79–80].

Поэтому призвание и долг человека состоят в пределе в том, чтобы стать совершенным существом, каким был Богочеловек Христос, сын Бога, личность, соединяющая природный и сверхприродный миры. Конечно, в нашем мире человек достичь этого не в состоянии. Но каждый из нас наделен свободой приблизиться к идеалу, особым достоинством и личной ответственностью за то, как он выстроит свою душу и жизнь и что внесет в мир.

⁵ Неслучайно Фазиль Искандер, этот писатель-философ, задавался вопросом: «Устойчивая кристаллизация народного сообщества внутри нравственных законов возможна ли вообще, или кристаллизация всегда частична и развал предопределен хроническим малокровием нравственной природы человека?» [Искандер, 2004, с. 197].

Со временем становится все очевиднее, что будущее зависит не столько от тех или иных закономерностей истории, сколько от того, что представляет собой сам человек ⁶.

* * *

Именно тринитарность христианства не дает оснований предполагать его неудачу. В немалой степени — из-за очевидного сходства этого парадоксального учения с построениями философии, в частности философии сознания.

Философия сознания также парадоксальна. Неслучайно Мераб Мамардашвили полагал, что «философия, и религия имеют одну общую точку» [Мамардашвили, 1997, с. 79]. Этой точкой выступает признание существования сверхприродного начала и его неразрывной связи с человеком. «Само отношение человека к сверхъестественному, — разъяснял Мамардашвили, — есть... его формирование в качестве человека; с этого открытия можно датировать появление человечества» [Мамардашвили, 2002а, с. 11, 21–22].

Нетрудно увидеть, что тринитарность христианства позволяет рассматривать его как оригинальную онтологию, непосредственно связывающую земное и сверхприродное ⁷. Общность с философией свидетельствует о том, что в христианстве скрыты некие потенции, на которые до сих пор не обращали должного внимания.

Философия сознания также утверждает наличие связи земного и сверхприродного, но уже как следствия трансцендентального усилия, совершаемого

⁶ Эту мысль так или иначе высказывало множество крупных мыслителей и ученых, в частности Н. Н. Моисеев. В западных исследованиях мировой цивилизации, например, начиная с 1970-х годов А. Печчеи и Э. Ласло стали говорить о приоритете «человеческого фактора» и что коренные проблемы века надо искать не вне человека, а в нем самом. Выявилась также необходимость включения в общий корпус глобалистики религиозного знания о человеке.

⁷ Идея тринитарности предполагает, кроме того, умозрительность проблемы теодицеи. Сама идея теодицеи имеет смысл только в том случае, когда откровенная вера действительно позволяет рассчитывать на прямое вмешательство трансцендентного властелина в разрешение мирских дел. От Бога поэтому ждут чуда и требуют ответственности за торжество зла и несправедливости. Проблема теодицеи является маркером: если мы признаем ее, мы остаемся в пределах только веры. Если же наше понимание трансцендентного Бога предполагает также его имманентность человеку и автономность нравственности, то, следовательно, проблема теодицеи снимается. «Если мы так поняли нравственное чувство, то тем самым мы [уже] совершили, или обосновали, теодицею вполне достаточным образом, — замечал Мамардашвили. — [В этом случае] Бог невинен, а мы свободны» [Мамардашвили, 2002b, с. 56]. Действительно, коль скоро это так, вся ответственность за происходящее в мире ложится на нас и Бог не нуждается в оправдании. Неслучайно Кант полагал, что решить проблему теодицеи в рамках веры не в силах человека, и опровергал все выдвигавшиеся в ее рамках доказательства бытия Божьего. При этом атеистом, равно как и агностиком, он не был. По его словам, он предоставлял вере должное ей место, «приподнимая разум» («Ich mußte also das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen...»). О переводе термина *aufheben* см.: [Гулыга, 1980, с. 37 и сл.; Мамардашвили, 2002b, с. 26].

человеком. Под трансцензусом, как известно, понимается выход на пределы эмпирического мира к некоей сверхприродной реальности, или иному измерению, существующему поверх видимого мира. При этом речь идет именно о реальности, пусть и невидимой. Именно по отношению к такой реальности Мамардашвили говорил о состоянии «Сознания-Бытия». (Поскольку эти понятия берутся в специфически философском смысле, я использую заглавную букву.) «Существует, — по Мамардашвили, — какая-то другая жизнь, более реальная, чем наша обыденная. Есть что-то другое, что тоже живет, но живет иначе, более осмысленно — это более высокая жизнь, и можно прилагать к ней слова: священная, святая, в ином времени, в ином пространстве и т. д.» [Мамардашвили, 1999, с. 23].

Знание о сверхприродной реальности, как заметила П. Гайденко, может выступать только в форме осознанного незнания. Нетрудно увидеть, что тут имеется в виду априорное знание, или трансцендентальное сознание, представляющее величайшую тайну мироздания — одну из центральных тем Канта.

Чтобы оказаться в его сфере, необходимо то, что философы называют феноменологическим сдвигом: предельные волевые нравственно-интеллектуальные усилия, вследствие которых формируются идеальные (не наглядные) логические конструкции — высокоорганизованные мыслительные структуры. Они объединяются в таинственной сфере безосновных онтологических абстракций, или предустановленных гармоний, «уже существующих и определяющих начальные условия (то есть... еще что-то и в самих начальных условиях)» [Мамардашвили, 2009, с. 159]. Мыслитель подчеркивал, что подобные абстракции «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» [Мамардашвили, 1992b, с. 38].

Но не тем же ли самым характеризуется и богооткровенная вера? Она также безосновна, свободна, а объект ее выступает как данность и не требует ни доказательств, ни разъяснений («*credo quia absurdum*») — как и априорное знание.

Хотя параллели с философией сознания очевидны, полного совпадения тут, конечно, быть не может: по отношению к вере едва ли можно говорить об «осознанном незнании». Скорее это незнание-доверие, не требующее совершения сознательного акта ⁸. Именно поэтому Мамардашвили и упоминал

⁸ Сказанное ничуть не умаляет величия живой веры, к которой можно испытывать только уважение. Философия же сознания показывает, что вера — если она есть — может в известной степени дополняться некоторым рациональным осмыслением роли сверхприродного, в частности души и долга, к которому обязывает ее наличие.

о расхождении двух ветвей одного корня. «Религиозное сознание, — по его мысли, — предполагает, что можно *остановиться*. ...сотрудничество людей, предполагаемое религией, всегда имеет как бы некий предел... это состояние надеяния, молчаливого почета и уважения и тем самым сдерживание себя» [Мамардашвили, 1997, с. 85].

* * *

Трансцендированием же, которое Мамардашвили вслед за Кантом именовал «сверхъестественным внутренним воздействием», человек, напротив, совершает чрезвычайное усилие. Этим усилием он соотносит себя с идеальными структурами, получая возможность состояться как нравственное существо, прожить осмысленную, подлинно человеческую, а не случайную жизнь, то есть «спастись»⁹. Чем интенсивнее реализуется такое соотношение, тем ярче проявляется именно специфически человеческое качество — моральность, или нравственность.

Нравственность в самом широком смысле есть априорное знание о том, что есть добро и что — зло, а также воплощение этих ценностей в практической (социальной и личной) жизни. «Кант, — говорил Мамардашвили, — выявил вневременной... внемыслительный характер самой бытийной основы человеческого существования или нравственности, поскольку нравственность есть обобщенная или выделяющая характеристика существования человеческого феномена как такового» [Мамардашвили, 2002b, с. 55]. Хотя предметно представить реальность Сознания-Бытия невозможно, тем, кто принадлежит к человеческому роду, составляющие его «вещи» очевидны: это — добро, совесть, достоинство, долг и т. п.

Зло — это сосредоточенность исключительно на посястороннем, мирском, эгоизм, суетность. Добро же — истинность целеполагания, преобразование индивида в личность и включение ее в мир. Человек сбывается, составляет как нравственное существо, только ориентируясь на истинные цели. Ему не положено существовать исключительно в череде повседневных забот, в привычном течении бездумной жизни. Напротив, он предназначен для того, чтобы жить иначе, нежели предопределено природой, пересотворять собственное существование.

Такое толкование понятия «Бытие» подразумевает его тождественность мышлению: именно интенсивно мысля и предельно развивая все свои потенции, люди не просто проживают, а творят свою неповторимую жизнь. Здесь

⁹ Поэтому, полагал Э. Ю. Соловьев, философия сознания Мамардашвили, по существу, представляет собой именно экзистенциальную сотериологию. См.: [Соловьев, 2009].

уместно вспомнить понятие «просвещение» — в том смысле, который вкладывал в него Кант (никоим образом не имевший в виду, что просвещение есть некая совокупность знаний): просвещенность — это взрослое, зрелое состояние человека и человечества.

Точно так же и христианство отрицает ценности этого мира, полагая их суетными, несущественными, не принимая самого строения этого мира¹⁰. Не случайно о. А. Шмеман видел первый долг церкви в том, чтобы «отказаться от какого бы то ни было участия в самой логике, самой тональности этого мира» [Шмеман, 2005, с. 39]. А К. Леонтьев утверждал, что «на земле все неверно и все неважно, все недолговечно» [Леонтьев, 1886, с. 285]. Речь, таким образом, о том, что христианство, по сути, можно понимать как попытку «открытия» нового способа жить. Попытку, дающую очевидные результаты, объективирующиеся в культуре.

Поскольку человек не может пребывать в состоянии постоянного напряжения, духовно-интеллектуальные усилия должны совершаться непрерывно. Каждый новый сознательный акт свободно возникает и держится волей, усилием мысли, сохраняя так себя: иначе упорядоченные структуры сознания распадаются.

Следует осознавать всю степень неординарности трансцендентального усилия, которое характеризуется прежде всего самозаконностью и самостоятельностью. Говоря о сознании, мы привыкли иметь в виду прежде всего логическое мышление или работу интеллекта. Но «мыслить» — значит не просто «соображать», а именно возводить себя до сферы Сознания-Бытия сосредоточением всех духовных энергий индивида: чувственных, интеллектуальных, интуитивных.

Не мысля, человек деградирует. Таких вопросов о тайнах Бытия, на которые был бы заранее данный ответ, нет. Человек должен сам постоянно искать их и таким образом лично возвышаться. Отсюда понятно, что философия сознания предполагает парадоксальный взгляд на феномен человека. Само понятие «человек» имеет здесь смысл только в динамике, как субъект постоянного процесса самоизменения. Статически им оперировать невозможно. Человеком, строго говоря, можно только становиться.

Хотя биологически человек создан природой, он в то же время представляет собой «искусственное существо, которое само себя рождает тем процессом, который называется историей и культурой, причем рождает так, что не

¹⁰ «Затвори двери твоей кельи, сядь в углу и отвлеки мысль твою от всего земного, телесного и скоропреходящего», — учил исихаст XI века Симеон.

может ответить на вопрос о собственном происхождении» [Мамардашвили, 2009, с. 16]. Иными словами, человек самосоздается, строит сам себя, как бы вновь рождается. Мамардашвили говорил в связи с этим о развитии «человека возможного» в «человека действительного», о самосоздающемся, вечно становящемся существе, о «втором рождении». Поколение за поколением включаются в этот процесс, в итоге складывающийся в историю.

Тут важно заметить: будучи способным впасть в колоссальное напряжение Сознания-Бытия, человек может и не делать этого (что, как правило, и случается). Но если нет усилия, то перед нами существо, умеющее всего лишь передвигаться на двух ногах и обладающее даром речи. Поэтому Сознание можно представить как бы мерцающим; его проблески, или моменты, Мамардашвили называл «привилегированными»¹¹. Таким образом, любая жизнь — драматическое испытание: индивид свободен и волен стать человеком *per se* или же остаться всего лишь говорящим двуногим. Неслучайно Ортега-и-Гассет заметил, что «человек не вещь, а драма, которой является его жизнь» [Ортега-и-Гассет, 1997, с. 457].

* * *

Парадоксальность христианского представления о царстве Божиим, о которой упоминалось выше, выявляет еще одну, возможно, самую важную, параллель с философией сознания. Идея такого царства — неотмирного, обращенного в вечность, а следовательно, не знающего времени, — оказывается созвучной представлению философии о том, что состояние Сознания-Бытия (фактически богообщения) не может рассматриваться только как индивидуальное.

Это состояние, в отличие от дискретности отдельных человеческих сознаний, по сути дела, представляет собой некое сверхэмпирическое непрерывное образование. Речь идет о всевязности сознательных актов, которую можно себе представить как «поле» (сферу, пространство, или состояние). Это сфера со-бытия, со-общения. Возникая время от времени в отдельных индивидах, она неуничтожима и неделима и как бы разом охватывает все поколения сознающего человечества¹².

Об этой парадоксальной всевязности, преемственности мышления, «общении через время и пространство» Мамардашвили говорил как о «всепрони-

¹¹ Мыслитель полагал, что человеческое существование идет как бы двумя потоками: «В одном — наша жизнь, а внутри нее кусками, другой режим, когда мы прикасаемся к бытию... К тому, что уже есть, неразрушимо, неподвижно, вечно... Это и есть ритм жизни, мы не пребываем все время в бытии, а лишь иногда прикасаемся к нему» [Мамардашвили, 1999, с. 44, 46].

¹² Любимым изречением Чаадаева и Мамардашвили были слова Паскаля: «Мышление человечества есть мышление одного единственного человека, мыслящего вечно и непрерывно».

кающем эфире», «вечном настоящем». Оно возникает в результате совершения сознательных актов, но не их последовательностью, а как бы их вертикально организованной структурой, своего рода вертикальным — по отношению к историческому времени — срезом.

По мысли Мамардашвили, в этом случае

мы получаем совершенно другое пространство и время, не хронологическую последовательность, а какую-то вертикаль или веер, в котором мы можем умопостигаемым образом связывать вещи или мысли, хронологически не переходящие одна к другой, то есть мы располагаем их не в последовательности, а в некотором сосуществовании или совместности, не являющейся одновременностью или точкой одновременности, поскольку это не линейное время... а нечто другое — какое-то вертикальное или веерное сечение.

[Мамардашвили, 1992с, с. 97]

О таком «всепроницающем эфире» можно говорить, поскольку человек способен жить в действительной коммуникации с другими людьми только тогда, когда он оказывается в состоянии Сознания-Бытия. «Это своего рода коллективное “тело” истории и человека... являющееся антропогенным пространством» [Мамардашвили, 1992а, с. 185]. Отсюда, кстати, и само слово «сознание» — со-знание, или со-бытие, со-общение в мысли.

Поскольку отдельные дискретные сознательные акты в свою очередь порождают и следующие такие же акты, они выступают как генеративные (порождающие) структуры, в которых воспроизводится сам мыслящий. Поэтому в данной сфере нечто помысленное таинственно может находить уже помысленное ранее и, более того, встретиться с тем, что будет помыслено позже. (По существу, сходные идеи высказывались и ранее: например, о предметном сознании у Ясперса, о ноосфере у Вернадского, о Небе как о непостижимых глубинах духа у Бердяева.)

* * *

Близость христианской онтологии и философии сознания говорит, на мой взгляд, прежде всего о том, что тезис о «неудаче христианства» выглядит как по меньшей мере скороспелое суждение, не принимающее во внимание всю глубину этого великого учения. Между тем эта глубина дает возможность преодолеть традиционно жесткое противопоставление религиозной и светской мысли и философски помыслить идею о Боге. В самом деле, насколько реальна сверхприродная сфера Сознания-Бытия, настолько реален и Бог. Ответ на вопрос о существовании Бога мог бы звучать так: недоказуемое и непровер-

жимое, оно тем не менее очевидно является постулатом нравственной жизни. И постольку оно *реально*.

Если же говорить о неудаче, то ее в известной степени потерпели исторические христианские конфессии. Церковь была призвана соединить в себе божественное, неотмирное, и земное. Однако она пожертвовала объемными евангельскими смыслами в пользу ограниченного, земного, посястороннего: властных и имущественных интересов высшей иерархии, сервильного державничества, церковного национализма. Неудивительно, что ей не удалось настолько завоевать сердца людей, чтобы христианизировать мир.

Сейчас вряд ли удивишь кого-нибудь признанием, что историческое христианство на деле недалеко ушло от язычества. Глубочайшее содержание христианских догматов не было актуализировано; великая идея о мистической связи между Богом и человеком во многом осталась невостребованной¹³. В сознании христиан в немалой степени все еще преобладает представление о Боге как о трансцендентном создателе мира, его повелителе, строгом потустороннем судье, способном наказывать и вознаграждать человека за его грехи. Своего рода договорные отношения с трансцендентным божеством (я послушен его воле, как мне ее трактует церковь, а Бог за то будет милостив ко мне) во многом оказались подменой той необозримой духовной работы, к которой призван человек.

С тех пор как христианство распространилось вширь (и со времен Рима стало государственной религией), тринитарность все больше оттеснялась на периферию христианства, и богообщение во многом превращалось из трудной внутренней работы в «богослужебную веру» (Кант). Почитание Бога как бытовое благочестие и снискание его милости оказались намного понятнее и ближе человеку, нежели такое богообщение, сообщенность со сверхприродным, которое требовало от него постоянной работы души, предельного нравственного и умственного усилия. Но не находя смыслового центра церковного учения в его нравственном содержании, имеющем сакральный характер, индивид лишался главного — своей богочеловеческой потенции и, следовательно, своей роли как со-творца себя самого, рода человеческого и мира.

Между тем именно тринитарность имплицитно содержит в себе возможности для преодоления ограниченности исторических форм христианства.

¹³ «Центральная тайна Евангелия — тайна Богочеловечества — в христианском сознании оказалась фактически утраченной» [Мень, 2016, с. 6].

Более того, хотя она делает его столь парадоксальным, эта таинственная его компонента способствует его демифилогизации — основанию для так называемого «антропоцентрического поворота в христианстве» (см.: [Киселев, 2019]).

Неудивительно, что В. С. Соловьев называл историческое христианство «средневековым мирозерцанием», «историческим компромиссом между христианством и язычеством», которое во многом превратилось в «чудовищное учение о том, что единственный путь спасения есть вера в догматы, что без этого спастись невозможно» [Соловьев, 1991, с. 388]. Соловьев находил, что христианство «разрушено в любой форме», что «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.

Тут стоит отметить, что исторические церкви не только во многом свели христианство к «богослужебной религии» и «обрядоверию», не только затенили его сущностный универсализм (тут и схизма, и «национальные церкви»), не только запятнали его всевозможными преступлениями и в некоторых случаях дискредитировали сращением с государством, но — самое главное — лишили этим его подлинного статуса — *единственно возможного мировоззрения и образа жизни* для того существа, которому надлежит стать действительным человеком.

* * *

Все сказанное свидетельствует, как мне представляется, о том, что традиционное понимание христианства как исключительно религии, только богооткровенной веры далеко не раскрывает его величественную постройку в целом. В действительности же оно не сводится к учениям ни одной из исторических христианских конфессий и в силу своей тринитарности не без оснований претендует на универсальный тип отношения человека к мирозданию, указывает человечеству пути преобразования мира, превращения обусловленной природы в свободное бытие, созидания мира человека в мир свободы. Идеи христианства выходят за пределы конфессиональной оболочки и обретают черты объемного мирозерцания, дающего человеку возможность приобщиться к сверхприродному началу, к вечному настоящему, не только через веру, но и трансцендентальным усилием познающего и созидющего разума. Речь, по существу, идет о насущной востребованности такого мировосприятия, которое Кант определял как «религию разума», имеющую сугубо моральную (нравственную) природу, мировосприятия, которое «расширяется до идеи обладающего властью морального законодателя вне человека» [Кант,

1980, с. 81–82] ¹⁴. Условно такое мировосприятие можно назвать «новым религиозным сознанием», или, вслед за М. Михайловым говорить о «планетарном сознании», или, вслед за Ясперсом, о «философской вере».

Историческое христианство в этом случае может предстать как явление ограниченное, которое лишь подготавливает почву для высшего духовного феномена, универсального «широкого» мировоззрения как некоего целостного предельного по-знания/со-знания/со-творения мира, имеющего религиозную основу ¹⁵. Именно религиозную — если подразумевать свободный выбор нравственного императива, имеющего трансцендентальную, или сверхопытную, природу. Поэтому можно даже предположить наличие в христианском учении онтологического содержания, актуализирующегося вне рамок, как бы «поверх» (но с непременным участием) прочих мировых религий и локальных цивилизаций.

Таким образом, знание о человеке и основанная на этом знании практика (как индивидуальная, так и общественная), синтезирующие христианский антропологизм и философию сознания, выступают как единственный способ обеспечить создание мира человека во всей его качественной особенности. Существенно, что подобный синтез способен преодолевать как цивилизационную специфику, так и ограниченность конфессиональности.

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. Меня, что «христианство только начинается» ¹⁶.

В этом случае становится понятно, почему Кант выводил не мораль из религии, а религию из морали ¹⁷, различая религию культа (снискания бла-

¹⁴ Священнослужители же, 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, с. 97].

¹⁵ Г. Федотов полагал, что в «оптимальном случае человечество может возрастать в духе и формах свободной теократии. “Бог становится всем во всем”. Все народы принимают в свое сердце правду христианства. Церковь возвращает себе ведущее положение в мире и, не повторяя больше ошибок насильственной теократии, организует “общее дело” человечества в духе свободы» [Федотов, 1938, с. 52–53]. Увы, такой оптимальный случай весьма проблематичен. Соловьев тоже был не вполне уверен: «Судьба людского рода будет определяться тем, сумеет ли оно стать Богочеловечеством, окажется ли оно способным организовать жизнь — и личную, и социальную — по принципу “вселенской теократии”».

¹⁶ Стоит заметить, что В. С. Соловьев видел Вселенскую религию как «только последний плод христианства, христианство в его совершенстве» [Соловьев, 2000, с. 216].

¹⁷ Известно его высказывание: «Страшен Бог без морали».

госклонности) и религию морали («доброго образа жизни»). А также почему Мамардашвили называл недоразумением жесткое противопоставление, или схватку, просвещения (как принципа индивидуации) и христианства (как фундамента для нравственной личности)¹⁸. Сказанное свидетельствует, что мы обретаем возможность начать реконструкцию той традиции, которая, всецело относя философское знание к позитивной науке, противопоставляет его знанию религиозному. Конечно, то, что европейское философствование, использующее символы, полученные главным образом из религиозного опыта, очевидно изначально близко христианской антропологии, в целом не ново. Европейскую философию Средних веков вообще трудно отделить от богословия, а немецкую классическую философию едва ли можно назвать в полном смысле слова секулярной.

Предпосылкой к раскрытию христианством всех своих потенций могли бы стать существенные коррективы в принципах социализации людей. В основу этих принципов должно быть поставлено такое гуманистическое воспитание, которое положило бы в свою основу представление о человеке как о создании, самопорождаемом через культурно изобретенные символы и устройства в соответствии с абсолютными максимами нравственного закона, данного сверхприродным законодателем. Все это, конечно, требует серьезного реформирования систем воспитания и образования.

Такое воспитание было бы, в сущности, близким религиозному — при том определяющем условии, что оно ориентировалось бы на антропоцентричное содержание обновляющегося христианства (см. [Киселев, 2011]). Историческим конфессиям жизненно необходимо найти в себе силы для «антропологического поворота» — это другое условие.

Не менее назрела потребность во всяческом укреплении экуменического общения с перспективой воссоздания Вселенской Церкви, а также установления подлинного диалога с другими религиями. По мнению Г. Померанца, сама «глобальная цивилизация толкает к экуменизму и суперэкуменизму, к поискам общего духа в разных символах. Единый мир без единых святынь не приходит к солидарности, не находит выхода из своих противоречий» [Померанц, 2001, с. 153].

* * *

В заключение нельзя не оговориться: полное раскрытие христианством своего содержания и возникновение на его основе «планетарного сознания»

¹⁸ «Схватка между Просвещением и Церковью была в каком-то смысле недоразумением» [Мамардашвили, 1997, с. 83].

представляют собой, конечно, лишь вероятность. Человек вполне способен выбрать альтернативный путь и остаться вне Бытия. Он открыт злу и способен всецело отдаваться ему. Бездны человека были раскрыты еще в Священном Писании.

Не на это ли указывают зигзаги судьбы самой евроатлантической цивилизации¹⁹? В самом деле, несмотря на все достижения, возникшие в конечном счете именно благодаря своим христианским основаниям, секулярная цивилизация, выхолащивая эти основания и таким образом отрезая пути к столь насущному преображению христианства, во многом оказалась в настоящее время в ситуации нравственной неопределенности, если не пустоты. В людях больше не правит «страх Божий». А подобная пустота при наличии новейших средств массового уничтожения способна привести к исчезновению человечества.

Мы приходим в историю не в ее начале и покидаем ее (пока что) не в конце. И поэтому мы не вправе ни всерьез говорить о каких-либо окончательных итогах, ни делать уверенные прогнозы относительно будущего.

Список источников

Гулыга А. В. Кант сегодня // *Кант И.* Трактаты и письма. М.: Наука, 1980. С. 5–42.

Искандер Ф. А. Сумрачной юности свет // *Искандер Ф. А.* Собрание: Человек и его окрестности. М.: Время, 2004. С. 180–282.

Кант И. Кант — Лафатеру // *Кант И.* Трактаты и письма. М.: Наука, 1980. С. 536–539.

Кант И. Религия в пределах только разума // *Кант И.* Трактаты и письма. М.: Наука, 1980. С. 78–278.

Кант И. Спор факультетов // *Кант И.* Собрание сочинений: в 8 т. М.: Чоро, 1994. Т. 7. С. 58–136.

Киселев Г. С. «По образу и подобию»... // *Вопр. философии.* 2008. № 1. С. 3–18.

Киселев Г. С. Иллюзия прогресса. Опыт историософии. 2021. URL: <https://www.litres.ru/grigoriy-sergeevich-kiselev/illuziya-progressa-opyt-istoriosofii> (дата обращения: 01.08.2023).

Киселев Г. С. Новая религиозность как проблема сознания // *Вопр. философии.* 2002. № 5. С. 173–182.

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

¹⁹ О содержании понятия «цивилизация», которым я пользуюсь, см.: [Киселев, 2023].

Киселев Г. С. Цивилизация на распутье // *Философические письма. Русско-европейский диалог.* 2023. Т. 6, № 2. С. 32–55.

Леонтьев К. Восток, Россия и славянство. Сборник статей. М.: Типо-литография И. Н. Кушнерева и К°, 1886. Т. 2. 420 с.

Мамардашвили М. К. Введение в философию // *Мамардашвили М. К.* Философские чтения. СПб.: Азбука-классика, 2002а. С. 5–170.

Мамардашвили М. К. Если осмелиться быть // *Мамардашвили М. К.* Как я понимаю философию. 2-е изд., изм. и доп. М.: Прогресс-Культура, 1992а. С. 172–200.

Мамардашвили М. К. Идея преемственности // *Мамардашвили М. К.* Как я понимаю философию. 2-е изд., изм. и доп. М.: Прогресс-Культура, 1992б. С. 91–99.

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

Мамардашвили М. К. Лекции по античной философии. М.: Аграф, 1999. 312 с.

Мамардашвили М. К. Мысль под запретом. Беседы с А. Э. Эпельбуэн // *Вопр. философии.* 1992с. № 5. С. 70–115.

Мамардашвили М. К. Опыт физической метафизики (Вильнюсские лекции по социальной философии). М.: «Прогресс-Традиция»; Фонд Мераба Мамардашвили, 2009. 303 с.

Мамардашвили М. К. Философия и религия // *Человек.* 1997. № 4. С. 78–92.

Мень А. Сын человеческий. М.: Фонд Александра Меня, 2016.

Ортега-и-Гассет Х. Восстание масс // *Ортега-и-Гассет Х.* Избранные труды. М.: Весь мир, 1997. С. 43–163.

Померанц Г. С. По ту сторону своей идеи // *Дружба народов.* 2001. № 3. С. 152–162.

Соловьев В. С. Об упадке средневекового миросозерцания // *Соловьев В. С.* Избранное / сост. А. В. Гулыги, С. Л. Кравца. М.: Советская Россия, 1990. С. 114–132.

Соловьев В. С. София // *Соловьев В. С.* Полное собрание сочинений и писем: в 20 т. М.: Наука, 2000. Т. 2: 1875–1877. С. 7–161.

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

Соловьев Э. Ю. Прошлое толкует нас. М.: Политиздат, 1991. 432 с.

Соловьев Э. Ю. Экзистенциальная сотериология Мераба Мамардашвили // *Мераб Константинович Мамардашвили / под ред. Н. В. Мотрошиловой.* М.: РОССПЭН, 2009. С. 174–202.

Федотов Г. П. Эсхатология и культура // *Новый Град.* 1938. № 13. С. 45–56.

Франк С. Л. Свет во тьме светит. Париж: YMCA-press, 1949. 402 с.

Шмеман А., прот. Дневники. 1973–1983. М.: Русский путь, 2005. 735 с.

References

- Gulyga, A. V. (1980) “Kant segodnya” [“Kant today”], in Kant, I. *Traktaty i pis'ma* [Treatises and letters]. Moscow: Nauka, pp. 5–42.
- Iskander, F. A. (2004) “Sumrachnoi yunosti svet” [“The light of gloomy youth”], in Iskander, F. A. *Sobranie: Chelovek i ego okrestnosti* [Collected: A man and his surroundings]. Moscow: Vremya, pp. 180–282.
- Kant, I. (1980) “Kant — Lafateru” [“Kant — Lavater”], in Kant, I. *Traktaty i pis'ma* [Treatises and letters]. Moscow: Nauka, pp. 536–539.
- Kant, I. (1980) “Religiya v predelakh tol'ko razuma” [“Religion within the bounds of bare reason”], in Kant, I. *Traktaty i pis'ma* [Treatises and letters]. Moscow: Nauka, pp. 78–278.
- Kant, I. (1994) “Spor fakul'tetov” [“Faculty dispute”], in Kant, I. *Sobranie sochinenii: v vos'mi tomakh. Tom 7* [Complete works: in 8 vols. Vol. 7]. Moscow: Choro, pp. 58–136.
- Kiselev, G. S. (2008) “«Po obrazu i podobiyu»...” [“‘In the image and likeness’...”], *Voprosy Filosofii* [Questions of Philosophy], 1, pp. 3–18.
- Kiselev, G. S. (2021) *Illyuziya progressa. Opyt istoriosofii* [The illusion of progress. Essay in historiography]. Available at: <https://www.litres.ru/grigoriy-sergeevich-kiselev/illuziya-progressa-opyt-istoriosofii> (Accessed: 01 August 2023).
- Kiselev, G. S. (2002) “Novaya religioznost' kak problema soznaniya” [“New religiosity as a problem of consciousness”], *Voprosy Filosofii* [Questions of Philosophy], 5, pp. 173–182.
- Kiselev, G. S. (2023) “Civilization at the crossroads”, *Philosophical Letters. Russian and European Dialogue*, 6(2), pp. 32–55. (In Russ.). doi:10.17323/2658-5413-2023-6-2-32-55.
- Kiselev, G. S. (2019) “Khristianstvo kak problema” [“Christianity as a problem”], *Voprosy Filosofii* [Questions of Philosophy], 3, pp. 46–55.
- Leont'ev, K. (1886) *Vostok, Rossiya i slavyanstvo. Sbornik statei. Tom 2* [The East, Russia and the Slavs. Collection of articles. Vol. 2]. Moscow: Tipo-litografiya I. N. Kushnereva i K°.
- Mamardashvili, M. K. (2002a) “Vvedenie v filosofiyu” [“Introduction to philosophy”], in Mamardashvili, M. K. *Filosofskie chteniya* [Philosophical readings]. St. Petersburg: Azbuka-klassika, pp. 5–170.
- Mamardashvili, M. K. (1992a) “Esli osmelit'sya byt” [“If one dares to be”], in Mamardashvili, M. K. *Kak ya ponimayu filosofiyu* [How I understand philosophy]. 2nd edn, modified and expanded. Moscow: Progress-Kul'tura, pp. 172–200.
- Mamardashvili, M. K. (1992b) “Ideya preemstvennosti” [“Idea of continuity”], in Mamardashvili, M. K. *Kak a ponimayu filosofiyu* [How I understand philosophy]. 2nd edn, modified and expanded. Moscow: Progress-Kul'tura, pp. 91–99.

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

Mamardashvili, M. K. (1999) *Lektsii po antichnoi filosofii* [*Lectures on ancient philosophy*]. Moscow: Agraf.

Mamardashvili, M. K. (1992c) “Mysl' pod zapretom. Besedy s A. E. Epel'buen” [“Thought is banned. Conversations with A. E. Epelboin”], *Voprosy Filosofii* [*Questions of Philosophy*], 5, pp. 70–115.

Mamardashvili, M. K. (2009) *Opyt fizicheskoi metafiziki (Vil'nyusskie lektsii po sotsial'noi filosofii)* [*Essay on physical metaphysics (Vilnius lectures on social philosophy)*]. Moscow: «Progress-Traditsiya»; Fond Meraba Mamardashvili [“Progress-Tradition”; Merab Mamardashvili’s Foundation].

Mamardashvili, M. K. (1997) “Filosofiya i religiya” [“Philosophy and religion”], *Chelovek* [*A Man*], 4, pp. 78–92.

Men', A. (2016) *Syn chelovecheskii* [*Son of man*]. Moscow: Fond Aleksandra Menya [Aleksandr Men’s Foundation].

Ortega y Gasset, J. (1997) “Vosstanie mass” [“Revolt of the masses”], in Ortega y Gasset, J. *Izbrannye trudy* [*Selected works*]. Moscow: Ves' mir, pp. 43–163.

Pomerants, G. S. (2001) “Po tu storonu svoei idei” [“On the other side of its idea”], *Druzhba Narodov* [*Friendship of Peoples*], 3, pp. 152–162.

Solov'ev, V. S. (1990) “Ob upadke srednevekovogo mirosozertsaniya” [“On the decline of medieval worldview”], in Solov'ev, V. S. *Izbrannoe* [*Selected*]. Compiled by A. V. Gulyga and S. L. Kravets. Moscow: Sovetskaya Rossiya [Soviet Russia], pp. 114–132.

Solov'ev, V. S. (2000) “Sofiya” [“Sophia”], in Solov'ev, V. S. *Polnoe sobranie sochine-nii i pisem: v dvadtsati tomakh. Tom 2: 1875–1877* [*Complete works and letters: in 20 vols. Vol. 2: 1875–1877*]. Moscow: Nauka, pp. 7–161.

Solov'ev, V. S. (2004) *Chteniya o Bogochelovechestve* [*Readings on God-manhood*]. Moscow: AST.

Solov'ev, E. Yu. (1991) *Proshloe tolkuet nas* [*The past interprets us*]. Moscow: Politizdat.

Solov'ev, E. Yu. (2009) “Ekzistentsial'naya soteriologiya Meraba Mamardashvili” [“Existential soteriology of Merab Mamardashvili”], in *Merab Konstantinovich Mamardashvili* [*Merab Konstantinovich Mamardashvili*]. Ed. by N. V. Motroshilova. Moscow: ROSSPEN, pp. 174–202.

Fedotov, G. P. (1938) “Eskhatologiya i kul'tura” [“Eschatology and culture”], *Novyi Grad* [*New City*], 13, pp. 45–56.

Frank, S. L. (1949) *Svet vo t'me svetit. Opyt khristianskoi etiki i sotsial'naya filosofiya* [*Light in the darkness. Experience of Christian ethics and social philosophy*]. Parizh: YMCA-press.

Shmeman, A., prot. (2005) *Dnevniki. 1973–1983* [*Diaries. 1973–1983*]. Moscow: Russkii put' [Russian way].

Информация об авторе: Григорий Сергеевич Киселев — кандидат исторических наук, независимый исследователь. Адрес: США, Урбана-Шампейн. Персональный сайт: URL: <http://www.gskiselev.com> (дата обращения: 01.08.2023).

Information about the author: Gregory S. Kiselev — PhD in History, independent researcher. Address: Urbana-Champaign, USA. Personal website: Available at: <http://www.gskiselev.com> (Accessed: 01 August 2023).

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

The author declares no conflicts of interests

Статья поступила в редакцию 05.08.2023;
одобрена после рецензирования 01.12.2023;
принята к публикации 10.12.2023.

The article was submitted 05.08.2023;
approved after reviewing 01.12.2023;
accepted for publication 10.12.2023.