

УДК 27-662.3

Н.В. Столбова

ХРИСТИАНСКИЕ СТРАТЕГИИ ДУХОВНОЙ СБОРКИ ОБЩЕСТВА: УСПЕХИ ПРОШЛОГО, АКТУАЛЬНОСТЬ, ПРОБЛЕМЫ, ПЕРСПЕКТИВЫ

Рассматривается христианство как система духовной сборки общества, ее сильные и слабые стороны. Кризис христианской духовности на современном этапе развития вызывает как попытки отказа от нее, так и попытки ее модернизации. Этот процесс показан рационально через призму концепций Ф. Ницше и М. Шелера. Отмечена сложность преодоления сложившегося в христианстве кризиса ввиду прямого взаимодействия с другими религиозными системами в рамках «эпохи уравнивания», в частности, с исламом.

Ключевые слова: *христианство, ислам, духовная сборка общества, кризис, модернизация, эпоха уравнивания, ресентимент, асимболия, такийя.*

Человеческое в культуре и культурное в человеке формируется и переплетается друг с другом на протяжении всей истории. Различные варианты рационализации этих непростых взаимоотношений представлены во многих философских работах. Так, например, О. Шпенглер говорил о «смерти» культуры и о переходе ее в цивилизацию, тем самым нивелируя творческие способности человека в современной Европе. З. Фрейд развивал идею репрессивной сущности культуры, которая подавляет человеческие влечения. Многие современные плюралистские концепции говорят о различных культурах как о специфических способах жизни людей, воздерживаясь от оценочных суждений. Можно выделить еще достаточно различных подходов к этой проблеме, но, в основном, в них рассматривают лишь отдельные аспекты взаимоотношений человека и культуры, что делает необходимым появление интегральных подходов в этой области, стремящихся схватить переплетение человеческого и культурного в его сущности. Один из таких подходов представлен профессором кафедры философской антропологии С.-Петербургского госуниверситета Б.В. Марковым. Его монография «Храм и рынок» иллюстрирует идею о том, что только гармоничное сочетание ценностей храма и рынка (а именно небесного и земного, духовного и телесного, морального и экономического в условиях цивилизации) позволяет данной цивилизации активно и творчески развиваться. Так же как и человеку в ней.

© Столбова Н.В., 2012

Столбова Наталья Викторовна – ассистент кафедры философии и права ФГБОУ ВПО «Пермский национальный исследовательский политехнический университет», e-mail: pilthekid@mail.ru

В России, так же как и в Европе, наиболее важную роль сыграло христианство: именно выработанные в его русле стратегии сочетания храма и рынка определили развитие наших цивилизаций. Б.В. Марков, анализируя эти стратегии [4, с. 13–76], выделяет основные элементы:

1) в отличие от античности, работавшей с телом, средневековое христианство стало культивировать заботу о душе: «В новых общественных условиях все более важными становились желания, намерения и мысли человека, и поэтому контроль за страстями души превращался в серьезную общественную проблему» [4, с. 13];

2) в рамках заботы о душе христианство вырабатывает «сложную игру греха и покаяния». Эта практика является, с одной стороны, более гуманной по сравнению с предыдущими практиками такого рода (например, обрядом инициации): работая с душой, она «показывает возможность перехода к более цивилизованным формам управления, основанным на самоконтроле и самодисциплине» [4, с. 20]. С другой же стороны, она оказывается более эффективной (так как обряд инициации проводится один раз, а исповедь должна осуществляться на протяжении всей жизни верующего). Также, если учитывать наработки Гегеля в этом аспекте, стоит сказать, что покаяние примиряет жертву и преступника, право же, наоборот, наказывая, закрывает возможность для примирения;

3) пожалуй, наиболее важным является вопрос о теле Бога – главном носителе христианских религиозных переживаний, в котором тесно переплетены трансцендентальные и прагматические компоненты. Тринитарность и евхаристия сближают человека и Бога: Христос искупает людские грехи («Через Иисуса Бог репрезентирует себя на земле» [4, с. 18]), а человек, очищая себя, вкушая хлеб и вино (плоть и кровь Христову), приближается к божественному телу. При этом также стоит обратить внимание, что полиморфизм христианского Бога проявляется не только в Иисусе Христе как связке с земным, но и в церкви (социальном теле); также присутствуют «такие неканонические воплощения, как София – женское тело, Логос – мужское тело-слово и т. п.» [4, с. 17]. Все эти аспекты проявления Бога формируют человеческое тело: страдание, стремление к истине, понимание собственного несовершенства, аскеза, причастие и др. становятся неотъемлемыми частями христианского понимания человека;

4) только в христианстве трансцендируется страдание. В страдании, как уже показано ранее, реализуется христианская связка бога и человека. Страдающий Христос искупает грехи людей, а люди через призму сострадания Христу объединяются и ориентируются на Спасителя как на эталон. Но не только тело бога, но и тело человека и даже животного конструируются и понимаются в христианстве с учетом возможности страдания: на этом ас-

пекте делается акцент в средневековых bestiариях, в житиях святых и в высказываниях философов (например, у Дамаскина);

5) распространенная аскеза по отношению к телесному совсем не лишала человека земных удовольствий. Хотя феномен монашества был достаточно распространен, но церковь препятствовала тотальному отказу от мирской жизни (подобный подход уничтожил бы цивилизацию). Наоборот, дисциплина тела в виде аскезы интенсифицировала желания в то же время, держа их «под наблюдением» во время исповеди.

Анализ этих составляющих христианской системы сборки позволяет сделать Б.В. Маркову следующий вывод: христианство совсем не отказывается от тела, оно, наоборот, эффективно создает его, постоянно контролируя посредством практик исповеди, аскезы, страдания, осознания несовершенности, причастия. Во время своего рассвета (в Средневековье) подобная система сборки общества была не просто абстрактной идеей, но и конкретной и крайне эффективной системой управления, объединяющей людей.

Но, пожалуй, самым важным составляющим христианства является его промежуточное состояние между своеобразной системой духовных практик и системой морали. С одной стороны, будучи преемницей греческой духовной традиции, христианская религиозная система выросла из греческих духовных практик, которые направлены к совершенству человека и обретаются в единстве любви и познания (философия – «любовь к мудрости»). В диалоге с учителем, направляющим ученика в русло постижения бытия и истины, человек возвышается. Конечным результатом этого процесса является обретение совершенства (бог как чистый интеллект и учение об андрогине выражают это проявление греческого эгоизма). Но подобная практика имеет и свои недостатки: стремление к совершенству выводит за пределы общества, оставляя стремящегося в одиночестве. М. Шелер в статье «Любовь и познание» [8], сравнивая греческо-индийские духовные практики и христианскую систему сборки общества, выделяет основным достоинством христианства то, что его представитель не заканчивает жизнь одиноким анахоретом. Это преобразование осуществляется путем «смены направления движения» (*Bewegungsumkehr*) любви. Если у греков человек в любви возвышался до совершенного равнодушного бога, то в христианстве бог любящий спускается к человеку. Грек любит только более совершенного, христианин может любить и больного, и грешного, и нищего. Этот поворот является ключевым и несет за собой ряд изменений в понимании отношения любви и познания. Распространяющий на людей свою любовь и милость Бог – это начало и конец познания. Человек только на пути к Богу, озаренный любовью Бога, познает мир. Эта любовь взаимная. Так, Шелер приводит пример о Марии Магдалине. Христос, воскреснув, явился, прежде всего, ей, а затем другим людям, но не всем. Многим Бог «затмил глаза». «Только глаза любящих были

открыты, настолько, насколько они любили» [8, с. 449]. Не зря в христианстве появляется молитва как доверительный разговор с Богом. Ведь познание здесь – плод взаимной любви. Причем, согласно формуле Августина «Amor Dei et invicem in Deo», любовь к Богу – любовь ко всему миру в Боге: к ближнему своему, к животным, к природе. И это очень важная черта христианства, по Шелеру – это понимание любви и познания приводит к духовному единству людей, в любой ситуации любящий спасен от одиночества.

Но при таком подходе Бог становится личностным. Личность Бога (являющаяся в христианстве онтически реальной) и не растворяется в любви, в отличие от предыдущих концепций. А душа человека в божественной любви также не растворяется, а исцеляется и укрепляется. И Бога, и человека мы можем схватить категориально в их сущности (что в конечном итоге и проводит Гегель в своей «скрытой теологии» самораскрытия абсолютной идеи и восхождения сознания к абсолютной идее), т.е. христианство в процессе своего развития из системы духовных практик превращается в систему моральных норм, обязательных для исполнения. Что имеет определенные негативные последствия, которые подмечает и Б.В. Марков: «Если духовные практики наставничества направлены на формирование целостной личности, способной управлять собой по-разному в зависимости от обстоятельств, то моральный кодекс по сути дела лишает человека приспособления к меняющейся среде, и он в пивной должен вести себя точно так же, как в церкви» [4, с. 69].

В современном обществе, характеризующемся ускоренными изменениями, которые, например, Тоффлером рационализируются как «футурошок» [7], указанный недостаток становится фатальным. Многие авторы вообще начинают отказывать христианству в его дальнейшей жизнеспособности. Наиболее изощренную критику предлагает Фридрих Ницше [5]. Но Макса Шелера волнует развитие и преобразование христианства. С его точки зрения, христианство имеет ресурс формирования новой духовности, сохранив свою самую сильную сторону – невыведение человека в процессе его духовного роста за границы общества. Но этот тезис с современной точки зрения можно подвергнуть сомнению, прежде всего отталкиваясь от идей Ф. Ницше. Шелер активно критикует Ницше, прежде всего, основную идею базельского философа о ресентиментности¹ христианства по двум аспектам.

¹ «Ресентимент» – термин, введенный Фридрихом Ницше для характеристики стабильного состояния озлобленности и жажды мести (человека, социальной группы, общества в целом) и выходящего из этой озлобленности искаженного видения мира. Примером этому является христианство, в рамках которого, по Ницше, из импульса мести было реализовано «восстание рабов в морали» и дальнейшее утверждение ценностей слабых, «больных» людей. Критика такого подхода представлена в работе

1. Проведя феноменологический анализ ресентимента, Шелер показал сложность и длительность его формирования. Даже если все условия для этого сложились, мы не можем сказать, что все люди, находящиеся в этих условиях заражены ресентиментом, мы можем говорить только о том, что есть опасность «впасть» в него. Приведем примеры «заряженных» ресентиментом ситуаций: общества, в которых декларируется равенство всех, но реально продвинуться по социальной лестнице невозможно в силу экономических или каких-либо других факторов; калеки, юридически уравниваемые в правах с другими, а фактически не способные к самостоятельности и т.д.

2. Ницше в работе «К генеалогии морали» приводит слова Аквинского о том, что в раю радость праведников будет слаще, так как они будут смотреть на мучения грешников. Анализ этих слов является достаточно сильным аргументом в защиту ресентиментности христианства. М. Шелер опровергает и это, рассматривая позицию «отступника». «Отступник» является ресентиментным типом в силу того, что он отвергнул старую позицию, но еще не утвердился в новой. Поэтому его аргументация в защиту старой позиции – это только отрицание старой (или ресентимент по отношению к ней). В этом отношении «молодое» христианство действительно было ресентиментно направлено на язычников-римлян, в противоборстве с которыми оно формировалось. Но во времени ресентиментное настроение может проживаться и преодолеваться. Drang (порыв), дающий силу духу, дает ему тем самым силу к исцелению от ресентимента. Например, женщина, которая распускает сплетни, выражая свои аффективные настроения, с одной стороны, заряжена ресентиментом, а с другой, самоисцеляется за счет выговаривания и переживания. Конечно же, нельзя ограничивать практики выговаривания только женскими сплетнями: психоанализ, взяв эти практики на вооружение, показал их огромный потенциал и обозначил роль в современной культуре. Но при этом, искупление ресентимента посредством выговаривания также имеет свои ограничения. Например, кровная месть – с одной стороны, это искупление, а с другой стороны, убийство. Поэтому в этом случае указанная практика преодоления не подходит, зато подходит другая – искреннее прощение. Также стоит отметить еще один момент: ресентимент фиксируется как некое перманентное состояние только в паре с бессилием. Старику, жизненные силы которого на исходе, труднее преодолеть ресентимент, чем молодому человеку, жизненный порыв которого силен. Если же говорить о системе духовности, которая объединяла общество на протяжении двух тысяч лет, то в этом случае уже не имеет значения прошлое – при-

М. Шелера «Ресентимент в структуре моралей», где доказывается возможность анализа феномена ресентимента на уровне партикулярного.

лив новой жизненной силы уже давно вытеснил старые обиды, порывы к мести и т.д.

Таким образом, М. Шелер разрушает подход Ф. Ницше к ресентиментности христианства, вводя в философский оборот феноменологический подход к анализу ресентимента, а также практики выговаривания, прощения и обновления жизненных сил.

Но рассмотренный аспект не схватывает все идеи Ницше по поводу христианства. Ницше говорит о «смерти Бога», а это значит, что христианство сегодня уже не может духовно сплотить людей. К началу XX века христианство окончательно превращается из духовных практик в систему общезначимых моральных норм, которые обязательно исполнять. Но к этому времени все больше и больше становится разрыв между абстрактными моральными нормами и конкретными жизненными ситуациями, что затрудняет, выражаясь языком М. Шелера, наполнение духа жизненным порывом. Нам все сложнее и сложнее за буквальными смыслами видеть символический язык христианской духовности. Р. Барт позднее назвал это явление «асимболией» [1]. Для современного человека, приходящего в церковь, тяжело (и даже, порой, невозможно), например, за изображениями или мощами святых видеть их духовный смысл. Но ведь христианство – это не поклонение «досочкам и косточкам». Хотя Барт здесь не совсем точен. Рационально выйти к смыслу, восстановив цепь означений, опираясь на исторические источники, мы вполне способны. Но это понимание не ведет к присвоению воссозданных смыслов. Мы в них просто не верим. Этот аспект М. Шелер преодолеть не может.

Христианин в современном мире – кто он? Тот, кто не научился видеть смыслы в христианской духовности и кто действительно верит в них? В статье «Человек в эпоху уравнивания» Шелер отмечает: «До такой степени психологически понятной и в то же время гипнотической для наших сердец предстает эта мрачная картина будущего человека (человек должен производить механизмы, пока они его под собой не похоронят. – *Н.С.*), что, казалось бы, остается лишь одно: бежать в какой-нибудь уголок природы, чтобы там жаловаться на человека и его историю, восхищаться дремучей стариной и ее последними остатками в мифах, легендах, сказках, обычаях и аффективно (*pathish*) погружать себя с помощью наркотиков и воздержания от всякого рода “деяний” в ушедшие дни первобытной души» [10, с. 103]. Хотя эта цитата касается все нарастающей технологизации, но она выражает у М. Шелера и нечто большее: определенную стратегию поведения «если у меня нет сил “выдержать” мир вокруг себя, то я бегу от него». Многие из тех, кто говорит сегодня о том, что религия в современном мире – это удел слабых людей, воспроизводят подобную аргументацию. Но М. Шелер, конечно же, так не считает, хотя и понимает, что в современном мире рационально схватыв-

ваемый Бог не уместен. Понимая жесткость системы абстрактных моральных норм, необходимых к исполнению, философ пытается смягчить сферу духовности, создать подвижную иерархию объективных ценностей в Боге, который становится «незавершенным». Человек в любви как способе своего существования бесконечно переходит от одной ценности к другой, тем самым конструируя Бога в своем сердце. Этот объективный порядок ценностей «Ordo amoris» объединяет людей, но и не сковывает их жесткими абстрактными моральными нормами и тем самым не разрывает дух и порыв. Как следствие, вопрос о жизнеспособности христианства у Шелера подменяется вопросом о способности человека вынести «неокончательного Бога» [9, с. 94]. М. Шелер верит в возможность этого: «Мне скажут, и мне действительно говорили, что человек не может вынести неокончательного бога, становящегося бога! Мой ответ в том, что метафизика – не страховое общество для слабых, нуждающихся в поддержке людей. Она предполагает в человеке *мощный, высокий настрой*. Поэтому вполне понятно, что человек лишь в ходе своего развития и растущего самопознания приходит к этому *сознанию своего соратничества, соучастия* в появлении “божества”» [9, с. 94].

Но такой подход имеет и другие последствия. Христианство перестает быть христианством в классическом понимании, в обновленном виде оно освобождается от уз определенной конфессии, обретая претензии на универсализм. Исходя из этих соображений, М. Шелер называет современную эпоху «эпохой уравнивания» и начинает говорить о необходимости выстраивания корректных стратегий уравнивания, ведь подобные эпохи являются «самыми опасными, самыми обильными на смерть и слезы» [10, с. 108]. Иначе говоря, М. Шелер предполагает, что если христианство, в течение долгого времени будучи эффективной системой объединения людей, в наши дни потеряло свою актуальность в силу противоречия между духовными практиками и системой морали и нуждается в обновлении, то и другие религиозные системы испытывают подобные трудности в тот же период времени и, соответственно, на равных условиях могут вступить в «эпоху уравнивания»: «Процесс уравнивания более крупного масштаба, касающийся формирования человека, – это уже давно начавшийся процесс уравнивания Европы и трех великих *азиатских* центров: Индии, Китая и Японии, опосредованный исламским миром, – процесс, который в будущем приобретет еще более значительные масштабы» [10, с. 115]. Но даже самый поверхностный анализ может опровергнуть эту мысль.

К примеру, в исламе проблема соотношения духовных практик и системы морали не ставится в рассмотренном нами русле. С одной стороны, действительно вопросы об идеальной модели ислама и о том, каков ислам в реальности, наиболее важны – их сочетание в наибольшей степени беспокоит мусульманское сообщество всего мира. Ваххабиты, братья-мусульмане

активно настаивают на «идеализации» ислама, под которой они понимают возвращение к исламу времен Мухаммеда. Но с другой стороны, неоднородность мусульманского мира не дает возможности для таких радикальных преобразований.

В ключе же рассмотрения ислама как системы духовной сборки мы сталкиваемся с таким явлением, как «лимитированный плюрализм». Это словосочетание употребляет русский исламовед С.М. Прозоров в статье «Заметки об исламе» [6]. В рамках пророческо-коранической стадии формирования ислама в Коране, а также в Сунне (сборнике примеров о жизни пророка) были сформулированы и зафиксированы основные религиозные, правовые и нравственно-этические нормы мусульманской жизни. Все эти нормы до сих пор являются действующими ориентирами для любого мусульманина. Но в силу своей противоречивости они вызывали и вызывают огромное количество споров. И если в христианстве подобные споры устранялись при воздействии церкви как единой управляющей организации (в результате одна точка зрения утверждалась как истинная, другие же объявлялись ересью), то в исламе единого органа управления так и не возникло. При этом ситуация усложнилась распространением ислама в других регионах и, соответственно, привнесением новых обычаев и традиций, а тем самым все большего обогащения основных текстов новыми толкованиями. Данное положение дел, с одной стороны, вызывает огромное количество споров, с другой же стороны, обеспечивает огромную гибкость ислама как религиозной системы. Новые трактовки и споры, подтвержденные текстом Корана и достоверными хадисами, обогащают исламскую духовность, снимают противоречие между абстрактными идеями и конкретными ситуациями, в которых оказывается современный человек. Таким образом, исламский «лимитированный плюрализм» устраняет антропологическую проблему выхода из мира буквальных смыслов в мир духовности, чем не может похвастаться современное христианство.

Другой чертой ислама, также подчеркивающей гибкость данной системы объединения людей, является право на такийю. Ат-такийя – благоразумное скрывание своей веры. Была сформулирована в 16-й суре Корана «Пчелы» («ан-Нахль»), в 106-м аяте которой читаем: «Гнев Аллаха падет на тех, кто отрекся от Аллаха после того, как уверовал, – не на тех, кто был принужден к этому, тогда как в его сердце покоилась твердая вера, а на тех, кто сам раскрыл грудь для неверия. Им уготованы великие мучения» [2]. Традиционно этот аят относят к истории Йасира ибн Аммара (одному из сподвижников пророка Мухаммеда) и его матери, погибшей в муках от рук язычников. Йасир ибн Аммар был пленен неверующими (язычниками) и вынужден был отречься от ислама, чтобы избежать смерти. После он вернулся к Мухаммеду и засвидетельствовал свою веру. В целом, право на такийю распространено

в большей степени среди шиитов и не является обязательным. Известно, что при гонениях на мусульман со стороны неверующих (язычников) или неверных (сторонников другой монотеистической религии) часть мусульман пользовалась этим правом, часть же отказывалась, пожертвовав собой на пути к Аллаху. Также в комментариях мусульманского права читаем: «Если кто-либо по принуждению отступает от веры, произнося формулу отречения от нее, то жена его все-таки не разводится с ним, потому что отступничество имеет здесь связь с верою, ввиду чего, если внутренняя вера его остается твердою, то он не становится неправовым лишь вследствие произнесения слов отречения» [3, с. 280]. Таким образом, если христианство, культивируя страдание и жертвенность собой ради истины, тем самым затрудняет сохранение человеком самого себя, то ислам предоставляет человеку выбор, закрепляя такойю как этическую норму, так и правовую.

Сравнение христианства и ислама в указанном аспекте показывает иллюзорность «эпохи уравнивания». Если христианство, очевидно, находится в кризисе: попытки М. Шелера выстроить идею неокончательного Бога основываются на вере, они, по сути, продолжают практики страдания, так как требуют определенной человеческой силы и подходят далеко не каждому. Без идеи неокончательного бога противоречие между духовными практиками и системой морали в христианстве не снимается, что, в свою очередь, вызывает все нарастающую «асимболию». На этом фоне ислам как более гибкая в антропологическом отношении религия все больше и больше набирает обороты, что делает перспективы христианской сборки достаточно туманными.

Подведем итоги. На сегодняшний день храм и рынок в условиях европейской культуры не согласованы друг с другом, что затрудняет ее развитие: конкретные ситуации, в которых оказывается бизнесмен, производитель, ученый, художник и т.д., не имеют выхода в сферу духовности. Прошлые успехи, достигнутые во многом благодаря христианской системе сборки общества, уже не являются достаточными. Также опасения вызывают другие религиозные системы, которые в «эпоху уравнивания» вступают в прямую конкуренцию с христианством. В этих условиях формирование новой европейской духовности является одним из наиболее важных вопросов, определяющих дальнейшее развитие культуры.

Список литературы

1. Барт Р. Критика и истина // Избранные работы. Семиотика. Поэтика / пер. с фр., вступ. ст. и коммент. Г.К. Косикова. – М.: Прогресс, 1989. – С. 319–374.

2. Коран [Электронный ресурс] / пер. Э. Кулиева. – URL: <http://www.falaq.ru/quran/kuli/16/> (дата обращения: 28.12.2011).
3. Маргинани Б. Хидоя. Комментарии мусульманского права: в 2 ч. – Ч. 2, т. III–IV / пер. с англ. под ред. Н.И. Гродекова. – М.: Волтерс Клувер, 2008. – 808 с.
4. Марков Б.В. Храм и рынок. Человек в пространстве культуры. – СПб.: Алетейя, 1999. – 304 с.
5. Ницше Ф. К генеалогии морали // Ницше Ф. Соч.: в 2 т. / сост. и прим. К.А. Свасьяна. – М.: РИПОЛ КЛАССИК, 1997. – Т. 2. – С. 409–527.
6. Прозоров С.М. Заметки об исламе // Исламоведение. – 2010. – № 1 (7). – С. 73–84.
7. Тоффлер Э. Шок будущего. – М.: АСТ, 2004. – 557 с.
8. Шелер М. Любовь и познание // Философская антропология Макса Шелера: уроки, критика, перспективы / отв. ред. Д.Ю. Дорофеев. – СПб.: Алетейя, 2011. – С. 435–459.
9. Шелер М. Положение человека в космосе // Проблема человека в западной философии: Переводы / сост. и послесл. П.С. Гуревича; общ. ред. Ю.Н. Попова. – М.: Прогресс, 1988. – С. 31–95.
10. Шелер М. Человек в эпоху уравнивания // Шелер М. Избранные произведения. – М.: Гнозис, 1994. – С. 98–128.

Получено 29.03.2012

N.V. Stolbova

CHRISTIAN STRATEGY OF SPIRITUAL ASSEMBLY OF SOCIETY: SUCCESSSES OF THE PAST, URGENCY, PROBLEMS, PROSPECTS

In the article the Christianity as a system of spiritual assembly of society, its strengths and weaknesses are considered. The crisis of Christian spirituality at the present stage of its development causes the attempts both to refuse and modernize it. In the work this process is interpreted rationally through a prism of F. Nietzsche's and M. Scheler's concepts. Complexity of overcoming the crisis in Christianity in view of direct interaction with other religious systems in the present «equalizing era», in particular with Islam, is also shown.

Keywords: Christianity, Islam, spiritual assembly of society, crisis, modernization, equalizing era, resentment, asymbolia, taqiyya.