

**Смерть и бессмертие в секулярном мире.
Антропология Боговоплощения**

Тематика данного сборника, как и личность человека, которому он посвящен, а также сам круг его интересов, буквально сталкивают с проблемой, предстающей весьма сущностной в этом контексте. Есть ли смерть – удел человеческий? А может быть, следуя заглавию книги Николая Грякалова, вышедшей посмертно – следует назвать ее даже скорее жребием, то есть чем-то, выпадающим с определенной долей произвольности, хоть и не зависящей от нас. Является ли смерть безусловной неизбежностью существующего в мире механических причин, или приходит с какой-то иной, не имеющей к этому причинно-следственному детерминизму отношения, стороны? Мысли о смерти черной тенью нависают над всей историей человечества, связывая наше противящееся ей и устремленное в бесконечность существо с суровой конечностью материальной природы. И однако, мы можем, как кажется, с полным правом задаться вопросом: а существует ли смерть в природе? Умирает ли кто-либо помимо человека? И из чего, откуда возникает мысль о возможности преодоления смертной природы и бессмертия?

Конечно, первую очередь и издревле, ответы на этот вопрос давала религия. Сильно схематизируя проблему, можно сказать, что она решала этот вопрос через утверждение существования некой бессмертной, неизменной, небренной силы, превышающей человеческую жизнь и властвующей над нею, за пределами физического мира. «Божество» за пределами мира, мыслимое как бессмертный господин всего, обещало человеку возможность соединения с его вечной сущностью и бесконечного продления жизни – в зависимости, конечно, от меры подчинения данному божеству или умения наладить должный контакт с ним. Такое решение имеет два недостатка. С одной стороны, оно представляется фантастическим, и неслучайно подобные мифы были многократно развенчаны как спродуцированный устрашающим смертию и изменчивости сознанием механизм защиты. Но с другой стороны, есть и еще один недостаток такой веры: здесь продолжающаяся жизнь «после смерти», по сути дела, мыслится как простое продление того же темпорально-изменчивого существования, которое мы ведем и в бренном мире. Воображение пасует перед представлением не-бренного вечного существования. На помощь воображению приходит рациональная метафизика, которая, хотя и разрушает реальность веры, характерную для мифа, тем не менее дает существенный намек на иной характер структуры «не-бренного», а именно, на его принципиально умопостигаемый характер, каким-то образом выходящий за пределы того, что мы привыкли считать своим осязаемым телесным существованием. Однако, таким образом, уже метафизика, за что она и подвергается критике сторонниками возврата к архаическим формам бытийной вовлеченности, несет в себе большой заряд де-реализации не-бренного «истинного» мира, превращающий его, в конечном счете, пользуясь словами Ф.Ницше, в «басню».

В связи с этими недостатками оказывается, что основания самой религии требуют осмысления. Проблема осмысления оснований религии ставится отчетливо той формой мышления, которую можно назвать секулярной. Эта форма мышления связана с совершением радикально критического акта и характерна для мыслительного проекта, который можно назвать проектом Просвещения или проектом модерна. Он ведет, в итоге, к тотальной секуляризации культуры и к пониманию религии как одной из возможных форм человеческого мироотношения, что делает ее роль весьма относительной и колеблет ее онтологические основания в качестве исторической практики. Однако такой подход отнюдь не снимает ни экзистенциальной настойчивости самой проблемы, ни ее онтологической значимости. Тем не менее как сам критический порыв мышления имеет антропологические основания и исходит из анализа структуры человеческого существа, так и решение ее имеет в секулярном мире антропологический характер. И даже при рассмотрении человека как весьма частного случая структуры бытия, по отношению к любой предшествующей онтологической позиции антропологическое решение выходит на метауровень.

Можно сформулировать эту мысль и иным образом, который будет нам полезен в дальнейшем рассуждении: антропологический поворот в мышлении играет двойную или парадоксальную роль. С одной стороны, возвышая человека на безмерную высоту, представляющую его в его же глазах господином природы и граничащую с богоборчеством, он, тем же самым актом, его принижает и стирает всякое его достоинство и специфичность, прежде постулированную религией и утверждениями о «венце творения». Эти тенденции противоположны, принципиально конфликтны и совершенно одновременны. Чтобы проиллюстрировать их одновременность кратко, можно вспомнить знаменитое утверждение З.Фрейда об «ударах» нанесенных по представлению об особом месте и достоинстве человека: Коперником, Дарвином и самим Фрейдом. Все эти «удары», смещающие человека из центра и лишаящие его статуса высшего божественного творения, обладающего чем-то безусловно отличающим его от остальных существ, что было дано ему Богом, приходятся на эпоху и мировоззрение, характеризующие термином «антропоцентризм» и напрямую следуют из этого антропоцентризма. Но возможно, именно в своем противоречивом соединении, в самом разрыве между ними они открывают путь к новой онтологии и новой, неметафизической форме религиозности?

Задача настоящего очерка — хотя бы схематично разобраться в этих тенденциях, в том, какую роль рассуждения такого характера играют в современной мысли, и в том, дают ли они что-либо существенное человеку в экзистенциальном плане перед лицом смерти. Сразу отметим, что для философии XX века это оказалось не просто важным, но возможно одним из наиболее ключевых вопросов. Даже если напрямую он не обсуждался — он тем не менее задавал структуру рассуждения.

Итак, наш вопрос есть вопрос о смерти, который, как мы полагаем, в современной секулярной мысли дает возможность для прояснения проблемы

бессмертия в новом измерении, отличающемся от религиозной мифологии и метафизики. Обозначим этапы своего движения по этому лабиринту в нескольких тезисах.

1. Смерть есть вопрос философской антропологии.

Умирает ли кто-либо кроме человека? Вопрос кажется совершенно нелепым, ведь мы видим смерть, в первую очередь, в природе, и, кроме того, смерть, в первую очередь, видится как смерть тела. Учения о бессмертной *душе* противостоят наблюдению смертности тела. А тела есть и у человека, и у животных, и даже у самых примитивных организмов эти тела умирают, хотя если мы применяем термин «смерть» к неодушевленным телам, то в этом очень очевидно проглядывает антропоморфизм. Но все же смертность связана с брэнностью материального мира, с брэнностью тела. И тогда кажется, что именно нечто, что в человеке противопоставлено телу, имеет возможность для бессмертия.

Тем не менее, что любопытно, антропология и археология именно в обнаружении следов похоронных обрядов видят специфическое отличие древнейшего человека от любого человекообразного примата. Наличие похоронного ритуала свидетельствует о появлении мыслей о смерти, об осознании смерти. А осознание смерти рождает и ощущение соприкосновения с потусторонним, бессмертным, неведомым. Это осознание связано с ужасом, и ужас вызывает к жизни обрядовые практики, призванные его как-то структурировать, оформить, преодолеть, наладить с потусторонним упорядоченные контакты. Однако остается вопрос, что здесь первично: соприкосновение ли с потусторонним внушает ужас перед смертью, или ужас, вызванный осознанием смерти, приводит к идее потустороннего?

В целом, решение вопроса в ту или иную сторону приведет к противоположным результатам. Можно предположить, что религия решает вопрос первым способом. И тем самым акцентирует абсолютную специфичность человека, его изначальную связь с трансцендентным, находит в нем потустороннюю составляющую. А следовательно, мысль о смерти заведомо следует из некоторого заложенного в человеке бессмертия. Однако тогда остается неясным, как объяснить возникающий ужас. Разве что ужасностью самих потусторонних сил, но это входит в противоречие с мечтанием человека о посмертном мире, с представлениями о бессмертии души, о рае и т.п. Достигнутое за пределами здешнего мира состояние кажется избавляющим от смерти. Значит психологически более верным было бы выводить эти мечтания из ужаса смертности, а ужас перед посмертным существованием связывать с моральными сомнениями относительно верно установленного с потусторонними силами контакта, то есть рассматривать как этическую проблему.

Критический взгляд на религию, принимает второй вариант решения. Но в таком случае наиболее существенным моментом будет момент осознания. И в этом случае смертным окажется лишь то существо, которое боится смерти, потому что осознает ее. Но что означает осознавать смерть, как не осознавать

свою границу и, соответственно, противопоставленность себя другому (от другого как другого тела до другого как собственного смертного тела по отношению к сознанию, и до абсолютного Другого по ту сторону всего видимого и мыслимого – что и будет «потусторонним» в полном смысле слова). В таком виде структура самосознания описана в гегелевской диалектике и названа Гегелем путем становления духа. Радикально антропологическая интерпретация философии Гегеля, данная А.Кожевом, характеризует эту методологическую систему как «философию смерти»¹. Сознание смерти, по Кожеву, является условием всей человеческой деятельности и составляет основу духовного акта. Абсолютный дух должен быть понят как животное, знающее о своей смертности, как «смертельная болезнь природы».

Еще один полезный для нашей проблемы пример рассуждения предлагает основатель философской антропологии М.Шелер. В знаменитой работе «Положение человека в Космосе» (1928)², где он осмысливает как включенность человека в природу, так и его исключенность из нее, он дает последовательную характеристику живых форм, то есть организмов, причем так, что можно заметить: в процессе развития органического мира нарастает отделенность, выделенность организма из окружающей среды, по мере усложнения его внутренней самоорганизации. Организм самоорганизован, у него есть внутренние источники движения, потому он не слит со средой. «Смерть» организма есть его слияние со средой. Добавим к этому то, что не акцентируется Шелером: если по разбиении камня мы обнаруживаем только много мелких камней, то по смерти организма остается труп, то, что можно охарактеризовать как останки – того большего, что некогда здесь царило в качестве внутренней структуры. Останки растения едва выделены из среды и быстро в ней растворяются, но останки животного весьма устойчивы и процесс их слияния весьма травматичен: они разлагаются, и многим иным организмам приходится совершить множество заметных усилий по окончательному обращению их в среду, да и то рискует сохраниться остов.

И вот, по Шелеру, эта выделенность все нарастает, обретая все новые внутренние механизмы самоуправления и организующие свойства, пока наконец мы не сталкиваемся с резким переходом – и формированием того, что он также называет «духом». Это новое свойство, в самом деле, есть высокая степень возвращенности себе: *самосознание*. Дух есть знание организмом себя, осознанная оторванность от мира. Поэтому духу дан мир и дух открыт миру. Но также в этом смысле он некоторым образом извлечен из мира, противопоставлен миру. Это то, что принципиально не слито, что, по словам Шелера, «противоположно всей жизни вообще». И что никогда не сливается с миром, не разлагается. Почему? Не потому ли, что разлагаться здесь просто нечему, что это и есть сам разрыв?

¹ Кожев, А. Идея смерти в философии Гегеля / А. Кожев ; пер. с фр. И.Фомина. – Москва : Логос : Прогресс–Традиция, 1998. – 208 с.

² Шелер М. положение человека в Космосе / Пер. А.Филиппова // Проблема человека в западной философии: переводы / Сост. И послесл. П.С.Гуревича; общ. Ред. Ю.Н.Попова. М.: Прогресс, 1988. С.31-95.

Итак, именно духу дано «другое» – дан предмет, дан мир. Но он и есть сам лишь способность познать другое. А способность познать другое – это способность осознать смерть. И значит осознание смерти есть свойство духа, а смерть как сознание другого, как сознание границы и сознание разрыва свойственна только существу, обладающему духом. Таковым же является человек и потому смерть есть вопрос антропологии. Животное в шелеровском определении, то есть очень высокоразвитый организм, может страдать, но не может умереть. Поскольку смертность тождественна сознанию смертности.

Тем не менее также, поскольку сознание есть свойство духа (то есть высокой формы возвращенности себе), то оно кажется никак не связанным собственно со структурой человеческого организма. Если самосознанием обладает существо, имеющее форму собаки, то собака должна автоматически стать предметом антропологии: она обладает теперь самым важным, что делает человека человеком. Также можно подойти и к вопросу об искусственном интеллекте, клонах, репликантах и прочих персонажах научной фантастики. Если они обладают самосознанием, то есть сознанием смерти, они должны входить в сферу ведения антропологии.

И еще один вопрос в этой связи: так к чему же были все эти рассуждения об организме, о теле, разве тело не важно? Тогда и любой чистый дух, буде таковой мыслим, мог бы быть расценен по тем же меркам? В этой связи мы можем предположить строго обратное: тело крайне важно, поскольку оно и создает отграниченность, ты самую выделенность, и Кожев не случайно говорил о духе как о «больном смертном животном». Это рассуждение, возможно, будет полезным нам в дальнейшем. Смертным может быть только существо обладающее телом, поскольку тело бrenно, разлагается и создает выделенность, необходимую для сознания другого, отличного от себя, которое тождественно сознанию смерти. Однако тело, в некотором смысле, тоже есть сознание тела: сознание бrenности, сознание выделенности, отграниченности. В таком случае сознание смерти тождественно сознанию тела.

Потенциально бесконечное и не имеющее разложимой формы существо, обладающее однако сознанием выделенности, изменчивости, а также темпоральности своего существования (пользуясь вновь словами Кожева: «трансцендирующее себя во времени») также будет обладать сознанием смерти, а следовательно, будет обладать наиболее существенной чертой, делающей человека человеком, и должно входить в ведение антропологии.

В этом контексте можно вспомнить понятие *do kato*, которым М.Леенхардт предлагал обозначить своеобразное представление меланезийцев о личности: хотя это нечто, делающее человека человеком, тем не менее это не нечто, отделенное от всего прочего окружающего мира, но скорее слитое с ним, разлитое кругом. Потому обособленная личность не воспринимается, человек не мыслится как личность в отрыве от окружающего мира, общества, родственников и т.п. Очевидно, что такая слитая с окружающим личность обладает относительным бессмертием: поскольку она не была заключена в определенные временные и пространственные границы, она продолжает существовать в этом окружающем вне зависимости от физического умирания

того или иного индивида. Когда европейцы привезли сюда представление об обособленной от окружающего замкнутой в себе личности, выработавшееся в западной культуре, это привело к большим психо-мировоззренческим проблемам. Однако постепенно под их влиянием это представление об обособленной личности у аборигенов стало формироваться. Ф.Дескола в работе «По ту стороны природы и культуры» (2005) приводит в пример разговор Леенхардта с туземцем, который весьма показателен в отношении к антропологическому определению обособленной и потому смертной личности в нашем контексте. На вопрос исследователя, верно ли, что от европейцев аборигены узнали о духе, его собеседник отвечает: «О духе? Вот те на! Мы знали о нем и раньше. Мы всегда жили в согласии с этим духом. От вас мы узнали только о теле»³.

И только обособленный в своем теле человек становится смертным, но одновременно с тем, узнавая о своей смертности, он обретает нечто совершенно уникальное: индивидуальный дух, а не дух, разлитый по миру. То есть вместе со смертностью тела как вместилища своей личности, он обретает себя самого за счет того, что теряет божественное вокруг. Но если до сих пор божественное вокруг придавало и человеку и миру относительную бес-смертность, то теперь бессмертие становится отчаянным желанием смертного индивида. Дух, обретающий себя благодаря смертности тела, или даже тождественный осознанию смертности тела, не может смириться с этой смертностью и сам по себе как акт осознания несет в себе идею бессмертия.

2. Философская антропология есть атеистический проект.

Как уже можно было заметить, антропологический подход к проблеме бессмертия противопоставляется нами религиозному, но не только потому, что, как говорил тот же Шелер, человек как свободное существо при допущении идеи предшествующего ему Бога-творца и его изначального замысла в отношении целей мира невыносим (что составляет основание экзистенциализма и постулатного атеизма), но и потому, что речь идет не столько об объяснении человека, сколько, как мы видели, его специфической черты, отличающей его от всего остального и заставляющей ужасаться смерти. Человек мог быть создан Богом или выйти из недр природы, но что позволяет ему мыслить потустороннее, что позволяет выходить за пределы мира к нему? Само же столкновение с границей может быть объяснено только исходя из способности с ней столкнуться, а не из того, с чем мы сталкиваемся. Как ни странно, через наличие высшего существа невозможно объяснить структуру веры в него, ведь огромному количеству иных тварей это существо таковой веры не дало. А это значит, что и само высшее существо, и то, что ему свойственно, может быть скорее объяснено через нашу способность соотноситься с ним, а не наоборот. И потому для философской антропологии достаточно изучения способностей человека (в качестве духа), которые не объясняются через существование

³ Дескола Ф. По ту сторону природы и культуры / Пер. с франц. О.Смолицкой. С.Рындина. М.:Новое литературное обозрение, 2012. С.42.

потустороннего, но скорее объясняют его.

Потому первым жестом антрополога, конечно, может стать отвержение реальности потустороннего, божественного, метафизического, не-бренного, критический акт, переводящий на материалистическую позицию. Однако этот акт совершенно недостаточен, так как исходя из материальной бренности мы также не можем объяснить того, что противопоставлено ей. Мы уже пришли к выводу, что этим противопоставленным свойством является самосознание как сознание смерти, то есть сознание Другого, и смертным является только сознающее таким образом существо. Однако обо всех других не сознающих смерти существах мы также не смогли бы сказать, что они способны к бессмертию. К бессмертию или хотя бы к сознанию невозможности смерти может быть способным только сознающее смерть существо. Ведь именно это сознание соединяет нас с тем, что находится за пределами жизни, собственно заставляет трансцендировать к нему и не мыслить возможности своей конечности. Только оно позволяет мыслить то, что запредельно бренности – как реальное или как воображаемое, но, по крайней мере, оперируя категориями неизменности, бесконечности и т.п. И отсюда следует еще один важный вопрос: будучи противопоставленным жизни, миру, среде, бренной материи – дух, сознающий смерть, может ли в принципе быть смертным?

Философская антропология возникает на волне развития критического мышления, ставящего под сомнение религию и метафизику, а точнее порождаемые ими мифы, в качестве собственного творения человека, или некой его специфической способности, выносящей его за пределы природы и делающей способным мыслить потустороннее. Однако даже то, что мы можем представить себе, что религия и метафизика, также как любые плоды воображения, фантазии и художественного творчества, ранее мыслившиеся «боговдохновенными», являются собственной проекцией человека, ничего по сути дела не объясняет. Потому что вместо неведомого божества, понятие коего объясняло нам неизвестное через неизвестное, теперь мы сталкиваемся с другим непостижимым чудом, с которым и происходят все непостижимые вещи: с постигающим себя и весь мир человеком.

Еще раз повторим в этом новом контексте: является ли наша способность мыслить потустороннее и божественное, а также надеяться на бессмертие, следствием того, что она действительно дана нам этим божественным, обещающим бессмертие, или же наша способность принадлежит нам самим но благодаря ей мы открываем, что возможно нечто божественное и жаждем бессмертия, почти ничего не меняет. Потому что неведомое потустороннее божественное по-прежнему остается неведомым и потусторонним, а наша способность стремиться к его постижению по-прежнему остается нашей способностью. Что находится за пределами нашего познания и раскроется ли оно после уничтожения тела – остается в любом случае неизвестным, требует веры и служит источником фантазий. Это то, что, вероятно, Кант мог иметь в виду, утверждая непознаваемость «вещи в себе». И отсюда следует вывод: критический акт самого радикального характера не просто совместим, а даже вызывает в качестве необходимого следствия возникновение мистической

религиозности, то есть допущения существования неведомого потустороннего, в то время как убежденность в отсутствии такового является вариацией акта мифического фантазирования.

3. Антропологический поворот может быть понят как итог христианского проекта.

Итак, то что нас будет интересовать теперь – это условия, в которых стала возможной антропологическая переинтерпретация религии, становление идеи обособленного смертного и связанного с телом человеческого духа, совершение радикального критического акта и развитие атеистической мысли. И здесь мы, как кажется, подходим вплотную и к сфере интересов Николая Грякалова, поскольку в своих рассуждениях о «христологии науки» он, следуя за довольно резкой интерпретацией А.Кожева, которая тем не менее в высшей степени серьезно повлияла на становление современной философской теории, склоняется к мысли о теснейшей связи науки как антропологического проекта с христианской религией⁴.

Однако мы начнем с еще одной отсылки к новизне религиозной мысли, развившейся в Средние века. Так в фундаментальном труде «Философия в Средние века» Э.Жильсон, рассуждая о номинализме, называет результат деятельности этого направления «деэллинизацией» христианства⁵, поскольку номиналисты сосредоточили свое внимание на существовании индивидуальных вещей, признав их первичными по отношению к вечным и бессмертным сущностям, о каковых говорила античная метафизика и реалистическая схоластика, искавшая эти вечные первообразы в вечном уме Бога. Жильсон указывает на мистико-религиозный характер номиналистической идеи: ведь если библейский ужасный и капризный Бог творит мир не автоматически, потому что у него есть вечный разум, наполненный вечными формами, но в совершенно случайном единоразовом акте воли, то он творит именно индивидуальные вещи, вот эти самые, существующие в бренном теле, а потом уже только на их основе мы можем кое-как сформировать общие понятия. И тогда наше знание о вещах (наука) должно базироваться на опыте об их индивидуальном «здесь и теперь» существовании. И также эти вещи, утратив вечные прообразы, становятся случайными и смертными. Любопытно отметить, что Ж.-П.Сартр в знаменитой работе «Экзистенциализм – это гуманизм» (1946) именно с номиналистическим течением связывает истоки экзистенциальной мысли, а Жильсон выводит из разработки этой мистической идеи абсурдного Бога основания экспериментальной науки.

В этом контексте мысль о «христианском происхождении науки» высказанная в одноименной статье А.Кожевом, не выглядит уже такой неожиданной⁶. Однако для Кожева принципиальным моментом является не

⁴ Грякалов Н.А. Христология науки // Портал СПбГУ. URL: <http://philosophy.spbu.ru/library/11544/13834> (дата обращения: 11.09.2016)

⁵ Жильсон Э. Философия в средние века: От истоков патристике до конца XIV века. / Пер. с фр. С. С. Неретиной. М.: Республика, 2005. С.494.

⁶ Кожев А. Христианское происхождение науки // А. Кожев. Атеизм и другие работы / Пер. с

общая связь идеи божественного произвола со случайностью телесного мира и, соответственно, со значимостью индивидуального опыта, но специфически христианская идея Боговоплощения. Потому что именно она делает материальный мир в полном смысле ценным и значимым для жизни духа: не зря ведь он не только был сотворен Богом, но Бог снизошел в него, стал его смертной частью, тем самым обожествив брешное и наполнив смертное божественным. После этого изменчивая и брешная, неправильная и неравномерная материя становится достойной тщательного изучения. С другой стороны, заметим сразу, что после этого она также теряет часть своих собственно материальных качеств, превращаясь скорее в форму жизни духа, нежели в независимую и грубую сопротивляющуюся ему субстанцию.

Для раскрытия проблемы нашего исследования охарактеризуем две трактовки роли христианства в становлении современного секулярного мира и антропологической трактовки духа. Таковыми будут концепции, изложенные Дж.Ваттимо в работе «После христианства» (2002) и С.Жижекком в работе «Хрупкий абсолюте, или почему стоит бороться за христианское наследие» (2000). В обоих случаях речь идет о связи христианства как со становлением представления о предельно индивидуализированном внутреннем мире человека, так и с критическим проектом новоевропейской рациональности, с антропологизацией мысли и с атеистическим характером современного мира. Причем в обоих случаях принцип атеизма оказывается связан с идеей отнюдь не отрицания существования Бога, но с его радикальной переинтерпретацией в некоем своеобразном мистическом ключе.

Если Кожев утверждает, что под влиянием христианской мысли о Боговоплощении уже Коперник смог, метафорически, «перенести Землю на аристотелевское небо»⁷, сделав ее тем самым божественным и достойным математического изучения предметом, то Ваттимо указывает скорее на то, что с христианством сам Бог «сниходит с небес трансценденции, куда поместило его первобытное сознание»⁸. И нисходя в смертную природу он становится смертным и умирает, и потому слова о смерти Бога, на исходе рационалистического преобразования Нового времени произнесенные Ницше, сказаны не наперекор христианской вере, но скорее выражают ее тайную истину. Смерть Бога – это условие возможности самого христианства. И мы сразу видим, что именно смерть Бога является основанием обретения какой-то новой более радикальной формы бессмертия человеком, ради которого, собственно, Бог и должен умереть. По мысли Ваттимо секуляризация, произведенная Просвещением, есть осуществление истины христианского проекта, который пытается превратить человека из «раба Божия», из смертной твари, через любовь и благодать, в свободное существо, подлинно осуществляющее образ и подобие Бога. Положение же, в котором человек видит в Боге неведомую трансцендентную мощь, лишает его такой возможности,

фр. А.М. Руткевича и др. М.: Праксис, 2006. С.416-428.

⁷ Там же. С.426-427.

⁸ Ваттимо Дж. После христианства / пер. с итал. Д. Новикова. М.: Три квадрата, 2007. С.49.

ставя между ним и трансценденцией непреодолимую границу. Итак, чтобы человек стал божественным, Бог должен умереть как таковая мощная сила. Но это не значит, что он должен вовсе перестать быть, или что мы должны признать, что его нет. Как раз напротив, по мысли Ваттимо, только здесь он, наконец, и может начать быть во всей своей случайности и уникальности. Он называет свою концепцию концепцией «ослабления бытия» или понимания «бытия как События». Ослабленная трактовка бытия позволяет избежать ошибки проецирования, свойственной структуре сознания. То есть, представление о божественном как о внешней доминирующей мощи есть проекция человеческого сознания. И только когда мы понимаем антропологическую природу этой проекции, мы освобождаем место для видения того Бога, который не является спроецированным, то есть даем место существованию его как другого, но не чуждого «страшного» другого, но, говоря словами Ваттимо, как «друга».

Хотя Ваттимо выступает в некотором смысле как религиозный мыслитель и верующий католик, согласно его мысли секуляризация не только осуществляет христианскую идею свободы и дает место дружественной действительности Бога, но также сообщает божеству определенную хрупкость. Которая наблюдается нами в уже упомянутом названии книги психоаналитика, марксиста и атеиста С.Жижека. В последних главах этой работы Жижек останавливается на вопросе о смысле жертвы Христа и находит этот момент христианской веры абсолютно уникальным и решающим для становления европейского сознания. Конечно следует заметить также, что Жижек основывается на диалектической трактовке духа Гегелем, причем именно в ее радикально атеистической интерпретации, данной Кожевом, и уже упоминавшейся нами, поскольку она трактует дух через принцип полного атеизма. Что не противоречит тому, чтобы и Гегелю, и Кожеву, а вслед за ними также и Жижеку, рассматривать как высший идеал личность Христа, причем самым удивительным образом, не только как умершего Бога, но именно как воскресшего человека. Ведь христианская истина является, в первую очередь, не только путем к секуляризации и свободе смертного человека, но истиной воскресения.

Жижек отвергает все возможности интерпретировать жертву Христа через покровительственную позицию Бога по отношению к человеку (проявление милости, искупление грехов, воспитание примером и т.п.) ввиду их не только логической, но и моральной несостоятельности. Его трактовку можно описать так: здесь новая религия пытается установить связь между Богом и человеком. Для установления связи необходим посредник. Однако природа любого посредника такова, что он всегда в той же мере устанавливает связь, в какой является разрывом между тем, чему способствует. Потому, чтобы связь стала непосредственной, посредник должен быть уничтожен. И вот самым радикальным моментом здесь является то, что посредником между трансцендентным Богом и человеком выступает сам Бог, ставший человеком. Человек, который и есть Бог, но тем не менее одновременно, абсурдным (по Тертуллиану) образом – также и смертный человек. И вот когда этот человек

умирает, Бог исчезает как трансцендентная сила, и Святой дух входит в общину верующих⁹.

Обратим внимание – хотя автор не акцентирует особо этот аспект при изложении, но он следует напрямую из названия, – что речь идет здесь скорее не о самом Боге как предмете христианской веры, но о христианском наследии. Жижек задается вопросом о том, почему нам ценна христианская религия и каким образом она составляет основания нашей современной культуры, современного сознания, что в ее наследии является ключевым, и что нам важно из него не утратить, чтобы сохранить собственную идентичность. Центром этого наследия для него является отнюдь не то, что кажется предметом поклонения во время церковной службы и что объединяет христианство своей обрядовой стороной со всеми другими религиями, включая языческие верования в мощных природных богов. Центром является нечто абсолютно отличающееся, достигнутое лишь здесь и послужившее толчком к развитию всей европейской традиции: обнаружение божественности в самом человеке – там, где формируется его свобода, его мысль, его внутренний мир, его способность к действию. Таким образом христианство оказывается по сути своей атеистическим, антропологическим проектом. Однако возникает вопрос, как это соотносимо с идеей воскресения и с представлением о реальном бессмертии?

4. Решение вопроса о бессмертии возможно только в секулярном мире.

Чтобы каким-то образом определиться хотя бы с кругом проблем, с которым мы сталкиваемся при постановке вопроса о бессмертии в антропологическом, а не религиозном плане, обратим внимание на специфику, которая должна быть связана с христианским представлением о чуде, в первую очередь – о чуде воскресения.

Что можно называть чудом, помимо того, что, как мы полагаем, чудо нарушает естественный ход вещей или же естественную логическую вероятность событий? Но как оно происходит, на что мы надеемся, когда надеемся на чудо? Фактически, в обычном случае мы надеемся на Бога, или на богов, или на духов или на вторжение любой сверхъестественной или хотя бы просто неведомой нам сущности, которая вдруг вопреки нашим собственным силам и всем нашим знаниям, изменит порядок вещей. Поскольку сила эта неведомая, то в той же мере как мы надеемся на нее, мы вынуждены ее и страшиться. Чудо всегда ужасает и внушает священный трепет, даже если это благое чудо. По сути дела, во всяком событии чуда мы склонны видеть проявление власти некой трансцендентной инстанции.

Ясно, что такая трактовка чуда как вторжения сверхъестественных сил в естественный порядок вещей является в большей мере языческой и не отражает того, что характеризовало бы чудо в христианстве, или, по крайней мере, именно чудо воскресения Христа.

⁹ Жижек С. Хрупкий Абсолют, или Почему стоит бороться за христианское наследие / Пер. с англ. В. Машина. М.: Худож. журн.: Прагматика культуры, 2003. С.158.

Ведь поскольку смертный человек Иисус Христос – это и есть сам бесконечный трансцендентный Бог, то в тот момент, когда этот Бог умирает, ему неоткуда ждать спасения. Не может же Бог в самом деле надеяться на какое-то «чудо» как вторжение какого-то иного Бога? Или же мы должны допустить, что он не полностью воплотился, а его умирающее тело является, как это утверждалось рядом учений, признанных еретическими, только видимостью, обманом, и чудо совершается той частью Бога, которая не воплотилась. Хотя библейский текст говорит нам, казалось бы, только о сыне Божьем, теология доводит идею до полной ясности, утверждая догмат о единосущности. Возникает вопрос: зачем нужно введение в религию *абсурда*, который, вновь ссылаясь на известные слова Тертуллиана, неожиданно признается способствующим вере и даже является ее условием? И сразу можно предположить ответ: здесь радикальным образом меняется представление о чуде, а вместе с ним возникает возможность подняться на совершенно иной уровень веры. Дело в том, что обычное языческое чудо не было чудом в полном смысле слова, потому что оно зависело полностью от воли богов или Бога, которая была таинственной лишь потому, что она нам неведома. Раз боги или Бог способны властвовать над естественным порядком, то в их вторжении в него нет, собственно говоря, ничего странного и чудесного, коли уж мы допускаем их существование. Также точно в том, чтобы человека, которого Бог заведомо обещал воскресить, он воскресил, не было бы особого чуда, раз уж мы верим, что Бог существует. В конце концов не только Христос уже воскрешал мертвых, вероятно божественной силой, но таких историй о воскрешениях во все времена было довольно много. Если кто-то воскресает волей Бога, в этом нет никакого особого чуда, кроме как для того, кто в Бога не верит. Трепет внушает лишь то, что таковая воля нам неизвестна и событие отнюдь не закономерно. И однако в воскресении Христа если что-то абсолютно особенное, несходное со всеми этими воскрешениями. Нечто, что делает его в полном смысле чудом, то есть событием, которое превышает не только естественный, но и сверхъестественный порядок вещей, событием, которое никаким образом не является предметом закономерности, но сообщает то, чего никогда не было прежде: надежду на воскресение, веру в него, и даже меняет сам грешный статус человека на божественный. Это должно быть из ряда вон выходящее событие. А именно, это должно быть событие, никем не гарантированное, и даже для самого сверхъестественного абсолюта являющееся предметом веры, а не результатом его заранее сформулированной воли. Неслучайно, рассуждая о жертве Христа, Жижек обращает внимание на его слова на кресте: «Отец, почему ты оставил меня?» Жижек пишет: «Эта покинутость Богом – то место, в котором Христос становится целиком человеком, место, в котором пропасть, разделяющая Бога и человека перемещается в самого Бога»¹⁰. Он говорит, что потому именно в покинутости, оторванности, заброшенности, отчаянии человек оказывается ближе всего к Христу.

¹⁰ Жижек С. Хрупкий Абсолют, или Почему стоит бороться за христианское наследие / Пер. с англ. В. Машина. М.: Худож. журн.: Прагматика культуры, 2003. С.163.

Но также мы должны сказать, что и воскресение, обретение бессмертия, обожествление человека в полном смысле возможно только если оно происходит в самом абсолютном смысле *чудом* – то есть не будучи предусмотренным вообще ничем. Умирает человек – но поскольку он есть Бог, он не может умереть. И надежда, сообщаемая воскресением Христа – это надежда на то, что в человеке есть то божественное, что не может умереть, и оно есть именно в человеке и не зависит рабски от воли какой-то инстанции «там во вне». Таким образом возможность бессмертия, предполагаемая здесь, зависит не от наличия или отсутствия некоего трансцендентного Бога, дарующего его, но выводится из самой природы духа, определяемого антропологически.

И последнее, о чем хотелось бы сказать в этом контексте – это любопытная мысль, высказываемая еще одним современным теоретиком К.Мейясу и касающаяся возможности определения Бога. Рассматривая вопрос о скорби по умершим и связи этой скорби с признанием или отрицанием существования Бога как трансцендентной инстанции, Мейясу приходит к выводу, что ни религиозное ни атеистическое определения Бога не решают вопроса о скорби и о нашей надежде на воскресение умерших. Он замечает, что дилемма между религиозной и атеистической трактовками скорби и надежды на бессмертие состоит в том, что в первом случае мы, ужасаясь смерти, соглашаемся жить под покровительством Бога, который допускает то, чего мы более всего боимся. Мы надеемся на его любовь и праведный закон в ином мире, несмотря на то, что он допускает зло, страдание и смерть в этом мире, что полностью уничтожает нашу свободу и ценность нашей духовной деятельности. Во втором же случае, отказываясь от этого противоречия, мы соглашаемся на абсурдную жизнь вообще без Бога, а значит и без надежды на бессмертие, устраняя вместе с Богом и понятие все той же нашей духовной деятельности в мире, сведенном к механической причинности¹¹.

По мнению Мейясу, обе трактовки не дают нам никакого ответа и никакой надежды потому, что исходят из принципа Бога как уже наличествующей/отсутствующей, заранее данной субстанции, обосновывающей определенный причинно-следственной необходимостью ход событий. Фактически, он так же, как и мы описали выше, ведет речь о Боге в контексте чуда в абсолютном смысле этого слова. Обе описанные им трактовки базируются на принципе достаточного основания, но именно этот принцип и противоречит вере в абсолютное чудо. Однако сам принцип достаточного основания является, если вдуматься, необязательным антропологическим допущением, одной из априорных схем нашего сознания, которые хорошо описаны в философии Канта. Следовательно, мы могли бы допустить, что этот принцип не имеет отношения к Богу, как и принцип его данности в качестве такового основания, определяющего необходимость всей причинно-следственной цепи. Жижек также говорит о христианстве, в чем находит его отличие от прочих религий, как о вере в возможность «разрыва Великой Цепи

¹¹ Мейясу К. Дилемма призрака / Пер. с англ. А. Писарева // Логос №2 [92] 2013. С.73.

Бытия»¹², а не следования ей. В этом смысле данные мыслители едины и можно сказать, что Мейясу придерживается той же трактовки проблемы, что и Жижек.

До этого мы назвали данную трактовку «атеистической», однако упоминали, что этот атеизм, как ни странно, ведет к возможности веры в чудо, а согласно Ваттимо, к новой, истинной религиозности, которая не являлась бы простой проекцией человеческих страхов на неведомую сущность. Мейясу утверждает, что его трактовка не является атеистической, однако то, что он предлагает, это не-атеистическое утверждение божественного не-существования.

Можно сказать, что здесь Бог не сводится к архе, правящему первоначальному миру или заранее данной субстанции. То есть эта трактовка не является метафизической. Не-существование Бога в качестве субстанции не препятствует тому, что он является возможным. Нет никакой необходимости в том, чтобы без изначально данной упорядочивающей силы мир превратился бы в хаос, но если Бог как упорядочивающий принцип возможен, то ничто не препятствует ему возникнуть в любой момент. Это можно назвать своеобразной версией эпикурейского клинамена. Бог трактуется Мейясу как «контингентный, но вечно возможный эффект Хаоса, не подчиненного никакому закону»¹³. И далее Мейясу дополняет, что подобный Бог может быть предметом спекулятивной, но неметафизической философии: «Условимся называть спекулятивными все философии, приписывающие мысли возможность доступа к абсолюту, а метафизическими те, что основываются на модальности принципа достаточного основания, чтобы получить доступ к абсолюту. Любая метафизика, согласно такому пониманию, является спекулятивной, однако не всякая спекулятивная философия необходимо должна быть метафизической. Спекуляция, основанная на ложности принципа достаточного основания, описывала бы абсолют, не принуждающий вещи быть теми, а не иными, но принуждающий их иметь возможность быть иными, чем они есть»¹⁴. Такую философию он видит как результат развития радикально критического мышления, отвергающего проблему субстанциальности Бога вообще. И только на этом пути, проходящем через Юма и Канта, он видит реальную возможность решения проблемы «призрака», то есть умершего, по которому мы скорбим и чаем его бессмертия, включая также и себя, поскольку мы должны перейти в ряды призраков – то есть утверждение *возможности* их бессмертия без допущения подавляющей власти парадоксального творца, одновременно обещающего любовь и допускающего зло.

Естественно, если Бог не может мыслиться как субстанциальное основание мира, но только как возможность, то и дух, который вместе с устранением Бога как трансценденции становится духом человека, не может быть понят как субстанция, но лишь антропологически – *только* как субъект, или как некий духовный акт, акт самосознания, разрывающий включенность организма в

¹² Жижек С. Хрупкий Абсолют, или Почему стоит бороться за христианское наследие / Пер. с англ. В. Мазина. М.: Худож. журн.: Прагматика культуры, 2003. С.160.

¹³ Мейясу К. Дилемма призрака // Логос №2 [92] 2013. С.80

¹⁴ Там же.

окружающий мир. Бессмертие в этом случае возможно как чудо, сопряженное с духовным актом, понятым как вера в возможность бессмертия и невозможность умереть. И поскольку духовный акт предполагает пространственную и временную его определенность, то эта вера есть также вера в телесное воскресение.