

виду, употребляя выражение «сущее», а мы верили, правда, когда-то, что понимаем это, но теперь пришли в замешательство» [ср.: 14, 244 а].

Потому снова возникает «необходимость отчетливого возобновления вопроса о бытии» [13, с. 2], ибо вопросы, клон я или человек, мужчина или женщина, человек или машина, требуют разрешения не только через природные катастрофы или призывно-умоляющие возгласы «одуматься» (когда-то с этим призывом обращался к Франциску Августин в трактате Ф.Петрарки «Моя тайна» — обычно это происходит тогда, когда исчерпываются аргументы определенной системы мышления). Они необходимо требуют теоретического осмысления и создания новой этики, позволяющая ориентироваться в том трагическом состоянии **переходности**, в котором мы сейчас оказались и которая действительно характеризуется концом истории, а эффект задержки, естественный для эпохи переходности, вновь на первый план выставляет мифологемы сознания.

Переходность эта действительно существует, иногда можно даже сказать, откуда и куда. Так мы переходим — и с этим трудно спорить — из закрытого общества в открытое. Если XX век, как написал Л.Киселев, характеризовала закрытость многих научных программ, связанных с ядерной физикой, то XXI-й начался с эпохального достижения в области биологии — расшифровки строения генома, что стало возможным благодаря международному объединению ученых в рамках открытой программы [18, с. 165]. Более того, мысль о переходности — это и есть мысль о границах, на которых совершаются разного рода претворения. Употребление относительно термина «революция» определения «мирный» свидетельствует о наших чаяниях бескровности, но не меняют смысла революции и потому не отменяет идеи границы. Потому в ответ на оптимистическое утверждение, что человек как разумное смертное вскоре исчезнет с лица земли, уступив место компьютерному человеку, последовало охлаждающее предупреждение Н.Работного, напомнившего о необходимости проверки медико-биологической гипотезы о беспороговой линейной зависимости, согласно которой не существует естественно безопасного уровня ионизирующей радиации. Суть этой проверки сводится не к полной защите от какой бы то ни было радиации, а к определению радиационного фона, необходимого для всех живых организмов, без которого «начинают давать сбой и деградировать важнейшие иммунные механизмы,

которые этот фон заставляет быть все время в состоянии полной боевой готовности» [18, с. 182]. Однако, как кажется, стоит обратить внимание и на другие соображения, ставящие границы для мысли, чересчур увлеченной концом homo sapiens.

История, на мой взгляд, действительно закончилась, в том смысле, в какой она является детищем христианской мысли, предполагающей скрепление некоего пророчества и свершения этого пророчества, доподлинно свидетельствующего определенное событие. Событие потому и является событием и случаем, что неким чудесным образом **случает** сакральное и профанное. Вот они еще разделены, а вот уже нераздельно соединены, момент же этого единства ускользает.

Когда Августин говорил, что одни и те же пророчества Ветхого завета составляют историю для христиан и являются пустословием у иудеев, он имел в виду именно необходимость факта реального события, а не просто его бесконечного ожидания и утопического на него упования. Факт рождения, смерти и воскресения Христа, удостоверенный разнородными свидетельствами, реализует мессианское пророчество. Этот факт — тот узел, который связал воедино сакральную и профанную историю, позволил выстроить определенные, касающиеся всего мира соотношения, аналогии, симфонии, явив феномен не истории одного развернутого события (скажем, греко-персидских войн, как у Геродота) или истории города (истории Рима), которые есть частичные истории — наррации о разных, в том числе недостоверных, событиях, а всемирная история. Не случайно **все** средневековые хроники начинались с сотворения мира, их события связывались с подобными случаями священной истории, являясь их напоминанием, примером, образом. Такая — всемирная — история имела свое начало и должна иметь свой конец. Идея эсхатологии — естественное следствие так понятой истории, существовавшей до момента, когда христианство представлялось единственно истинной универсальной религией. Попытки определять историю через идею прогресса, бесконечности, прогрессивности, стихийных событий типа революций, войн и пр., дробить ее на историю масс, историю интеллигенции, КПСС, партии «Единство», ментальностей, культуры, сколь бы долговременными и плодотворными они ни были, есть редуцирование к истории, социологии, культуре, психологии и пр., свидетельствуя, сколь прочно сидит в нас, даже атеистах, христианское мироисповедание. Современная глобализация мира, в

котором христианство существует как одна из его частей с вызревшей идеей экуменизма, сотрудничество с культурой, некогда, в IV в., отвергнутой Амвросием Медиоланским, поскольку он отождествил ее с традиционной, «от мира сего», языческой философией, привела к изменению взгляда на мир, переставший для нас быть историческим, ибо для других (для многих народов Востока или Африки), с которыми мы сейчас находимся в состоянии тесных взаимодействий, он таковым и не был. Современное его состояние возможно представить через диалог культур в широком смысле слова (о логической ответственности за это понятие см. [16, с. 207–220]), но не менее возможно — через идею номадизма Делеза и Гваттари (см. об этом [17, с. 335]), полагавших, что конец капитализма влечет за собою смерть культуры, разворачивая теоретический план имманентности, в которой история отрывалась от опоры на закономерности и первоначала и утверждала могущество среды.

### **Этический нейтралитет**

Современное состояние можно сопоставить с состоянием гностицизма, пытавшегося осмыслить новую христианскую задачу в старых мифологических и этических понятиях (каковым, например, является понятие «призрачного тела» Христа), попутно выявляющего новые дискурсивные возможности, заставив сосредоточиться возникающее новое мировидение в философской рефлексии.

Не случайно новый христианский мир начался с обсуждения именно возможности рождения и — через смерть — возрождения (воскресения) Христа. При этом именно факт смерти был тем фактом, благодаря которому можно было определить и оценить масштаб новых интеллектуальных ресурсов, который был тем выше, чем больше преодолевался страх смерти, то есть чем дальше за границы земного мира простирал человек свою жизнь, осознавал это и любил это свое осознание. Оздоровление мира напрямую зависело от того, как этот мир будет понимать смерть. Можно даже сказать жестче: проблема смерти впервые была поставлена в момент осознания полного преобразования мира. Это сознание лишено утопичности и простой желанности, оно впервые направлялось свободной, рационально организованной волей.

Современный гнозис от прежнего отличается тем, что тот новую интеллектуальную позицию, вынесенную за скобки эмпирического мира, осваивал в русле логики, выработанной этим миром. А этот новую эмпирическую ситуацию, связанную с достижениями науки и техники, выносит за пределы логики вообще. Похоронив историю, роман, человека, то есть способы выражения человеком самого себя, образующие некоторое определенное **понятие** человека, он провозглашает идею реального бессмертия, не задумываясь, бывает ли оно индифферентным, и при этом не отменив вполне реальные похороны остающегося в смерти вот этого человека с курносым носом и шишкой на лбу. Это и ставит в тупик любого мало-мальски думающего человека: некто в момент произнесения речи о бессмертии взял да и сыграл в ящик.

Потому, конечно, хотелось бы (как это удастся — вопрос другой) проанализировать интеллектуальные усилия выразить идею истинности смерти в то время, когда эта проблема явилась миру как именно насущная проблема, то есть когда христианство осознало себя как совершенно другой, чем прежде, мир, где ничто — не инобытие, а именно и просто «ничто».

Выявление специфики этой пороговой христианской ситуации, наиболее сосредоточенно выраженной в эпоху Средневековья, прояснение проблемы смерти, обнаруживает не только, «какого наследства мы лишаемся», но и пока не востребуемые возможности этого наследства: даже оставшись простыми знаками временных связей мира, позволяющих миру «устоять», они, не исключено, отворят пока еще невидимые двери новых построек, в том числе этических. Когда Августин призывал в «Граде Божиим» к критике античного мировидения, он обращался к здравому смыслу слушающих, читающих и размышляющих вместе с ним над тем новым, что он обозначил как «христианское время». А оно обозначало не только оздоровление, но и собиранье всего оказавшегося не только тщетным и разрушительным, но и конструктивным и причащенным вечности. Это было своего рода соборование мира. Потому проблемы смерти здесь были одними из самых узловых.

Для христиански ориентированного ума (которым обладают не только люди, исповедующие христианскую религию, но все европейцы, долговременно жившие в сфере христианской этики) смерть — одно из важнейших таинств, которое одним обеспечивает переход в мир иной для непосредственного пред-

стояния перед Богом, чтобы держать ответ за прожитую жизнь, а других ставит перед, может быть, ужасающей необходимостью провалиться в (или стать) Ничто. Естественный страх перед смертью стоит рядом с желанием и надеждой на бессмертие, которое в XX в. из религиозной сферы перешло в сферу практически возможного. Клонирование, трансплантация органов обеспечили идее бессмертия выход из разряда идей или алхимических экспериментов в духе доктора Фауста в поле реальности. Иронически говоря, если предположить истинными некоторые религиозные убеждения, предписывающие, с одной стороны, конец света, а с другой — посмертное воскресение в том же теле, в каком и жил, то мы присутствуем при конце света смертного и преображаемся для жизни в мире бессмертного. Вот и Августин словно бы подтверждает: «...этот временный мир... этот видимый свет, удобовдыхаемый воздух, годную для питья воду и что соответствует **питанию, лечению и украшению тела** Он дал нам под тем справедливейшим условием, что правильно пользовавшийся такими смертными благами, приспособленными к миру смертных, получит большие и лучшие, то есть мир бессмертия...» [1, т. IV, с. 133]. Ибо и клонирование, и трансплантация, безусловно, приспособлены к миру смертных, и человек, заплативший деньги за то и другое, столь же безусловно есть человек, правильно пользующийся этими смертными благами. Более того, Августин полагает, что «мир этот прейдет не в смысле совершенного уничтожения, а вследствие изменения вещей», что и свидетельствуют упомянутые успехи биологии, медицины и техники, явившие и «небо новое и землю новую» [1, т. IV, с. 197].

Вопрос, однако, состоит в том, что понимать под правильным использованием «смертными благами», ибо при всей схожести состояний дел Августин все же предполагает, что бессмертие возможно только лишь по свершении суда над живыми и мертвыми, суда над прожитой жизнью, то есть этического суда. Смерть в таком случае является непрямым условием для определения качества человека, чего не предполагают достигнутые успехи современной науки. Обладая состоянием, нажитым любым образом (добропорядочным, воровским, киллерским), можно «заказать» себе другую жизнь, не проходя рубежа между жизнью и смертью. А это ставит человека в неэтичную ситуацию, поскольку размывает грань между добрым и злым, справедливым и несправедливым, законным и незаконным, мотивированным и немотивированным. Нынешний век

по существу уже принял такое внеэтическое состояние, создав профессию киллера, для которого убийство никоим образом не связано этическими нормативами — он этически нейтрален.

В свое время возможность появления такой ситуации предвидел А.П.Чехов. На его «*Остров Сахалин*» (прямо противопоставленный *материковому* «Мертвому дому» Ф.М.Достоевского, куда «нормальный человек» вместе с преступником ссылал свои возможные и понятные ему грехи, отчего и каторга была матерью, а палач отцом родным и когда достаточно было сбрызнуть живой водой мертвое тело, чтобы прийти в себя — Достоевский фольклор знал прекрасно) отправлялись — по инерции судопроизводства — грехи немотивированные, проливом напрочь отделенные от материка. Наиболее четко возможность внеэтической ситуации выражена в одном из рассказов Чехова. В некоем маленьком городе неожиданно убивают всеми любимого доктора. И хотя убийца найден, и найдено оружие убийства, и получено в ходе дознания признание убийцы, судья отказывается осудить этого человека, потому что не может понять, почему убили их добрейшего доктора. Не может, с одной стороны, понять мотива убийства, а с другой — не желает ему навязывать свой (привычно доступный) мотив, на основании которого часто и происходит осуждение. Это и есть фиксация внеэтической нейтральности, когда отсутствует сопротивление, свойственное любой власти, судебной прежде всего.

Именно потому анализ смерти как границы между жизнью и некоей посмертностью оказывается неотложной интеллектуальной задачей, поскольку граница эта разделяет не только здоровое от нездорового, но не тождественного злumu, но и здоровое от нездорового, тождественного злumu или (в ситуации внеэтического состояния) нейтральному. Проблемы, связанные с этим таинством (остающимся таковым и для теистического, и для атеистического ума), среди которых не последнее место занимало исследование процесса и процедур умирания, важны не только для практической (терапевтической в том числе), но и для теоретической деятельности. Огромное место в этом исследовании занимают вопросы, связанные с убийством и самоубийством. Если в христианской теологии полагалось, что по акту творения в человеке обитает дух Божий (потому по замыслу каждый человек субъектен и персонален), а, следовательно, любое убийство (даже самого себя) рассматривалось как богоубийство, то в атеологической мысли вопроса о запрете само-

убийства нет, а вот проблема запрета убийства при фиксации этического нейтралитета как задача новой этики ставится как наиболее трудно разрешимая. Одним из аспектов такой проблемы, например, является проблема эвтаназии, вызвавшая массу споров среди ученых, юристов, медэкспертов, философов и потребовавшая переопределения самих оснований жизни и человека.

### **Есть ли смерть?**

Рационально-логический аспект проблемы смерти рассматривался в средневековой философско-теологической литературе не менее, чем ее мистический аспект. Сократ, который был моральным авторитетом и в средние века, полагал, что не нужно бояться смерти, так как это означало бы «приписывать себе мудрость, которой не обладаешь, то есть возомнить, будто знаешь то, чего не знаешь. Ведь никто не знает, ни что такое смерть, ни даже того, не есть ли она величайшее из благ, между тем ее бояться, словно знают наверное, что она — величайшее из зол» [2, с. 97–98]. Это значит, по Сократу, что, во-первых, нельзя бояться не-знания, во-вторых же — и это самое главное, — что вопрос может разрешаться только философски. Это дело философии, обращаясь к началу, встать на грань бытия и ничто. Это вообще проблема познания. Более того — нравственного познания, поскольку речь идет о понимании смерти как блага или зла.

Но именно под знаком стремления к Высшему благу (Богу) осуществлялась жизнь средневекового человека, оплодотворенной идеей спасения, воздаяния за заслуги. Идея смерти здесь включает в себя не только и не столько прекращение чисто физического существования. Она предполагает добрую плоть, которая не может быть полностью уничтожена. Тертуллиан писал, что Бог, собственноручно создав человека, оказал плоти божественную честь [3, с. 192–195]. Григорий Нисский полагает, что «наилучший Мастер сотворил нашу природу как бы сосудом, нужным для царственной деятельности, устроив, чтобы и по душевным преимуществам, и даже по телесному виду она была такая, как требуется для царствования» [4, с. 15]. Именно потому Августин критикует Платона и неоплатоников, допускаявших переселение душ в разные тела. «Чтобы быть последовательными, они, — продолжает Августин, — должны сказать, что эти боги, которых они заставляют нас почитать за родителей и твор-

цов, суть не что иное, как устроители наших оков и тюрем, и не создают нас, а заключают в самые трудные работные дома и налагают на нас самые тяжелые кандалы». В этом состоит одно из основных, по Августину, заблуждений Платона, одновременно считавшего, и что «жизнь в этом теле дается только для того, чтобы нести наказания», а такую жизнь вряд ли можно назвать совершенной, и что этот мир был «прекраснейшим и самым лучшим», «поскольку наполнен всякого рода существами, то есть бессмертными и смертными» [1, т. II, с. 284].

Итак, плоть в силу оказанной ей божественной чести должна быть любовно охраняемой, как и душа. О них, то есть о *всем существе* человека, надо заботиться во имя истинной благодати самого этого существа. Ибо смерть есть наказание за первородный грех, определяемый как нарушение долга повиновения. *Смерть как уничтожение — это и есть смерть, представленная атеологическим умом. Августин пред-рек наше нынешнее состояние в начале V в.* Это «смерть души и тела, то есть смерть всего человека, бывает тогда, когда оставляет тело душа, оставленная Богом. Ибо в таком случае ни она не живет Богом, ни тело не живет ею» [там же, с. 288].

Представление о бессмертии души Августин полагает иносказанием, ибо Бог — не душа, как полагали платоники, а «податель души». «Она потому называется бессмертною, что не перестает в известном виде и в некоторой степени жить и чувствовать; тело же называется смертным потому, что может вполне лишиться жизни и совершенно не в состоянии жить само собою» [там же]. Августин различает первую и вторую смерть: первая — это разделение соединенных природ — Бога и души или души и тела, эта смерть добра для добрых и зла для злых; вторая — оставление всего человека Богом — «ни для кого не бывает доброю, так как никто из добрых не подвергается ей» [там же, с. 289]. Но то, разумеется, участь *нейтрального* атеологического человека, ибо зло — всего лишь нехватка блага.

Вот вопрос, который задает Августин: смерти подверглись люди, совершившие первородный грех, то есть не добрые люди; добрые же вообще не должны быть подвержены смерти; каким же образом смерть их все-таки настагает, пусть и первая? Августин разрешает его, вводя различие между творением и рождением. Сотворенное приобретает нечто, рожденное наследует его. Потому сотворенное имеет лучшую природу, нежели рожденное. Грех праотцев изменил природу к худшему, так что то, что

для сотворенных было наказанием, для рожденных стало следствием. *«Человек от человека* не так происходит, как произошел *человек из праха*. Прах был *веществом* для создания человека, а человек, рождая, бывает *отцом* для человека. Тело не то же, что земля... а человек как бывает отцом человек, так бывает и потомком, человеком же» [там же, с. 290]. *Речь здесь идет о разных природах первых, сотворенных, людей и последующих, рожденных, наследующих не сотворенную, а претворенную грехом природу, то, «чем человек сделался», но сохранивших возможность вернуться в старую природу.* Это соответственно изменило самую логическую формулу праведной жизни. «Тогда было сказано человеку: Умрешь, *если* согрешишь... теперь же говорится мученику: Умирай, *чтобы* не согрешить. Тогда было сказано: *Если вы преступите заповедь, то* смертию умрете; теперь говорится: *Если откажетесь от смерти, то* преступите заповедь», ибо «тогда смерть была приобретена посредством греха, а теперь посредством смерти совершается правда» [там же, с. 292]. *Смерть оказалась моментом преображения,* с одной стороны, ведущей к порче природы, с другой — возвращением к благу и истине, или к безгрешной жизни. В обоих случаях она была пороговым состоянием, менявшим логику и, в соответствии со сменой логических посылок, структуру бытия человеком.

Когда (чаще всего) полагают, что в Средневековье продолжается — вслед за Античностью — родо-видовой анализ сущего, то это рассуждение Августина как бы выносят за скобки (если вообще знают его). Античная мысль устами Аристотеля утверждала: сколькими способами сказывается вещь, столькими она и существует, то есть ее сущность тождественна существованию. Это значит, что количество сущностей тождественно количеству существований. Более того, философию эту интересовали сущности в силу их вечности, смертью она не интересовалась, потому что в любом сложном сущем, состоящем из души и тела, интерес вызывал вечный элемент, то есть *общий* всем вещам, не находящийся в конкретной вещи. Любое «что» потому существовало как инобытие другого «что», потому проблема «чтойности» — едва ли центральная проблема такой философии.

В Средневековье же полагалось, что созданная по слову вещь существует тем способом, каким она создана, то есть одним-единственным способом: сказал Бог и сделал, потому центральной проблемой было существование конкретной вещи. Но знание о ней человек добывает сам, и именует ее сам. «Господь Бог

образовал из земли всех животных полевых и всех птиц небесных, и привел к человеку, чтобы видеть, как он назовет их, и чтобы, как наречет человек всякую душу живую, так и было имя ей» (Бытие: 2, 19). Познавательный акцент сместился с природы познаваемого на природу познающего, что впоследствии прямо выразит Бозций, назвавший прежний акцент «неверным мнением» [15, с. 282]. Человек осмысливает и эту вещь, и самого себя, именно он формирует сущность, которая тем самым никогда не тождественна существованию, потому что сущность я могу изменить: был безгрешным — стал грешным, был бессмертным — стал смертным, но, являясь смертным, я обладаю возможностью снова через смерть стать бессмертным, «смертию смерть поправ». Именно о том будет рассуждать Бозций, анализируя личность Христа. Потому, хотя для средневекового философа анализ родо-видовых связей был наиважнейшим, но его цель была другая: она состояла не в выяснении того, каким образом *определяется* субъект всеобщей, «второй сущностью», не находящейся в подлежащем, а в выяснении *возможности* среди родо-видовых связей обнаружить такие, какие будут способствовать *преодолению* этих связей, одиночному выходу к нетварному бытию, где я, один-единственный на всем белом свете, буду с ним один на один, выстрадав эту свою уникальность, ибо родом спастись нельзя<sup>1</sup>. Поэтому наряду с вопросом, что есть вещь, стоял, может быть, гораздо более насущный: каким образом она есть?

Смерть — это такой грех-порог, сила которого породила закон. Власть закона препятствует совершению преступления, сопротивляется ему так же, как преступник сопротивляется власти. Сопротивляемость лежит в основе нравственного закона, что противоречит какой бы то ни было нейтрализационной установке, ибо сопротивление материала — это первое, с чем сталкивается любой творец чего бы то ни было. Можно сказать, что сопротивление материала лежит в основании любой деятельности, а соответственно в основании любой деятельности лежит ее смертность.

Вопрос в том и состоит, где лежит эта смертность. Ведь если есть смерть, о какой деятельности можно говорить? Если ее нет, есть ли вообще жизнь? Для Августина ответ на этот вопрос является самоочевидным. Подателем жизни может быть только тот, кто сам жив и сам есть жизнь. Более того, тот, кто жив, тождественен мысли и благу — все вместе есть то, что называется существованием. Когда о человеке говорят, что он жив, тер-