

DOI 10.25991/VRHGA.2024.1.1.001

УДК 1(091)

*Д. К. Богатырев, С. П. Лебедев**

БЕССМЕРТИЕ КАК ПРОБЛЕМА РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ: ОПЫТ КЛАССИФИКАЦИИ МОДЕЛЬНЫХ РЕШЕНИЙ

Бессмертие рассматривается как базовый архетип и ключевая экзистенциальная проблема. Цель — выявить базовые модельные решения на материале религиозных верований, философских рефлексий и культурных практик, опираясь на историю от зрелой античности (включая ветхозаветный регион) через Средневековье к гуманистической культуре вплоть до постгуманистических прожектов наших дней. Рабочая гипотеза состоит в наличии трёх базовых версий решения проблемы: естественной, сверхъестественной и искусственной моделей бессмертия. Естественное бессмертие исходит из принципа имматериальности души, концептуализируемого идеализмом. Сверхъестественное — из веры в Бога, способного творить чудеса. Искусственное полагается на демиургическую потенцию, заключённую в людях. Языческая и теистическая версии дополняют друг друга, формируя в культуре влиятельные мифологически фундированные идейно-эмоциональные комплексы. Искусственное бессмертие обрело новую актуальность благодаря трансгуманизму, но новизна обусловлена технократическим дизайном древних духовных практик. Искусственное бессмертие в постгуманистическом горизонте представляет собой проект построения новой цивилизации — антицивилизации (практически во всех известных значениях). Начиная от Просвещения и до постмодерна западные авторы «забалтывают» проблему, подменяя сущность

* Богатырев Дмитрий Кириллович — д-р филос. наук, проф., ректор, Русская христианская гуманитарная академия им Ф. М. Достоевского; rector@rhga.ru, Российская Федерация, 191023, Санкт-Петербург, наб. р. Фонтанки, д. 15, лит. А

Dmitry K. Bogatyrev — Doctor of Philosophy, Professor, Rector of the Russian State University named after F. M. Dostoevsky; rector@rhga.ru, 15, Fontanka River embankment, St. Petersburg, 191023, Russian Federation

Лебедев Сергей Павлович — доктор философских наук, профессор кафедры философии, религиоведения и педагогики, Русская христианская гуманитарная академия им. Ф. М. Достоевского; lebedevsrg@rambler.ru

Lebedev Sergey Pavlovich — Doctor of Philosophy, Professor of the Department of Philosophy, Religious Studies and Pedagogy, Russian Christian Humanitarian Academy named after F. M. Dostoevsky; lebedevsrg@rambler.ru

обзором псевдорешений и «критикой архаики». Это один из модусов деонтологизации сущего, которая служит ключевой духовной интенцией эпохи постмодерна: «забвение бытия» через «вынесение за скобки» проблемы бессмертия. В решении проблемы бессмертия находится ключ к построению персоналистической онтологии.

Ключевые слова: жизнь, смерть, посмертие, воскресение; язычество, теизм, гуманизм; естественное, сверхъестественное, искусственное бессмертие; мудрость, праведность, своеволие; оккультизм и трансгуманизм; бессмертие и картина мира.

D. K. Bogatyrev, S. P. Lebedev

*IMMORTALITY AS A PROBLEM OF RELIGIOUS AND PHILOSOPHICAL THOUGHT:
THE EXPERIENCE OF CLASSIFYING MODEL SOLUTIONS*

Immortality is considered as a basic archetype and a key existential problem. The aim is to identify basic model solutions based on the material of religious beliefs, philosophical reflections and cultural practices, based on the history from mature antiquity (including the Old Testament region) through the Middle Ages to humanistic culture up to the posthumanistic projects of our days. The working hypothesis consists in the presence of three basic versions of the solution to the problem: natural, supernatural and artificial models of immortality. Natural immortality comes from the principle of the immateriality of the soul, conceptualized by idealism. The supernatural is out of faith in a God who can work miracles. The artificial relies on the demiurgic potency contained in humans. The pagan and theistic versions complement each other, forming influential mythologically based ideological and emotional complexes in culture. Artificial immortality has gained new relevance thanks to transhumanism, but the novelty is due to the technocratic design of ancient spiritual practices. Artificial immortality in the posthumanistic horizon is a project of building a new civilization — anti-civilization (in almost all known meanings). From the Enlightenment to the postmodern, Western authors «blurt out» the problem, replacing the essence with a review of pseudo-solutions and «criticism of archaism». This is one of the modes of deontologization of existence, which serves as the key spiritual intention of the postmodern era: the «oblivion of being» through the «bracketing» of the problem of immortality. Solving the problem of immortality holds the key to building a personalistic ontology.

Keywords: life, death, afterlife, resurrection; paganism, theism, humanism; natural, supernatural, artificial immortality; wisdom, righteousness, self-will; occultism and transhumanism; immortality and the worldview.

Без высшей идеи не может существовать ни человек, ни нация. А высшая идея на земле *лишь одна* и именно — идея о бессмертии души человеческой, ибо все остальные «высшие» идеи жизни, которыми может быть жив человек, лишь из нее одной вытекают.

Ф. М. Достоевский [17, с. 48]

Бессмертие — один из ключевых архетипов мировой культуры, центральная проблема личного религиозного опыта человека и, соответственно, важнейшее понятие-экзистенциал философско-теологического дискурса. Бог, свобода и бессмертие — круг смыслообразующих вопросов метафизики, как их очертил Кант [23, с. 95]. Ф. М. Достоевский придаёт этой идее художественное воплощение в романе «Братья Карамазовы», в диалоге Алёши и Ивана (Глава «Братья знакомятся»):

«Половина твоего дела сделана, Иван, и приобретена: ты жить любишь. Теперь надо постараться тебе о второй твоей половине, и ты спасен. — Уж ты

и спасаешь, да я и не погибал, может быть! А в чем она, вторая твоя половина? — В том, что надо воскресить твоих мертвецов, которые, может быть, никогда и не умирали» [18, с. 210].

Иван жаждет «целовать камни» Европы, понимая, что «поедет лишь на кладбище» и на этом «самом дорогом» ему «кладбище» «каждый камень <...> гласит о такой страстной вере <...> в свою истину, в свою борьбу и в свою науку», его любовь и вера — в человеческий разум и идею свободы, но «всё это давно уже кладбище, и никак не более» [18, с. 210]. Мысль Алеши — о любви к жизни и к Богу, что обещает и спасение, и воскресение. Именно таковы у Достоевского идеи Бога, свободы и бессмертия.

Достоевский по праву считается предтечей экзистенциализма [25], но экзистенциальная центральность этой темы, тем не менее, не приводит однозначно к большому удельному весу рассуждений по данному поводу внутри той или иной доктрины. Однако концепция бессмертия, пусть и не артикулированная достаточно четко, либо не отрефлексированная до конца вера в тот или иной его вариант, оказывает самое существенное влияние на решение онтологических и аксиологических вопросов — о природе Абсолютного, строении универсума и предназначении человека.

Понятие бессмертия может быть проинтерпретировано максимально широко, тогда бессмертными объявляются вечные сущности. Однако в точном смысле слова проблему бессмертия составляет вопрос о судьбе потенциально смертного — души или личности человека после события физической смерти. Иными словами, таковым является «посмертие» или (для авраамических религий) состояние от смерти до пост-исторического воскресения. Тем самым обозначаются ключевые горизонты интерпретации: жизнь, смерть, воскресение. Религиозно-философская мысль предлагает разнообразные решения, но мы видим своей задачей в данном случае не эмпирическое описание их многообразия, тем более что имеется достаточная литература по данному вопросу [35]; [7]; [1]; [11]; [12]; [15]; [16]; [20]; [21]; [28]; [31], а вычленение именно модельных решений. Анализ многообразия переходных и деривативных форм, уже исходя из достигнутых результатов, может стать следующим исследовательским шагом.

Предложим такой набросок сформулированных модельных решений: отрицательное, нулевое, положительное. Положительное разветвляется на естественное, сверхъестественное и искусственное. Искусственное также включает три модификации: культуротворческую, магическую и научно-технологическую. Отрицательное решение, простое, как и большинство отрицаний, мировоззренчески связано преимущественно с материализмом, хотя имеются и нюансы, которые мы затронем в конце статьи. Известна позиция атомистов, которых надо признать первыми последовательными материалистами Древнего мира. Онтологически её можно охарактеризовать как редукционизм, противоположный холизму идеалистических решений. Целое состоит из элементарного, поэтому в конечном счёте всё распадается, сущность же смерти и заключается в распаде. Тело разрушается, вместе с ним исчезает в качестве его функции и психика. Онтологии коррелятивна этика.

Эпикур, в частности, учил, что смерти не надо бояться, потому что, «когда мы есть, то смерти еще нет, а когда смерть наступает, то нас уже нет» [49, с. 125]. Однако индивидуальное бессмертие может отрицаться и на идеалистической платформе (линия Аристотеля), и на пантеистической (линия Спинозы).

Нулевой вариант мировоззренчески связан с агностицизмом, позитивизмом, скептицизмом. Но так обстоит дело в плане внутренней логики этих мировоззренческих подходов: разум не может представить логически безупречных доказательств бессмертия, а опыт имеет дело с единичным и случайным. С того света никто не возвращался, переживание так называемой «клинической смерти», как и прочий мистический опыт, можно кодифицировать в качестве субъективной видимости, которая обусловлена церебральными патологиями или последними вспышками мозговой деятельности. На практике же многие скептики склонялись всё-таки к отрицанию, вели себя так, будто бы никакого реального бессмертия вовсе нет (Д. Юм, Б. Рассел). Некоторые скептики (в частности, Кант — в области гносеологии), напротив, относили проблему к компетенции разумной веры, распространяя и на личные моральные принципы поведения. Немногие философы, декларировавшие свой атеизм, вели себя так, будто бы за личностью незримо наблюдает некое совершенное Существо (казус А. Зиновьева [19, с. 170–171]).

Многообразие положительных ответов, данных человечеством в ходе его духовного развития, может быть сведено к трем моделям. Обозначим эти версии бессмертия как естественное, сверхъестественное и искусственное. В первой версии душа считается бессмертной по своей природе, и вопрос переносится на плоскость меры бессмертности и конкретного содержания загробной жизни. Второй подход признает действительное могущество смерти, в том числе над конечным духом, а не только над материальным телом. Смерть может быть побеждена лишь сверхъестественной волей Бога. Сама концепция смерти (особенно в христианстве) значительно усложняется. Третья позиция вырастает на вере, что конечное (сотворенное) существо (душа или дух) может посредством особого напряжения собственной воли и разума продлить свое существование до бесконечности либо даже перейти из времени в вечность. Искусственное бессмертие, таким образом, связано с вопросом о смысле человеческого творчества и его границах. Оно, в свою очередь, распадается на культурную, магическую и технологическую модификации. Человек продолжает жить в бессмертных творениях своего духа — поэзии, музыки, философии. Это бессмертие, всем хорошо известное и, в общем-то, безобидное с религиозной точки зрения, можно назвать символическим. Но искусственный подход этим не ограничивается, претендуя на онтологизм, по крайней мере — онтичность. Таково бессмертие, которое приверженцы этой версии надеются добыть, следуя оккультными или научно-техническими путями. Бессмертие естественное связано с язычеством и идеализмом, сверхъестественное — с религиями Откровения и теизмом, а искусственному трудно дать однозначную мировоззренческую привязку, но более всего оно коррелятивно магико-демиургическому мирочувствованию.

Убеждение в том, что душа человека бессмертна по своей природе, является краеугольным камнем практически всех языческих религий. На самом элементарном уровне это убеждение выливается в представление о бессмертии рода, согласно которому родители продолжают «жить» в детях. Индивиды оказываются в такой ситуации смертными, и представление о бессмертии рода является слабым утешением для тех, кто обладает развитым личностным самосознанием. Персоналистичность в христианском и экзистенциальном смысле слова вообще невозможно обнаружить в Древнем мире, хотя представление о родовом бессмертии весьма распространено в современном, указывая на его глубинные языческие архетипы. Но поскольку в Древнем мире личностное начало все-таки постепенно вызревало, постольку и проблема бессмертия переводилась в индивидуально-личностный горизонт. К. Ясперс описал указанный процесс в концепции «осевого времени» [50, с. 32–50]. При этом сохранялось убеждение в превосходстве сущностно-родового начала над индивидуальным. Эта вера приобретает различные доктринальные формы. В их числе учения о переселении души, трансформациях единой космической энергии, возвращении в лоно «Мировой Психеи». Такая мифология получила классическое рациональное выражение в системах античной метафизики — пифагореизме, платонизме, аристотелизме (хотя и с оговорками) и стоицизме. Рациональные построения древних греков вполне соотносимы с мифо-концептами восточных религиозных комплексов (а также близких к ним неязыческих), которые не создали по тем или иным причинам достаточно чётко вербализованных и логически выстроенных доктрин.

Платонизм, аристотелизм и стоицизм задают смысловые контуры той плоскости, в которой человеческий дух пытается именно решить проблему бессмертия души, отказываясь от родового натурализма, но все-таки в рамках естественной парадигмы. Для христиан наиболее близкой фигурой представляется Платон. Его предшественников, в первую очередь пифагорейцев, мы просто имеем в виду. Однако, отвлекаясь от чар его метафизики, придется признать, что с точки зрения мифо-логики естественно-религиозного сознания все установки выглядят достаточно равновесными. В платонической традиции душа как «идеальное в становлении» вечна, поскольку идеальное вечно по природе¹. Тело смертно по природе, поскольку материи свойственна изменчивость и составность. Душа, как принцип тождественности, структурности и единства вещи или живого существа, не может распасться после смерти в силу онтической несоставности идеального бытия как такового. Говоря современными терминами, эссенция вечна, экзистенция — временна. Только в идеалистической философии эта идея прилагается к личности, тогда как в массовом сознании — к народу. Вечность, а именно таково царство идей, — вот что подлинно бытийствует, тогда как временное лишь бывает, становится,

¹ В данном случае речь идет о платонизме в значении широкого течения мысли [39]. Сам Платон сознавал неполноту своей рациональной аргументации. См. об этом: [41, с. 370–377].

существует. Можно сказать, что платоническое решение просто, как и все гениальное. Но более пристальный взгляд обнаружит в его основе своеобразную тавтологичность: душа бессмертна просто потому, что она не может умереть в силу собственной имматериальности. Именно этот мотив «обреченности на бессмертие» будет многократно усилен в христианстве и, что гораздо более существенно, с одной стороны, «демократизирован», но, с другой стороны, демонизирован. В русле иррационалистических картин мира эта «обречённость» получает уже пессимистические экспликации. Борхес писал о том, что его пугает не смерть, а бессмертие: «Было бы ужасно оказаться вечным, так и существовать Борхесом. Я устал от себя, от своего имени, от своей известности и хотел бы покончить с этим» [6, с. 23]; «Хочу умереть раз и навсегда, умереть вместе со своим всегдашним спутником — собственным телом» [8, с. 40–41].

Платонизм не сводится только к открытию идеальности души, но включает в себя убеждение в том, что сущность душевной жизни — это познание. Идеи суть знание, взятое в онтологическом плане, а гносеологическое измерение ему соответствует. Душа, как идея, находящаяся в плену вещества (*soma* — тело, *sema* — могила), либо стремится вверх, влекомая «возвышающим эросом», либо тянется вниз. В первом случае осуществляется акт по-знания по Истине. Истинное познание обуславливает истинную (праведную) жизнь. Этика, гносеология и онтология в платонизме взаимно коррелятивны. Идеи познают себя, душа возвращается (пока она в теле, лишь «виртуально») к себе. Таково познание бытия, противоположное небытию, множественности, чувственности, которое является результатом «нижнего эроса». Развивая такой подход к природе познания, мыслитель неизбежно приходит к пониманию его сути как воспоминания. Крупнейший христианский платоник делает радикальный вывод из интуитивно нащупанного Платоном. Согласно Блаженному Августину, память — системообразующая способность человеческой души. Будучи нанизанной на стержневую для иудео-христианского откровения идею личности, эта интуиция приводит к соответствующим выводам о существовании бессмертия. Бессмертна персонально-центрированная индивидуальная душа, забирающая с собой в вечность память о содеянном во времени. Отсюда этика загробного воздаяния и подчинение земной жизни трансцендентным ценностям богопознания, аскезы и благочестия. Сходные мотивы мы наблюдаем в Индии, где идея индивидуальной и групповой судьбы выражается семантически сложным понятием кармы. Христианская мысль достроила, а отчасти и преобразовала платонизм настолько, что порой историческую основу и невозможно отчетливо абстрагировать, поскольку эта процедура совершается из синтезированного представления (познание как опыт души + интуиция, откровение, память/воспоминание). Но христианское домысливание по отношению к платонической концепции бессмертия не было творением «из ничего», другое дело, что содержащиеся латентно в платонизме интуиции бессмертия могли быть проинтерпретированы с иными акцентами.

По Аристотелю, душа — форма или энергия тела. Душа человека иерархична и включает в себя три уровня: растительный, животный и разумный, который единственно (благодаря категориям) связан с Божеством. Вечна только ее божественная, интеллектуальная составляющая, в то время как ин-

дидуальное смертно, поскольку оно связано с телом: не существует зрения самого по себе, но только видящий глаз. Выглядит вполне логично, поскольку гиперметафизической идеи личности, как духовного центра индивидуальной души, Аристотель не ведал. Получается, что за гробом нет личной жизни, но нет и воздаяния. Последнее отнюдь не означает, что «все дозволено». В XX веке материализм и атеизм, принесшие в массы «освобождение» от личного Бога, вера в которого как в силу, связующую эти самые массы, имела именно идею вечного загробного воздаяния, наглядно продемонстрировала практические последствия такой бесстрашной вседозволенности. По Аристотелю, напротив, личная смертность подчеркивает ценность земной жизни во плоти и во времени требует бережного и достойного отношения к себе со стороны человека, осознающего себя в качестве мыслящего и политического животного [2, с. 369–448]. Отсюда вытекает, во-первых, идеалистический пафос служения культуре. Во-вторых — этика социальной ответственности и организации жизни в соответствии с полезными для общего блага рациональными ориентирами.

Стоицизм связывает бессмертие с космическим круговоротом вечной энергии — пневмы, а индивидуальность — с жизнью во времени и утверждает, как и аристотелизм, надындивидуальную вечность. Из представлений об интегрированности индивидуального в космическое целое растет этика покорности и даже любви к судьбе и надежды на забвение в вечности. В последнем аспекте стоическая философия чрезвычайно показательна для всего дохристианского мира вне зависимости от его историко-географических спецификаций. Если платонизм и аристотелизм радикально выражают духовно-элитарные установки языческого мира в решении проблемы бессмертия, то стоицизм, скорее, народную. Смерть — неизбежна, как и страдания материального мира. Поэтому для человека радикальным уровнем переживания остается надежда обрести за гробом забвение (полное или частичное) от тягот и лишений здешнего мира. Параллели с кармическим мирозерцанием Востока, нацеленного на развоплощение, также просматриваются. Посмертное воздаяние, если и допускается античными теориями, не имеет столь ужасного содержания, как это стали позже утверждать христиане.

* * *

Идея сверхъестественного бессмертия связана с монотеизмом, точнее, с христианством (а позже — с исламом), т. к. в Ветхом Завете мы видим только ее предпосылки. Однако утверждать, что внутри христианского сознания она получила столь догматически однозначную формулировку, как, например, истины вочеловечивания Бога или троичности Божества, было бы неоправданно. Библейско-христианское откровение о бессмертии включает в себя две стороны — эсхатологическую и историческую. Первая разработана достаточно ясно. Именно к ней приложимо понятие сверхъестественного бессмертия в точном смысле слова. Конец истории предполагает Воскресение — восстановление творения во всей его полноте — живой и умершей. По отношению к человеку это означает таинственное обновление личности — духовно-душевно-телесного существа. Новизна в данном случае не столь радикальная, как при изначальном

творении, заключаясь в преображении и восстановлении умершего. Воскрешение — акт чудесный, он растет из свободы, а не из какой-либо «фундаментальной онтологии». Конец истории означает завершение относительной самостоятельности творения, встречу с создавшим его Словом. Итоговая встреча с Богом мыслится персоналистично — как Последний суд Бога над миром, завершающее суждение Творца о своем наделенном свободой создании, поляризующее тварное бытие на воскресение жизни и воскресение осуждения.

Бессмертие в исторической перспективе, т. е. судьба личности или души от конца ее индивидуальной истории до завершения человеческой истории и священной истории, не имеет однозначных формулировок в Священном Писании. Эта тема остается одной из самых дискуссионных как внутри церковного сознания различных конфессий, так и при его столкновениях с внешними доктринами. Как следствие, в культурах, получивших авраамическую религиозную прививку, отношение к проблеме индивидуального исторического бессмертия менялось и продолжает трансформироваться. Процессуальность эту можно объяснить тем, что Откровение воспринималось сознанием, архетипические корни которого уходили в языческую мифологию. На рациональном уровне необходимо подчеркнуть влияние охарактеризованных выше античных ментальных традиций. Другого набора понятий и категорий, а значит, и связанных с ними экзистенциальных решений, нежели созданные эллинизмом, у христианской культуры просто не было. В результате в реальном культурно-историческом процессе как на доктринальном уровне, так и в сфере религиозной повседневности образовалась специфическая смесь библейских и языческих (естественных) понятий и мифов о загробной судьбе человеческой души в зоне после физической смерти индивида до Последнего суда. Признавая историческую неизбежность такого смешения, которое можно оценить и как духовную эрозию, и как промыслительную интеграцию, необходимо, тем не менее, различать исходные онтологические установки языческого и библейского религиозного сознания в вопросах происхождения жизни, природы смерти и смысла бессмертия.

Библейское откровение содержит иное в сравнении с язычеством понимание жизни и смерти. Мир, созданный Богом, не имел в себе каких-либо изъянов, материя тоже не является причиной зла. Однако реальность, возникшая из ничего, содержит в себе потенцию возвращения в исходную небытийность. Смысл грехопадения и заключается в своеволии такого возвращения. Праисторическое грехопадение — главная причина смерти. Кажущаяся нам ныне «естественность» смерти сама есть следствие греха, повредившего и разум, онтологически же смерть — это «трещина» в бытии [15, с. 216] (С. Л. Франк), «ничтожащее Ничто» [44, с. 35], «Смерть есть ковчег Ничто» [43, с. 324] (М. Хайдеггер). Мифологическое сознание тяготеет к архетипам вечности жизни и ее круговорота, в то время как библейское исходит из ее сотворения, хрупкости и дарованности Богом. В последнем аспекте чрезвычайно важна онтологическая связь с духом. Таковую следует понимать широко: как дыхание живой плоти или как общение души с духами — ангелами и самим Богом. Для язычества смерть, в общем-то, естественна и ассоциируется с распадом материи. Для библейского — неестественна, а лучше сказать, противоестественна, и имеет первопричиной разрыв живого творения с Богом, или души с животворящим Духом.

«Бог создал человека для нетления и соделал его образом вечного бытия Своего; но завистью диавола вошла в мир смерть, и испытывают ее принадлежащие к уделу его» (Прем. Соломона 2: 23, 24). Разрушение тела — лишь космические следствие дезинтеграции богочеловеческих отношений и нарушения гармонии в ангельской сфере. Грех делает подвластным тлению и распаду все тварное, так что вопрос может быть поставлен только о мере смертности сущего. Если душа сотворена из ничего так же, как и тело, то нет никаких естественных оснований считать ее неспособной вернуться в небытие. Пятый Вселенский собор, как известно, осудил приписываемое Оригену учение о предсуществовании (вечности) душ. Безумие, историческим прафеноменом которого можно считать грехопадение, наглядно демонстрирует нам реальность распада психического. Сон и забвение показывают реальность минимализации деятельности души. Языческое сознание, не знавшее сотворения из ничего, смогло представить себе лишь бесконечную минимализацию, переход в другое, например, реинкарнацию человека в животное (как в шуточной песне В. Высоцкого: «но если жил ты как свинья — останешься свиньей»), но не радикальный скачок, возвращающий тварь на дожизненный уровень. Кант, разбирая традиционные для философии и теологии доказательства бессмертия души, достаточно ясно указал на последнюю возможность [24, с. 240–256]. И, хотя такое возвращение души в первичное небытие представляется кенигсбержцем не как скачок, а как постепенное затухание (то есть фактически малозаметный последний скачок), такое решение ближе к Библии, нежели естественная модель. Когда теологи утверждают, что душа человека творится Богом в момент зачатия, но будет жить вечно, поскольку именно так задумал Создатель, они по сути апеллируют к сверхъестественному могуществу Творца, который способен не просто вызвать конечное существование из небытия, но и придать ему надвременной статус.

В свете библейской онтологии судьба души после физической смерти, так же как и ее появление в мире, зависит не от вечного миропорядка, но от воли Бога. Ветхий завет содержит достаточно указаний, свидетельствующих в пользу смертности всего человека, понятого как единство души и тела. «Прах ты и в прах возвратишься» (Быт. 3: 19), «Душа согрешающая, она умрёт» (Иез. 18: 20–32), «Всему и всем — одно: одна участь праведнику и нечестивому, доброму и злему, чистому и нечистому, приносящему жертву и не приносящему жертвы; как добродетельному, так и грешнику; как клянущемуся, так и боящемуся клятвы» (Еккл. 9: 2). «Следуй влечению сердца твоего и желанию глаз твоих, но знай, что за всё это Бог приведет тебя на суд» (Еккл. 11: 9). Вызревает идея божественного суда как основание перехода из времени в вечность. «Человекам положено однажды умереть, а потом суд» (Евр. 9: 27). Состояние, которое мы описываем как ад, не есть полная аннигиляция или обезличенное возвращение в прах, о котором, в одной стороны, грезят материалисты, но, с другой стороны, сообщает и Библия. Преисподняя — это существование в разлуке с Богом. Состояние, противоположное или лишённое смысла, света и любви. Так — как состояние духовной смерти — понимается ад в христианстве, но это понятие имело свою историю.

Если отвлечься от талмудических толкований, которыми иудаизм оброс постепенно и под инокультурными влияниями, то придется признать, что

ветхозаветная религия говорит о загробной судьбе индивида так скупно и абрисно, как ни одна другая (учитывая, конечно, развитые формы религиозности). Особенно контрастно это умолчание о посмертии смотрится на фоне древнеегипетского язычества и, в меньшей степени, вавилонского мифо-религиозного комплекса. Эта ситуация не случайна, и у нее есть свои объяснения. Египетское рабство и вавилонское пленение Израиля — исторические события, но они же суть и символы земного пути Церкви к Царству Божию. Существенным компонентом вавилонской религиозности являются контакты с миром мертвых. Египетский мифологический комплекс вообще может быть оценен как религия смерти по преимуществу. Мир мертвых представлен в ее рамках как существо вечности, тогда как жизнь выглядит фрагментом бытия, подобным «лицу, начертанному на прибрежном песке» [42, с. 19] (воспользуемся образом Фуко). Смерть, включающая в себя совокупность посмертия всех временно живущих, в такой мифологии выглядит фундаментально онтологичной. Однако египетский подход включает в себя и сильнейшую этическую интенцию. Жизнь — приготовление к смерти: Анубис на суде Осириса взвешивает на весах справедливости сердца всех умерших, определяя их вечную участь. Израилю Бог открывает Себя как Бог живых, а не мертвых. Смерть на психосоматическом уровне есть результат разделения человека с Богом, а состояние этой разлуки, которое удерживается и воспроизводится духом в посмертии, именуется Шеолом, преисподней. Поэтому своей онтологизацией царства смерти египетская религиозность выступает по отношению к Израилю как «тьма египетская».

По мере роста нравственного самосознания израильского народа возникает представление о внутренней иерархической структурированности Шеола. Переведя мифологему посмертия, выработанную иудаизмом, на современный язык, можно сказать, что в подвале этого многоэтажного царства мертвых осуществляют себя «геенна» (исторически — место в окрестностях Иерусалима, где сжигали мусор) и «тьма крошечная» (т. е. «внешняя» по отношению к Богу), а на кровле располагается «Лоно Авраамово». Так что иудаистические представления о строении загробного мира по многим позициям сближаются с аналогами, которые были созданы в развитых формах языческой религиозности. Обсуждать в данном месте вопрос о мере заимствований нет возможности, отметим только, что притча о богаче и Лазаре (Лк. 16: 19–31) имеет аналоги в иудаизме времен Иисуса Христа. В данном пункте требуется подчеркнуть два важных момента. Лоно Авраамово — это не рай ни в каком смысле (ни утраченный Адамом, ни открытый Христом, ни обещаемый исламом). Однако самое главное заключается в том, что иудаизм содержит, поначалу в латентной форме, идею тотального воскресения, которая отличает его от языческого сознания принципиально.

Откровение о бессмысленности смерти и возможности чуда воскресения мертвых нарастает постепенно, достигая апогея в пророчествах Исая и Иезекииля. Тупиковый же исход ветхозаветного сознания,двигающегося имманентной логикой объективации, представлен крайностями, которые в сущности своей едины. Саддукеи, не верующие ни в бессмертие, ни в воскресение, доводят до предела неочевидность бессмертия. Бог есть, а индивидуального бессмертия нет, как в свое время думал и Аристотель. Фарисеи, напротив,

веруя и в первое и во второе, мнили заработать их собственной праведностью (исполнением Закона). Первые абсолютизировали власть смерти, не распространяя ее лишь на Бога, вторые полагали фактически возможным победить ее всеразъедающую энергию человеческими силами. В религии богочеловечества Бог умирает в человеке, а человек воскресает в Боге, обретая подлинное содержательное бессмертие уже в Истории.

* * *

Сердцевина Евангелия — поединок и победа Иисуса Христа над смертью. Христианство обещает бессмертие не просто как выход разумной души из материально-чувственного плена, а как преобразование и восстановление целостности человеческой личности в ее духовно-душевно-телесном единстве. Воскресение — это не загробное существование души вне тела, а новая жизнь, включающая в себя опыт смерти. «Воля же пославшего Меня Отца есть та, чтобы из того, что Он Мне дал, ничего не погубить, но все воскресить в последний день» (Ин. 6, 39). Достаточно определен в Апокалипсисе и образ конечных судеб спасенного мира, в котором больше нет смерти (онтологический статус «второй смерти» и вечного ада — тема, которая заслуживает отдельного обсуждения). Однако обрисованное состояние творения представляет собой, так сказать, «программу-максимум». Она была ведома уже праведным иудеям, как об этом свидетельствует Иисусу сестра умершего Лазаря: «Знаю, что воскреснет в воскресение, в последний день» (Ин. 11, 24). Однако «программа-минимум» по реализации бессмертия или индивидуально-личностная эсхатология не столь очевидна. Именно она волнует конкретного человека, который умрет в обозримой перспективе, тогда как Второе пришествие Христа уходит за горизонт Истории.

Новый Завет содержит достаточно внятных указаний на возможность индивидуального бессмертия ещё в зоне от личной смерти до Последнего суда. Иисус Христос обещает уверовавшему распятому разбойнику: «Днесь будешь со Мною в раю» (Лк. 23: 43). Вера — главное, что требуется от человека для спасения, подобно тому как неверие Адама, предшествуя вкушению плодов с древа познания добра и зла, стало главной причиной эдемского грехопадения. «Верующий в меня на суд не приходит, но перешел от смерти в жизнь» (Ин. 5: 24). Однако «вера без дел мертва» (Иак. 2: 17). Человек участвует в своём спасении делами веры. «Сеющий в плоть свою от плоти пожнёт тление, а сеющий в дух от духа пожнёт жизнь вечную» (Гал. 6: 8). Новозаветные формулировки на уровне общих принципов достаточно прозрачны, но, когда Откровение погружается в психо-рациональные слои человеческой субъективности, формируя новую культуру, возникают обратные реакции и формируется не только церковная догматика, но и церковная мифология.

* * *

Следует признать существенную долю заимствований в христианской мысли именно в решении проблемы индивидуальной судьбы человека после физической смерти и до конца исторического времени. Возможно, такая эл-

линизация Откровения и была промыслительной, но мы обратим внимание на некоторые aberrации. В результате фактического синтеза библейского откровения с античными представлениями о бессмертии (мифологема царства мертвых и концепции античного идеализма) церковное сознание почти что отождествляет проблему бессмертия и личного спасения. Полученное мифогенное формообразование начинает рассматриваться порой как самое существо Благовестия. По-другому эту мысль можно выразить так, что историческое бессмертие (посмертное существование, загробная жизнь) и бессмертие эсхатологическое смешались, и первое постепенно вытеснило, а частично даже поглотило второе, по крайней мере, на уровне массовой религиозной психологии. Это стало ключевым фактором превращения христианства — в значении Церкви как жизни с Богом — в одну из мировых религий^{*}.

Несмотря на все заимствования, представления о бессмертии души, выработанные церковным сознанием в эпоху Средневековья, отличаются и от ветхозаветных, и от языческих аналогов. Самое главное различие состоит, пожалуй, в жесткой поляризованности загробного мира, разделенного на ад и рай. Идея божественного суда переносится в перспективу индивидуальной эсхатологии, соединялись с египетской мифологией царства смерти и платонической версией бессмертия индивидуальной души. В результате для конкретного верующего образуется крайне напряженная экзистенциальная ситуация. С одной стороны, смерть не всевластна, путь в ее царство не неизбежен, поскольку воскресение Богочеловека вырвало у ада его победу, у смерти ее «жалю» — «Смерть! где твое жало? ад! где твоя победа?» (1 Кор. 15: 55), Христос развеял тьму адову. С другой стороны, дорога в преисподнюю открыта, и ее избание зависит от свободы человека, который в земном своем странствии выбирает жизнь с Богом или без Него. Бытие–без-Бога после события физической смерти в сочетании с платонической идеей естественного бессмертия индивидуальной души формирует образ бессмертия, догматизированный Церковью и определивший совершенно неповторимый облик средневековой цивилизации как на Западе, так и на Востоке. Акцентируемое многими теологами различие между православием и католичеством, которое выдвигает «Чистилище» в качестве промежуточного звена между адом и раем, несколько преувеличено с религиозноведческой точки зрения, поскольку аналогичные функции в восточно-христианской версии посмертия выполняют так называемые «воздушные мытарства» [32]; [14]. Опять-таки просматриваются параллели с восточными учениями. Размышляя культурологически, нельзя не зафиксировать противоречие хотя бы на уровне терминов: ад — это состояние духовной смерти «бессмертной» души. Фактически Средневековье рисует нам бесконечные предсмертные мучения души, у которой отнята возможность аннигиляции.

На Западе решающий вклад в создание поляризованной на вечный ад и рай картины мира, обретшей свое классическое выражение в «Божественной комедии» Данте, внес Блаженный Августин. На Востоке не встречается столь

* Имеется достаточно литературы, сгенерированной преимущественно в протестантской среде, по теме бессмертия и воскресения, напр.: [3].

влиятельной фигуры, но образ вечных мучений бессмертной души несомненно был инкорпорирован сознанием и Восточной церкви. Поэтому явным преувеличением следует признать суждение современного православного богослова: «Бог Церкви, Отец и “возлюбленный” человеческой души, превращается в неумолимого и грозного судию, наслаждающегося (по мнению Августина) зрелищем страданий грешников в Аду» [49, с. 157]. Отрицание вечности ада явилось одним из важнейших мотивов осуждения оригенизма на Пятом Вселенском Соборе. Отдельные исключения вроде Свв. Григория Нисского и Исаака Сирина только оттеняют устойчивость образов адского и райского бессмертия как на уровне догматических формулировок, так и в массовом церковном сознании. Жизнь в эпоху христианского Средневековья питалась сотворенной ею же совершенно неповторимой мифологией, сердцевиной которой является желание или мечта избежать вечного адского огня за гробом. Как следствие, земная жизнь была подчинена трансцендентным ценностям платонического типа, но без свойственного греческому мудрецу интеллектуализма. Земной труд во плоти явно или не явно мыслился и переживался ценным лишь в свете «вечной пенсии», справедливо назначаемой за усердие в вере и благочестии. Фактически в эпоху Средневековья гностическая мифологема бегства из мира трансформировалась в экзистенциальный проект бегства от ада. Изгнанный официально из догматики гностицизм небезуспешно угнездился в области архетипов коллективного подсознательного христианской культуры, породив комплексы презрения к материальному миру и социальной безответственности. Главное в такой мифологизации новозаветного Откровения о спасении — подмена любви к Богу страхом вечного осуждения. По мере изживания полугностической мифологии бегства от ада выдыхалось и движимое ею христианское Средневековье. Мифология спасения вытеснялась нарождающейся мифологией творчества [5, с. 90].

* * *

В Новое время образы бессмертия, выработанные традиционными церквями, подверглись столь острой критике, что отрицательный, агностический и искусственный варианты решения проблемы стали вытеснять религиозный радикально, как никогда ранее в истории человечества. Внутренняя критика средневекового понимания бессмертия связана с Реформацией, внешняя — с гуманизмом, а также порожденным им развитием естествознания и материализма. Протестантизм резко противопоставил восходящему к античности и рационально обоснованному подходу волюнтаристическое решение проблемы бессмертия. Спасение дается через благодать (милующую волю Бога) и веру, понимаемую как волевою решимость и устремленность человека к своему Творцу и Спасителю. Дела и заслуги человека вроде бы (у М. Лютера) решительно отодвигаются на задний план в определении характера посмертия. Объединяющим принципом изначального протестантизма является убеждение в том, что человек, испытавший грехопадение, не может спастись своими добрыми делами даже после боговоплощения и искупительной жертвы Иисуса Христа, поскольку грех не просто нарушил, а разрушил образ Божий в человеке.

Необходима еще особая личная благодать каждому обращающемуся, особое призвание. Личная вера — ответ на такую благодать — приводит к «новому рождению». Благие дела, совершаемые по вере, не спасают от вечного ада сами по себе, спасает благодать и вера, дела же совершаются не ради спасения, а ради самого Бога, во имя любви к Небесному Отцу. Тенденция к примату благодати над человеческой свободой присутствовала еще у позднего Августина, протестантизм радикально усилил ее, чему в немалой степени способствовало его противостояние неопелагианству гуманистической цивилизации [40, с. 90]. Кальвинизм, опираясь на фрагмент послания к Римлянам: «кого Он предузнал, тем и предопределил быть подобными образу Сына Своего» (Рим. 7: 29), доводит волюнтаристическую по сути идею спасения «только верой» до логического завершения, переходя в своего рода пантеизм божественной воли. Идея примата благодати над свободой человека, продуманная последовательно, неизбежно приводит к фантазму божественного произвола. Для радикальных кальвинистов воля Творца представляет собой единственное основание для того или иного варианта бессмертия — адского или райского. При этом успешность человеческих дел превращается в знак богоизбранности. М. Вебер рассматривал такой изгиб религиозной мысли в качестве фактора формирования капитализма [13]. На самом деле это — ярчайшее свидетельство реиудаизации христианства.

В качестве религиозической ремарки отметим следующее: реиудаизация как антиэллинизация дала достаточно своеобразный конфессиональный изгиб. Такая деноминация, как Адвентисты Седьмого Дня (в просторечии их именуют «субботниками»), возвращается к радикальному пониманию смерти как психофизической тотальности, именно чтобы резко подчеркнуть значимость постисторического Воскресения. Возможно, были и другие подобные подходы в раннем протестантизме. Ныне некоторые адвентистские группы солидаризировались с общехристианскими подходами, зато «Сторожевая башня» (так называемые «Свидетели Иеговы»), ныне запрещённая в России организация, твёрдо стоят на страже ветхозаветного канона в части непрекаемого суверенитета Воскресения.

* * *

Гуманизм обычно сводят к некоторой социальной идеологии, поставляющей в центр сущего земного человека с его земными интересами и устремлениями. Это правильно, но поверхностно. Антропоцентричная цивилизация, участниками которой мы пока еще являемся, представляет собой закономерный этап развития христианского Средневековья. В своих глубинных архетипических истоках гуманизм в самой значительной степени формировался как реакция на мифологию бессмертия, созданную Средневековьем. В своем решении этой проблемы гуманизм неоднороден. В нем есть языческая сторона, связанная с усталостью от аскезы, отказом от трудового стяжания царства Божьего, откат к дохристианскому смирению перед неизбежностью смерти, что в совокупности порождает гедонистическую интенцию: «Само наслаждение есть любовь (amor); что же касается того, что наслаждение производит Бог, то воспринимающий любит, воспринятое любимо. Сама любовь (amatio)

есть удовольствие, или наслаждение, или блаженство, или счастье, или любовь (caritas), которая есть последняя цель и ради которой вершится остальное» [10, с. 229]. Новоевропейский материализм выражает это настроение с наибольшей полнотой. Есть в гуманизме и интеллектуально-критический аспект, вырастающий из нового прочтения античной мифологии и философии, в результате которого в представлениях, казавшихся сугубо христианскими, были открыты языческие прообразы. Но в гуманизме (как и в протестантизме) есть и евангельский прорыв за пределы средневековой мифологии вечного ада. Христианский гуманизм вырастает из нового религиозного опыта. На передний план выдвигается трансценденция к Богу, который переживается как любящий Отец, а не надсмотрщик, строго калькулирующий малейшие грехи, учитывающий и исправляющий их аскетические подвиги. Провозвестниками этих идей можно считать как Св. Франциска Ассизского, так и Св. Григория Паламу, а более отдаленными — Свв. Максима Исповедника и Исаака Сирина. Вспомним образы старца Зосимы и монаха Ферапонта из «Братьев Карамазовых».

Евангельские мотивы гуманизма имели двоякую судьбу. С одной стороны, католическая и православные церкви были в немалой степени гуманизированы за истекшие полтысячелетия. По отношению к католицизму уместно говорить как о внешней контрреформации, так и о внутренней реформе. В православии все менее определено рационально, но концепция спасения делами никогда (по крайней мере явно, догматически) не доминировала в этой традиции благодаря сильной апофатической интенции. С другой стороны, внутри гуманистической цивилизации евангельские импульсы причудливо переплелись с агностическими и даже языческими. Это породило так называемую либеральную теологию, вовсе отвергающую ад, а значит, и какую бы то ни было личную ответственность, но главное — привело к маргинализации и профанизации темы личной судьбы в вечности, подменив ее сходной проблемой во времени.

Средневековая мифологема сотериологической ценности личного труда («Труд ваш не тщетен пред Господом» (1 Кор. 15:58)) была преобразована гуманистической культурой в экзистенцию его социально-исторической успешности. Дело личного спасения в вечности трансформировалось в историческое «спасение» собственным делом во времени. Дело Спасения обернулось спасением Делом. Новоевропейский человек стал заслоняться собственным Делом от нестроений истории и страха смерти. Целостность Дела, которое переживет своего деятеля во времени, стала подменять цельность человеческой личности. Бизнес, причем не только в узком смысле экономического предприятия, стал фактической религией секулярного мира. Протестантизм, благодаря своей односторонней углубленности, увидел в успешности земной профессии знак небесного избрания. Это дало состояться мифологии бесконечного прогресса или всеобщего развития, реализованной в Новое время. Гуманизм и протестантизм, каждый по-своему, высвобождали время и энергию индивида для земных дел и создали в результате самую социально-успешную цивилизацию в земной истории человечества. Успешную настолько, что ценность земного успеха почти полностью вытеснила ценность личного Успения.

Естествознание конкретизировало и обновило представления о связи душевной структуры с телесной организацией. Материализм абсолютизировал

эту связь, выстроив на этом доктрину радикальной смертности. Надо признать, что научная критика христианского платонизма во многом справедлива. Нельзя не заметить, что в акцентировании психофизической цельности человеческой личности современные научные представления о человеке в некоторой степени подобны ветхозаветным (вспомним учение о Сергия Булгакова о «религиозном материализме» древних иудеев [9]). Согласно платоническим воззрениям, душа живет сама по себе, жизнь и идеальность фактически совпадают. Душа оживотворяет тело, но живет (даже лучше, подобно искренним монахам в монастыре) и вне его. Изгнанный официально из вероучения, платонизм закрепился внутри коллективного подсознательного христианства, и притом наиболее прочно, пожалуй, в вопросе личного бессмертия. И Библия, и научная биология утверждают жизнь в единстве физической и метафизической реальности. С библейско-христианской точки зрения, смерть есть нечто более фундаментальное, чем простой распад материи. В смерти одушевленное тело перестает дышать — душа расстается с духом, следствием чего выступает разрушение содержащегося ею тела. Если душа и продолжает существовать после распада тела, то в каком-то качественно ином состоянии. По мнению прот. Г. Флоровского, пошедшего в данном вопросе, как говорится, против течения, аристотелевские представления о смертности конкретного человека, не перекрываемые бессмертием его индивидуальной души, в определенном смысле даже ближе христианской идее воскресения, нежели платонизм [39].

Свою лепту в дезавуирование классических христианских представлений о бессмертии внес субъективный идеализм. Согласно логике кантовского трансцендентализма, образы Дантова ада суть не более чем конструкции человеческого рассудка, связанного априорными формами нашей чувственности (трансцендентальным пространством и временем) и движимого силой воображения. Объектом критики в данном случае выступала вовсе не средневековость образов посмертного существования, а сама способность человеческой мысли воображать предметы, недоступные нам в опыте. Кенигсбержец подверг уничижительной критике представления о духовном мире одного из самых популярных мистиков-визионеров своего времени Э. Сведенборга в трактате с характерным названием «Грезы духовидца» [22, с. 291–361]. Эммануил Сведенборг, как и большинство мистиков, настаивал на основополагающем значении духовного опыта, тогда как трансцендентализм, будучи высокоразвитой формой рационализма, любой опыт может редуцировать к играм воображения. Сведенборг, однако, интересен не только как объект для критики, но и как оригинальный мыслитель, обосновывавший тезис «Господь никого не ввергает в ад, но что каждый ввергается туда сам» [33, с. 398–399], высоко оцененный русскими религиозными философами. В этом аспекте он тоже, как и Ангелус Силезиус, представитель гуманистической культуры.

Психология и психиатрия XX в., с одной стороны, экспериментально подтвердила связь человеческой психики, в частности — структуры восприятия, с телесной организацией. С другой (особенно в школах психоанализа), — выдвинула и объяснила тезис о заинтересованности и детерминированности воображения бессознательными факторами. Так, за идеей вечного ада были обнаружены жажда мщения, свойственная рабам и неудачникам, садистический

комплекс, который залегает гораздо глубже социальных различий и присущ в той или иной степени каждой личности, а также (уже в культурологическом аспекте) свойственный древним римлянам юрицизм и страсть к жестоким зрелищам.

Разрушая мифологию вечного ада и бегства от него, Новое время создало свой миф о человеке, творящем историю и собственную судьбу. Цивилизация, экзистенциально-аксиологическим стержнем которой является мифологема самобытной креативности, маргинализует идею вечности как таковую, что в адском, что в райском ее измерениях. Если Средневековье чрезмерно онтологизировало грех, как бы недооценивая его фундаментальную подорванность искуплением, то гуманистическая цивилизация впадает в противоположную крайность радикальной деонтологизации зла, его редукции к моральному несовершенству, а то и (в доктринах, восходящих к Ж.-Ж. Руссо) вовсе к социальным учреждениям. В результате в культуре, созданной христианством, воспринятым этой самой культурой как религия личного спасения по преимуществу, тема личного спасения становится одной из самых мало обсуждаемых. Суждение Б. Спинозы в данном случае является хотя и не итоговым, но достаточно типичным: «Свободный человек ни о чем так мало не думает, как о смерти, и его мудрость есть размышление не о смерти, а о жизни» [36, с. 279] (Положение LXVII). Оно демонстрирует не примитивное отсутствие интереса, но иную экзистенциальную ситуацию. «Блаженство не есть награда за добродетель, — конкретизирует свою мысль философ, — но сама добродетель» [36, с. 333] (Положение XLII). Иными словами, не в загробном воздаянии, а в любви к Богу. Решения многих мыслителей-гуманистов в вопросе о бессмертии расходятся с традиционными церковными воззрениями, и речь часто идет о людях, которых сложно упрекнуть в атеизме или моральной нечистоплотности.

* * *

Однако, взглянув сквозь призму вопроса о бессмертии на итоги развития гуманистической цивилизации в целом, придется признать, что именно этот культурный мир создал наиболее комплексную оппозицию как естественному, так и сверхъестественному решению проблемы. Отрицание личного бессмертия постепенно становится не уделом отдельных индивидов и малых социальных групп, но массовым явлением. Поначалу обосновываемое примитивным мышлением, которое едва ли можно даже назвать философией — просветительским материализмом, идея радикальной смертности человека становится предметом и даже ключевой интуицией диалектически-истонченного идеализма и т. н. «умного атеизма». В первом случае можно говорить о Гегеле, который как никто другой раскрыл историчность в качестве специфицирующего качества человечности, не реализуемого вне горизонта личной смертности^{*}. У Хайдеггера бытие-к-смерти представляет собой системообразующий экзистенциал существования человека, который именно в осознании собственной ради-

^{*} См.: Кожев А. В. Введение в чтение Гегеля (СПб.: Наука, 2003), особенно глава «Идея смерти в философии Гегеля» [26]. Хотя интерпретации Кожева в целом спорные, но в акцентировании смертности правильные.

кальной смертности и становится личностью. Содержанием образа вечности, создаваемого атеистическим экзистенциализмом, можно считать разве что Великое Ничто, выступающее «жерлом», пожирающим все конечное сущее.

Мыслители глубокие подчеркивают «радикальную смертность» человека в качестве его важнейшей характеристики, массовая культура, напротив, заслоняется от страха смерти иллюзией забвения. Кладбища вытесняются за пределы видимого социального пространства. Процедура похорон, с одной стороны, технизируется и рационализируется, а с другой — табуируется и уходит из поля зрения социально активных индивидов. Последние сами к этому бессознательно стремятся, поскольку концентрация внимания на личном Успении отвлекает от успеха. Как пишет Хайдеггер, наследуя в этом Кьеркегору, человек заслоняется «заботой» от ужаса перед Ничто. В гуманистической культуре личность не просто растворяется в потоках времени социальной средой, но и сама активно растворяет себя в них. Экзистенциальная философия чистой длительности (например, у Хайдеггера и Сартра) представляет собой наиболее адекватное выражение духа этой эпохи, которая отрицает личное бессмертие. К. Г. Юнг и его школа, а также примыкающие к ней сторонники трансперсонализма, восходящего к С. Грофу, с одной стороны, восстанавливают проблему в её законных правах, но с другой стороны, не только расширяют контекст, но и эклектически смешивают восточные и западные школы, включая буддизм, индуизм и оккультизм, приправляя чаемый синтез современными психоаналитическими и психиатрическими методиками и концептами.

* * *

Гуманизм не ограничивается пассивным отрицанием идеи бессмертия. Именно эта культура являет нам набор предложений по реализации искусственного бессмертия, которое представляет собой активное противопоставление традиционным подходам. Тема искусственного бессмертия кажется современной. Человек доходит до обожествления своей творческой способности. Представление о бессмертии как продолжении жизни в детях, воспринятое из языческой древности, распространено, скорее, на низовых этажах культурного пространства. Представители верхних слоев более влекутся миссией демиургов. Действительно, Пушкин «весь не умер», его «душа в заветной лире» пережила его прах и «убежала тленья». Но эта ситуация не вечна, такое бессмертие временно, оно продолжается до тех пор, пока «жив будет хоть один пшит». Дело поэта пережило его тело, но вопрос с душой и личным бессмертием открыт. Бердяев прав, называя бессмертие, обретаемое творчеством феноменов культуры, символическим. Но экзистенциальный проект искусственного бессмертия всегда имел и реалистическую интенцию своей реализации, а его религиозная оценка весьма проблематична.

Успехи новейшего естествознания, биологии, медицины и генной инженерии лишь обострили проблему искусственного бессмертия и вбросили ее в пространство массового обсуждения. Частные вопросы эвтаназии, клонирования, замены органов имеют своей скрытой мифологической основой волю конечных духовных существ продлить свою жизнь во времени максимально долго, осво-

бодив ее при этом от страданий здешнего мира. Интегральной идеологией этих интенций выступает трансгуманизм, сформулированный в основных чертах Дж. Хаксли, полагавшим, будто Дарвин и Фрейд дают человеку достаточный комплект инструментов для построения «дивного нового мира» безо всякой метафизики, а тем паче «религиозного мракобесия». Трансгуманизм выступает как чрезвычайно привлекательная утопия-аттрактор, объединяющая достижения научно-технического прогресса вокруг идеи земной жизни без Бога, но с максимальной продолжительностью и удовольствиями. Адам, изгнанный из Эдема, пытается настолько усовершенствовать данные ему Богом «кожаные ризы», дабы спрятаться внутри своей биологической оболочки от встречи с Создателем на как можно более длительный срок, а желательно навсегда, восполнив тем самым неудавшуюся в Эдеме попытку скрыться за деревьями Рая, обхитрив херувима, поставленного охранять доступ к древу жизни (Бт. 3, 8–24). Но обмануть ангела не просто, если не прибегать к помощи ангелов другого сорта.

Наличие идей искусственного бессмертия в языческом мире неочевидно. Естественность бессмертия души на первый взгляд не требует особых искусственных усилий по ее сохранению в ином мире. Более пристальный анализ выявляет присутствие таковых, по крайней мере, в двух аспектах. Первый — попытка максимально увеличить срок земной жизни. Пути для этого могут быть как естественными (их предлагали уже пифагорейцы), так и искусственными — в смысле оккультно-магических дериватов Искушения. Второй аспект — обретение достойного существования в загробном мире. В последнем случае поведение складывалось не однозначно. Это могла быть воля к праведной жизни, что является добродетелью во всех религиях. В этом стремлении нет ничего предосудительного, оно поддерживается также и христианством, включая в себя и предостережение от гордыни, которая может возникать через собственные аскетические подвиги. Это предостережение подводит нас к тонкой грани между совершенством от Бога и тем, которое достигается самостоятельными делами — моноэнергетически.

Вне синергийного отношения с Богом эта деятельность людей может быть названа магией. В приложении к проблеме бессмертия ее можно оценить как попытку завоевания бесконечной жизни. Усилия, направленные на максимализацию жизни во времени, и воля к самостоятельному построению нового (астрального, духовного, тонкого и т. п.) тела сущностно тождественны, различаясь лишь атрибутивно. Воля эта совечна грехопадению: «нет, не умрете, но знает Бог, что в день, в который вы вкусите их, откроются глаза ваши, и вы будете, как боги, знающие добро и зло» (Быт. 3: 4,5).

Допущенная Богом власть смерти над пораженным грехом творением означает принципиальную конечность греха. Сохранение связей падшего творения с источником жизни означало бы бесконечное умножение греха и невозможность спастись от него хотя бы части творения. С этой точки зрения, смерть для творения, пораженного грехом, представляется очищающей (Ветхий Завет)*. Она сконцентрирована, как в своём «царстве», в преисподней, но без

* Как пишет С. Г. Семёнова, «смерть выступает и тотальным ассенизатором истории, подчистую убирающим и самые зловонные ее трупы» [34, с. 11].

нее весь мир превратился бы в не имеющую окончания полужизнь-полусмерть, перманентную болезнь-к-смерти. Существо искусственного бессмертия, рассматриваемого в его оккультно-магической модификации, состоит в стремлении завоевать бесконечную жизнь, невзирая на волю Создателя.

Магическая ориентация воли к бессмертию реализуется в двух плоскостях — натуралистической и спиритуалистической. В первой лежат попытки обретения вечной молодости, эликсира жизни: сначала алхимически, а ныне — научно-технически. Во второй — определенные духовные практики. Построение нового астрального тела, неподвластного биологической смерти, требует как производства собственной духовной энергии, так и подпитки другими духовными и психосоматическими источниками. Отношение всех христианских церквей к оккультизму в общем-то похоже. За ним видят современную версию греха чародейства, за который Бог наказывает потомство вплоть до третьего и четвертого колена^{*}.

Более сложным является вопрос об отношении к эзотерическим духовным практикам нетеистического Востока. На поверхности йогическая практика выглядит как жизнь в гармонии с космическим целым. Но на глубине эта гармония оказывается только ступенью к преодолению природного порядка, и в этом аспекте является искусственной работой человеческого разума и воли над душой и телом. Эту эзотерику сложно локализовать культурно-исторически, она наличествует в индуистском, буддистском и даосском культурных ареалах. Тибет обычно представляется символом этого рода духовности. Современная теософия маркирует это «место силы» как свою духовную прародину.

Священное Писание не содержит какого-либо отношения к указанному духовному региону, что может быть объяснено отсутствием прямых исторических контактов. Внешне у этих духовных практик существует определенное сходство с некоторыми школами христианской аскетики, особенно восточной.

^{*} Эта проблематика рассматривается в уже обширной и достаточно разнообразной литературе, демонстрирующей единодушие по данному вопросу. Приведем для иллюстрации несколько цитат: «...Необходимо отличать исцеляющую силу благодати Святого Духа, подаваемой по вере в Единого Господа Иисуса Христа через участие в церковных Таинствах и молитвах, от заклинаний, заговоров, иных магических действий и суеверий» [29, гл. XI. Здоровье личности и народа. Пункт 1]; «...Исходя из своего многовекового опыта Церковь предупреждает и об опасности внедрения под прикрытием “альтернативной медицины” оккультно-магической практики, подвергающей волю и сознание людей воздействию демонических сил» [Там же, п. 3]; «В магии скрыто присутствует та духовная тенденция, которая коренится в первородном грехе человечества: поставить себя в центре мироздания и заставить служить себе его силы» [27, с. 56]; «Всякая магия, основанная всегда на общении с духами природы, была признана христианским сознанием черной, все духи природы — демонами» [4, с. 226]; «Я бы сказал, что без демона, который провоцирует извращение творения, не было бы возможен весь этот мир оккультизма и магии. В игру вступает элемент, выходящий за пределы реальностей разума, реальностей, распознаваемых наукой, соединенной с искренним разумом. Магия предлагает обратиться к силам, которые представляются божественными, обещая достижение быстрого успеха в чем-либо, получение какого-то сверхъестественного опыта. На самом деле, это пародия на божественное. Да, это силы, но силы падения, которые в реальности являются иронией против Бога» [48]; см. также: [37]; [30, с. 85–98].

Для обеих характерны практически перманентная медитация или молитва, системы духовно-телесных упражнений, духовно обоснованный пост, идеал личной святости (отрешенности). В отличие от мага или оккультиста, йогин если и не нравственно совершенен (по крайней мере, в христианском смысле слова), то не безнравственен. Махатмы (по мнению своих адептов) достигают таких вершин в духовном самоопределении, которые кажутся совершенно недоступными обычному современному христианину. Долговременность существования тел восточных аскетов впечатляет. При том, что аскеты-подвижники нетеистического Востока относятся к практикующим христианам скорее положительно, оценка их со стороны церковного сознания почти повсеместно отрицательная (если вынести за скобки экуменический политес). В качестве основного аргумента против такого рода духовности выдвигают отсутствие имени Божиего в этих практиках. Нетеистический Восток являет нам несинергичную самобытность человеческого духа,двигающегося к вечности путями своими. Более серьезным обвинением является указание на неизбежные (поскольку человек духовно несубстанционален) контакты с ангельскими сущностями. Доведенная до логического конца, эта мысль приводит к обвинению адептов восточной духовности в демонизме. В ней потомки Адама на свой манер «простирают руку свою и берут от древа жизни».

Проблема индивидуального бессмертия, достигаемого научно-технологически, с особой очевидностью делает явными изначально магические истоки новоевропейской науки. Один из ее главных идеологов Ф. Бэкон решительно порвал с «волшебной магией» алхимиков ради «натуральной магии», которая способна принести конкретные плоды в обозримой перспективе. Трансгуманистический проект представляет собой диалектическое отрицание этого отрицания с претензией на новый творческий синтез. Построение нового биологического тела, продление его существования собственными силами человеческого духа нуждается в потреблении соответствующего материала. Естественная растительная и животная пища продлевает жизнь на срок, отпущенный каждому живому существу Богом. Для радикального расширения этих границ своими силами человек должен в буквальном смысле потреблять в пищу себе подобных. Библия возбраняет употреблять в пищу кровь даже животных («Душа живого в его крови» (Лев. 17: 11). Антропофагия, как бы она ни реализовалась — спиритуалистически или натурально, — оставалась и остается уделом немногих «избранных», якобы ведающих добро и зло. Каннибализм и вампиризм, которые можно понимать и натурально, и символически, суть явления не очень естественные даже для языческой (естественной) религиозности, свойственные лишь отдельным ее сегментам. В наши дни телеэкраны, интернет и книжные прилавки наводнены продукцией (как правило, мусорной), популяризирующей жизнь магов и вампиров. Она маркируется как «фэнтези», но для церковного сознания оккультизм и сатанизм, как и его предельное выражение (вспомним ответ Воланда двум советским атеистам по поводу чёрной магии: «Я — единственный в мире специалист») — вовсе не фантазия. Деятельность Церкви Сатаны как официальной организации в США — уже исторический факт. В известном фильме «Выживут только любовники» блестяще продемонстрировано, как современность придаёт флёр цивилиности древним практикам «избранных».

Совершенно другая по сути, но также духовно-телесная пища подается Богом людям в Церкви как залог их сверхъестественного бессмертия. Духовное основание — это вера и жизнь по вере. Однако, если бы христианство ограничивалось этим, оно было бы только продолжением иудаизма. Существо Благой вести в том, что «Слово стало плотью» (Ин. 1: 14), а плоть Богочеловека, пройдя горнило смерти и Воскресения, через Вознесение приобщается вечности. Целокупной волей Св. Троицы тело Слова подается верующим в таинстве евхаристии в качестве пищи, ведущей к бессмертию.

«Я хлеб жизни, спешивший с небес; ядущий хлеб сей будет жить вовек; хлеб же, который Я дам, есть Плоть Моя, которую Я отдам за жизнь мира... Ядущий Мою Плоть и пьющий Мою кровь имеет жизнь вечную, и Я воскрешу его в последний день» (Ин. 6, 51; 54).

Искусственный подход не столь наивен и безобиден, как выглядит в первом приближении. Трансгуманистический проект, претендующий на роль ключевой идеологии неолиберального глобализма, которая одна только и раскрывает подлинный потенциал человеческой креативности, не просто сохраняет в себе научно-техническую и глубинно-магическую составляющие, а интегрирует их. Новоевропейский гуманизм подменяет идею спасения мифологемой прогресса. Трансгуманизм полностью «в тренде». Он предлагает массовому потребителю облаченный в научно-технологическую обертку оккультизм, выдавая это за последнее слово прогресса и демократии. В этой идеологии в новой аранжировке, не только декларативно, а фактически делом звучит старый ответ Великого инквизитора Иисусу Христу: «мы не с Тобой, а с *ним*, вот наша тайна! Мы давно уже не с Тобой, а с *ним*» [18, с. 234].

* * *

Если в человеке лежит разгадка тайны бытия, то ключ ее — в разрешении вопроса о бессмертии. Она составляет подлинный фундамент онтологии. Последняя, даже если решает проблему соотносительности мира с Богом, остается висящей в воздухе без разрешения вопроса о бессмертии. Содержательное его рассмотрение на стыках с аксиологией является необходимой формой решения основной философской проблемы вечности и времени, построения персоналистической онтологии. Предложенная нами классификация призвана сформировать платформу для такого рода исследований.

ЛИТЕРАТУРА

1. Антоний, митр. Сурожский. Смерть // митр. Сурожский Антоний. Труды: В 2-х кн. — Кн. 1. — М.: Практика, 2012. — С. 59–81.
2. Аристотель. О душе // Аристотель. Соч в 4 тт. — М.: Академия наук СССР; Институт философии; Изд-во социально-экономической литературы «Мысль», 1976. — Т. 1. — 550 с.
3. Баккиоки С. Бессмертие или Воскресение. — СПб.: Источник жизни, 2004. — 416 с.

4. Бердяев Н. А. Смысл творчества. Опыт оправдания человека. — М.: АСТ, 2018. — 416 с.
5. Бердяев Н. А. Спасение и творчество: Два понимания христианства. — Путь. — 1926. — № 2. — С. 26–46.
6. Борхес Х. Л. Бессмертный // Борхес Х. Л. Думая вслух. Семь вечеров. — М.: ООО «Издательская Группа «Азбука-Аттикус»», 2022. — 384 с.
7. Борхес Х. Л. Книга Небес и Ада. — СПб.: Симпозиум, 2001. — 256 с.
8. Борхес Х. Л. Молитва // Борхес Х. Л. Хвала тьме. — СПб.: Амфора, 2007. — 250, [5] с.
9. Булгаков С. Н. Христианство и еврейский вопрос. — Paris: YMCA-Press, 1991. — 171 с.
10. Валла Л. Об истинном и ложном благе. О свободе воли // отв. ред. А. Х. Горфункель. Сост. и авт. вступ. статьи Н. В. Ревякина. — М.: Наука, 1989. — 476 с.
11. Варавва В. В. Современная российская танатология (опыт типологического описания) / В. В. Варавва // Homo mortalis — Человек смертный: альманах / сост. С. Роганов. — М.: ООО «Печатные традиции», 2009. — С. 95–113.
12. Василиадис Н. Таинство смерти. — Сергиев Посад: СТЛ, 1998. — 591 с.
13. Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма // Вебер М. Избранные произведения / сост., общ. ред. и послесл. Ю. Н. Давыдова; предисл. П. П. Гайденко. — М.: Прогресс, 1990. — 808 с. — (Социологич. мысль Запада)
14. Вознесенская Ю. Н. Мои посмертные приключения. — М.: Вече [и др.], 2016. — 286, [1] с.
15. Выписки из святых отцов о смерти. Смерть — избавление от дурной бесконечности греховной жизни павшего человека. — [Электронный ресурс]. Сайт Церкви Иоанна Богослова. — Режим доступа: <http://www.omolenko.com/biblio/death.htm> (дата обращения — 25.02.2024).
16. Горин А. А. Религиозная танатология: конспект лекций. — Казань: Казанский (Приволжский) федеральный университет. Кафедра религиоведения философского факультета, 2014. — 89 с. — [Электронный ресурс]. <https://core.ac.uk/download/pdf/197368687.pdf> (дата обращения — 25.02.2024).
17. Достоевский Ф. М. Дневник писателя. 1876. Декабрь. Глава первая. III. Голословные утверждения. // Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч.: В 30 т. — Л.: Наука Ленингр. отд-ние, 1982. — Т. 24. — 518 с.
18. Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч.: В 30 т. — Л.: Наука. Ленингр. отд-ние, 1976. — Т. 14. — 511 с.
19. Зиновьев А. А. Молитва верующего безбожника // Зиновьев А. Мой дом — моя чужбина: Избранные произведения. — М.: КАНОН-ПЛЮС, 2018. — С. 170–171.
20. Ильин И. А. Поющее сердце. Книга тихих созерцаний. — М.: Даръ, 2016. — 320 с.
21. Исупов К. Г. Русская философская танатология // Вопросы философии. — 1994. — № 3. — С. 106–114.
22. Кант И. Презы духовидца // Кант И. Соч.: в 6 тт. — Т. 2. — Академия наук СССР; Институт философии; Изд-во социально-экономической лит-ры «Мысль». М., 1964. — 511 с. — С. 291–367.
23. Кант И. Критика чистого разума // Кант И. Соч.: в 6 тт. — Т. 3. — М.: Академия наук СССР; Институт философии; Изд-во социально-экономической лит-ры «Мысль», 1964. — 799 с.
24. Кант И. О паралогизмах чистого разума / Критика чистого разума. — М.: «Мысль», 1994. — С. 240–256.

25. Кауфманн В. Экзистенциализм от Достоевского до Сартра. — Plume, 1988. — 384 с.
26. Кожев А. В. Введение в чтение Гегеля. — СПб.: «Наука», 2003. — 792 с.
27. Мень А. Магия, оккультизм, христианство. М.: Фонд имени Александра Меня, 1996. — 197 с.
28. Орленко О. А. Русская религиозная танатология XIX–XX веков: аксиологический аспект: дис. ... канд. филос. наук. — Ростов-на-Дону, 2019. — [Электронный ресурс] <https://www.dissercat.com/content/russkaya-religioznaya-tanatologiya-xix-xx-vekov-aksiologicheskii-aspekt> (дата обращения — 25.02.2024).
29. Основы социальной концепции Русской Православной Церкви. — [Электронный ресурс]. — Русская православная Церковь: Официальный сайт Московского Патриархата. — 2008. — URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/419128.html> (дата обращения — 20.02.2024)
30. Поповкина Г. С. Колдовство с точки зрения христианской традиции // Труды Института истории, археологии и этнографии ДВО РАН. — 2018. — № 1. — С. 85–98.
31. Прихотько В. А. Религиозная танатология: сравнительное исследование генезиса религиозно-философских учений: дис. ... канд. филос. наук. — Владивосток, 2019. — [Электронный ресурс] [ent/russkaya-religioznaya-tanatologiya-xix-xx-vekov-aksiologicheskii-aspekt](https://www.dissercat.com/content/russkaya-religioznaya-tanatologiya-xix-xx-vekov-aksiologicheskii-aspekt) (дата обращения — 25.02.2024).
32. Св. Игнатий Брянчанинов. Слово о смерти // Св. Игнатий Брянчанинов. — Полн. собр. творений. — Т. III. — М.: Паломник, 2006 по Р. Х. — 500 с.
33. Сведенборг Э. О небесах, о мире духов и об аде. — Лондон, 1758.
34. Семёнова С. Г. Тайны Царствия Небесного. — М.: ШКОЛА-ПРЕСС, 1994. — 415 с.
35. Смерть и жизнь после смерти в мировых религиях / сост. Джекоб Ньюзнер / Сер. «Диалог». — 2-е изд. — М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2007. — 123 с.
36. Спиноза Б. Этика. — Мн: Харвест; М.: АСТ, 2001. — 336 с.
37. Старунова Ю. В. Анализ теоретических подходов к исследованию сущности магии // Аналитика культурологии. — 2008. — № 1(10). — Режим доступа: <http://anaUcultxiolog.ru/index.php?module=subjects&iunc=viewpageid:=434> (дата обращения — 25.02.2024).
38. Фичино М. Платоновская теология о бессмертии души в XVIII книгах. — СПб.: «Владимир Даль», 2020. — 832 с.
39. Флоровский Г. О Воскресении мертвых // Вера и культура. — СПб., 2003.
40. Франк С. Л. Непостижимое: онтологическое введение в философию религии. — М.: АСТ: ХРАНИТЕЛЬ, 2007. — 510 с.
41. Франк С. Л. Предмет знания: Об основах и пределах отвлеченного знания. Душа человека: Опыт введения в философскую психологию. — СПб.: Наука, 1995. — 653 с.
42. Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. — СПб.: А-сэд, 1994. — 406 с.
43. Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления. — М.: Республика, 1993. — 447 с.
44. Хоружий С. С. Диптих безмолвия. Аскетическое учение о человеке в богословском и философском освещении. — М.: Центр психологии и психотерапии, 1991. — 136 с.
45. Хоружий С. С. Синергия. Проблемы аскетики и мистики Православия. — М., 1995. — 368 с.
46. Хоружий С. С. К феноменологии аскезы. — М.: Изд-во гуманитарной литературы, 1998. — 352 с.

47. Что думает Йозеф Ратцингер о магии и оккультизме [Электронный ресурс]. — Papst Press: Международная ассоциация защиты наследия Бенедикта XVI. — 1999. — URL: <https://papst.pro/ru/s/2983/> (дата обращения — 20.02.2024).
48. Эпикур. Письмо к Менекею // Тит Лукреций Кар. О природе вещей. — М., 1983. — С. 122–135.
49. Яннарас Х. Вера Церкви. Введение в православное богословие. — Вера Церкви. М.: Центр по изучению религий, 1992. — 277 с.
50. Ясперс К. Осевое время // Ясперс К. Смысл и назначение истории. — М.: Изд-во политической лит-ры, 1991. — 527 с.

REFERENCES

1. Anthony, Mitr. Surozhsky. Death // mitr. Anthony of Sourozh. Works: In 2 books. — Book 1. — М.: Praktika, 2012.
2. Aristotle. About the soul // Aristotle. Works in four volumes. — М.: Academy of Sciences of the USSR; Institute of Philosophy; Publishing House of socio-economic literature “Thought”, 1976. — Vol. 1. — 550 p.
3. Bakkioki S. Immortality or Resurrection. — St. Petersburg: “The Source of life”, 2004. — 416 p.
4. Berdyaev N. A. The meaning of creativity. The experience of justifying a person. — М.: AST, 2018. — 416.
5. Berdyaev N. A. Salvation and creativity: Two understandings of Christianity. — The way. — 1926. — № 2. — Pp. 26–46.
6. Borges H. L. The Immortal // Borges H. L. Thinking out loud. Seven evenings. — Moscow: Azbuka-Atticus Publishing Group LLC, 2022. — 384 p.
7. Borges H. L. The Book of Heaven and Hell. St. Petersburg: Symposium, 2001. — 256 p.
8. Borges H. L. Prayer // Borges H. L. Praise to darkness. — St. Petersburg: Amphora, 2007. — 250,[5] p.
9. Bulgakov S. N. Christianity and the Jewish question. — Paris: YMCA-Press, 1991. — 171 p.
10. Valla L. On the true and false good. On freedom of will // ed. by A. H. Gorfunkel. Comp. and auth. introduction. articles by N. V. Revyakin. — М.: “Nauka”, 1989. — 476 p.
11. Varava V. V. Modern Russian thanatology (experience of typological description) / V. V. Varava // Homo mortalis — Mortal man: almanac / comp. S. Roganov. — М.: OOO “Printed Traditions”, 2009. — Pp. 95–113.
12. Vasiliadis N. The mystery of death. — Sergiev Posad: STL, 1998. — 591 p.
13. Weber M. Protestant ethics and the spirit of Capitalism // Weber M. Selected works / comp., general ed. and afterword by Y. N. Davydov; preface by P. P. Gaidenko. — М.: Progress, 1990. — 808 p. — (Sociologich. the thought of the West)
14. Voznesenskaya Yu. N. My posthumous adventures. — М.: Veche [et al.], 2016. — 286,[1] s.
15. Extracts from the holy Fathers on death. Death is getting rid of the evil infinity of the sinful life of a fallen person [Electronic resource]. The website of the Church of St. John the Theologian. — Access mode: <http://www.omolenko.com/biblio/death.htm> (date of reference — 02.25.2024).
16. Gorin A. A. Religious thanatology: lecture notes. — Kazan: Kazan (Volga Region) Federal University. Department of Religious Studies of the Faculty of Philosophy, 2014. —

89 p. — [Electronic resource]: <https://core.ac.uk/download/pdf/197368687.pdf> (date of reference — 02.25.2024).

17. Dostoevsky F. M. Diary of a writer. 1876. December. Chapter one. III. Unsubstantiated allegations. // Dostoevsky F. M. Full collection of works: In 30 vols. — L.: “Nauka”. Leningr. otd., 1982. — Vol. 24. — 518 p.

18. Dostoevsky F. M. Full Collection of works: In 30 vols. — L.: “Nauka”. Leningr. otd. L., 1976. — Vol. 14. — 511 p.

19. Zinoviev A. A. Prayer of a believing atheist // Zinoviev A. My house is my foreign land: Selected works. — M.: CANON-PLUS, 2018. — Pp. 170–171.

20. Ilyin I. A. The Singing Heart. The book of quiet contemplations. — M.: Dar, 2016. — 320 p.

21. Isupov K. G. Russian philosophical thanatology // Questions of philosophy. — 1994. — № 3. — Pp. 106–114.

22. Kant I. Dreams of a visionary // Kant I. Soch. in six volumes. — Vol. 2. — M.: Academy of Sciences of the USSR; Institute of Philosophy; Publishing house of socio-economic literature “Thought”, 1964. — 511 p. — Pp. 291–367.

23. Kant I. Critique of pure reason // Kant I. Soch. in six volumes. — Vol. 3. — M.: Academy of Sciences of the USSR; Institute of Philosophy; Publishing house of socio-economic literature “Thought”, 1964. — 799 p.

24. Kant I. On the paralogisms of pure reason / Criticism of pure reason. — M.: “Thought”, 1994. — Pp. 240–256.

25. Kaufmann V. Existentialism from Dostoevsky to Sartre. — Plume, 1988. — 384 p.

26. Kozhev A. V. Introduction to reading Hegel. — St. Petersburg: Nauka, 2003. — 792 p.

27. Men A. Magic, occultism, Christianity. — M.: Alexander Me Foundation, 1996. — 197 p.

28. Orlenko O. A. Russian religious thanatology of the XIX–XX centuries: axiological aspect: dissertation of the Candidate of Philology. sciences. — Rostov-on-Don, 2019. — [Electronic resource] <https://www.disserscat.com/content/russkaya-religioznaya-tanatologiya-xix-xx-vekov-aksiologicheskii-aspekt> (date of appeal — 02.25.2024).

29. Fundamentals of the social concept of the Russian Orthodox Church [Electronic resource]. — The Russian Orthodox Church: The official website of the Moscow Patriarchate. — 2008. — URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/419128.html> (date of application — 02.20.2024).

30. Popovkina G. S. Witchcraft from the point of view of the Christian tradition // Proceedings of the Institute of History, Archeology and Ethnography of the FEB RAS. — 2018. — № 1. — Pp. 85–98.

31. Prikhotko V. A. Religious thanatology: a comparative study of the genesis of religious and philosophical teachings: dissertation of the Candidate of Philology. sciences. — Vladivostok, 2019. — [Electronic resource] : URL: <https://ent/russkaya-religioznaya-tanatologiya-xix-xx-vekov-aksiologicheskii-aspekt> (accessed 02.25.2024).

32. St. Ignatius Bryanchaninov. The word about death // St. Ignatius Bryanchaninov. — Complete collection of works. — Vol. III. — M.: Pilgrim, 2006 A. D.

33. Swedenborg E. About heaven, about the spirit world and about hell. — London, 1758.

34. Semenova S. G. Secrets of the Kingdom of Heaven. — M.: “SCHOOL-PRESS”, 1994. — 415 p.

35. Death and life after death in world religions / comp. Jacob Newzner / Ser. “Dialogue”. — 2nd ed. — Moscow: Biblical and Theological Institute of St. Andrew the Apostle, 2007. — 123 p.

36. Spinoza B. Ethics. — Mn: Harvest; M.: AST, 2001. — 336 p.

37. Starunova Yu. V. Analysis of theoretical approaches to the study of the essence of magic // Analysis of cultural studies. — 2008. — № 1(10). — Access mode: <http://anaUcultxirolog.ru/index.php?module=subjects&iunc=viewpageid:=434> (date of circulation — 02.25.2024).
38. Ficino M. Platonic theology of the immortality of the soul in the XVIII books. — St. Petersburg: Vladimir Dal, 2020. — 832 p.
39. Florovsky G. On the Resurrection of the dead // Faith and culture. — St. Petersburg, 2003.
40. Frank S. L. The Incomprehensible: an ontological introduction to the philosophy of religion. — M.: AST: GUARDIAN, 2007. — 510 p.
41. Frank S. L. The subject of knowledge: On the foundations and limits of abstract knowledge. The human Soul: An experience of introduction to philosophical psychology. — St. Petersburg: Nauka, 1995. — 653 p.
42. Foucault M. Words and things. Archaeology of the Humanities. — St. Petersburg: A-cad, 1994. — 406 p.
43. Heidegger M. Time and being: Articles and speeches. — M.: Republic, 1993. — 447 p.
44. Khoruzhy S. S. The Diptych of silence. Ascetic teaching about man in theological and philosophical illumination. — M.: Center of Psychology and Psychotherapy, 1991. — 136 p.
45. Khoruzhy S. S. Synergy. Problems of asceticism and mysticism of Orthodoxy. — M., 1995. — 368 p.
46. Khoruzhy S. S. On the phenomenology of asceticism. — M.: Publishing House of Humanitarian Literature, 1998. — 352 p.
47. What does Joseph Ratzinger think about magic and the occult [Electronic resource]. — Papst Press: International Association for the Protection of the Heritage of Benedict XVI. — 1999. — [Electronic resource]: URL: <https://papst.pro/ru/s/2983/> (accessed 02/20/2024).
48. Epicurus. A letter to Menekey // Titus Lucretius Car. On the nature of things. — M., 1983. — Pp. 122–135.
49. Yannaras H. The faith of the Church. An Introduction to Orthodox Theology. — Faith of the Church. Moscow: Center for the Study of Religions, 1992. — 277 p.
50. Jaspers K. Axial time // Jaspers K. The meaning and purpose of history. — M.: Publishing House of Political Literature, 1991. — 527 p.