**Теологическая танатология и эсхатология**

**Модернизм в “теологии смерти”**

Танатология всегда была существенным элементом религиозного мировоззрения, теологии и в особенности таких ее разделов, как христианская антропология и эсхатология. В настоящее время значение танатологии и эсхатологии в религиозном мировоззрении повышается настолько, что многие богословы специально разрабатывают “теологию смерти”, эсхатологическое доказательство бытия Бога. Напряженное внимание к этим проблемам не удивительно во второй половине XX века, который принес такой трагический опыт, что человек уже определяется как единственное существо, споенное уничтожить свой собственный род. В итоге возникает идейное направление, которое можно назвать философско-теологической танатологией. Этот процесс наблюдается в различных религиозных и философских течениях, но наиболее развитых форм он достигает в христианской теологии, которая воспринимает методологические импульсы экзистенциальной феноменологии и философской антропологии, использует материалы биолог Медицинской антропологии, а также формирующейся психологической танатологии. Философско теологическую танатологи разрабатывают видные католические и протестантские исследователи: Э. Юнгель, Л. Борос, К. Ранер, М.Кромпец, Г. Шерер, Р.де ла Пенья, Г. Кюнг, К. Леманн и др. Внимание к филоско-теологической танатологии, думается, связано и с тем обстоятельством, что в результате прогресса научных знаний - в том числе развития биологии и психологии человека, социальный наук - для мистического не остается места в рационально осмысленной и прагматической сфере человеческой действительности. Личность же, уникальное существование, воспринимает смерть тайной, что позволяет рассматривать ее как “единственно возможное священное событие” в мире, в котором религиозное или теологическое бессмертие обратилось в россказ ни для хнычущих детей. “Смерть может быть нашим последним священным пространством, - пишет У. Гамильтон, - ибо пред, стоять своей смерти и смерти других — это значит предстоять перед тайной”.

Современные богословы переосмысливают традиционную эсхатологию, доктрину о бессмертной душе и смерти как разделении этой сущности с телом, поскольку здесь, признают они, игнорируется “серьезность смерти, которая означает конец всему, что мы есть”. Средневековое христианское учение о смерти и загробной жизни представляется им несовместимым с современным пониманием смерти как естественного конца жизни и заменяется концепцией перехода целостного человека в запредельное состояние. В современном богословии утверждается, что смысл смерти и воскресения состоит в преображении земного бытия к новой жизни; смерть мыслится как переход в сферу действительности, которая непостижима в категориях пространства и времени, является настолько инаковой, что может видеться из земной реальности и как небытие. При этом, однако, подчеркивается — в действительности Бога и пребывании с Ним человеческое существование обретает свою высшую исполненность и идентичность. В современной протестантской и католической Теологии бессмертие души и вечная жизнь рассматриваются в. качестве символов, смысл которых состоит в акте веры в Бога и оправдание им человека, в качестве обозначения экзистенциальных решений личности. Идея бессмертия души в таком понимании предстает как указание на то, что воскресение человека к новой жизни является исполнением его подлинного и исконного назначения, которому он/конечно, может и не соответствовать. Основным актом человека, его пбследней тайной богословами полагается надежда, главным образом, последняя надежда перед лицом смерти. Свою самую важную задачу богословская антропология видит в том, чтобы научить умирать.

Используя идеи М. Шелера, М. Хайдеггера, теологи интерпретируют смерть, конечность человека, умирание и страх смерти как феномены, в которых наиболее адекватно заявляет себя сущность человека. Они обращаются к мысли Шелера о том, что только в отношении к смерти человек подлинно относится к собственной возможности бытия и указывает себе каждым переживаемым моментом своей жизни на неуклонное сужение непрожитого пространства, демонстрируя таким образом возрастающее напряжение самореализации. Согласно Шелеру, уверенность человека в том, что он должен умереть, входит в саму внутреннюю структуру опыта, является конститутивным элементом жизнеощущения и сознания. Весьма значимо для теологов и следующее положение Хайдеггера: страх есть антиципация смерти и способен освободить человека из плена неподлинного существования; дать ему понять, что сам он есть только невозможная возможность, и в бытии-к-смерти раскрывается взаимопринадлежность “открытости” и “сокрытости” бытия, в смерти “просвечивает бытие”. Теологи усваивают хайдеггеровскую трактовку смерти как “глубины ничто, а именно того, что во всех отношениях никогда не есть нечто просто сущее, но, однако, бытует как тайна самого бытия. Соответственно специфика человечности человека усматривается в бытии-к-смерти, в котором выявляется парадоксальная структура, антиномия уничтожения и сохранения.

Смерть понимается К. Ранером и Г. Шерером как событие, соединяющее жизнь человека в единое целое, подытоживающее жизненные свершения личности; как персональный акт, окончательно конституирующий человека в качестве личности, как главное и окончательное решение, реализующее ее самоидентичность; как высший пункт обретения ею своей подлинности; как “активное самоприведение-к-завершенности”. Другие теологи, в том числе такие известные, как В. Панненберг, Э. Юнгель, критикуют концепцию смерти как высшей самореализации личности и близкие к этому идеи психологической танатологии. Сохраняя экзистенциально-феноменологический подход к трактовке смерти (Панненберг, например, использует воспринятую от X. Плеснера теорию открытости человека миру, центрированности и эксцентричности), они подчеркивают, что понимание смерти как обретения высшей подлинности, реализации самоидентичности противоречит христианскому учению о радикальности смерти как результата греха; настаивают на том, что “смерть не приводит жизнь к своей завершенности, а обрывает и разрушает ее целостность”. Новыми философскими средствами, привлекая материалы психологии, богословы разрабатывают две основные и в определенном аспекте взаимопротиворечащие идеи, которые в зачаточной форме присутствовали и в традиционной христианской танатологии; понимание смерти как тотального разрыва всех связей (в том числе и с Богом), уничтожения самоидентичности личности, восстановление которой возможно только в чуде воскресения; и определение смерти в качестве высшего исполнения, завершения и дальнейшего самоосуществления, нового развития самоидентичности, Экзистенциально-феноменологический анализ переживания людьми своего бытия-к-смерти, богословско-антропологическое истолкование смертности человека, а также наблюдений за умирающими в процессе оказания им психотерапевтической помощи, исследования свидетельств людей, побывавших в состоянии клинической смерти, — все это используется теологами в поиске финального религиозного опыта, предчувствие которого содержится якобы в самом глубинном и наиболее экзистенциальном страхе, открывающем человеку фундаментальное измерение его конечности.

Вместе с тем смерть в подобной экзистенциально-феноменологической трактовке не только сосредоточивает в себе сакральное, вытесняемое из других сфер, но и становится важнейшей категорией, привлекаемой для определения смысла человеческого существования, связывается с идеалом активной жизни” нравственным самоопределением современного человека. В каждой из двух концепций смерти развертывается и продумывается проблема напряжения и противоречия существования и сущности человека, его самоидентичности, всегда включающей момент нетождественности, обращенности к иному, воспроизводимости через другого, осмысляются вопросы единства и различия, самореали-зованности и открытости человека.

**Психологизация танатологии**

В то же время некоторые христианские теологи готовы принять восточные представления о перевоплощении душ, Большое распространение получают спиритические повествования о потусторонних мирах и возможностях контакта живых с душами умерших. Внимание теологов, обосновывающих учения о загробной жизни, особенно привлекает психолог Э. Кюблер-Росс. Ее многочисленные книги посвящены проблемам психотерапевтической помощи умирающим. В одной из них - “О смерти и умирании”- она описала изменения в отношении к смерти у человека, узнающего о своей неизлечимой болезни, большинство таких людей проходят стадии “отказа”, “озлобления”, “торговли”, “депрессии” и в конце концов, если сохраняется ясное сознание, наступает “принятие” смерти. Эта последняя стадия осмысляется Кюблер-Росс как итог предшествовавшего духовного развития человека, достижение им высшей зрелости. Она даже озаглавила одну из своих работ “Смерть: финальная стадия роста”. Кюблер-Росс и многие разделяющие ее концепцию богословы пытаются убедить в том, что эмпирические наблюдения якобы подтверждают обретение человеком в умирании и смерти финального мистического опыта, достижение полного духовного созревания.

Опираясь на собственные наблюдения, а также на рассказы об опыте умирания и внетелесного существования, собранные р получившей широкую известность книге Р. Моуди и другие подобные источники, Кюблер-Росс приходит к выводу о реальности загробного существования и перевоплощения душ. Если у человека есть силы принять собственную смерть, считает она, и он способен оценить ее как возрождение духа, то его сущность является духовной, а личность способна существовать после смерти. Эти рассуждения мало что добавляют к древним аргументам в пользу бессмертия души. Что же касается психологического аспекта, то многие психотерапевты считают описанные Кюблер-Росс стадии свидетельствующими не о духовном росте и предчувствии встречи с высшей реальностью, но о погружении в депрессию. Даже теологи признают, что утверждения об опыте загробного существования никак не могут быть проверены. Переживания, о которых рассказывают после реанимации некоторые пациенты, не относятся к ситуации бесповоротной биологической смерти, т. е. смерти в полном смысле слова, а реанимация не может рассматриваться как воскрешение. Видения у таких людей психологами уподобляются снам, измененным состояниям сознания.

С .60-х гг. для экспериментального подтверждения посмертного существования привлекаются и результаты применения так называемых психоделических препаратов (диэламида лизергиновой кислоты — ЛСД, диметилтриптамина, мескалина), облегчающих страдания безнадежно больных. Эти вещества близки по своему химическому строению к нейромедиаторам — проводникам возбуждения в нервной системе и вызывают измененные состояния сознания. Использовавшие подобные опыты медики, и психологи С. Гроф и Дж. Хэлифакс пытались интерпретировать переживания пациентов как воспоминания об эмбриональном периоде или эпизоды из жизни далеких предков и даже как Данные, подтверждающие жизнь после смерти. По мнению Грофа, психоделический опыт обнаруживает аналогии с рассказами людей, реанимированных после клинической смерти, находившихся в гипнотическом трансе, полной сенсорной изоляции, ситуациях предельных стрессов и т. п. Во всех этих случаях, как полагает психолог, активизируются матрицы бессознательного. Центральным спусковым механизмом данного процесса в случае клинической смерти выступает кислородное голодание и накопление в тканях углекислоты. Это поражает в первую очередь клетки коры головного мозга, которые способны функционировать после остановки сердца еще около десяти минут за счет запаса растворенного в крови кислорода. В подобных условиях, по мнению Грофа, и происходит активация матриц бессознательного, что переживается как “обратное прокручивание жизни”, прохождение через рождение и путешествие души. Теологи полагают, чти такое состояние может соответствовать некой реальности перехода в потустороннее существование. Однако многие психологи считают, что вызывающие эти переживания психические комплексы могут быть сформированы социокультурным наследованием, трансляцией архаического мировосприятий, которое незаметно встраивается в структуру личности независимо от ее воли.

Теологи, признающие невозможность проверить в опыте суждения о бессмертии души, пытаются найти обходные пути обоснования загробного существования. Известный теолог и философ Дж. Хик выдвинул эсхатологический способ верификации личного бессмертия и бытия Бога: подтверждением истинности веры в потустороннее бытие для человека явится только само потустороннее бытие. Такой способ обоснования достоверности содержания религиозных представлений, построенный в форме парадокса и являющийся тавтологией, вызывает многочисленные возражения. Попытка верифицировать идею бессмертия через сам потусторонний опыт человека натыкается на неразрешимую проблему сохранения его самойдентичности после реальной кончины. К тому же допущение, что самоидентичность личности и характеристики земного опыта сохранятся при переходе в запредельное состояние, отменяет запредельность этого состояния. О невозможности интерпретировать описания пребываний в загробном мире в качестве подтверждения его существования свидетельствует и то, что в этих описаниях дублируются или предстают в трансформированном виде картины земного существования. Трудно согласиться и с оценкой принятия смерти как высшей фазы мистической и духовной зрелости человека. Смерть — суровая реальность, и серьезное отношение к ней не позволяет игнорировать ее трагизма. Реальная ограниченность человеческого существования во времени, осознание им своей смертности способны, однако, претвориться в ответственность за собственную жизнь, осмысленное отношение к своему времени. Понимание смерти как необходимого момента жизни не исключает стремления человека к совершенствованию и сохранению духовных ценностей. Само же по себе бесконечное существование вряд ли является чем-то лучшим по сравнению с конечным бытием.

Отказ от идеи бессмертия в ее религиозном толковании — как сверхъестественного разрыва природных закономерностей — не означает отвергания глубочайшего гуманистического содержания этого идеала. Человечество может стремиться к максимальному продлению и границ своего существования, и жизни каждой личности. В истории человеческого рода бессмертие обретает реальное значение как сохранение смысла и результата в любом виде деятельности, как передача накопленного грядущим поколениям. Нельзя согласиться с теми, кто считает жизнь в памяти потомков, Горациево “non omnis moriar — нет, весь я не умру” только суррогатом бессмертия. Социальный аспект реального бессмертия личности состоит в том, что она вливает свой труд в труд предков, сохраняется в транслируемом потомкам опыте, в материальных и духовных творениях. Поэтому призванием и назначением каждого человека является самосовершенствование и деятельность, в которой воспроизводится и развивается созданная человечеством культура, утверждается его будущее.

**Философско-теологическая антропология и религиозный плюрализм**

Христианская философская и теологическая антропология ставит и решает важнейшие мировоззренческие и человековедческие вопросы о сущности, природе, происхождении и назначении человека. Рассматривая его сущность и существование в их отношении к высшему бытию, к Богу, в перспективе вечности, спасения, она выступает как способ самопознания, выражает целостность теологии в чрезвычайно важном ракурсе — отношении к ее субъекту. Именно богословская антропология призвана, по мнению ряда теологов, выразить и оценить с христианских позиций, как становится и определяется человеческая самоидентичность, высветить роль веры в становлении человеческого “Я”, личности, интегрировать различные аспекты человековедения в единую теорию. Развитие философско-антропологической мысли на Западе в XX в. показывает, что попытка примирить противоречия в которые впало человечество, явилась несостоятельной. Социальные последствия научно-технического прогресса, глобальные проблемы современности во многом определяют духовную ситуацию конца тысячелетия, настроения людей и мысли философов. “Современная ситуация, — отметил Г. Хольц, — выглядит так, как будто бы человечество вступило в один из самых глубоких кризисов всей своей истории”. Парадокс состоит в том, что человек, теперь — “житель планеты”, который может и должен мыслить и действовать “в планетном аспекте”, сознает себя не столько animal rationale, сколько animal insecurum — беспокойным, необеспеченным и беззащитным животным. На заре нового времени состоялось “открытие человека” и началось особенное восхваление его достоинств и свободы, исход же второго христианского тысячелетия грозит стать “концом нового времени” и “закрытием человека”, когда никто не воспользуется древним и простым указанием “человек, рожденный женою” (Иов. 14:1). Антропологический оптимизм, питаемый нарастающей энергией человечества как “новой небывалой геологической силы”, мечтой о “вселенскости жизни людей”, сменяется антропологическим пессимизмом, по сравнению с которым ребяческим страхом кажется сравнение Пиндаром человека со “сном тени”.

Об этом свидетельствует более всего современная религиозная ситуация. Сохранившиеся и вовсе не столь уж стремительно, как надеялись, возрождаемые традиционные церковные институты с трудом сдерживают напор всеядных потребителей, которые обращаются к самым разным мифологиям и ритуалам, в том числе и к осужденным в свое время крупными, прочно сросшимися с народной жизнью конфессиями в качестве еретических и демонических. И это пугает уже не одних только богословов, но и по-новому ставит перед философами вопрос: “выстоит ли человек” и где почерпнет он “мужество быть”. Признать в качестве сущностной человеческой черты безграничную открытость религиозному опыту — притом не только обновляющемуся, но и разнородному, эклектическому и даже хаотическому — означает возвести религиозный плюрализм в антропологический принцип. Человек, обретающийся в таком духовном состоянии, рассматривается одними как откровение подлинного многообразия его мистической сущности, а другими как свидетельство его окончательной деградации. В эпоху, осознаваемую как время “смерти” или “нетости” Бога, нарастает базисное недоверие, которое восполняется легковерием, а мыслящий тростник обрекается не только на кафкианское “превращение”, но и на предугаданное Р. Музилем рассыпание на свойства: “человек без свойств — это свойства без человека”; эти ролевые характеристики, не скрепляются более прочной субстанцией человечности и механически соединяются в существе, способном в равной мере и на критику чистого разума и на людоедство. Оправданной становится тревога богословов и философов, предупреждающих о наступлении конца национальных культур, о грядущем “времени племен” (М. Маффесоли), когда человек, одержимый разными архетипами, становится “добычей ангелов” (А. Мёрдок).

Подобное существо, пребывающее в неизбывной эмиграции, не просто “странник в небесный Ханаан”, но “человек без отечества”, “летучий голландец”, вечно носящийся по океану инновации. Этот “бездомный дух” тяготеет к полному саморасщеп-лению. Р. Лифтон еще в 1969 г. отметил, что в такой ситуации человек не может составить устойчивое понятие самого себя и образ его “Я” походит на Протея, способного изменяться как угодно, соответственно разнородной среде и исполняемым в ней ролям. Установка на постоянно обновляющийся религиозный опыт соединяется с тягой к инновационным религиозным организациям, харизматическим вождям и гуру, которые, раздавая этот новый опыт, всякий раз заново программируют и творят потребителя. На смену человеку монотеистической религии, имеющему единое происхождение, сотворенному одним Богом, приходит человек нового политеизма, вернее даже нового полидемонизма, существо, заключающее в своем теле множество разных “душ”, одержимых разными духами. Американский религиовед Д. Миллер предупреждал о конце традиционной монотеистической культуры, которую он определял как веру в единого Бога и соответствующее ей понимание человека. Новый политеизм является, по Миллеру, одним из аспектов наступающей новой культуры. В обществе нового политеизма человек способен выбирать и менять богов, различные и даже взаимоисключающие ориентации, по своему усмотрению. Новый политеизм входит в жизнь вместе с возрастающим плюрализмом мышления и бытия. “Мы, — подчеркивает Миллер, — поклоняемся многим богам и богиням одновременно”. Противостояние теизма и атеизма заменяется властью множества колдунов, транснациональных и межконтинентальных магических фирм, производящих немыслимый прежде эффект духовного “футурошока”. Эту специфику “нового религиозного сознания” видят и реалистически оценивают прозорливые богословы и церковные социологи. “Религия, - пишет, например, К. Нинтидт, известный католический теолог и публицист, — становится здесь вновь тем, в чем ее прежде всего обвиняет марксистская критика, — наркотиком, который одурманивает, а не побуждает к освобождению и ответственности”. Подрыв коренной традиции в ситуации религиозного плюрализма грозит духовным хвором, новым потопом бессознательного, торжествующего в эпоху Водолея.

В этих условиях антропологическая проблематика определяет содержание не только апологетики, но в значительной мере всей философии и богословия, самые структуры сосуществования церквей, антропологические константы задают поле возможности диалога, и философская антропология становится необходимым измерением религиоведения. Поскольку же все, сказанное о человеке, сказывается на нем самом, философско-антропологическое религиоведение может стать одним из оберегающих человека институтов. После всех “расколдований” человека следовало бы, отдавая себе отчет в неистребимости надежды и” “ясвленскость жизни людей”, не поддаться таящемуся в ней искушению и научиться видеть не только благотворные перспективы единого мира общечеловеческих ценностей, но и его опасные тенденции; обрести, наконец, антропологический реализм, указывающий нам действительные границы человека, помогающий противодействовать его “протеизации”, хранить верность самому человеку, укорененному в базисном доверии к бытию в отечественной народной традиции.