

To cite text:

Brodsky, Alexander (2022), "Последний враг. О некоторых рецепциях диалога Платона 'Федон' в философии и литературе XVIII–XX веков", *Philosophy and Society* 33 (4): 695–714.

Александр Бродский

ПОСЛЕДНИЙ ВРАГ. О НЕКОТОРЫХ РЕЦЕПЦИЯХ ДИАЛОГА ПЛАТОНА "ФЕДОН" В ФИЛОСОФИИ И ЛИТЕРАТУРЕ XVIII–XX ВЕКОВ

АННОТАЦИЯ

Диалог Платона "Федон" вошел в европейскую культуру прежде всего философскими аргументами в пользу бессмертия души, а также утверждением, что истинный философ должен не только не бояться смерти, но, напротив, стремиться к ней. Эти воззрения неоднократно воспроизводились в христианской теологии с поправкой на библейскую эсхатологию. Однако в христианстве, в том числе и в православии, всегда были и есть богословы, отрицающие платоновский дуализм как совершенно чуждое Священному писанию мировоззрение. Причем критика "Федона" никогда не сводилась лишь к метафизическому вопросу о монизме или дуализме в понимании человека, но оборачивалась определенной экзистенциальной философией, в которой главной темой становилась тема отношения к смерти. В книгах Ветхого и Нового завета смерть никогда не видится тем прекрасным освобождением от телесного бытия, к которому должен стремиться философ, но только ужасом. Автор статьи предлагает рассмотреть эту проблематику отношения к смерти на трех уровнях: метафизическом, феноменологическом и синтаксическом. С синтаксической точки зрения, смерть – это то, что придает нашей жизни характер логической последовательности, превращая совокупность "атомарных фактов" в Судьбу. Образы судьбы наполняют смыслом наше существование во времени, тем самым становясь экзистенциальной феноменологией конечности нашего существования. А Вечная жизнь от времени не зависит, она не может быть ни "до", ни "после", и, следовательно, она присутствует в каждый бесконечно малый момент настоящего. Таким образом, "синтаксис судьбы" определяет феноменологию смерти, а феноменология смерти определяет метафизику Вечности.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА

диалог Платона "Федон", христианство, эсхатология, смерть, жизнь, вечность, страх смерти, метафизика, феноменология, синтаксис

Пролог

В советскую эпоху религиозность была формой свободомыслия, свидетельством независимости мышления, способности к внутреннему противостоянию официальной идеологии. Поэтому многих людей, в целом чуждых религиозным настроениям, но интересующихся т. с. “гуманитарными проблемами”, часто влекло в те годы к Церкви и ее служителям. Наверное, это влечение завело однажды меня, комсомольца и студента третьего курса философского факультета, в храм Духовной Академии.

Уже на лестнице Академии ко мне подошел сравнительно молодой иеромонах. Спросил, не являюсь ли я поступающим? “Поступающим” я не был, но мы разговорились. Монах оказался выпускником родного Ленинградского университета, физиком, но в то время уже ставшим преподавателем Ленинградской Духовной Академии. “Заходите к нам по средам, вечером – говорил св. отец. – В это время наш ректор проводит экзегетические беседы и вход открыт для всех”.

На эти беседы бывшего ректора Ленинградской Духовной Академии мы стали ходить вдвоем с моим тогдашним товарищем и однокурсником. После бесед мы гуляли с нашим новым знакомым по садику, что вблизи Академии, и вели разговоры о язычестве и Ренессансе, Фрейде и Ницше, феноменологии и экзистенциализме. То, что рассказывал иеромонах, нам не доводилось слышать на нашем философском факультете. Св. отец начал давать нам книги, которые выписывал на себя в академической библиотеке. Сначала религиозную публицистику о. Александра Меня, затем “околоцерковную” философию (В. С. Соловьев, Н. А. Бердяев и др.), затем “внутрицерковную” (С. Н. Булгаков, П. А. Флоренский), затем уже богословие (В. Н. Лосский, о. Г. Флоровский), затем святоотеческую литературу, и наконец – основу основ, “Источник знания” св. Иоанна Дамаскина. Это была целая система христианского образования. “К христианству можно прийти от чего угодно, – говорил наш новый знакомый, – от марксизма, от позитивизма, от экзистенциализма, пожалуй, и от нищезанятия какого-нибудь. А вот обратный путь невозможен”.

Этот наш наставник впоследствии стал известнейшим библеистом, экзегетом, профессором Санкт-Петербургской Духовной Академии и заведующим кафедрой Нового Завета Библейско-богословского института в Москве архимандритом Иануарием (Ивлиевым) (1943–2017).

Но было в рассуждениях о. Иануария нечто странное, никак не укладывающееся в наши “марксистские” представления о религии. Нас учили, что, по крайней мере, все три авраамические религии – иудаизм, христианство и ислам – предполагают дуалистическое понимание человека. (Конечно, “ошибочное, идеалистическое, реакционное” и т. д.) Человек состоит из тела и души. Тело смертно, тленно, душа же вечна, и после физической смерти отходит в иной мир, где “предстоит перед Господом”. Классическим философским доказательством бессмертия души считались рассуждения Сократа в платоновском диалоге “Федон”.

И если спросить любого христианина, иудея или мусульманина, что будет с человеком после смерти, то, наверное, 90 % ответят вполне в духе платоновского “Федона”: бессмертная душа покинет тело и отправится в какой-то другой мир. Однако о. Иануарий категорически отрицал наличие в текстах как Ветхого, так и Нового завета какого-либо упоминания о бессмертии души и даже упоминания о самой душе как особой, независимого от тела части человека. Все эти представления, уверял он, являются результатом позднейшего эллинистического влияния. Хотя термины душа или дух употребляются в Библии неоднократно – נַשְׁמָה [nshama], נַפְשׁוֹ [gakh] *на иврите* (Ветхий завет), или ψυχή [psyché], πνεῦμα [pnevma] на греческом (Новый завет) – в них никогда не вкладывается ничего другого, кроме *дыхания*, которое, в свою очередь, является символом *жизни*. Нет жизни – нет и дыхания, нет дыхания – нет и души.

Но еще важнее, говорил о. Иануарий, т. с. “психологическое” отличие библейского отношения к смерти от того, которое демонстрирует Сократ в сочинении Платона. На вопрос Эхекрата о том, как принял Сократ смерть, Федон свидетельствует: “Он казался мне счастливецом ..., я видел поступки и слышал речи счастливого человека” (Платон 1965: 326). Еще бы! Истинный философ, согласно Сократу, только и занят умиранием и смертью. Это только низменные люди, привязанные к питью, еде или любовным наслаждениям, боятся смерти. А философ стремится освободиться от телесных уз, дабы созерцать Истину и Благо. Теперь сравним это ожидание смерти с тем, как ожидал её Иисус. “Начал ужасаться и тосковать” – говорится в Евангелии от Марка (14: 32). “С сильным воплем и со слезами принес молитвы и моления Могущему Спасти его от смерти” – сообщает апостол Павел (Евр 5: 7). “Вы можете себе представить, чтобы Сократ плакал или, тем более, вопил при мысли о предстоящей смерти?” – спрашивал нас отец Иануарий. Разумеется, нет. Для Сократа смерть – друг человека; для христианина – последний враг (1Кор 15: 24). И нет в истории мировой культуры чего-то более противоположного христианскому отношению к смерти, чем то, которое мы находим в платоновском “Федоне”.

Смерть в Библии – это не отделение души от тела, а погружение в ничто, в Небытие, в темные воды моря (море, в Библии, всегда символ смерти), в Шеол, в место, где нет ни жизни, ни Бога. В упоминаемом в Ветхом завете Шеоле обитают не души, а тени людей. И, согласно отцу Иануарию, это надо понимать буквально. Там какие-то остатки людей, которые, впрочем, иногда вылезают в мир живых, чтобы пугать или пророчествовать. Но это – не рай и не ад.

“Живые знают, что умрут, а мертвые вообще ничего не знают, и уже нет им воздаяния, потому что и память о них предана забвению, и любовь их и ненависть их и ревность их уже исчезли, и нет им более части во веки ни в чем, что делается под солнцем. Все, что может рука твоя делать, по силам делай; потому что в могиле, куда ты сойдешь, нет ни работы, ни размышления, ни знания, ни мудрости – ничего нет” (Еккл 9: 4-6.10).

“Вот классическое библейское учение о посмертном существовании. Душа живая – это жизнь, а Шеол – могила, место пребывания не живых, а мертвых” – говорил архимандрит Иануарий в своих позднейших лекциях (Иануарий, internet). И Новый Завет ничего не меняет в таком понимании смерти, но только противопоставляет ему *телесное Воскресение*. Если смерть – это те воды, над которыми “носился Дух божий” в начале творения мира, то победа над смертью – это не проникновения Бога в эти “воды”, не погружение Бытия в Небытие, а “хождение по воде”, “хождение по морю”. Это символизируется, например, прохождение спасавшихся от войск фараона евреев по Красному морю, которое расступилось перед ними, а затем сомкнулось над египтянами (Исх.14–15). Это возвещает “хождение по водам”, которое явил своим ученикам Иисус (Иоанн 6:16-21, Марк 6: 47–51, Матфей 14: 22–33), спасая их от бури, грозившей погрузить их в морскую пучину. Смерть, Небытие, “тьма над бездною” не упраздняются Богом, так как не зависят от Него, но побеждаются Воскресением.

Наставления о. Иануария, конечно, не сделали нас *религиозными людьми* в традиционном, конфессиональном смысле этого слова. Но я убежден, что религиозность сама по себе мало что меняет в нашем отношении к смерти. И сейчас, спустя сорок с лишним лет, в этой статье я постараюсь дать философскую интерпретацию приведенных выше экзегетических рассуждений. Эту интерпретацию я попробую провести на трех уровнях: *метафизическом, феноменологическом и синтаксическом*. Рассуждение будет основываться преимущественно на русском философском и литературном материале.

1. Метафизика

В 1767 г. знаменитый деятель немецкого просвещения Мозес Мендельсон опубликовал книгу “Федон, или О бессмертии души”. Эта книга стала своего рода бестселлером второй половины XVIII: только в Германии в последующие годы она переиздавалась десять раз и была переведена почти на все европейские языки. В России на рубеже XVIII–XIX вв. эта книга была издана трижды в разных переводах.

Жанр этой книги можно определить как перевод–интерпретацию. Ее сюжет полностью воспроизводит сюжет платоновского “Федона” (предсмертная беседа Сократа со своими учениками), но знаменитые аргументы в пользу бессмертия души были изложены на язык рационалистической (преимущественно вольфианской) философии Нового времени и, кроме того, согласованы с протестантским вероучением, т. е. не содержали характерного для эллинизма и некоторых направлений иудаизма идеи метемпсихоза, а также были лишены каких-либо намеков на католическое Чистилище или православное “мытарство душ”. Сам Мендельсон вошел в историю как идеолог и пропагандист т. н. Хаскалы, т. е. еврейского Просвещения, в процессе которого жившие дотоле изолированной национальной жизнью евреи стали “выходить” из своих гетто,

получать европейское образование и участвовать в европейской культурной жизни. Оставаясь приверженцем иудаизма, Мендельсон верил, что с секуляризацией европейских государств и рационалистической реформацией иудаизма все барьеры между евреями и христианами исчезнут, и, ни сегодня, так завтра, евреи Германии превратятся в “немцев иудейского вероисповедания”. Книга “Федон, или О бессмертии души” должна была свидетельствовать, как современная рационалистическая философия стирает грани между религиями, оставляя основное: веру в единого Бога и бессмертие души.

Мендельсон делает, на самом деле, едва заметные поправки к аргументам платоновского Сократа, однако в корне меняющие всю картину мироздания. Например, аргумент Сократа о том, что все возникает из противоположного и, следовательно, душа из здешнего мира переходит в загробное, а из загробного возвращается в здешнее, Мендельсон заменяет учением о непрерывности развития, в котором ничего не исчезает, а лишь переходит в другое состояние. Аргумент о знании как припоминании (*ἀνάμνησις*) заменяется верой во врожденные идеи, “интеллектуальную интуицию”, которые обеспечит бестелесную и лишённую ощущений душу всем необходимым знанием. Аргумент о том, что эйдос души, в отличие от эйдоса тела, предполагает нечто постоянное и неизменное заменяется учением о неделимости непротяженной души: все материальное изменяется, распадаясь на части, но для идеальной души это невозможно. Наконец, аргумент, что душа есть вечный и неизменный эйдос жизни заменяется рассуждением о невозможности представить предел движению рациональных существ к своему совершенству: наличие такого предела противоречило бы “порядку мироздания”. После всех этих доказательств, мендельсоновский Сократ, вполне в духе Сократа платоновского, делает моралистические выводы о том, что посмертная судьба души находится в непосредственной зависимости от наших земных добродетелей и пороков (Mendelssohn 2012).

Таким образом, рационалистическая философия XVII–XVIII оказывалась вполне соответствующей принятым в христианстве представлениям о “бренном теле” и “бессмертной душе”. Известный православный богослов отец Георгий Флоровский в своем исследовании “Бессмертие души” на конкретных примерах показал удивительную ситуацию: в эпоху Просвещения идею смертности души защищали только христианские ортодоксы, тогда как идею бессмертия души отстаивали “просвещенцы”. “На самом деле, – утверждает Флоровский – этого и следовало ожидать. Ведь теория *природного* бессмертия была одним из немногих догматов просвещенного деизма тех лет. Человек эпохи Просвещения мог с легкостью отделаться от учения об Откровении, но не имел права усомниться в “истинности” доводов Разума” (Florovsky 1976: 215).

Оспаривая философскую веру в бессмертие души, Флоровский приводит пример из сочинения Св. Иустина “Разговор с Трифоном иудеем”. В поисках истины Св. Иустин сперва пришел к философам и некоторое

время был полностью доволен взглядами платоников. Сильно восхищало его платоновское учение “о бестелесном”. Затем он встретил учителя-христианина, пожилого и почтенного человека. Среди прочих вопросов, затронутых в их беседе, был вопрос о природе души. Христианин утверждал: “Не следует называть душу бессмертной. Ибо, если она бессмертна, то и безначальна”. Это и есть тезис платоников. Христианство же учит, что один Бог “безначален” и неразрушим. Мир же, напротив, “имеет начало”, а души – часть мира. И значит они не бессмертны, потому что и самый мир получил начало. Душа не является жизнью сама по себе, но только “причастна” жизни. Один Бог есть жизнь; душа же может лишь *иметь* жизнь. Следовательно, она может быть “бессмертной” не *по природе*, т. е. не сама по себе, но лишь по “Божией воле”, т. е. *по благодати*.

Подобных воззрений, по утверждению Флоровского, придерживались почти все ранние апологеты, т. е. те христиане, которые еще не поддались эллинистической философии: Св. Ириней, Татиан, св. Афинагор. Последний в своем сочинении “О воскресении мертвых” утверждал, что Бог наделил самостоятельным бытием и жизнью не душу саму по себе и не тело, взятое отдельно, но, скорее, людей, состоящих из души и тела, чтобы обеими частями, с которыми люди рождаются и живут, достигать по окончании земной жизни общей цели. Человек исчезнет если будет разрушена целостность этой связки, ведь в таком случае личность тоже разрушится. Существом, наделяемым рассудком и разумом, является *человек*, а не *душа сама по себе*. Следовательно, человек должен всегда оставаться состоящим из души и тела.

Из всех этих утверждений, по мнению Флоровского, вытекает иное отношение к смерти в христианстве, чем то, которое проповедует платонизм или рационалистическая метафизика: “Смерть – катастрофа для человека. Она – его *последний* (или, вернее, *окончательный*) *враг*”, escatoz escqroz (1 Кор 15,26)” (Florovsky 1976: 220). А из этого, в свою очередь, вытекает, что “христианам, как христианам, не следует верить философскими теориями бессмертия. Им следует верить во Всеобщее Воскресение” (Florovsky 1976: 239).

Но вернемся к эпохе Просвещения и посмотрим, как “Федон” в интерпретации Мендельсона отразился в русской культуре. Практически все философские рассуждения о душе того времени исходят из классического представления о ее вечности, что позволило известному исследователю русской философии Т. В. Артемьевой говорить о “Русском Федоне” как одном из важнейших архетипов русской культуры (Артемьева 1996: 73–74). Но особенно любопытны, на мой взгляд, две рецепции сочинения Мендельсона в России: сочинение князя Михаила Щербатова “Разговор о бессмертии души” (1788) и трактат Александра Радищева “О человеке, его смертности и бессмертии” (1792).

Князь Михаил Щербатов принадлежал к древнейшему княжескому роду, был сторонником “аристократической монархии” и апологетом “дворянской чести”. Все это важно отметить, так как рассуждения о смерти

и бессмертия у него тесно связаны с образом достойного принятия своего “смертного часа”. “Разговору о бессмертии души” предшествовало небольшое сочинение “Рассуждение о смертном часе”. В нем Щербатов выражал свое недоумение перед тем, что мы учимся риторике, поэтики, живописи, различным ремеслам и т. п., но единственно чему не учимся, хотя знаем, что всем нам это предстоит исполнить, так это тому “как бы хорошо и без страху умереть” (Щербатов 1898: 295–308). И “Разговор о бессмертии души” дает нам пример благородного поведения перед лицом смерти, причем смерти “страшной и поносной”: казни четвертованием.

Сочинение представляет собой диалог, в котором в роли Сократа выступает реальное историческое лицо: Андрей Хрущев, приговоренный к смерти за участи в антиправительственном заговоре во времена императрицы Анны Иоанновны, человек “добродетельные и просвещенный”. Собеседник у него один – тоже реальное историческое лицо, гвардии офицер Никита Коковинский, тоже человек “благородный, разумный и сострадательный”. Что делать! В отличие от Афин, в российскую “Тайную канцелярию” к приговоренным друзей и родственников не пускают, а только “судей, пристава, стражей и палачей”. Вот и беседует Хрущев со своим же охранником.

В диалоге воспроизводятся платоновские аргументы в пользу бессмертия души в интерпретации Мендельсона. Добавляются к ним и т. с. экзегетические аргумента. Так, например, на слова Хрущева, что не было народа, который не верил бы в бессмертия души, Коковинский говорит, что вообще-то таким народом были как раз те, кому Господь и дал свой Закон, т. е. евреи. Хрущев возражает: пустословие это все! Во-первых, Бог всегда говорит народу: “Я Господь, Бог твой, Который вывел тебя из земли Египетской, из дома рабства” (Исх 20: 2). И говорит Он это людям, живущим позднее тех, кто действительно был выведен из Египта. Следовательно, предполагается, что речь идет о вечном выведении души из плена идолопоклонства. Во-вторых, во многих местах Библии Бог себя называет Богом Авраама, Исаака и Иакова. Но если бы души Авраама, Исаака и Иакова исчезли вместе с телом, называл бы Он себя Богом тех, кого уже нет? Этот возражение непосредственно отсылает к знаменитому ответу Иисуса саддукеям, отрицавшим воскресения мертвых: Бог Авраама, Исаака и Иакова “не есть Бог мертвых, но живых” (Мф 22: 32)¹.

Но все-таки главным аргументом Хрущева становится следующее утверждение: “Все те, которые бессмертие души отвергают, не меньше нас являются попечителями сохранить имя свое и по смерти своей, а самое сие и не доказует ли, что непреодолимое чувство души их о своем бессмертии, против воли их, в них пребывает” (Щербатов 1898: 300).

¹ Надо заметить, что эта фраза Христа неоднократно приводится в качестве евангельского свидетельства бессмертия души. Хотя большинство отцов Церкви (Афанасий Александрийский, Аврелий Августин, Иоанн Домаскин и др.) толковало это в том смысле, что для пребывающего в вечности Бога нет ни прошлого, ни будущего. Он все видит в настоящем.

В этом смысле сама готовность повстанца Хрущева принять смерть во имя своего политического идеала становится доказательством бессмертия. Как мне представляется, такая постановка вопроса уже смещает метафизические рассуждения о “бессмертной душе” в сторону феноменологии переживания своего конца.

Мотив обращения к теме бессмертия души у А. Радищева в его знаменитом трактате кажется более обывательским. Радищев в ссылке, он разлучен с близкими и друзьями, он чувствует приближение смертного часа и хочет найти какие-то утешение, какое-то основания для веры, что смерть не станет окончанием всего, и что он, может быть, и в иной жизни встретится с любимыми людьми. Но здесь стоит вспомнить, что Радищев – автор сочинения “Путешествия из Петербурга в Москву”, за которое он был приговорен к смертной казни, замененной по милости императрицей Екатериной II ссылкой. И хотя никаких конкретных политических заявлений Радищев в своем трактате не делает, образ “героического самопожертвования” как способа победы над смертью здесь явно присутствует.

Как известно, в первых двух книгах своего трактата, Радищев, опираясь на сенсуализм и натурфилософию своего времени, собирает различные доказательства смертности души, завершая этот раздел утверждением, что “так говорит нам тиран лютейший, варвар неистовый, хладнокровный человеконенавидец” (Радищев 1941: 96). И в следующих двух книгах Радищев начинает искать доказательства бессмертия души. Здесь он воспроизводит аргументы Мендельсона, однако находит их слишком “метафизическими”, т. е. умозрительными. Ведь аргументы в пользу смертности души и вообще отсутствия таковой основаны на опыте, а эти – на спекулятивных рассуждениях. И далее Радищев начинает искать “эмпирические” или “научные” подтверждения существования и бессмертия души. Эти “научные подтверждения” он сводит к различным свидетельствам независимости мыслительных способностей человека от состояния его тела и, более того, способности “духовных сил” влиять на тело. Причем важнейшее доказательство независимости души от тела Радищев усматривает в способности человека к самоубийству, благородной формой которой является, конечно же, не наложения на себя рук из-за неудач, болезней или сплина, а добровольное принятие смерть во имя правды и свободы. “Вспомните Амвросия, умирающего под повторяемыми ударами разъяренной и суеверием подстреканной Московской черни. Господи! отпусти им! – был глагол праведного: не ведают бо, что творят! – Вспомните Корнелия де Вита, поющего Горациеву песнь среди бунтующей Амстердамской черни” (Радищев 1941: 123)². Что же касается

2 Радищев имеет в виду Амвросия (Андрея Степановича) Зертис-Каменского, московского архиепископа, убитого толпой во время чумного бунта в Москве в 1771 г., и нидерландского республиканца Корнелия де Вита, убитого в тюрьме в 1672 г. толпой, подстреканной сторонниками Вильгельма III Оранского.

телесных страданий, вызванных болезнями, то Радищев считает наиболее достойным ответом на них способность преодолевать их интеллектуальным творчеством, приводя в пример Ж.-Ж. Руссо, который “многие из своих бессмертных сочинений написал среди болезни непрестанной”, Христиана Граве, который “долгое время не мог ни читать, ни писать, но превозмог оное и написал изящные примечания свои на Цицерона”, и, наконец, Мозеса Мендельсона, который “страдавший от несказанный слабости нервов многие лета, мог терпением, напряжением мысли еще в старости своей вознестись паки на высоту своего юности”. В заключении Радищев пишет: “Я своего примера дать по толиких не дерзаю; но то истинно, когда мысль, нами уловленная, мысль, всю душу исполнившая, всю ее объемлющая, отторгает, так сказать, мысленность от телесности, ... тогда время и пространство исчезают ... Занесшему ногу в вечность вселенная уже тесна” (Радищев 1941: 123).

Позволю себе подобные рассуждения о бессмертии тоже отнести уже не к метафизике, а к феноменологии.

2. Феноменология

а) Феноменология духа

Уже в первой половине XIX в. метафизические “доказательства” бессмертия души стали уделом лишь консервативного “школьного” богословия. А. С. Пушкин, обращаясь к трактату А. Радищева “О человеке, его смертности и бессмертии”, с презрением отмечает: “умствования оного пошлы и не оживлены слогом” (Пушкин 1962: 216). Сам Пушкин, разумеется, даже не пытался найти какие-то “непошлые” аргументы в пользу бессмертия души, зато четко заявлял:

Ах! ведает мой добрый гений,
 Что предпочел бы я скорей
 Бессмертию души моей
 Бессмертие своих творений.

(В альбом Илличевскому)

Литература и философия того времени искала ответа на проблемы жизни и смерти скорее в рефлексии над смыслами и ценностями личного духовного опыта, чем в доводах разума.

Наверное, своеобразным апофеозом русского “Анти-Федона” является рассказ Ф. М. Достоевского “Бобок”, в котором подвыпивший литератор, прогуливаясь после похорон дальнего родственника по кладбищу, становится свидетелем жуткого и отвратительного разговора еще не совсем разложившихся покойников. Покойники, постепенно засыпая, играют в карты, сплетничают, суесловят, ругаются, лебезят перед начальниками, развратничают... В рассказе упоминается некий совсем уже разложившийся покойник, который иногда все-таки “просыпается”, чтобы произнести:

“Бобок, бобок, бобок”. Объяснение этому феномену, как выясняет герой рассказа из “подслушанного” разговора, дал некий “местный Платон” – Платон Николаевич, “наш здешний доморощенный философ, естествовед и магистр”, который тоже где-то рядом на кладбище захоронен, уже совсем засыпает, но раз в неделю ещё бормочет: “К делу, к делу!”. Согласно Платону Николаевичу, то, что мы до похорон считаем смертью – еще не полная смерть. В могиле два-три месяца жизнь продолжается как бы по инерции... Но, если душа – элемент природы человека, то она столь же подвержена разложению, как и тело, от нее тоже исходит “нехороший дух”. Покойники жалуются, что чувствуют запах разложения, но разложения не телесного, а т. с. духовного. И Достоевский постоянно играет с двусмысленностью понятия “дух”. Хорошее место кладбище! “Но дух, дух. Не желал бы быть здешним духовным лицом” – размышляет герой рассказа (Достоевский 1958: 341–359).

Разумеется, это сочинение Достоевского многие считали и считают абсолютным кошунством. Андрей Белый в книге “Трагедия творчества. Достоевский и Толстой” возмущался: “Для чего печатать все это свинство, в котором нет ни черточки художественности? Единственный смысл – напугать, оскорбить, сорвать все святое. “Бобок” для Достоевского есть своего рода расстреливание Причастия, а игра словами “дух” и “духовный” есть хула на Духа Святого” (Белый 1911: 28). Белый, конечно, прав. Рассказ “Бобок” имеет целью оскорбить традиционные христианские представления о душе. Но если разобраться, как же сам Достоевский понимал христианское учение о Спасении и Вечной жизни, то рассказ окажется все-таки клеветой не на Духа Святого, а на платонизм с его дуалистическим пониманием человека.

Обстоятельный разбор истоков и особенностей религиозности зрелого этапа в творчестве Достоевского можно найти в книге известного историка русской философии И. И. Евлампиева “Философия человека в творчестве Ф. Достоевского”. Евлампиев возводит религиозность Достоевского к немецкой философской традиции, и, прежде всего к сочинению Г. Фихте “Наставление к блаженной жизни” (1806 г.). В этом сочинении Фихте усматривает истинное “учение” Иисуса Христа не в искуплении первородного греха, а в утверждении тождества человека и Бога. Такой подход приводит к переосмыслению понятий “жизнь” и “смерть”. Смерть – это такое состояние человека, когда он не осознает своего единства с Богом и пытается жить вне Бога; жизнь же – это подлинное бытие в единстве с Богом. Если человек обретает единство с Богом, он уже неподвластен смерти. Эти представления, по мнению Евлампиева, и стали окончательной версией религиозного мировоззрения русского писателя. “Достоевский не признает никакой “потусторонней” действительности и никакого “потустороннего” Бога; Бог для него возможен только как результат исторического развития человечества, как окончательное, преображенное и совершенное состояние, к которому должно прийти человечество” (Евлампиев 2012: 387). С этими воззрениями, по-видимому, можно связать

то, что Достоевский порой полностью сближает “истинную” религиозную веру с “верой в народ”, а иногда и вовсе заменяет первую на вторую.

На мой взгляд, такая точка зрения на исток творчества Достоевского вполне обоснована, но нуждается в некоторой корректировке. Для разъяснения этого сделаю небольшое отступление.

Философия Фихте оказало огромное влияние не только на философию, но и на последующую протестантскую теологию, в том числе и на т. н. “либеральную теологию” (Алберт Ричль, Адольф Гарнак, Эрнст Трельч), последователей которой было немало среди русских православных богослов³. Для либеральной теологии было характерно стремление, говоря словами Э. Трельча, превратить “старую христианскую идею чудесного исцеления смертельно пораженного грехом человечества в идею спасительного возвышения и освобождения личности” (Трельч 1910: 93). Любопытно, что в чем-то схожие убеждения были в XX в. присущи национал-социалистическому “Движению немецких христиан”. Несмотря на все различия в политических выводах, гуманистические “либеральные теологи” и фашиствующие “немецкие христиане” сходились в редукции религиозных откровений к социально-политическим идеям, отрицании представлений о первородном грехе и его искуплении, в отказе от Ветхого завета как источника “еврейской веры” в трансцендентного Бога. В результате оба течения оказались орудием политической борьбы. Пока христианское богословие “узнает” евангельские истины в образах государства, народа, нации или прогресса, христианская этика остается на службе тех или иных политических сил.

Конечно, все сказанное имеет отношение к Достоевскому. Достаточно вспомнить Ивана Шатова из романа “Бесы”, который верит в русский народ как в “Тело Христово” (т. е. считает народ тем, чем в традиционном богословии является Церковь), но при этом затрудняется ответить на вопрос, верит ли он в Бога. Однако, учитывая многогранность и неоднозначность художественных образов и сюжетов писателя, нельзя не заметить наличия у него и другой тенденции.

В протестантских странах в XX в. либеральной теологии была противопоставлена т. н. “диалектическая теология” или “теология кризиса” (Карл Барт, Рудольф Бультман, Пауль Тиллих). Эта теология не только вернула в религиозное мировоззрение идею потустороннего мира, но и утверждала, что человек, какого бы совершенства он ни достиг в своей жизни, всегда остается в “с пустыми руками” перед лицом абсолютно трансцендентного Бога. Здесь вопрос смерти и бессмертия тоже сливается с вопросом о принятии или непринятии Христа. Как утверждал, например, П. Тиллих, обыденное представление о бессмертии наивно экстраполирует земное время на трансцендентную сферу бытия. Нельзя

3 О влиянии немецкой “либеральной теологии» на русских православных богословов рассказывается в моем сочинении “В поисках действенного этоса (Бродский 1999)

рассчитывать на вхождение в Царство Божие после смерти, ибо “после” нашего времени никакого времени нет. Царство Божие находится вне времени, в вечности и, следовательно, доступно человеку в каждый момент его существования в “реальном настоящем” (Tillich 1951: 194). Но речь здесь идет не о человеке, достигшего какого-то совершенства, а как раз о человеке нынешнем: грешном, немощном, смертном, ничтожном. Иначе идея Спасения противоречила бы идее *кенозиса* – добровольного принятия Богом самого тяжелого способа жизни, принятия “образа раба” и покорности этому образу “вплоть до смерти и смерти крестной”. Иными словами, в теологии кризиса речь идет не о *футуристической эсхатологии* будущего совершенного человека, но об *эсхатологии актуальной*, доступной здесь и сейчас.

В России сходного мировоззрения придерживались В. И. Несмелов, М. М. Тареев и некоторые другие богословы. Я не берусь судить, к какому из мировоззрений – “прогрессистскому” или “пессимистическому” – был ближе Достоевский. Но, например, профессор нравственного богословия М.М. Тареев истолковывал творчество писателя именно во втором смысле. Образы Алеши Карамазова или о. Зосимы говорят не о преображении этого мира путем *гностического совершенствования*, а о способности жить в этом мире, принимать и любить его, оставаясь одновременно свободным от него и руководствуясь абсолютными ценностями (Тареев 1908:40). В Евангелии, подчеркивал богослов, нет слова “надежда”. Оно глубоко пессимистично. “Вечная жизнь” и “Царство Божие”, о которых говорил Христос, есть то, что дано в настоящем как глубоко личное и интимное переживание. Только каждый человек в отдельности и в глубине своего сознания может преодолеть противоречие между сущим и должным, вне внутреннего мира личности сущее и должное не соединяются никогда. Невозможно ни преобразить этот мир на абсолютных началах, ни вырваться из него. Человек обречен жить как бы между двумя мирами и руководствоваться двумя системами ценностей.

б) Экзистенциальная феноменология.

Не вдаваясь в скучные многословные рассуждения об отличии “феноменологии Духа” от феноменологии XX века или современной, скажу следующее: феноменология Духа предполагает, что этот Дух по крайней мере существует. Для последующей феноменологии это уже не имеет никакого значения.

Мне не раз доводилось слышать мнение, что неверующие люди обычно преувеличивают значение веры для преодоления страха смерти. “Не такое уж это решительное средство против страха – говорил известный русский литературовед и переводчик Б. М. Энгельгардт. – Если бы вера действительно снимала страх смерти, неужели вы думаете, мог бы случиться повсеместный крах религиозного сознания” (Гинзбург 1989: 447). Цитирующие эти слова Лидия Гинзбург объясняет страх смерти религиозных

людей тем, что вечная жизнь может осмысляться ими только в какой-то совершенно иной модальности, чем жизнь земная. “Мысль о вечном, даже бесконечно долгом существовании, если всмотреться в неё – нестерпима” (Гинзбург 1989: 444). А “иная модальность” немислима и ничего не компенсирует из того, что мы теряем в жизни земной. Не случайно В. В. Розанов говорил, что уйти “на тот свет” он согласен лишь со своим носовым платком, т. е. во всей конкретности своего земного существования. “Я бы желал “воскреснуть” и не “для Бога” в богословском смысле, а чтобы продолжать помнить и продолжать любить тех, кого знал и любил на земле. В последнем анализе “земля” для меня всё: сужу по тому, что без воспоминания “о земле” и “земных людях” я решительно не хочу “воскреснуть”. Не имею интереса к “воскрешению” (Розанов 2014: 51).

Впрочем, религия все-таки может способствовать преодолению страха смерти, но не обещанием “загробного существования”, а формированием неких сверхличных ценностей, во имя которых человек способен принести в жертву свое “земное существование”. В этом смысле любая светская идеология и даже просто идея какого-то социального служения – достойная замена религии. Только здесь с давних времен подает свой голос некая “скептическая психология”, которая гораздо старше как “научной психологии”, так и феноменологии.

“Ни на солнце, ни на смерть нельзя смотреть в упор” – гласит известный афоризм Франсуа де Ларошфуко (La Rochefoucauld 1864: 20). Невозмутимость, которую проявляют некоторые люди перед лицом смерти, утверждал Ларошфуко, говорит лишь о боязни взглянуть ей “прямо в глаза”. Героическое служение высоким идеалам часто оказывается лишь следствием невыносимого страха смерти, способом не думать о ней. “Катон и Брут обратились к возвышенным помыслам, а не так давно некий лакей удовольствовался тем, что пустился в пляс на том самом эшафоте, где его должны были колесовать. Невзирая на то, что способы различны – результат один и тот же” (La Rochefoucauld 1864: 78–79).

Лев Шестов в России сделал почти те же выводы относительно платоновского Сократа. “Как тяжело читать рассказы Платона о предсмертных беседах Сократа! Его дни, часы уже сочтены, а он говорит, говорит, говорит... По крайней мере в последние минуты жизни можно не лицемерить, не учить, а помолчать” (Шестов 1991: 49). Сократ потому и говорит без умолку, чтобы не всматриваться в смерть пристально.

Лидия Гинзбург называла такое отношение к смерти “отвлечением”, но полагала, что оно является неким фундаментальным моментом человеческого существования как такового. “Отвлечения человеческие располагаются на многих уровнях – от обжорства до философствования... Человек отвлекается, потому что иначе ему остается нестерпимое, попросту невозможное, чистое ожидание конца” (Гинзбург 1989: 287). Но что самое главное: все люди это знают, понимают. А “осознанные иллюзии едва ли не самые прочные, потому что им не угрожает разоблачение” (Гинзбург 1989: 287).

Многие философы такую отвлекаемость осуждали. Хайдеггер, например, в повседневном бегстве от смерти усматривал механизм превращения человека в то, что характеризовалось им с помощью неопределенно-го местоимения “Man”. “Но ‘Man’ (безлично-общее), дающее нам язык и культуру, дает и возможность жить, зная о смерти и не веря в бессмертие. Социальный человек в процесс своей социализации (то есть обучения у ‘Man’) приспособливается к этому знанию, как он приспособливается, по возможности, ко всему, мешающему жить” (Гинзбург 1989: 28).

Мне кажется, что такая “феноменология отвлечения” от смерти является наиболее оптимистической. “Последний враг” побеждается тем, что мы “отворачиваемся” от него, не смотрим ему в глаза.

3. Синтаксис

То, что смерть является неизбежным концом нашего существования, ни у кого не вызывает сомнения. То, что человек испытывает по отношению к ней страх – тоже едва ли требует обсуждения. Но смерть сама по себе может ли быть подвергнута какой-то аксиологии? Можно ли ее оценить как нечто *плохое* или *хорошее*? Для тех людей, которые не верят в возможность какого-то сознательного продолжения существования после смерти, вопрос представляется бессмысленным. Косвенно это подтверждает знаменитый эпикурейский софизм о том, что глупо бояться смерти, с которой мы никогда не сталкиваемся. Как может быть *плохим* или *хорошим* то, чего в нашей жизни нет? Однако находятся философы, которые отрицают эти, казалось бы, очевидные факты. “Я хочу спросить, является ли смерть сама по себе злом; и как велико это зло и какого рода оно может быть. Этот вопрос должен представлять интерес даже для тех, кто верит в ту или иную форму бессмертия, ибо отношение человека к бессмертию должно частично зависеть от отношения человека к смерти”, – пишет Томас Нагель в главе “Смерть” своей книги “Смертные вопросы” (Nagel 1979: 1). В самом общем виде ответ Нагеля заключается в том, что если смерть и является злом, то это зло только в той мере, в какой она есть необратимое препятствие для реализации *человеческих возможностей*.

Мне кажется, что Нагель в своих рассуждениях совершенно не учитывает фактор, которые люди обычно называет *судьбой*. Не учитывает – ибо не верит в существование таковой. А не верит, так как понимает судьбу как *предопределение*, что, в свою очередь, противоречит пониманию жизни как *множества потенций*, набора различных *возможностей*. Но судьба – это не предопределение, а убеждение, что сменяющие друг друга во времени события обладают какой-то внутренней связью, что переход от одних событий к другим осуществляется по каким-то неведомым нам правилам, изменить которые мы не в силах. Если эти правила связи между событиями мы можем объяснить законами физики, химии или биологии, то перестаем называть их судьбой, а говорим о “природной необходимости”. То, что Сократ умрет, учили еще древние греки, не является его судьбой,

так как все люди смертны по законам природы. Но то, что Сократ умрет в тюрьме, выпив по приговору суда чашу с ядом, является именно судьбой, так как это не вытекает из какой-либо естественной необходимости. А какие еще есть в мире связи, помимо законов природы? Еще существуют связи между осмысленными выражениями языка, которые мы называем законами логики. То, что эти законы не соответствуют законам природы и не вытекают из них, тоже было известно еще древним грекам. И все-таки они столь же неизбежны и необходимы, как и законы природы. Не означает ли это, что именно через призму логики мы только и сможем приблизиться к пониманию того, что представляет собой наша судьба?

Однако перед самой логикой со времен ее возникновения стоит проблема: согласуются ли логические преобразования языковых выражений с какими-либо процессами и взаимосвязями в мире объективных предметов, или они есть лишь правила оперирования с языковыми знаками и не могут интерпретироваться онтологически? Философы уже две с половиной тысячи лет спорят об этой проблеме и вряд ли придут когда-нибудь к однозначному выводу. Что есть наша жизнь? Является ли она всего лишь последовательностью “атомарных” фактов (событий, ситуаций, поступков), которые мы искусственно связываем в своей памяти в некий нарратив? Или наша жизнь есть необходимая цепочка преобразований, в своей целостности образующих судьбу?

Герой романа Ж.-П. Сартра “Тошнота” Антуан Роккантен, пишущий биографию какого-то авантюриста и одновременно ведущий дневник, приходит к выводу, что описание жизни, и даже одного дня в жизни, неизбежно оказывается фальсификацией. Не может быть никаких “истинных историй”. Человеческая жизнь состоит из отдельных событий и действий, которые никуда не ведут, не обладают никаким порядком и никак не связаны друг с другом, тогда как любое повествование, любой нарратив предполагает как раз связанность, упорядоченность и определенную телеологию. Перед Роккантеном встает дилемма: либо он будет писать правду, и тогда все события окажутся не постижимыми в силу своей “атомарности” и беспорядочности; либо он будет лгать, но напишет вполне осмысленную и вразумительную историю.

С той же проблемой сталкивается и ученый-историк, стремящийся представить нам коллективную судьбу народов. В конце XX века в западной философии весьма распространились представления, что известная нам история человечества есть не столько описание имевших место событий, сколько нарратив, повествование, зависящее от различных канонических описания мира. Всякое историческое исследование основывается либо на текстах, либо на предметах материальной культуры, которые “прочитываются” как текст. Следовательно, складывающейся у нас образ прошлого зависит от законов, которым подчиняется текст в большей мере, чем от законов, которым подчиняется реальность.

Итак, проблема судьбы – это проблема связанности нарратива, то есть проблема синтаксиса, вернее *логического синтаксиса*, так как связки здесь

не зависят от того конкретного естественного языка, на котором ведется повествование. Означает ли это, что в реальности никакой судьбы нет? Чтобы ответить на этот вопрос, следует определить, что вообще следует понимать под “реальностью” человеческого существования. Человек не существует вне языкового пространства. Все что мы делаем – мечтаем, вспоминаем, планируем, верим, сомневаемся и т. д. – все представляет собой определенный нарратив. Вне нарративов никакого человеческого поведения не существует. А. Макинтайр вполне справедливо отмечает, что “нарратив – это не работа поэтов, драматургов и романистов, отражающих события, которые не имели нарративного порядка перед тем, как он был наложен певцом или писателем; нарративная форма не является ни прикрытием, ни декорацией... Человек в своих действиях на практике и в своих вымыслах представляет животное, которое повествует истории” (Macintyre 2007: 211, 216). Следовательно, судьба – это подлинная реальность нашего существования, даже если мы признаем, что логические связи, с помощью которых организуется текст, являются лишь языковыми конвенциями.

В начале прошлого века Павел Флоренский обратил внимание на то, что многие термины, синонимичные термину “судьба”, этимологически связаны как с понятиями о *времени*, так и с понятиями о *речи* (Флоренский 1990: 530–534). Например, слово “рок” во многих славянских языках имеет временной смысл: “рок” – это “год” в польском или украинском языке, любое определенное время в чешском. (Русский язык сохраняет временной смысл слова “рок” в слове “срок”). В то же время “рок” восходит к славянскому “реще”, т. е. означает нечто сказанное, изреченное. То же самое можно сказать и о латинском “*fatum*”, которое восходит к корню “*fa*”, означающему “говорить”, и, одновременно, означает некий необратимый временной порядок, так что можно говорить о “*fatum ordo*” или “*fatum series*”. Таким образом, *судьба – это время, выраженное в речи*; временная последовательность событий, представленная в виде определенного нарратива.

Фрагмент, посвященный этимологии слов “рок” и “*fatum*”, Флоренский начинает с рассуждения о том, что существование во времени по существу своему есть умирание. “Жизнь и умирание – одно. А Смерть – не что иное, как более напряженное, более эффективное, более обращающее на себя внимание Время” (Флоренский 1990: 530). Как связано утверждение о тождественности времени и смерти с утверждением о том, что судьба – это время, выраженное в речи? Сам Флоренский не дает пояснений на этот счет. Но, на самом деле, связь здесь очевидна. “Высказывание – говорит любой учебник логики или грамматики – это языковое выражение, обозначающее законченную мысль”. Высказывание имеет значение и смысл только если оно закончено. Нарратив тоже является связанным или осмысленным только в свете своего завершения, финала. А это значит, что вне представлений о смерти, сменяющие друг друга события нашей жизни не могут стать нарративом и, следовательно, не обладают

никакой связью друг с другом. С синтаксической точки зрения, смерть – это то, что придает нашей жизни характер логической последовательности, превращая совокупность “атомарных” фактов в Судьбу.

Заключение

Смерть – это то, что придает нашей жизни характер логической последовательности, превращая совокупность “атомарных” фактов в Судьбу. Эсхатология – это то, что позволяет связать между собой факты “коллективной жизни”, превращая их в Историю. Иными словами, как индивидуальная смерть, так и “конец мира” – это то, что наполняет смыслом наше существование во времени. А Вечная жизнь от времени не зависит, она не может быть ни “до”, ни “после”, и, следовательно, она присутствует в каждый бесконечно малый момент настоящего. Синтаксис жизни определяет феноменологию смерти, а феноменология смерти определяет метафизику Вечности.

Литература

- Артемьева, Татьяна (1996), *История метафизики в России XVIII века*, Санкт-Петербург: Издательство “Алетей”.
- Белый, Андрей (1911), *Трагедия творчества. Достоевский и Толстой*, Москва: Издательство “Мусагет”.
- Бродский, Александр (1999), *В поисках действенного этоса. Обоснование морали в русской этической мысли XIX века*, Санкт-Петербург: Издательство Санкт-Петербургского государственного университета.
- Гинзбург, Лидия (1989), *Человек за письменным столом. Эссе. Воспоминания. Повествования*, Ленинград: Издательство “Советский писатель”.
- Достоевский, Федор (1958), “Бобок”, в *Собрание сочинений Федора Достоевского в 10 томах*, том 6, Москва: Государственное издательство художественной литературы, сс. 341–358.
- Евлампиев, Игорь (2012), *Философия человека в творчестве Федора Достоевского*, Санкт-Петербург: Издательство Русской Христианской Гуманитарной Академии.
- Иануарий (Ивлиев), *Лекция № 6 чтений из цикла о Новом завете*, доступно: <http://iannuary.ru/lekcija-6-iz-cikla-o-novom-zavete-novozavetnoe-uchenie-o-cheloveke-i-o-ego-spasenii> (viewed 20 April, 2022).
- Платон (1965), “Федон” / перевод С. Маркиша, в *Избранные диалоги Платона*, Москва: Издательство “Художественная литература”, сс. 325–440.
- Пушкин, Александр (1962), “Александр Радищев”, в *Собрание сочинений в 10 томах Александра Пушкина*, том 6, Москва: Государственное издательство художественной литературы, сс. 210–221.
- Радищев, Александр (1941), “О человеке, его смертности и бессмертии”, в *Полное собрание сочинений Александра Радищева*, том 2, Москва–Ленинград: Издательство Академии Наук СССР, сс. 39–144.
- Розанов, Василий (2014), “Вечная тема”, в *Русская философия смерти. Антология* / Под редакцией С. И. Левит и И. А. Островской, Санкт-Петербург: Центр гуманитарных инициатив, сс. 50–54.

- Тареев, Михаил (1908), *Основы христианства. Система религиозной мысли*, том 4, Сергиев Посад: Издательство Московской Духовной Академии.
- Трёлъч, Эрнст (1910), “О возможности христианства в будущем”, *Логос* 1: 90–110.
- Флоренский, Павел (1990), “Столп и утверждение истины. Опыт христианской теодицеи”, в *Сочинения Павла Флоренского*, том 1, часть 2: Издательство “Правда”.
- Шестов, Лев (1990), *Апофеоз беспочвенности*, Ленинград: Издательство Ленинградского университета.
- Щербатов, Михаил (1898), “Размышления о смертном часе”; “Беседа о бессмертии души”, в *Сочинения князя Михаила Щербатова*, том 2, Санкт-Петербург, 295–358.
- Florovsky, Georges (1976), “The ‘Immortality’ of the Soul”, in *The Collected Works of Georges Florovsky*, vol. 3, *Creation and Redemption*, Belmont, Massachusetts: Nordland Publishing Company.
- La Rochefoucauld, Francois de (1864), *Maximes et pensees diverses*, Paris: Librairie de Firmin Dipot Freres.
- MacIntyre, Alasdair (2007), *After Virtue: A Study in Moral Theory*, Indiana: University of Notre Dame Press.
- Mendelssohn, Moses (2012), *Phädon oder über die Unsterblichkeit der Seele*, Berlin: Tradition classics.
- Nagel, Thomas (1979), *Mortal Questions*, New York: Cambridge University Press.
- Tillich, Paul (1951), *Systematic theology*, Vol. I, Chicago: University of Chicago.

References

- Artem'eva, Tat'yana (1996), *Istoriya metafiziki v Rossii XVIII veka*, Sankt-Peterburg: Izdatel'stvo “Aleteya”.
- Belyj, Andrej (1911), *Tragediya tvorchestva. Dostoevskij i Tolstoj*, Moskva: Izdatel'stvo “Musaget”.
- Brodskij, Aleksandr (1999), *V poiskah dejstvennogo etosa. Obosnovanie morali v rusской eticheskoy mysli XIX veka*, Sankt-Peterburg: Izdatel'stvo Sankt-Peterburgskogo gosudarstvennogo universiteta.
- Dostoevskij, Fedor (1958), “Bobok”, v: Dostoevskij, Fedor, *Sobranie sochinenij*. V 10 tomah, том 6, Moskva: Gosudarstvennoe izdatel'stvo hudozhestvennoj literatury, ss. 341–358.
- Evlampiev, Igor' (2012), *Filosofiya cheloveka v tvorchestve Fedora Dostoevskogo*, Sankt-Peterburg: Izdatel'stvo Russkoj Hristianskoj Gumanitarnoj Akademii.
- Florenskij, Pavel (1990), “Stolp i utverzhdienie istiny. Opyt hristianskoj teodiicei”, v: Florenskij, Pavel, *Sochineniya*, том 1, chast' 2: Izdatel'stvo “Pravda”.
- Florovsky, Georges (1976), “The ‘Immortality’ of the Soul”, in *The Collected Works of Georges Florovsky*, vol. 3, *Creation and Redemption*, Belmont, Massachusetts: Nordland Publishing Company.
- Ginzburg, Lidiya (1989), *Chelovek za pis'mennym stolom. Esse. Vospominaniya. Povestvovaniya*, Leningrad: Izdatel'stvo “Sovetskij pisatel”.
- Ianuarij (Ivliev), “Lekciya № 6 chtenij iz cikla o Novom zavete”, dostupno: <http://iannuary.ru/lekcija-6-iz-cikla-o-novom-zavete-novozavetnoe-uchenie-o-cheloveke-i-o-ego-spasenii> (viewed 20 April, 2022).
- La Rochefoucauld, Francois de (1864), *Maximes et pensees diverses*, Paris: Librairie de Firmin Dipot Freres.

- MacIntyre, Alasdair (2007), *After Virtue: a Study in Moral Theory*, Indiana: University of Notre Dame Press.
- Mendelssohn, Moses (2012), *Phädon oder über die Unsterblichkeit der Seele*, Berlin: Tradition classics.
- Nagel, Thomas (1979), *Mortal Questions*, New York: Cambridge University Press.
- Platon (1965), “Fedon”, perevod S. Markisha, v: Platon, *Izbrannyye dialogi*, Moskva: Izdatel'stvo “Hudozhestvennaya literatura”, ss. 325–440.
- Pushkin, Aleksandr (1962), “Aleksandr Radishchev”, v: Pushkin, Aleksandr, *Sobranie sochinenij*, V 10 tomah Aleksandra Pushkina, tom 6, Moskva: Gosudarstvennoe izdatel'stvo hudozhestvennoj literatury, ss. 210–221.
- Radishchev, Aleksandr (1941), “O cheloveke, ego smertnom i bessmertii”, v: Radishchev, Aleksandr, *Polnoe sobranii sochinenij*, tom 2, Moskva, Leningrad: Izdatel'stvo Akademii Nauk SSSR, ss. 39–144.
- Rozanov, Vasilij (2014), “Vechnaya tema”, v: *Russkaya filosofiya smerti. Antologiya / Pod redakciej S. I. Levit i I. A. Ostrovskoj*, Sankt-Peterburg: Centr gumanitarnykh iniciativ, ss. 50–54.
- Shcherbatov, Mihail (1898), “Razmyshleniya o smertnom chase”; “Beseda o bessmertii dushi”, v: Shcherbatov, Mihail, *Sochineniya*, tom 2, Sankt-Peterburg, ss. 295–358.
- Shestov, Lev (1990), *Apofeozy bespochvennosti*, Leningrad: Izdatel'stvo Leningradskogo universiteta.
- Tareev, Mihail (1908), *Osnovy hristianstva. Sistema religioznoj mysli*, tom 4, Sergiev Posad: Izdatel'stvo Moskovskoj Duhovnoj Akademii.
- Tillich, Paul (1951), *Systematic theology*, Vol. I, Chicago: University of Chicago.
- Tryol'ch, Ernst (1910), “O vozmozhnosti hristianstva v budushchem”, *Logos* 1: 90–110.

Alexander Brodsky

The Last Enemy. On Some Receptions of Plato's “Phaedo” in 18th-20th Century Philosophy and Literature

Abstract

Plato's “Phaedo” has taken up its position in European culture primarily thanks to its philosophical arguments for the immortality of the soul and the statement that for a true philosopher it is not enough to be free from the fear of death: one should strive for it. Christian theology adjusted these views so that they correspond to biblical eschatology and reproduced them repeatedly. However, there have always been and still are Christian theologians (including Orthodox Christian ones) who deny Platonic dualism as a world-view completely alien to Holy Scripture. It should be noted that criticism of the “Phaedo” was always wider than the metaphysical question of monism or dualism in the comprehension of human nature; it gave rise to a certain existential philosophy focusing on the attitude towards death. In the Old and New Testament, death is never represented as some wonderful liberation from bodily existence that a philosopher should strive for: it is always horrible. The author of the article considers this problem of attitude to death across three dimensions: metaphysical, phenomenological, and syntactic. Syntactically, death imparts a character of logical sequence to our life, turning the totality of “atomic facts” into fate. The image of fate makes our existence in time meaningful, and therefore becomes an existential phenomenology of the finitude of our existence. But eternal life does not depend on time, it is neither “before” nor “after”, and, hence, it is here in every tiniest moment of the present. Thus, the “syntax of fate” determines the phenomenology of death, and the phenomenology of death determines the metaphysics of Eternity.

Keywords: Plato's “Phaedo”, Christianity, eschatology, death, life, eternity, fear of death, metaphysics, phenomenology, syntax

Aleksandar Brodski

Poslednji neprijatelj. O pojedinim recepcijama Platonovog dijaloga „Fedon“ u filozofiji i književnosti XVIII–XX veka

Apstrakt

Platonov dijalog „Fedon“ ušao je u evropsku kulturu pre svega filozofskim komentarima u korist besmrtnosti duše, a takođe i tvrdnjom da pravi filozof ne samo da mora da se plaši smrti, već, naprotiv, i da joj teži. Ovi nazori su se više puta ponavljali u hrišćanskoj teologiji s dodatkom biblijske eshatologije. Ipak u hrišćanstvu, uključujući pravoslavlje, uvek su postojali i postoje bogoslovi, koji odriču platonovski dualizam kao pogled na svet sasvim stran Svetom Pismu. Pritom, kritika „Fedona“ se nikada nije svodila samo na metafizičko pitanje o monizmu ili dualizmu u razumevanju čoveka, već je postajala svojevrsna egzistencijalna filozofija, čija je glavna tema bila tema odnosa prema smrti. U knjigama Starog i Novog Zaveta smrt uopšte nije data kao predivno oslobađenje od telesnog postojanja, kome treba da teži filozof, već samo kao užas. Autor rada predlaže da se ova problematika odnosa prema smrti razmotri na tri nivoa: metafizičkom, fenomenološkom i sintaksičkom. S sintaksičke tačke gledišta, smrt je ono što daje našem životu karakter logičkog sleda, pretvarajući skup „atomarnih činjenica“ u Sudbinu. Predstave sudbine ispunjavaju smislom naše postojanje u vremenu, samim tim postajući egzistencijalna fenomenologija konačnosti našeg postojanja. A Večni život od vremena ne zavisi, on ne može biti ni „do“, ni „posle“, i stoga je prisutan u svakom beskrajno malom trenu sadašnjosti. Na taj način, „sintaksa sudbine“ određuje fenomenologiju smrti, a fenomenologija smrti određuje metafiziku Večnosti.

Ključne reči: Platonov dijalog „Fedon“, hrišćanstvo, eshatologija, smrt, život, večnost, strah od smrti, metafizika, fenomenologija, sintaksa