

*И. Г. Курганова**

**ВЛИЯНИЕ ХРИСТИАНСКОЙ АНТРОПОЛОГИЧЕСКОЙ
МЫСЛИ НА ПРИНЯТИЕ ИНДИВИДОМ РЕШЕНИЯ
ОБ УЧАСТИИ В ПРОГРАММАХ ОРГАНОГО ДОНОРСТВА:
КОНЦЕПТЫ ПЛОТИ И ЖЕРТВЫ
В СВЕТЕ ТРАНСПЛАНТОЛОГИИ****

Исследование носит междисциплинарный характер. Проблемы религиозно-фило-софской антропологии рассматриваются в статье в контексте трансплантологии. Для анализа выделяются христианские концепты плоти и жертвы. Природная детерми-нированность и свобода воли — два полюса бесчисленных религиозно-философских факторов, влияющих на выбор человека в отношении потенциального участия в про-граммах органного донорства. В данной статье эти полюсы рассмотрены на основе концептов плоти и жертвы. Первый концепт анализируется в рамках христианской антропологической мысли (в большей степени восточной православной традиции), второй — в более широком контексте христианской религиозной философии в со-отнесении с экзистенциальной философией. В статье впервые исследовано влияние концептов христианской антропологии на принятие индивидом решения об участии в программах органного донорства. Проанализированы религиозные смыслы в со-держании концептов плоти и жертвы, которые с наибольшей вероятностью можно рассматривать в качестве аргументов «за» и «против» участия верующего человека — христианина в трансплантологических программах.

Ключевые слова: концепт плоти, концепт жертвы, христианская антропология, религиозно-философская антропология, трансплантология, органное донорство, религия и органное донорство, междисциплинарные исследования человека, смерть и воскресение, тело и душа.

I. G. Kurganova

*THE INFLUENCE OF CHRISTIAN ANTHROPOGY ON PERCEPTION OF ORGAN
DONATION PROGRAMS: CONCEPT OF FLESH AND COCEPT OF SACRIFICE*

The study is interdisciplinary. The Christian concepts of flesh and sacrifice are analysed in the context of transplantology. Natural determinism and free will are the two poles of countless

* Курганова Ирина Геннадьевна, старший лаборант, сектор методологии междисци-плинарных исследований человека, Институт философии РАН; oecania727@gmail.com

** Статья подготовлена при финансовой поддержке РФФ, грант № 17-18-01444.

religious and philosophical factors influencing a person's choice of potential participation in organ donation programs. In this article, these poles are considered on the basis of the Christian concepts of flesh and sacrifice. The first concept is analyzed in the framework of Christian anthropology (Eastern Orthodox tradition), the second — in the broader context of Christian religious philosophy in relation to existential philosophy. The article contributes to the study of the influence of Christian anthropology concepts on an individual's decision to participate in organ donation programs. Religious meanings are analyzed in the content of the concepts of flesh and sacrifice, which are most likely to be considered as arguments for and against the participation of a Christian believer in transplantological programs.

Keywords: concept of flesh, concept of sacrifice, Christian anthropology, religious and philosophical anthropology, transplantology, organ donation, interdisciplinary studies of man, death and resurrection, body and soul.

Несмотря на развитие биотехнологий, непреложным остается тот факт, что человек с биологической точки зрения смертен, но также непреложно, что последствия его выбора могут оставаться в этом мире и после исхода самого человека. Природная детерминированность и свобода воли — два полюса бесчисленных религиозно-философских факторов, влияющих на выбор человеком потенциального участия в программах органного донорства (на формирование модели восприятия программ органного донорства). В данной статье эти полюсы будут рассмотрены на основе христианских концептов плоти и жертвы. Первый концепт анализируется в рамках христианской антропологической мысли (в большей степени восточной православной традиции), второй — в более широком контексте христианской религиозной философии (без специального обращения к христианской этике и аксиологии) в соотноении с экзистенциальной философией.

Нашей задачей является не столько анализ данных концептов в рамках христианской доктрины, сколько попытка уловить в их содержании те религиозные смыслы, которые с наибольшей вероятностью можно рассматривать в качестве аргументов «за» и «против» участия верующего человека — христианина в программах органного донорства.

Христианское учение о плоти и ее последующем воскресении является одним из краеугольных камней в формировании модели восприятия органного донорства верующими. Если Бог приуготовил для плоти воскресение в конце времен, то насколько правомочен человек отдать часть своего тела или тела родственника для пересадки другому человеку? Имеет ли право человек, находясь на смертном одре, принять в свое тело орган другого человека и тем самым продлить свою жизнь? Резонный вопрос в сознании верующего: могут ли подобные манипуляции нарушить целостность человека, созданного по замыслу Творца именно как душа и тело, навредить его душе, навредить его телу, которому надлежит стать вечным после воскресения, и возможно ли само воскресение, если плоть лишилась какой-то своей части либо обрела чужую? Подобные вопросы отнюдь не домислы, это реально существующие конструкты в сознании верующего. Мы сделаем попытку приблизиться к возможным ответам. Оговоримся, что данная область исследований не математика, и абсолютно точного и единственного ответа живому человеку не даст никто, в т. ч. и официальная позиция религиозного института, с которым верующий соотносит свою жизнь. Но это никак не умаляет

поиска наиболее вероятностных решений, которые могут быть в одних случаях поняты, в других применены в практической работе хирургов-трансплантологов, психологов, социальных работников, законодателей, ученых, словом, тех, кто работает в сфере трансплантологии или связан с ней.

Обратимся к богословскому учению о человеке. Анализ христианского учения о человеке невозможен в узких антропологических рамках без обращения к сотериологии и эсхатологии. Более подробно мы остановимся на восточно-христианском понимании плоти.

Согласно христианской модели мироздания мир делится на вещественный и духовный, данная дихотомия отражена и в природе человека. Человек был сотворен как совокупность двух начал: тела, которое относится к вещественному миру, и души — части мира невидимого. Однако в христианской антропологии наряду с дихотомичным рассмотрением природы человека распространено и трихотомичное. Существуют и более развернутые схемы описания человека, но они согласуются с дихотомическим и трихотомическим подходами. В соответствии с трихотомией природа человека трехчленна: он представляет собой тело, душу и дух.

Все составляющие природы человека существуют во взаимодействии друг с другом, однако подчинены принципу иерархичности. Дух главенствует по отношению к душе и телу, душа — по отношению к телу. Душа оживляет тело и сливается с ним. Однако природы как тела, так и души не смешиваются, а существуют в пределах своих компетенций.

В христианском учении противоречия между дихотомией и трихотомией нет. Как справедливо отмечает протоиерей Вадим Леонов, указанное различие носит прежде всего методологический характер, предпочтение какой-либо схеме отдается в зависимости от поставленного вопроса [8, с. 42–43]. В рамках православной педагогики и психологии предпочтение отдается трехчленному описанию природы человека, в рамках же христианской сотериологии и эсхатологии правомерна двухчленная модель. Так, смерть разделяет душу и тело или дух и тело, в христианской антропологии при дихотомичном рассмотрении они заменяют друг друга.

Дихотомия души и тела в христианском богословии также рассматривается как деление человека на «внутреннего» и «внешнего»: «...если внешний наш человек и тлеет, то внутренний со дня на день обновляется» (2 Кор. 4: 16). «Внутренний человек» — это дух, под которым зачастую понимаются «ум» и «совесть». Нас в данном контексте волнует «внешний» человек, который подразделяется на «тело» и «плоть». Данные понятия в рамках христианской антропологии также различаются. Получается, что у души два тела, они даны ей не одновременно, а в каждый период — свое: изначальное, утраченное в грехопадении и обещанное после воскресения, и тело, оно же плоть (отсюда однокоренное — воплощение), в котором проходит земная жизнь человека. Плоть подвержена глени и смерти. Плоть — это земное начало, своего рода, материя земного тела. Термины «тело» и «плоть» зачастую тождественны, когда речь идет о земном обиталище души, в этом смысле иногда употребляется и понятие «живая душа» (Откр. 16: 3; Мф. 6: 25).

Согласно христианской антропологии, человек создан по образу и подобию Бога, он венец мироздания, как пишет Афинагор Афинянин,

тем, которые носят в себе образ Самого Творца «...» Творец определил вечное существование, чтоб они, познавая своего Творца и Его силу и премудрость и следуя закону и правде, безболезненно пребывали вовеки с тем, с чем проводили предшествующую жизнь, находясь в тленных и земных телах [2, с. 57–58].

Очевидно, христианский апологет отсылает к Ветхому Завету, в котором говорится, что «Бог создал человека для нетления и соделал его образом вечного бытия Своего» (Прем. 2: 23). Григорий Нисский сравнивает Бога с художником, который сотворил «наше естество как некий сосуд, пригодный для царственной деятельности, и по душевным преимуществам, и по самому телесному виду устроив его таким, каким нужно быть для царствования» [4, с. 34–35].

Однако согласно христианской антропологии Адам не был смертен и не был бессмертен, но его смерть, в отличие от всех живущих после грехопадения, была потенциальной. Православная Церковь свидетельствует, что первозданный Адам был сотворен вместе с телом (Быт. 2: 7, 21–25), созданным Богом из праха земного, чтобы Адам «имел природное единство с подчиненным ему тварным миром и был с ним взаимозависим» [8, с. 44]. В святоотеческой традиции принято считать, что тело человека сотворено из земли, дабы он не возгордился и не превозносился. Итак, православная антропология полагает тело Адама реальным, как и наши тела, физическим, но имеющим важные отличия от нашего тела в способе существования: для питания употреблялась только растительная пища; само тело было обоженным, т. е. поддерживалось не столько физической пищей, сколько божественной благодатью, которая преображала естество человека и не давала ему умереть; тело было подчинено душе и содействовало духовному совершенствованию [8, с. 45]. Как пишет свт. Игнатий Брянчанинов,

тело первого человека было в совершенном согласии с душою, а душа находилась в совершенном согласии с духом «.» Тело Адама легкое, тонкое, бесстрастное, бессмертное, вечно юное, отнюдь не было узами и темницей для души: оно было для нее чудною одеждою» [6, с. 37–39].

По Иоанну Дамаскину, человек был создан не только безгрешным по своей природе и свободным по воле: «...безгрешным, — уточняет богослов, — не потому, что он не был восприимчив к греху — ибо только Божество не доступно греху, но потому, что возможность греха заключалась не в его природе, а скорее в его свободной воле» (Иоанн Дамаскин, преп. Точное изложение православной веры. Кн. 2, гл. XI, цит. по: [10, с. 251]).

Грехопадение — результат свободной воли, привело к искажению изначальной природы человека, ему были дарованы «кожаные ризы» (Быт. 3: 21), в соответствии с библейским учением после изгнания из Рая в жизнь человека вошли бремя, страдание, страсти, болезни, тлен и, наконец, смерть: «Как одним человеком грех вошел в мир, и грехом смерть, так и смерть перешла во всех человеков, [потому что] в нем все согрешили» (Рим. 5: 12). Как уточняет Иоанн Дамаскин, «он облекся в смертность или в грубую смертную плоть, что означают кожаные ризы» (Иоанн Дамаскин, преп. Точное изложение православной веры. Кн. 3, гл. I, цит. по: [6, с. 39]). Начиная с момента грехопадения в библейском жизнеописании Адама под телом человека подразумевается плоть.

Мы полностью согласны с И. Гайдено, которая пишет:

Христианская теология усматривает злое начало не в плоти как таковой, а в ее испорченности, вызванной грехопадением. И соответственно не освобождение бессмертной души от тленной плоти, а освобождение плоти от греховности, одухотворение плоти, которое произойдет по воскресении является целью христианского спасения [3, с. 389].

Возможность такого спасения, согласно христианскому учению, дарована благодаря искупительной Жертве Христовой, благодаря ей «Смерть всех приведена в исполнение в Господнем теле, и уничтожены им смерть и тление ради соприсущего в нем Слова» [1, с. 45]. Эта жертва — основание христианской сoterиологии, согласно которой люди обрели возможность спасения в вечной жизни: отныне они сами выбирают свою загробную участь, совершая те или иные нравственные поступки. Воскресение Христа — основа христианского вероисповедания, оно возвестило о вечной жизни с Богом для праведных, поэтому апостол Павел говорит: «Если Христос не воскрес, то и проповедь наша тщетна, тщетна и вера ваша» (1 Кор. 15: 14), — тщетна, т. к. обетования очищения от грехов, вечной жизни и спасения в таком случае напрасны. Именно в контексте Вознесения, как отмечает протоиерей Вадим Леонов,

полностью раскрывается смысл слов Господа Иисуса Христа: Я есть путь и истина и жизнь; никто не приходит к Отцу, как только через Меня (Ин. 14,6). Этим положено начало не только обожению человечества, но и восхождению людей в Царство Божие: Я иду приготовить место вам. И когда пойду и приготовлю вам место, приду опять и возьму вас к Себе, чтобы и вы были, где Я (Ин. 14,2–3) [8, с. 294].

Апостол Павел говорит о нашем Воскресении так: «...знаем, что когда земной наш дом, эта хижина, разрушится мы имеем от Бога жилище на небесах, дом нерукотворенный, вечный» (2 Кор. 5: 1), — и далее: «...от того мы и воздыхаем, желая облечься в небесное наше жилище» (2 Кор. 5: 2). Святитель Иоанн Златоуст дает комментарий этим словам, упоминая необходимое звено в этом переходе — смерть:

...неспроста назвал он тело обиталищем души, но указывает нам на временность настоящей жизни и объявляет о перемене на лучшее. «...» Зачем ты оплакиваешь эти частные бедствия, когда тебе надобно подвергнуться всецелому разрушению тела или — лучше — не просто тела, но тления находящегося в теле? [7, с. 549–568]

По мысли святителя, сейчас мы «по немощи плотской» во всем имеем нужду: и в теле, и в жилище, а после воскресения «одно и то же будет и телом, и жилищем <...> потому что для него нетления будет достаточно вместо всего» [7, с. 69].

Размышления о таинстве смерти, ее причинах, воскресении и спасении неминуемо создают вероисповедальный контекст для христианина, пребывающего в состоянии тяжелой болезни, либо родственников смертельно больного или умершего, исповедующих христианство, поставленных перед выбором в пользу или против потенциального участия в программах органного донорства. Представим два берега, между которыми бурлящая река, с одного берега на другой переброшен мост. К мосту подошли убежденные христиане:

тяжело больной, которому может помочь только пересадка донорского органа, смертельно больной, медицина ему помочь бессильна, но у него есть возможность спасти жизнь другому, дав согласие на посмертную пересадку его органов реципиенту, и родственники умирающего в реанимации в бессознательном состоянии человека, от них ждут согласие или отказ на пересадку органов или тканей их близкого другим людям. Они в смятении взирают на бурлящую бездну — вечную погибель, им и их близким нужно перейти мост — на другом берегу самый чаемый идеал религиозной жизни христианина — Воскресение и вечная Жизнь. Это образная реконструкция экзистенциальной ситуации верующего человека в дискурсе трансплантологии.

И здесь мы напрямую подошли к вопросам, озвученным в начале статьи, и на материале изложенного выше христианского учения о плоти, а также на основе христианской сотериологии и эсхатологии попытаемся найти вероятностные аргументы в пользу или против отдельных суждений в отношении трансплантологии.

Первый блок вопросов непосредственно связан с религиозным отношением к болезни и смерти. А стоит ли вообще продлевать земную жизнь, прибегая к столь радикальному средству медицинской помощи, как органное донорство?

Бог создал человека одновременно духом и плотью, как говорит Иоанн Дамаскин, «духом — затем, чтобы он оставался неизменным прославлял Благодетеля, плотию — затем, чтобы страдал и, страдая, памятовал о том, кто он, и, впадая в гордость, вразумлялся» (Иоанн Дамаскин, преп. Точное изложение православной веры. Кн. 2, гл. XII, цит. по: [10, с. 250]). Таким образом, согласно христианской антропологии телесный недуг — поупущение свыше, болезнь тела содействует очищению души и ее освобождению от греха. «Труд и злострадание — непреходящие спутники покаяния и смирения «..» должны господствовать на земле, по самому определению Божию», — пишет святитель Игнатий Брянчанинов [6, с. 75]. Таковы «воззрения духовного разума на телесные недуги», они отличаются от «воззрений плотского мудрствования», согласно которому болезни — это бедствия, «духовный разум», напротив, учит, что недуги и скорби посылаются Богом по «особому Божию милосердию», сравнивая их с горьким лекарством, Игнатий Брянчанинов пишет, что они «содействуют нашему спасению, нашему вечному благополучию» больше, чем исцеления. Но исцеление по Благодати Божьей возможно, и, по убеждению святителя Игнатия, искать его и просить у Бога исцеления позволено «при твердом намерении употребить возвращенное здравие и силы в служение Богу, отнюдь не в служении суетности и греху» [6, с. 160]. В противном же случае исцеление приведет только к большему наказанию и к большему осуждению «во времени и вечности», как предостерегает святитель.

Таким образом, хоть и с оговорками, христианское богословие признает возможность и пользу исцеления тела, если оно будет содействовать дальнейшему развитию и спасению души.

По мнению Игнатия Брянчанинова, человек должен постоянно помнить, что он находится на земле «во временном изгнании», и что «он — земля» и неминуемо вернется в землю, из которой создан [6, с. 76]. И об этом ему напоминают его братья, похищаемые один за другим смертью. Но что означает смерть для христианина? Христианская концепция смерти прежде всего выражается

в восприятии ее как естественного (и даже ожидаемого, чаемого) перехода от временной жизни к жизни вечной. «Ворота в вечность» — распространенная метафора для описания смерти в христианской литературе.

Апостол Петр называет смерть «отшествием» (2 Пет. 1:15), собственно, исключая ее возможность для христиан. Искупительная Жертва Христа и чудесное Воскресение подарили человеку обетования телесного воскресения и вечной жизни, как читается в пасхальной тропари: «Христос воскрес из мертвых, смертью поправ, и сущим во гробех живот даровав». Согласно, христианской антропологии, человек двуедин, поэтому и жизнь человека — это жизнь души и тела; душа бессмертна — тело подвержено изменениям, тлену и смерти, после которой душа последует дальше одна, на время разлучившись с телом, но воссоединится с ним вновь после второго пришествия Христа и воскресения мертвых.

Смерть, согласно христианскому богословию, несет в себе благо для согрешивших людей [8, с. 201]:

— смертью Бог установил предел распространению греховного существования человека, «зло не стало бессмертным» (свт. Григорий Богослов);

— память о неизбежной смерти готовит человека к вечности;

— только пройдя смерть, человек способен воскреснуть и обновиться для жизни вечной с Богом. «Человек, подобно какому-то скудельному сосуду, разлагается в землю, чтобы по отделении воспринятой им скверны воскресением мог быть воссоздан в первоначальный вид» (Григорий Нисский).

Смерть была и остается большой тайной. В рамках христианской антропологии распространено суждение о том, что смерть не бывает случайной, Бог забирает к себе любого человека в самой высокой точке его духовного развития. «Если человек в этом отношении созрел, достиг возможных для него ступеней духовного роста, то и наступает физическая смерть, и его душа переводится в иной мир», — пишет протоиерей Вадим Леонов [8, с. 358]. Но смерть также наступает и в случае окончательного отхода от Бога, если человек «окончательно, необратимо самоопределился против Бога и все возможности для покаяния исчерпаны (...) потому что его дальнейшее существование не имеет смысла» [8, с. 358].

Так не является ли в таком случае искусственное продление жизни посредством органного донорства своеволием против Бога, вмешательством в закономерное развитие души в земном теле? Данный вопрос представляет собой уже определенный вид суждения, когда религиозно-философская мотивация способна способствовать отказу верующего от участия в программах органного донорства.

Какие аргументы могут быть противопоставлены данной позиции? Проживая земную жизнь, христианин не только стремится к очищению от грехов, нравственному совершенствованию и снисканию Божьей благодати, но и, имея перед собой нравственный пример Христа Спасителя, несет служение перед ближними. Зачастую отказ жизненно важных органов случается у человека в сравнительно молодом возрасте, когда на его попечении находятся малолетние дети либо престарелые родители, инвалиды. В этих случаях, продлевая себе жизнь, человек способен сделать много полезного и необходимого для других. Подобная дилемма стояла даже перед апостолом Павлом:

Ибо для меня жизнь — Христос, и смерть — приобретение. Если же жизнь во плоти [доставляет] плод моему делу, то не знаю, что избрать. Влечет меня то и другое: имею желание разрешиться и быть со Христом, потому что это несравненно лучше; а оставаться во плоти нужнее для вас. И я верно знаю, что останусь и пребуду со всеми вами для вашего успеха и радости в вере (Флп. 1: 21–25).

Именно по причине служения апостол отодвигал день смерти. Данный пример может служить серьезным обоснованием участия в трансплантологических программах ради дальнейшего служения другим. Также и родственники умирающего пациента, решающие, давать ли им согласие на пересадку его органов реципиентам, часто вдохновляются мыслью, что в случае положительного решения обретает надежду не только тяжело болеющий человек, но и его дети, его близкие и родные.

Другим возможным обоснованием участия в программах органного донорства в рамках православной сотериологии и эсхатологии является догматическое положение о том, что в судный день спасутся не все, а только избранные, которые приложили в земной жизни все возможные усилия ради спасения и вечной жизни в Боге. Если в католическом учении о загробном существовании есть представление о чистилище, в котором грешники имеют шанс на спасение, то православная церковь решительным образом отвергла все учения, обещающие спасение в итоге всем верующим и предала их анафеме. Поэтому смерть в православии — это черта, подводящая итог духовной жизни человека, за рамками этого мира будет только воздаяние. В данном сотериологическом и эсхатологическом ракурсе человек может использовать «возвращенное здравие и силы в служение Богу» [6, с. 160] и этим обрести главный смысл христианской жизни в теле — спасение и вечную жизнь с Богом.

Значимым также является вопрос о телесной идентичности человека, в нашем контексте — об идентичности тела по отношению к душе, об особенной связи и синхронизации между ними. Может ли она быть нарушена и может ли такая связь возникнуть у души с органом от другого тела?

В человеке осуществляется не только связь тела с душой и духом, но и единство тела и его частей. Св. Григорий Нисский писал: «...так что несправедливо было бы утверждать, будто бы произошла душа прежде тела или тело без души, но одно начало обоих, по высшему закону положенное первым Божиим изволением...» [4, с. 124]. Сотворен был человек таким образом, чтобы не был он «поставляем в разлад с самим собой» [4, с. 124].

Согласно христианской святоотеческой антропологии, душа имеет вид, подобный виду человека в его теле: «...душа имеет и главу, и перси, и руки, и ноги, и очи, и уши, словом, все члены как и тело; душа облечена в тело как в одежду, а члены ее облечены в соответствующие члены тела» [6, с. 43].

В богословии подчеркивается особая связь души с телом.

Поскольку душа естественной какой-то дружбой и любовью была расположена к сожителю — телу, то хранится тайно в душе какая-то дружеская связь и знакомство вследствие срастворения «.» от каких-то наложенных природой знаков, по которым остается в ней неслитная общительность, отличающая свою собственность, — пишет об этой связи Григорий Нисский. — А что в душе и по от-

решении от тела остаются некоторые знаки нашего соединения, это показывает разговор в аду, из которого видно, что хотя тела преданы были гробу, однако же в душах оставался некоторый телесный признак... [4, с. 115]

Несмотря на то, что в теле все подвержено изменениям, богослов указывает на неперменное наличие в нем постоянного «оттиска»:

Остается же при всякой перемене непреложным в самом себе отличительный вид, не утрачивающий однажды навсегда положенных в нем природой знаков, но при всех переменах в теле показывающий в себе собственные свои признаки [4, с. 116].

Сегодня мы сравнили бы этот «отличительный вид» с молекулой ДНК.

В контексте трансплантологии подобная особая связь тела и души посредством такого «отличительного вида» может рассматриваться на феномене отторжения донорского органа телом реципиента, для которого постоянный «оттиск» тела донора, по умолчанию содержащийся и в донорском трансплантате, является в прямом смысле чужим. В медицинской практике подобное явление успешно преодолевается посредством иммуносупрессивной терапии, применяемой по отношению к реципиенту.

Как пишет Афинагор Афинянин,

если ни природе души самой по себе, ни природе тела отдельно не даровал Бог самостоятельного бытия и жизни, но только людям, состоящим из души и тела, чтобы с теми же частями, из которых они состоят, когда рождаются и живут, по окончании сей жизни они достигали одного общего конца, то душа и тело составляют в человеке одно живое существо «.» и потому совершенно необходимо, чтобы такой состав всецело направлялся к одному концу, дабы все и во всех отношениях сходилось к одной гармонии и к общему согласию, — сотворение человека, природа человеческая, жизнь человеческая, действия и страдания, образ жизни и сообразная с природою последняя судьба [2, с. 65–66].

Вопросы о том, в каком именно органе может пребывать душа, как мы узнаем из апологетических трудов, ставились всегда. Немесий Эмесский отвечает на них так:

...когда говорится, что душа находится в теле, то понимается это не в том смысле, что она находится в теле как в месте, но в смысле связи, взаимоотношения «.» в том смысле, как говорится, что Бог (обитает) в нас «.» как любящего называем привязанным к любимой не по телу и не по месту, конечно, но по взаимоотношению [9, с. 200].

Об этом же пишет Григорий Нисский. Богослов призывает умолкнуть тех, кто распространяет «пустословие», заключая «мыслительную деятельность в каких-либо телесных членах» (подразумевается душа. — И. К.) [4, с. 54]. Не согласен мыслитель ни с теми, кто поселяет душу в сердце, ни с теми — кто в головной мозг. Он допускает, что определенные силы души способны реализовываться посредством определенных органов, однако, по мнению Григория Нисского, «ум (душа. — И. К.) по необъяснимому закону срастворения без предпочтительности соприкасается с каждым членом» [4, с. 59].

В рамках христианской антропологии, пока сохраняются необходимые условия для взаимодействия души с телом, т. е. душа пребывает в теле, человек жив. Момент разлучения души и тела является смертью. Григорий Нисский сравнивает тело с музыкальным инструментом, а душу — с искусным музыкантом, который не сможет показать свое искусство на испорченном инструменте:

...так и ум (душа. — И. К.), действуя на целое орудие и сообразно с умственными деятельностями прикасаясь, по обычаю, к каждому члену, в тех из них, которые в естественном положении, производит, что ему свойственно, а в тех, которые отказываются принимать художественное его движение, остается безуспешным и бездейственным. Ум обыкновенно состоит в каком-то свойстве с тем, что в естественном положении, и чужд тому, что выведено из этого положения [4, с. 60].

«Ум управляется Богом, а умом — наша вещественная жизнь, когда она в естественном состоянии. Если же уклоняется от естества, то делается чуждой и деятельности ума», — пишет Григорий Нисский [4, с. 62]. Итак, человек жив, пока его душа («ум») и тело («естество») находятся в гармоничном единении, в котором главенствует душа. В противном же случае «вещественное образуется в нас и приводится к своему концу, когда управляет им естество» [4, с. 61].

Традиционными для христианской антропологии (впрочем, как и для медицины) критериями жизни были дыхание и сердцебиение, именно они считались проявлениями души, которую Бог вдохнул в человека. Достижения медицинской науки привели к фактическому преодолению традиционных критериев смерти человека: прекращение дыхания и неьющееся сердце (остановка сердца), — в пользу нового критерия — смерти мозга. Хотя Православная Церковь легитимизировала органное донорство, вопрос о критериях смерти человека остается дискуссионным. Выше мы привели богословскую позицию, которая исключает пребывание души в каком-то отдельном органе, но этим не исключается особая духовная связь органов с душой. Особое значение это имеет в отношении сердца, помимо физической функции в христианской антропологии ему отводится и духовная роль. Тема кардиоцентризма в православии представляется очень серьезной, поэтому мы оставим ее за рамками данной работы и попробуем рассмотреть в отдельном исследовании.

Как выразился Афинагор Афинянин, у души с телом «сообразная с природой последняя судьба». Как мы уже говорили ранее, венец жизни человека, согласно христианской антропологии, находится за пределами смерти — в таинстве Воскресения. Как пишет апологет, человек сам по себе не является душой, следовательно, «человеку должно оставаться всегда и состоять из души и тела; а таким пребывать ему невозможно, если не воскреснет. Ибо если нет воскресения, то не останется природа человеков как человеков» [2, с. 67]. Афинагор прибегает не только к аргументам целесообразности, но к «нравственно-эсхатологической» аргументации в пользу Воскресения тела, к которой впоследствии обратится и Кант. По мысли богослова, если человеческая природа не будет существовать, значит, напрасной была и связь души с немощами тела и его состояниями, напрасно тело удерживалось «уздой души», напрасны рассудительность, соблюдение правды, упражнение в добродетели, напрасны законодательство и уставы, да и «все что есть прекрасного в людях и для людей», напрасно тогда

даже само сотворение [2, с. 68]. А поскольку в делах Божьих и его дарах нет ничего напрасного, заключает Афинагор, то необходимо, чтобы бессмертной душе соответствовало и «вечное пребывание тела сообразно с его природой». Под этим «пребыванием» апологет подразумевает то, что «люди по душе имеют от сотворения непрерывное существование, но по телу получают нетление после изменения. Таков смысл учения о Воскресении» [2, с. 69]. Человек будет «совершенно тем же живым существом, когда будет иметь те же части, из которых состоит, пишет Афинагор, «части эти тогда только явятся в свойственном им соединении, когда те из них, которые разрушились, опять соединятся в состав живого существа» [2, с. 66]. Апостол Павел уверенно говорит о воскресении: «Веруем, что Воскресивший Иисуса Христа воскресит через Иисуса и нас и поставит перед Собой с вами: посемену мы не унываем» (2 Кор. 4: 14–16).

Итак, еще один важный блок потенциальных вопросов и сомнений, стоящих перед донорами и реципиентами, а также их родственниками, относится к теме воскресения. Сможет ли тело воскреснуть в прежнем составе, если какая-либо его часть, орган утрачены? Данная эсхатологическая проблематика имеет отношение и к верующему донору, и к верующему реципиенту. В рамках христианской антропологии находится отчетливый утвердительный ответ. Апостол Павел сказал в Послании к коринфянам: «Каждый воскреснет в своем порядке» (1 Кор. 15: 22–23). Апологеты единодушно развивают мысль евангелистов о том, что «невозможное у людей возможно у Бога» (Лк. 18: 27; Мф. 19: 26). Все части, фрагменты тел живших людей при воскресении вновь соединятся в одно целое, даже если они были утрачены, сожжены, съедены дикими зверями или рыбами и т. д. Согласно Григорию Нисскому, поможет в этом «отличительный вид» (признак. — И. К.), который есть в теле, а также «дружеская связь», хранимая в душе по отношению к телу [4, с. 115]. Григорий Нисский пишет:

...произоидет снова отрешение воскресших тел от общего к своему собственному «...» если только последует Божие повеление соответственным частям самим собою присоединиться к тем, которые им свои, то обновляющему естество не будет в этом никакого затруднения [4, с. 115–117].

Утвердительно об этом пишет и Афинагор Афинянин: «...воскресшие тела опять составятся из своих собственных частей...» [2, с. 40]. И обобщая сомнения возможности восстановления тел, Афинагор заключает следующее:

...премудростию и силой Того, Кто снабдил всякое животное существо свойственными ему силами, — соответственно природе соединяются каждое со своим, хотя бы были они сожжены огнем или сгнили в воде, хотя бы были поглощены зверями или другими животными, хотя бы иной член, отторгнутый от целого тела, разложился прежде прочих членов [2, с. 45].

По мысли богослова, все части тела, соединившись друг с другом, займут прежнее место, «чтобы составить то же тело и дать новую жизнь тому, что умерло и совершенно разрушилось» [2, с. 45].

Хотя в православной эсхатологии признается именно физическое воскресение тел, апологеты указывают на то, что изменится и качество воскресших тел. Так Афинагор, цитируя апостола Павла: «Ибо тленному сему надлежит

облечься в нетление, и смертному сему облечься в бессмертие» (1 Кор. 15: 53), считает, что тело вследствие своего изменения приобретет «нетление», вследствие чего телу в будущей жизни не понадобятся ни кровь, ни желчь, ни дыхание, ни влага, поскольку новое тело не будет нуждаться в питающих веществах. И тело, сохранив свою материальную субстанцию (состоящую из четырех элементов), обретет лучшее качество.

Мы завершаем наше рассмотрение концепта плоти как приложение природного закона, который, согласно христианскому учению, был установлен Богом вследствие грехопадения, который с неумолимой силой приводит человека к физической смерти. Но эту неотвратимую природную детерминированность христианская антропология рассматривает через обетование будущего воскресения тел и восстановления в человеке единства души и тела.

При сотворении человек был наделен свободной волей, именно она сделала возможным его грехопадение, но одновременно благодаря ей человек обрел способность выбирать. В рамках свободы воли мы бы хотели рассмотреть христианский концепт жертвы в контексте трансплантологии.

Концепт жертвы всегда играл и продолжает играть важное значение в религиозных культурах мира. В качестве значимой составляющей он включается социальными антропологами в теорию обмена. Нас будут интересовать возможные смыслы данного концепта по отношению к самому драматичному и неоднозначному направлению современной медицины — трансплантологии.

В трансплантологии христианский концепт жертвы приобретает особое значение и форму — «дарение органов» другому человеку и становится «новым символом любви, взаимной заботы и спасения жизни» [12, с. 79].

Данной медицинской практике, несмотря на колоссальное технологическое развитие, всего несколько десятилетий, поэтому верующий человек не сможет найти однозначных ответов на тему органного донорства ни в Священном Писании, ни в трудах святых отцов, христианская религиозно-философская антропология дает только предпосылки, на основе которых верующему приходится самому принимать «правильное» решение.

А решение по поводу возможного участия в органном донорстве приходится сегодня принимать всем: и верующим, неверующим. Отсутствие решения в соответствии с современным законодательством о трансплантологии в РФ — это тоже решение. В Советском Союзе с 1937 г. согласно Постановлению Совнаркома «О порядке проведения медицинских операций» тела людей после смерти переходили в собственность государства и могли использоваться в «интересах общества и науки». Российская Федерация, взяв на себя международные обязательства в области права, была вынуждена привести национальное законодательство в соответствие с нормами международного права. Так, в 1992 г. был принят Закон РФ «О трансплантации органов и (или) тканей человека», который вводит новую правовую норму — «презумпцию согласия». Согласно этой норме взятие и дальнейшее использование органов трупа возможно в том случае, если умерший при жизни не выразил протест против этого, а также если не выражают протест родственники умершего. Данный закон носит рамочный характер, и сегодня российское общество ожидает принятия нового законопроекта, способного заполнить правовые пробелы и гарантировать соблюдение прав человека.

Социологические исследования показывают настороженное отношение и очень низкую степень осведомленности россиян о программах органного донорства. Для преодоления данного явления необходимо построение грамотных, а главное — очень деликатных программ информирования. Как предостерегает известный российский специалист в области биоэтики И. В. Силуянова, некоторые исполнители задачи «научно обоснованной пропаганды донорства» понимают ее крайне радикально: «...стратегия пропаганды должна быть ориентирована на преодоление «мифического» на их языке, а по сути дела, традиционного религиозного отношения к смерти, к телу, к сердцу человека как средоточию духовной жизни» [12, с. 80].

Вероятно, полностью преодолеть редукционизм со стороны науки в отношении религии не удастся никогда, но принять в качестве исходной позицию, что «действительное различие между наукой и верой является условием их самоценности» [13, с. 81], необходимо. Несмотря на различие мировоззрений, необходимо с большим уважением относиться к религиозным убеждениям, которые являются неотъемлемой частью той или иной культуры. Только так можно избежать социальных, этико-правовых и внутриличностных когнитивных конфликтов по отношению к трансплантологии как проблемной области. Только при прочтении и уважении религиозного кода той или иной культуры возможно построение диалога между заинтересованными субъектами программ органного донорства.

Как верно отмечает И. В. Силуянова, в православной этической традиции никогда не говорилось о том, что нельзя жертвовать собой ради спасения жизни другого человека. От себя добавим, что это справедливо для всей христианской традиции. В Евангелии от Иоанна сказано: «Нет больше той любви, как если кто положит душу свою за друзей своих» (Ин. 15: 13). И, что очень важно, в контексте трансплантологической практики у человека нет необходимости в буквальном смысле жертвовать своей жизнью (даже прижизненное донорство, которое в РФ разрешено только между кровными родственниками, не несет угрозы для жизни), ему дается возможность переосмыслить заданные природой обстоятельства: неизбежная смерть в будущем либо болезнь в настоящем, несовместимая с жизнью, — и, руководствуясь свободной волей, совершить первую жертву (до наступления времени второй — непосредственно изъятия органа) в своем сознании — метафизическую.

Сам жизненный путь Христа является для христиан величайшим примером жертвенной любви. Как пишет архимандрит Захария, «как будучи словом Он истощился и стал человеком, так в Гефсиманской молитве, которая содержала в себе все, Он как человек вольно и с крайним смирением принес Себя в жертву» [5, с. 60].

Концепт жертвы в свете трансплантологии также соотносится с кенотическим служением в христианстве. В рамках христианской сотериологии представлена идея, что человеческий род приобрел возможность спасения через уничтожение — кенозис Сына Божия. Имея перед собой жертву Христа как великий пример, христианин, дабы воспринять всю глубину жертвы Спасителя и приблизиться к постижению Бога и получению его Благодати, может добровольно возложить на себя кенотическое служение.

Архимандрит Захария формулирует суть этого служения так:

Истощание Христово является началом и основой всякого духовного восхождения. Это великое таинство благочестия открывается христианину как путь истинной жизни, ведущий к победе над смертью и к осуществлению «полноты богоподобия» (Софроний) человека. Христиане как члены Церкви могут познать таинство истощания Христово «бытийно, живым опытом» только «по дару... Святого Духа» (Софроний) [5, с. 62].

Отдельные положения кенотического богословия вполне соотносимы со светскими подходами в отношении рассмотрения тела как компонента многоуровневой системы бытия человека:

Природный компонент в данной структуре представлен телом. В подобном контексте оно служит не только материальным носителем человеческой индивидуальности, но и «материальным носителем интересов рода в продолжении родовой бесконечности жизни» [11, с. 97].

Так тело выступает пересечением биологического и социального.

Захария пишет, что человек на пути кенотического служения обретает в своем сердце Любовь Бога. Эта любовь исцеляет все его бытие и «собирает его “внутри”», раскрывает его духовные очи «для некоего нового видения». Это новое видение заключается в том, что «бытие всего человечества в истоках своих и по природе своей — есть единое бытие, единый человек» (Софроний. О молитве.) [5, с. 66]. Это и есть конечная цель кенотического служения:

Так человек уразумевает конечное предназначение «всякой плоти». Он всем желает сподобиться участи спасенных «...» «Естественным» желанием духа он молится «за всех людей, за всего Адама, как за самого себя» (Софроний). Эта молитва может довести человека до совершенного истощания всех его сил, однако, дух любви к ближнему свидетельствует его душе о спасении. Как говорит Апостол: «Мы знаем, что мы перешли из смерти в жизнь, потому что любим братьев» (1 Ин. 3: 14) [5, с. 66].

Шарлотта Митчелл, тринадцатилетняя девочка из Великобритании, скончалась в мае 2018 г., через шесть недель после того, как врачи поставили ей беспощадный диагноз — глиобластома. При жизни Шарлотта успела принять решение — стать посмертным донором органов. По законам Великобритании изъятие органов невозможно без согласия донора, и дети также должны принимать это непростое решение. По словам мамы девочки, она говорила, что все понимает и хочет спасти жизнь другим. Акт ее жертвования органов после смерти помог спасти жизни 15 человек. Здравый рассудок и невероятная любовь и сострадание к людям соединились в этой юной девочке со зрелостью духа. Ее светлое, улыбающееся лицо с фотографии и то, что ты узнал о ней, пронзают до глубины души.

И ты вдруг начинаешь задумываться, что такая осмысленная жертва, вероятно, многое дает не только тем, кто ее принимает, но и самому дарителю. В свете христианской антропологии можно выразить это словами кенотического богословия:

Человек, который законно подвизается в исполнении заповеди кенотической любви, воспринимает по благодати состояние Христа и становится подобным Ему в «мудрствовании» и «чувствах». Как Христос любит и носит в Себе всего Адама, так и человек простирается духом любви, чтобы охватить собой все человечество. Благодаря этой молитве, «весь Адам» становится содержанием его сердца. Человек

возносится на высоту второй и наибольшей заповеди и начинает исполнять ее в полном масштабе «.» Так, верой во Христа — Победителя смерти и Начальника жизни — верный вольно достигает встречи лицом к лицу со смертью и превращает ее из невольного события в вольное [5, с. 66–67].

А если обращаться к светскому дискурсу, ту же мысль мы бы выразили словами Виктора Франкла:

Тем не менее наше существование не только интенционально, оно также трансцендентно. Самотрансцендентность — суть нашего существования. Бытие человека направлено на что-то другое, а не на самое себя [13, с. 65].

Завершая наше рассмотрение христианского концепта жертвы в свете трансплантологии, необходимо сказать, что пропаганда трансплантации в контексте информирования о программах органного донорства не может быть самоцелью. Она возможна скорее как следствие распространения в обществе ценностей сострадания к ближнему и свободного выбора, сопряженного с ответственностью и любовью. Тогда и восприятие трансплантации будет меняться: от обезличенного перераспределения биологических запчастей в сторону жертвования на основе любви ради жизни ближнего. Как сказано в Евангелие: «К свободе призваны вы, братья, только бы свобода ваша не была поводом к [угождению] плоти, но любовью служите друг другу» (Гал. 5: 13).

ЛИТЕРАТУРА

1. Афанасий Великий, свт. Слово о воплощении Бога Слова // Афанасий Великий, свт. Творения: в 4 т. — М., 1994. — Т. 1. — С. 217. (Цит. по: Леонов Вадим прот. Основы православной антропологии. — М.: Изд-во Московской Патриархии, 2016. — 456 с.)
2. Афинагор Афинянин. О воскресении мертвых. — М.: Сибирская Благовонница, 2013. — 96 с.
3. Гайденок П. П. Эволюция понятия науки. — М., 1980. — 568 с.
4. Григорий Нисский. Об устройении человека // О человеке. — СПб.: Азбука, 2011. — 352 с.
5. Захария (Захару), архим. Христос как путь нашей жизни. Введение в богословие старца Софония (Сахарова). — М.: ПСТГУ, 2002. — 400 с.
6. Игнатий (Брянчанинов) свт. Слово о человеке. — СПб.: Лениздат, 2014. — 224 с.
7. Иоанн Златоуст, свт. Беседа о воскресении мертвых. Полное собрание творений. Т. 2. Кн. 1. — М., 2006. — 162 с.
8. Леонов В. прот. Основы православной антропологии. — М.: Изд-во Московской Патриархии, 2016. — 456 с.
9. Немесий Эмесский еп. О природе человека // О человеке. — М.: АЗБУКА, 2011. — 352 с.
10. Основы православной антропологии. Хрестоматия. — М.: Изд-во Московской патриархии, 2016. — 688 с.
11. Сабекия Р. Б. Самореализация личности: Онтология, гносеология, аксиология любви. — М.: Наука, 2007. — 256 с.
12. Силуянова И. В. Антропология болезни. — М.: Сретенский монастырь, 2007. — 304 с.
13. Франкл В. Воля к смыслу. — М.: АНО, 2018. — 228 с.