

*К. В. Копейкин, О. Н. Резник**

РЕЛИГИОЗНЫЙ ДИСКУРС НЕЙРОЭТИКИ**

Современный человек благодаря развитию науки вплотную подступил к возможности изменения своих биологических свойств, что определяет онтологию этической рефлексии в связи со стремительностью развития нейронаук, нано- и нейротехнологий и их способностью изменить самого человека в контексте появления феномена «человек — проект, который сам себя проектирует», что заставляет заново поставить философский вопрос о цели, предназначении мира и человека в этом мире. Что есть человек? Сложно организованное тело? Но мы ощущаем себя скорее *в теле*, нежели *телом*. Проблема телесности становится сегодня чрезвычайно актуальной в связи с проблемами нейроэтики, исследованиями человеческого мозга и попытками создания искусственного интеллекта. В контексте религиозного дискурса телесность приобретает сакральное измерение. Это приводит к тому, что попытки вторжения в человеческую телесность на уровне «замены» каких-либо ее элементов или попыток технологичного расширения сознания превращаются в неправомерное вторжение в личностно-сакральную сферу.

Ключевые слова: нейроэтика, религиозный дискурс, авраамические религии, телесность, исихазм.

К. В. Копейкин, О. Н. Резник
RELIGIOUS DISCOURSE OF NEUROETHICS

Modern man, thanks to the development of science, has approached the possibility of changing his biological properties, which determines the ontology of ethical reflection on

* Копейкин Кирилл Владимирович, протоиерей, кандидат физико-математических наук, кандидат богословия, доцент, Санкт-Петербургская духовная академия, Санкт-Петербургский государственный университет; kirill.kopeykin@mail.ru

Резник Олег Николаевич, доктор медицинских наук, профессор, СанктПетербургский НИИ скорой помощи им. И. И. Джанелидзе, Северо-Западный государственный медицинский университет им. И. И. Мечникова; onreznik@gmail.com

** Публикация подготовлена в рамках поддержанного РФФИ научного проекта № 18-011-00917.

the undeniable rapidity of the development of neurosciences, nano- and neurotechnologies and their future ability to change the man himself in the context of the phenomenon of “man is a project who designs himself”, which is the emergence of a philosophical question about the purpose, purpose of the existence of the world and man in this world. What is a human being? A complex body? But we feel ourselves in the body rather than in the body. Today, the problem of physicality is becoming extremely topical due to the problems of neuroethics, research of the human brain and attempts to create artificial intelligence. In the context of religious discourse, corporality acquires a sacral dimension. This leads to the fact that attempts to invade human body at the level of “replacement” of what elements or attempts to technologically expand consciousness as an illegal invasion of the personal and sacred sphere.

Keywords: neuroethics, religious discourse, Abrahamic religions, corporality, isihasm.

Развитие технологий т. н. Четвертой промышленной революции характеризуется стремительным проникновением в жизнь обычного человека систем искусственного интеллекта, интернета вещей, био- и нейротехнологий. Считается, что технологии Четвертой промышленной революции не остановятся на проникновении во все объекты окружающего мира — они станут частью нас самих, утверждает Клаус Шваб, основатель и исполнительный председатель Всемирного экономического форума в Женеве, автор книги о Четвертой промышленной революции [22, с. 159]. Сегодня человек впервые в своей истории вплотную подступил к возможности изменения своих биологических свойств, что определяет онтологию этической рефлексии в связи со стремительностью развития нейронаук, nano- и нейротехнологий и их способностью изменить самого человека в контексте появления феномена «человек — проект, который сам себя проектирует», что заставляет заново поставить философский вопрос о цели, предназначении мира и человека в этом мире. В качестве возможных гуманитарных рисков стоит отметить слабость правовых регуляторных возможностей современной светской биоэтики, в частности ее подраздела нейроэтики, в силу запаздывания реагирования на появление все новых и новых когнитивных технологий. Без философско-религиозного осмысления современных нейротехнологических вызовов не представляется сколько-нибудь возможным очертить проблемное поле нейроэтики.

В связи с вышесказанным необходимо обратиться к современному христианскому религиозному пониманию человека и его жизни, к христианской антропологии *per se*. Обусловлено это тем, что при нарастании объема биологических знаний человека система современных светских знаний не может исчерпывающе ответить на вопрос: «Что есть человек?». Первые и успешные попытки такого осмысления в контексте святоотеческого учения о человеке и человеческой плоти были сделаны в статье иером. Кирилла (Зинковского) «Святоотеческое учение о плоти и материи и современные биомедицинские технологии» [10] и в статье иером. Мефодия (Зинковского) «Богословие личности и биотехнологии улучшения человека» [14]. Настоящая статья представляет собой продолжение богословского анализа современных вызовов нейротехнологий в контексте православной антропологии.

«Что есть человек, что Ты помнишь его, и сын человеческий, что Ты посещаешь его?» — восклицает псалмопевец Давид (Пс. 8: 5; Евр. 2: 6); «Что такое человек, что Ты столько ценишь его обращаешь на него внимание Твое?» —

вторит ему безвинный страдалец Иов (Иов. 7: 17). Действительно, *что есть человек?* Сложно организованное тело, наделенное высокоорганизованным веществом головного мозга? Но мы ощущаем себя скорее в теле, нежели телом. Проблема телесности и роли головного мозга как мыслительного органа, отражающего окружающую действительность, становится чрезвычайно актуальной в связи со все чаще обсуждаемыми сегодня проблемами нейроэтики, в контексте интенсивных исследований человеческого мозга и попыток создания искусственного интеллекта.

Как возникает телесность и что говорит об этом Библия, являющаяся сакральным текстом для трех т. н. авраамических религий — иудаизма, христианства и ислама? Библейский текст начинается именно с повествования о творении мира, о способе устройства всего сущего. Зачастую утверждение о сотворенности мироздания понимается в сниженно-упрощенном виде: Бог, мол, просто «сделал» всю Вселенную. Между тем смысл этого ключевого утверждения гораздо глубже: *тварность* означает *несамобытность*. Писание от *Начала* свидетельствует, что *все сотворенное* — и мир, и, прежде всего, человек — *существует* не само по себе, но лишь в силу своей *со-причастности* бытию Божью, Который Сам есть Бытие, и лишь наличие этой связи позволяет всему *быть*: «все из Него, Им и к Нему» (Рим. 11: 36).

Собственно, *есть*, по-истине, по-естине, только Бог, а все остальное *причастно бытию* в меру своей причастности истинному Бытию: «все совместив в Себе, Он имеет бытие как некоторое море сущности — беспредельное и неограниченное», — говорит св. Иоанн Дамаскин [9, с. 28]. Когда Моисей вопрошает Бога о Его сокровенном Имени, *вы-являющем* Его сущность, Господь отвечает ему: «Я есмь Сущий» (Исх. 3: 14). Бог не есть *ничто*, Его *сущность* совпадает с *существованием* [21, с. 61–65]. При этом Бог, любя Свое творение, дает твари пусть и относительную, но все-таки *само-бытность*, проявляющуюся, в частности, в том, что для самой твари в нынешнем падшем состоянии ее *несамобытность* не очевидна.

Примечателен контекст, в котором говорится о *творении из ничего*: во время гонений сирийского царя Антиоха IV Епифана одна благочестивая мать, укрепляя своего сына в предстоящем мученичестве, говорит, обращаясь к нему:

Сын! сжался надо мною, которая девять месяцев носила тебя во чреве, три года питала тебя молоком, вскормила и вырастила и воспитала тебя. Умоляю тебя, дитя мое, посмотри на небо и землю и, видя все, что на них, познай, что все сотворил Бог из ничего и что так произошел и род человеческий. Не страшись этого убийцы, но будь достойным братьев твоих и прими смерть, чтобы я по милости Божией опять приобрела тебя с братьями твоими (2 Макк. 7: 27–29).

Здесь *творение из ничего* упоминается именно в связи с *грядущим воскресением и историей спасения*. Творческое же повеление «да будет» Шестоднева, которым Господь совершает творение мира, соотносится со словами Богородицы «се, Раба Господня; да будет Мне по слову Твоему» (Лк. 1: 38), которым свершается таинство Боговоплощения. Именно *тварность*, т. е. *несамобытность* твари, является залогом будущего обожения, со-единения твари с Творцом. (Отметим, что в святоотеческой традиции первый день творения — *день одинъ*

(Быт. 1: 5) — есть прообраз дня восьмого, нового — эсхатологического — *творения* во Христе; см.: 2 Кор. 5: 17; Гал. 6: 15; Еф. 2: 10.)

Как подчеркивает митрополит Сурожский Антоний, библейский Шестоднев, повествование о творении мира, не есть просто рассказ о «механизме» процесса создания твари, но есть именно откровение о со-творении, ибо

в этих коротких словах содержится все благовестие о том, что <...> все вызвано из небытия державным, чудодейственным Божиим словом. Но не словом власти, не словом, которое принуждает нас к нежеланному бытию, а словом любви. Господь, когда творит мир, как бы каждой твари говорит: «Приди и раздели со Мною радость бытия! Приди, потому что ты Мне дорога; приди: вся Моя любовь раскрыта перед тобой, вся Моя любовь тебе предложена и дана...» Творение — это чудо, когда Бог по Своей любви зовет нас на праздник, на пир взаимной любви. Если бы мы могли себе представить, что случилось в этот момент: как каждая тварь, от самой малой крупинки песка, от самой нежной былинки до человека — самого сложного, что есть на свете, — возникала из небытия и вдруг воспринимала бытие, вдруг познавала: «Я существую! Я есть! И я есть, потому что передо мной — Бог, Который меня возлюбил и меня призвал к взаимной радости, к взаимному празднику любви...» Какое чудо это должно было быть, когда каждая тварь, возникая из небытия, вдруг оказывалась лицом к лицу с Божественной любовью! И какое чудо, какая радость, какое диво каждой твари взглянуть в Божественную любовь и, оглянувшись, увидеть себя окруженной другими тварями, которые так же Богу дороги и которые в этом девственном, первичном своем совершенстве отвечают на Божию любовь любовью совершенной, ликующей, торжествующей [1, с. 100].

По слову владыки Антония,

каждое существо, каждую Свою тварь Бог вызывал из небытия лично: Он вызывал свет из тьмы, Он вызывал сушу и моря, Он вызывал живые существа, и каждое существо из небытия вдруг вставало и оказывалось лицом к лицу с Божественной любовью. <...> И озираясь вокруг, каждая тварь могла видеть все уже возникшие из небытия твари, сияющие ответной любовью, ответной красотой, приобщающиеся к жизни, к бытию и к святости Божией [2, с. 667].

К сожалению, замечает прот. Василий Зеньковский,

христианская мысль, занятая раскрытием тварности космоса, его укорененности <...> в Боге, его движения к Богу, недостаточно останавливается на уяснении того, в каком же смысле и объеме мир «обладает» своим бытием (без чего вся система неизбежно разрешается в идеалистический акосмизм, в признание, что единственная действительная реальность — а можно ли в другом смысле говорить о реальности? — принадлежит Богу) [8, с. 86].

Поскольку тварь несамобытна, она не имеет цели в самой себе, но, напротив, устремлена к чему-то ей внеположенному, пребывает в вечном движении. (Напомним высказывание прп. Максима Исповедника о том, что «единственное твердое определение <...> <тварной> природы — течь, а не стоять» [24, col. 1416, f. 263 ab].) Цель, к которой стремится всякая тварь, это ее логос, божественное воление о сущем. Каждая тварь обладает своим логосом, а вся совокупность

логосов содержится в Логосе Божиим как божественный замысел о мире [18]. «Сам [Христос], — по слову прп. Максима Исповедника, — не позволяет началам сущих рассыпаться по периферии, но замыкает их центробежные стремления, приводя к Себе многообразные виды сущих, <...> чтобы не подвергались они опасности превратить само бытие свое, отделяющееся от Бога, в небытие» [15, с. 158].

Человеку, сотворенному *по образу и подобию* Бога-Слова (Быт 1: 26) и в силу своей *бого-со-образности* обладающему словесным даром, Бог дает повеление «нарекать имена» (Быт. 2: 19–20) твари. В библейском контексте именование как *по-имению* и *по-иманию* символизирует *познание* именуемого и обретение *власти* над ним. Именуя мироздание, человек со-бирает его в своем сердце (см.: Еккл. 3: 11). «Человек представляет собою целый лучший мир в малом, сочетание всего, собрание в одном лице всех божиих тварей, — говорит свт. Григорий Палама, — <...> один является воссокровищенным в другом» [7, с. 130]. Интересно, что византийские отцы, прекрасно зная, что еврейское слово Адам означает просто ‘человек’, толковали греческое имя АДАМ как аббревиатуру, образованную первыми буквами слов Ἀνατολή, Δύσις, Ἄρκτος, Μεσημβρίη — Восток, Запад, Север, Юг, — усматривая в этом указание на то, что весь мир *со-единяется* в *пре-восходящем* космос *все-объемлющем* человеке, *за-верша-ющем* гармонию мироздания. Подобным же образом и апокрифическое «Сказание како сотвори Богъ Адама» повествует о том, как Господь «собирал» имя Адама: «И посла Господь ангела Своего, повелѣ взяти “азъ” на востоцѣ, “добро” — на западѣ, “мыслете” — на сѣверѣ и на юзѣ» [19, с. 94].

Заметим, что в Библии присутствуют два рассказа о сотворении человека. Первая глава Книги Бытия повествует об этом так:

И сказал Бог: сотворим человека по образу Нашему по подобию Нашему, и да владычествуют они над рыбами морскими, и над птицами небесными, и над скотом, и над всею землею, и над всеми гадами, пресмыкающимися по земле. И сотворил Бог человека по образу Своему, по образу Божию сотворил его; мужчину и женщину сотворил их (Быт. 1: 26–27).

Употребленный здесь термин *ха-’адам* используется не только для обозначения конкретного человека, но также и всего человечества; для обозначения индивидуума в еврейском языке обычно используется формула *бен-’адам* — «сын человеческий», т. е. «один из сынов адама, принадлежащий к категории ’адам» или термин *’иш* — «мужчина», «человек». Согласно же повествованию второй главы, «создал Господь Бог человека из праха земного, и вдунул в лице его дыхание жизни, и стал человек душою живою» (Быт. 2: 7). При описании «первого творения» употребляется глагол *барá*, означающий «творить впервые», «создавать прежде не бывшее». При описании «второго» применяется глагол *асá*, означающий «отделять», «придавать форму» тому, что уже существует. О «втором» человеке говорится, что он создан «из праха земного». Если «первый» Адам как *мужчина и женщина* творится «[д]а владычествуют они <...> над всею землею», то «второй» Адам помещается в райский сад, который «*на-садил Господь Бог <...> в Едеме на востоке*» (Быт. 2: 8), «*чтобы возделывать его*

и хранить его» (Быт. 2: 15). «И создал Господь Бог из ребра, взятого у человека, жену» (Быт. 2: 22) как «помощника, подобного ему» (Быт. 2: 20). Древнееврейское слово *целá* означает, однако, не только «ребро», но и «сторона», «грань». Следовательно, женщина сотворена из какой-то «стороны», «границ» Адама, нашедшей в ней наиболее полное выражение.

Таким образом, творение человека происходит в два этапа: сначала из праха земного формируется тело, после чего оно оживотворяется *дыханием жизни* — *нишмат хаййм*, буквально «дыханием жизни». Святитель Феофан Затворник, поясняя этот библейский текст, задается вопросом, а что из себя представлял тот «прах земной»: «Это тело что было? Глиняная тетерька или живое тело? Оно было живое тело — было животное в образе человека с душою животною. Потом Бог вдунул в него Дух Свой» [20, с. 98]. «Прахом земным» Писание называет и само человеческое тело: «*прах ты и в прах возвратишься*» (Быт. 3: 19); «*и возвратится прах в землю, чем он и был; а дух возвратился к Богу, Который дал его*» (Еккл. 12: 7). Таким образом, по мысли свт. Феофана Затворника, человек творится из обработанной земли, из некоторой исходной «телесности», приведенной в «человекообразное состояние», которой уже впоследствии даруется собственно человеческая Жизнь.

Но главное вовсе не в том, что человек собирает в себе все элементы Вселенной.

Если человек содержит в себе все входящие в мир элементы, то не в этом его истинное совершенство, его слава: «Нет ничего замечательного в том, — говорит св. Григорий Нисский, — что хотят сделать из человека образ и подобие вселенной; ибо земля преходит, небо изменяется и все их содержимое столь же преходяще, как и содержащее». «Говорили: человек — микрокосмос и, думая возвеличить человеческую природу этим напыщенным наименованием, не заметили, что человек одновременно оказывается наделенным качествами мошек и мышей». Совершенство человека заключается не в том, что уподобляет его совокупности тварного, а в том, что отличает его от космоса и уподобляет Творцу, — подчеркивает В. Н. Лосский. — Откровение говорит нам, что человек был создан по образу и подобию Божию [13, с. 87].

Согласно библейскому повествованию, сотворению человека предшествует божественный диалог, свидетельствующий о радикальном отличии человека от всего прежде сотворенного. В мерном ритме библейского Шестоднева с повторяющимся рефреном «и сказал Бог <...> и стало так» вдруг появляется цезура, наступает пауза, наполненная каким-то скрытым, внутренним действием Творца, Предвечным Советом, разрешающимся: «и сказал Бог: сотворим человека по образу Нашему по подобию Нашему <...> и сотворил Бог человека по образу Своему, по образу Божию сотворил его; мужчину и женщину сотворил их» (Быт. 1: 26–27).

Именно в *богоподобии принципиальное отличие человека от всех остальных живых существ*. Живой Бог, Личность, не может открыть Свой Лик безликой твари, и потому Он творит Себе со-беседника по Своему «образу <...> и подобию» — человека (см.: Быт. 1: 26).

Луи Буйе говорит:

Можно сказать, что весь смысл истории Израиля заключается в открытии личного Бога, — говорит Луи Буйе. — Но открыть личность можно только, если самому поддерживать с ней личные отношения. Возникновение израильского народа представляет собою <...> в полном смысле слова первичное творение Слова Божия, которое ищет для себя собеседника в человечестве и его создает. Бог, Бог Живой, не мог открыть Себя бесформенной массе. Он мог явить Свой лик, Свое Имя — как говорят семиты — только живому единству народа, сложившемуся благодаря определенным отношениям между Владыкой и служителем, между Отцом и сыном [5, с. 85].

Именно потому, что Бог — Личность, человек также является личностью. Личность — это такая целостность, которая не может быть разложена на составные части; про нее нельзя сказать, что она из чего-то «состоит»; личность не сводима ни к чему более простому. Как же тогда она может быть воспринята и познана? Лишь в личном общении с другой такой же целостностью, с другой личностью, общении, подобном взаимному общению Ипостасей Троицы [13, с. 215]. Что мы знаем о Лицах Святой Троицы? Лишь то, что касается Их взаимоотношения, точнее, Их отношения к Источнику Божества, Богу-Отцу. *Нерожденность, рожденность, исхождение* — таковы отношения, позволяющие различать Лица. Разумеется, наше «внешнее» знание меж-Личностных внутри-Троичных отношений не есть знание личностное; эти отношения не могут быть «объективированы». Мы знаем о них лишь в той мере, в которой их «явил» нам «Едиnorodный Сын, сущий в недрах Отца», «изнутри» же «Бога не видел никто никогда» (Ин. 1: 18). Но и в доступном нам *от-страненном* знании рельефно выступает момент *со-отнесенности* Лиц. Для того чтобы существовало *Я*, должно быть *Ты*. Потому-то Бог и создает *помощника* для Адама, *со-ответственного* ему (см.: Быт. 2: 18). Лишь в *меж-личностных* отношениях осуществляется человеческая личность. По Аристотелю, человек есть «существо общественное», причем «общественное в большей степени, нежели пчелы и всякого рода стадные животные»; и «один только человек из всех живых существ одарен речью», а потому «только человек способен к восприятию таких понятий, как добро и зло, справедливость и несправедливость и т. п. А совокупность всего этого и создает основу семьи и государства. Первичным по природе является государство по сравнению с семьей и каждым из нас; ведь необходимо, чтобы целое предшествовало части» [3, с. 379], — иначе говоря, человеческая (словесная) сущность осуществляется лишь в *со-общении* с другими людьми, а потому *людьми не рождаются, а становятся*. Но абсолютной своей осуществленности, сущ(ествен)ности она достигает лишь в личном пред-стоянии Абсолютной Личности — Богу. Потому-то, рассуждая о значении Ветхого Завета, Мартин Бубер подчеркивал:

[В]еликое деяние Израиля не в том, что он преподавал единого истинного Бога, Того Единого, Который есть Начало и Конец всего, но в том, что он показал, что можно действительно к Нему обращаться, говорить Ему «Ты», стоять пред Его лицом <...> Израиль первый понял это, и, что неизмеримо больше, вся прожитая им жизнь была диалогом между человеком и Богом» (цит. по: [12, с. 107]).

Однако если во времена ветхозаветные Богу предстоял весь народ как своего рода «коллективная личность», то во времена новозаветные, когда Бог,

воплотившись, стал Человеком, каждая человеческая личность обрела возможность — по крайней мере, потенциальную — достичь абсолютной зрелости в личном пред-стоянии своему Творцу.

По мысли протопр. Иоанна Мейендорфа,

«теоцентрическая» антропология, которая по своей сути личностна, определяет преобладающее в целом в Православии понимание творения. Ведь в самом деле, «теоцентричность» человека неизбежно заставляет и все творение считать антропоцентричным. Это следует не только из повествования книги Бытия о творении человека как властелина над миром, но также, и особенно, из понимания «нового творения» во Христе, как оно представлено в сакраментальной и литургической традиции [16, с. 17].

Непостижимая пропасть между абсолютным бытием Творца и относительным бытием твари, непреодолимая на без-личном уровне «природы», преодолевается на личностном, «ипостасном» уровне: так, во Христе божественная нетварная и тварная человеческая природы, оставаясь бесконечно далеки друг от друга по естеству, соединяются в воплощенном Слове ипостасно. «Диалогическое слово между Богом и творением, Ягве и Сионом при воплощении слова собирается воедино, в одно Слово, которое объединяет в себе все <...> [В] одном Слове звучат два “свидетельства” (Ин. 8: 17), Бога и Человека, Отца и Сына» [4, с. 269].

Именно человек является, по выражению В. Н. Лосского, «ипостасью всего космоса» [13, с. 297], персонифицируя мир чрез личное, а значит, этическое отношение к личному Богу, и тем самым обуславливая *способ бытия* — ἦθος — всей твари. Поскольку же один лишь *бого-сообразный* человек обладает даром свободы, он оказывается «пастырем бытия», со-*гласо*-ванием своей воли с волей Творца ему надлежит со-*гласовать* способ тварного бытия со способом бытия Творца и тем самым привести весь мир к Богу, *о-логоснить* его и ввести его в Покой Господень [18, с. 199–216].

Эта вселенская миссия человека обусловлена его центральным местом в мироздании.

В. Н. Лосский свидетельствует:

Святой Максим Исповедник с несравненной силой и полнотой обрисовал миссию, возложенную на человека. Последовательным «разделениям», из которых состояло творение, соответствуют в его описании «соединения», или синтезы, совершаемые человеком благодаря «синергии» свободы и благодати.

Основное разделение, в котором коренится вся реальность тварного бытия, это противопоставление Бога совокупности тварного мира, разделение на тварное и нетварное.

Затем тварная природа разделяется на небесную и земную, на умозрительное и чувственное. В мире чувственном небо отделяется от земли. На ее поверхности выделен рай. Наконец, обитающий в раю человек разделяется на два пола: мужской и женский.

Адам должен был превзойти эти разделения сознательным действием, соединить в себе всю совокупность тварного космоса и вместе с ним достигнуть обожения. Прежде всего, он должен был чистой жизнью, союзом более абсолютным, нежели

нынешнее соединение полов, преодолеть их разделение в таком целомудрии, которое стало бы целостностью. На втором этапе он должен был любовью к Богу, от всего его отрешающей и в то же время всеобъемлющей, соединить рай с остальным земным космосом: нося рай всегда в себе, он превратил бы в рай всю землю. В-третьих, его дух и его тело восторжествовали бы над пространством, соединив всю совокупность чувственного мира: землю с небесной ее твердью. На следующем этапе он должен был проникнуть в небесный космос, жить жизнью ангелов, усвоить их разумение и соединить в себе мир умозрительный с миром чувственным. И наконец, космический Адам, безвозвратно отдав всего себя Богу, передал бы Ему все Его творение и получил бы от Него во взаимности любви — по благодати — всё, чем Бог обладает по природе; так, в преодолении первичного разделения на тварное и нетварное совершилось бы обожение человека и через него — всего космоса.

В результате грехопадения человек оказался ниже своего призвания. Но Божественный план не изменился. Миссия Адама выполняется Небесным Адамом — Христом; при этом Он не заступает место человека — беспредельная любовь Божия не может заменить собою согласия человеческой свободы, — но возвращает ему возможность совершить свое дело, снова открывает ему путь к обожению, к тому осуществляемому через человека высочайшему синтезу Бога и тварного мира, который является сущностью всей христианской антропологии. Итак, чтобы после грехопадения человек мог становиться Богом, надо было Богу стать человеком. Надо было Второму Адаму, преодолев все разделение ветхой твари, стать Начальником твари новой. Действительно, Своим рождением от Девы Христос превосходит разделение полов и открывает для искупления «эроса» два пути, которые соединились в одной человеческой личности — Марии, Деве и Матери: это путь христианского брака и путь монашества. На кресте Христос соединил всю совокупность земного космоса с раем, ибо после того, как Он дал смерти проникнуть в Себя, чтобы истребить ее соприкосновением со Своим Божеством, даже самое мрачное место на земле становится светозарным, нет больше места проклятого. После воскресения сама плоть Христа, преодолев пространственные ограничения, соединяет в себе небо и землю в целостности всего чувственного мира. Своим вознесением Христос соединяет мир небесный и мир земной, ангельские сонмы с человеческим родом. Наконец, воссев одесную Отца, вознеся человеческое естество превыше чинов ангельских, Он вводит его как первый плод космического обожения в Самое Троицу [13, с. 244–246].

Таким образом, христианская традиция произвела радикальный переворот в понимании природы человека и его места в мироздании: человек — *сверх*-космичен, не он зависит от космоса, но, напротив, вся Вселенная зависит от человека, ибо он *сверх*-природен, он и сам мир содержит «в сердце» своем (Еккл. 3: 11).

В. Н. Лосский подчеркивает:

Связь человека со вселенной оказывается как бы опрокинутой по сравнению с античными понятиями: вместо того, чтобы «де-индивидуализироваться», «космизироваться», и таким образом раствориться в некой безличной божественности, абсолютно личностный характер отношений человека к личному Богу должен дать ему возможность «персонализировать» мир. Уже не человек спасается вселенной, а вселенная человеком, потому что человек есть ипостась всего космоса, который причастен его природе. И земля обретает свой личностный, ипостасный смысл в человеке [13, с. 242].

Сыновство человека, его богоподобие, подразумевает ответственность за все мироздание, за весь *космос* за всю *лепоту* Божьего мира.

После грехопадения, отвратившись от Блага, человек обратился ко злу, и вот, для того, чтобы предохранить его от чрезмерного озлобления, дал Бог адаму (человеку) и жене его *кожаные ризы* (Быт. 3: 21). «Человек, — говорит свт. Григорий Богослов, — <...> облекся в *кожаные ризы* — *тяжелую плоть*, и стал трупоносцем» [6, с. 34]. Разумеется, св. Григорий делает различие между *первозданным телом* (σῶμα) и той *тяжелой плотью* (σάρκς) которою оделось тело после грехопадения. (Ср.: 1 Кор. 15: 44 — «*есть тело душевное, есть тело и духовное*»; Гал. 5: 17 — «*плоть желает противного духу, а дух — противного плоти*»; Гал. 6: 8 — «*сеющий в плоть свою от плоти пожнет тление, а сеющий в дух от духа пожнет жизнь вечную*».) Быть может, историю жизни (а точнее, историю смерти на Земле) следует понимать как историю творения *кожаных риз* для человека. Тогда утверждение родства человека с животным миром можно воспринимать как родство именно телесное, плотское, но в том-то и дело, что человек не сводим к одной лишь плоти.

Однако риза плоти не стала непреодолимой преградой между Богом и человеком. Богоподобие человека не утрачивается даже после грехопадения, и сопротивление одевшегося человеческого естества преодолевается в *словесном служении* — λογική λατρεία (Рим. 12: 1), опосредующем связь между человеческим *логосом* и Логосом Божества, — ведь, как уже говорилось выше, сотворенный по образу и подобию Личного Бога человек реализует свое богоподобие, т. е. собственно человечность, лишь в той мере, в какой он лично предстоит Творцу.

С точки зрения православной традиции, достигшей едва ли не вершины своего воплощения в богословии свт. Григория Паламы, человек есть творение, созданное для соучастия в божественной жизни. Поэтому богообщение — не что-то сверхъестественное, но, напротив, то, что присуще человеку по самому его естеству: богоподобие человеческой личности и Боговоплощение является залогом возможности энергийного соединения, своего рода «бытийственного резонанса» человека с Творцом, причем «резонанса», затрагивающего не одну лишь духовную, но и телесную природу человека. «Бог дает познавать Себя всему человеку в его целом, отчего мы не можем говорить о видении чисто чувственном или чисто интеллектуальном», — свидетельствует В. Н. Лосский [11, с. 200]. Оставаясь непостижимым по существу Своему, Бог открывает Себя в Своих проявлениях, в Своих *энергиях*, даруя человеку сверхъестественное познание, не интеллектуально-умозрительное, но реальностью своею превосходящее любое объект(ив)ное знание. («Откровение Его сущности означало бы сведение Бога на уровень твари и сделало бы человека «*богом по природе*», — отмечает о. Иоанн Мейендорф [17, с. 313].) Духовная жизнь человека в подвиге аскетического делания становится онтологически значимой, а ее категории обретают статус категорий онтологических, не теряя при этом своей антропологичности. Тело же не препятствует обретению такого сверхъестественного знания, оно вовсе не есть темница души, но со-участвует в грядущем обожении, получая благодать церковных таинств и становясь «храмом живущего в нас Святого Духа» (1 Кор. 6: 19). Царство будущего века реально предвосхищается

в Церкви, Бог — изнутри Нее — становится видимым целостному человеку, уже здесь, в земном падшем бытии могущему предвкушать грядущее обожение и предвидеть тот присносущный свет, которым в конце времен будет просвещена вся тварь. И если апостолы Петр, Иаков и Иоанн, взшедшие с Господом на Фавор, видели этот свет «извне», то теперь христиане, становясь в таинстве Евхаристии *сотелесниками* (Еф. 3: 6) *Свету истинному, просвещающему всякого человека, приходящего в мир* (Ин. 1: 9), могут созерцать его внутри, в своих сердцах, — а иначе зачем приходил Христос, если Бог по-прежнему остался недосыгаемым для человека?

Сущность <...> исихазма, <...> поиски видения объективного — объективного видения Бога человеком, понимаемым как целостное существо. <...> Только весь человек в целом может воспринимать благодать, а не какая-либо часть человеческого состава — воображение, душа или тело — в отдельности. Обожение не есть вознесение над природой одного только ума <...> Богообщение охватывает весь человеческий состав, <...> божественный свет может воссиять <...> и в самом теле обоженого человека, <...> свет этот есть предвосхищение Воскресения последнего дня. <...> Исихастский «материализм» внутренне связан с библейским утверждением трансцендентности Бога: Бог превышает не только материи, но и ума. Тварный ум не ближе к Нему, чем материя: оба равным образом — ничто перед лицом Его Величия и Его Всемогущества. И наоборот: Бог — если Он этого пожелает — может открывать Себя телесным газам так же, как и уму, — резюмирует о. Иоанн Мейендорф суть исихастских споров, — <...> победа Паламы была победой христианского гуманизма над языческим гуманизмом ренессанса. <...> Православная церковь в XIV в. была поставлена перед неизбежным решением: выбирать ли понимание человека как единого целого, основанное на Священном Писании и утверждающее непосредственное действие искупительной благодати во всех областях человеческой деятельности, или выбрать интеллектуальный спиритуализм, провозглашающий независимость человеческого разума или, во всяком случае, его автономность по отношению ко всякой материи и отрицающий возможность обожения здесь, на земле. <...> Секуляризм Нового времени есть прямое следствие избрания второго пути [17, с. 332–333].

С точки зрения православной традиции, обожение не есть развоплощение, разрешение «ума» от телесных «уз». Душа и тело — единый организм; грех разрушает это единство, поработав душу телесным похотям, однако подвижник, практикуя Иисусову молитву и низводя «дух в сердце», восстанавливает истинную иерархию, возвращая духу то главенствующее место, которое было даровано ему Творцом. Непрестанная Иисусова «психо-соматическая» молитва уже здесь, в земном бытии, позволяет войти в эсхатологическую действительность Царства Божия; при этом не только душа, но и тело сопричастствует опыту богопознания. «Иисусова молитва стоит в центре исихастской духовности. Имя воплотившегося Слова связывается с основными функциями бытия: оно пребывает в сердце, оно связано с дыханием» [17, с. 288].

Таким образом, проанализировав с позиции православной антропологии и святоотеческой традиции феномены телесности человека, его высшей нервной деятельности, отметим, что в контексте религиозного дискурса они

приобретают безусловно сакральное измерение. А область сакрального должна регулироваться теологическим образом. Как отмечает Д. В. Шмонин,

[с]реди важнейших частей теологического знания мы упомянули догматическое богословие, которое описывает основы христианской веры в систематическом и сравнительном аспектах, а также аскетику и нравственное богословие (моральную теологию): оно является основой прикладной этики, точнее этических систем, в т. ч. тех, которые позиционируют себя как автономные от религии [23, с. 281].

В заключение необходимо отметить, что попытки нейротехнологического улучшения, расширения когнитивных возможностей человека являются не только вызовом современному обществу в секулярном смысле, ввиду невозможности просчитать последующие социогуманитарные риски, когда они уже возникнут, такие попытки приобретают черты искушения Адама, его дерзновения в противостоянии Замыслу Творца о человеке, являющемся Его подобием. Общепринятая регуляторная роль светской нейроэтики должна быть поддержана и религиозной экспертизой научных начинаний, несущих потенциальные риски самому естеству человека, даже если носители научных знаний не являются верующими людьми.

ЛИТЕРАТУРА

1. Антоний, митр. Сурожский. Человек перед Богом. — М.: Центр по изучению религии, 1995.
2. Антоний, митр. Сурожский. О творении и спасении мира // Антоний, митр. Сурожский. Труды. — М.: Практика, 2002. — С. 667–680.
3. Аристотель. Политика / пер. с др.-гр. С. А. Жебелева // Аристотель. Соч.: в 4 т. — Т. 4. — М.: Мысль, 1984. — С. 375–644.
4. Бальтазар Х. У., фон. Целое во фрагменте. Некоторые аспекты теологии истории / пер. с нем. А. Ярина. — М.: Истина и Жизнь, 2001.
5. Буйе Л. О Библии и Евангелии / пер. с фр. — Брюссель: Жизнь с Богом, 1988.
6. Григорий Богослов, свт. Творения: [в 2 т.]. — СПб.: Изд-во П. П. Сойкина, 1912. — Т. 2.
7. Григорий Палама, свт. Беседы (омилии) / пер. с др.-гр. архим. Амвросия (Погодина): в 3 ч. — М.: Паломник, 1993. — Ч. 3.
8. Зеньковский В. В. Проблема космоса в христианстве // Живое предание: Православие и современность. — М.: Свято-Филаретовская московская высшая православно-христианская школа, 1997.
9. Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры / пер. с др.-гр. А. Бронзова. — СПб.: И. Л. Тузов, 1894.
10. Кирилл (Зинковский), иером. Святоотеческое учение о плоти и материи и современные биомедицинские технологии // Вестник РХГА. — 2018. — Т. 19, вып. 4. — С. 180–188.
11. Лосский В. Н. «Видение Бога» в византийском богословии // Богословские труды. — 1972. — № 8. — С. 187–194.
12. Лосский В. Н. Богословие образа // Богословские труды. — 1975. — Сб. 14. — С. 105–113.

13. Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной церкви. Догматическое богословие. — М.: Центр «СЭИ», приложение к журналу «Трибуна», 1991.
14. Мефодий (Зинковский), иером. Богословие личности и биотехнологии улучшения человека // Вестник РХГА. — 2018. — Т. 19, вып. 4. — С. 188–195.
15. Максим Исповедник, прп. Творения: в 2 кн. Кн. I: Богословские и аскетические трактаты / пер. с др.-гр. А. И. Сидорова. — М.: Мартис, 1993.
16. Мейендорф И., протопр. Творение в истории православного богословия / пер. с англ. К. О. Польскова // Богословский сборник / Православный Свято-Тихоновский богословский институт. — М., 1999. — Вып. 4. — С. 5–19.
17. Мейендорф И., протопр. Святой Григорий Палама и православная мистика // Мейендорф И., протопр. История Церкви и восточно-христианская мистика / сост. и общ. ред. И. В. Мамаладзе, пер. с англ. Л. А. Успенской, Н. Б. Артамоновой. — М.: Институт ДИДИК, Православный Свято-Тихоновский богословский институт, 2000.
18. Мейендорф И., протопр. Византийское богословие. Исторические тенденции и доктринальные темы / пер. с англ. В. Л. Марутика. — Минск: Лучи Софии, 2001.
19. Сказаніе како сотвори Богъ Адама // Библиотека литературы Древней Руси. — СПб.: Наука, 1999. — Т. 3: XI–XII века. — С. 94–100.
20. Феофан, свт. Собр. писем: в 8 вып. — Вып. 1. — М.: Типо-лит. Ефимова, 1898.
21. Феофан (Быстров), архим. Тетраграмма, или [В]етхозаветное божественное Имя [Иегова]. — СПб.: Санкт-Петербургская духовная академия, 1905.
22. Шваб К., Дэвис Н. Технологии Четвертой промышленной революции / пер. с англ. К. Ахметова и др. — М.: Бомбора, 2018.
23. Шмонин Д. В. Научная рациональность и «возвращение к теологии» // Вопросы теологии. — 2019. — Т. 1, № 3. — С. 280–306.
24. Migne J. — P. Patrologiae Cursus Completus. Series graeca. — Vol. 91. — Paris: Imprimerie Catholique, 1865.