

«СОЗНАНИЕ К СМЕРТИ»: ОТ ТЕОЛОГИЧЕСКОГО К АНТРОПОЛОГИЧЕСКОМУ СЦЕНАРИЮ ДИСКУРСА

Исследуется традиция и перспективы дискурса о смерти в истории философской мысли.

Ключевые слова: «сознание к смерти», дискурс, философская мысль.

Тема смерти, начиная с того немногого, что дошло до нас от орфиков и пифагорейцев (через всю западно-европейскую философскую традицию – вплоть до Фрейда и Бодрийера), является той совершенно необходимой «работой скорби», которая свидетельствует об интеллектуальной культуре как органичном продолжении всей живой плоти человеческого мироустройства, не только добывающей и обрабатывающей знания, навыки и умения, но и претерпевающей удел смертности как невыносимую тоску перед неведением умирания. Философия, произрастающая в ткани бытия, мучается и умирает от тех же болезней, которыми страдает человеческий род. И все-таки интеллигибельное содержание образа смертного недуга, которому отдана во власть человеческая природа, в своем предельном откровении было продумано и осилено совсем немногими философами. Словно намерстывая упущенное, дискурс смерти становится одним из самых волнующих сюжетов интеллектуальной истории XX в. – века, где смерть была поставлена на поток и одновременно изгнана на периферию сознания, в обиходном существовании человека вытесненная в область почти непрестойного.

Если руководствоваться «простотой взгляда», во всех культурах и во все времена проблема звучит примерно одинаково: *что значит умереть?* И как органичное продолжение этого вопроса – *могу ли я умереть?*

Если суть любой апории в невозможности однозначного решения, то, по всей видимости, проблема смерти в ее философском осмыслении по преимуществу апористична. Причем апористична не просто по каким-то формальным или содержательным признакам определенно заданных высказываний, но в своей сокровенной сути, поскольку смерть есть граница, дальше которой человек не перешагивает, согласно древнему изречению: *покуда жив человек, смерти еще нет, когда приходит смерть, человека уже нет.* Какая может быть связь между понятиями, не имеющими континуума, между жизнью и смертью? Как подойти к тому, что выходит за пределы всех форм возможного существования, как может язык, замирающий на пороге бытия, ухватить нечто, ему не причастное, как взглянуть туда, где по природе своей нет света – ни чувственного, ни умопостигаемого, в непроницаемость, не-ведомость и, вместе с тем, неизбежность – неизбежность такого рода, которая существует не только в виде некоего абстрактного, универсального закона природы, но неизбежность, встречающую каждого из нас на каком-то неизбывном пределе?

Как таковая апористичность заключается в сложности конституирования перехода, увязки, сопредельности какого-либо ключевого значения проблемы с другим, тем более это относится к идее смерти. Смерть в этом отношении – проблема перехода по преимуществу

ву. Откуда и куда? Но в том-то и дело: возможен ли данный вопрос в отношении смерти – «куда»? Может ли вообще мир, умирающий на границе пространственно-временной метрики бытия, *пере-ходить* куда-то? И все еще больше осложняется относительно меня самого: как я могу тематизировать свою собственную смерть, расположенную не только за пределами неподвластной мне концептуализации, но и за пределами того, чем я себя называю и с чем себя идентифицирую – кто я буду *там*, где нет ни гласа, ни вздыханий?

Пожалуй, это самый распространенный вид апории смерти, который можно обнаружить в различных культурных дискурсах. *С одной стороны*, смерть существует и принимается человеком как реальный, объективный, причем совершенно естественный факт, как то, что есть помимо наших воли и желаний. *С другой стороны*, все существо человеческого «Я» сопротивляется этому знанию, среди всякого иного знания – найдостовнейшего. Со времен Зенона Элейского апория формулируется затем, чтобы в конце концов преодолеть антитетическое движение мысли, изнутри взорвав ее собственной парадоксальностью. Присмотревшись к первой стороне апории, сразу же обнаруживается не совсем привычный для философского взгляда статус, или местопребывание, *бытия* смерти. В самом деле, *что* значит: смерть существует – *есть*? Оно явно оказывается совсем другого свойства, чем дорогое сердцу философа «я емь»: если последнее эксплицирует цельный мир, богатство и желанность сущего, сокровенность бытия, то от первого исходят жуть и содрогание. Если одно выражает собой всю силу позитивного «Да» жизни, то другое – всю силу негативности, суть которой в разрушении и уничтожении, в безусловности отрицания «Нет». Получается, это такое «есть», которое отрицает всякое «есть», причем отрицает не диалектически, не порождая новые формы жизни, а отрицает совсем, напрочь – безбытийно. Смысл батаевской фразы «смерть, освобождающая меня от убивающего меня мира» не достигнет в таком контексте желаемого эффекта. Все, что находится по эту сторону от смерти, принадлежит «Да» жизни; смерть – это грань (точнее сказать, обрыв), с одной стороны которой все формы проявления бытия, включая не-бытие, а с другой – совершенное и окончательное Отсутствие – не Ночь бытия, полная предвкушений Дня, а безразличное Дню-и-Ночи, абсолютное Ничто.

Чтобы осилить такое ничто, первое, что делает человеческий разум, – встраивает его в быстротечность потока жизни. Подобно тому как остановка в стремительном движении вызывает головокружение, так и пристальный взгляд в отношении смерти вызывает «расслоение» ее с жизнью; согласно древним философам, их необходимо все время «взбалтывать», дабы не

допустить «оседание» элементов – такая странная, с нашей точки зрения, ипостась «всецелого» называлась у них именем «кикеон». Кикеон (буквально «болтанка») – принцип смешения жидкостей и сухих веществ, превращение их в смесь. Как утверждает Хрисипп, кикеон – это вечность движения «беспорядочно размещающего и взбалтывающего поток событий» [1. С. 203]. Согласно стоикам, сущее может пребывать в двух состояниях: «либо расчлененный и упорядоченный космос, либо кикеон, сваленный в кучу, но беспорядочный...» [1. С. 203]. Поскольку движение непрерывно, невозможно помыслить одно без другого: мир как «единство, порядок и провидение» уравнивается «кикеоном, взаимосцеплением и рассеянием». Есть от чего философскому разуму прийти в отчаяние. «Вот почему я плачу, – сокрушается Гераклит, – а еще потому, что ничто не постоянно, но все свалено в кучу, словно в кикеоне, и одно и то же: удовольствие–неудовольствие, знание–незнание, большое–малое, туда–сюда все кружится и сменяется в игре Века» [1. С. 203].

Философия становления, как ее не интерпретируй (от Гераклита до Бергсона), – сама по себе утешение смертным. «Смешно, что мы боимся одной смерти, – наставляет Плутарх, – хотя уже столько раз умерли и умираем сейчас» [1. С. 212]. Этой последней, но не единственной смерти Гераклит находит основание: «Одно и то же в нас – живое и мертвое, бодрствующее и спящее, молодое и старое, ибо эти противоположности, переменившись, суть те, а те, переменившись, суть эти» [1. С. 213–214]. Принцип «реки», вечно-изменяющейся и всегда одной и той же, той самой, в которую, сколько не входи, воды не удержишь, у псевдо-Плутарха звучит еще одной вариацией: «И эта река рождения будет непрерывно течь и никогда не остановится, равно как и текущая ей навстречу река уничтожения – Ахерон или Кокит, как называют ее поэты» [1. С. 214]. Итак, две реки, одна под названием «жизнь», другая под названием «смерть», несут свои воды, смешиваясь в один поток и впадая в беспредельную ширь Океана, сущность которого не постичь человеческому уму, потому что трудно помыслить, что все-таки останется после круговращения жизни и смерти? «Все, что мы видим наяву, – смерть; все, что во сне, – сон; все, что по смерти, – жизнь» [1. С. 212]. Наш язык, циркулируя в цепи означающих, не может сказать иначе, как только заменяя одно выражение другим, или через одно указывая на другое, – так, во всяком случае, Гераклит, верный языку сущего, пытается удержать и передать в словах нечто неуловимое – не просто мгновение, но мгновение между мгновениями: *пере*-ход от одного к другому, когда «еще не то» и «уже не это», а где-то «между». Кикеон – это не континуум упорядоченных связей, прочно сцепленных в один узел причин и следствий, а то, что находится между узлами. Достаточно одного мгновения сцепления между ними, одной капли пустоты, чтобы континуум распался. Равно как достаточно одного взмаха ресниц, чтобы круг тождественности замкнулся и континуум состоялся. В этом беспрестанном взаимообмене жизни и смерти протекает сущее: одно, уравниваясь через другое, создает равновесие, нарушить которое не могут даже боги. Гераклитовский переход от жизни к смерти неуловим, бессущ-

ностен благодаря мгновенной смене мгновений, в результате которой перестановка «слагаемых» становится неразличимой, поддерживая всегда одну и ту же «сумму» сущего. Кикеон – рассеянный, взбаламученный вид бытия, в котором смерть представлена как контрастная, но все-таки позитивная в плане всецелости, энергия сущего.

Принцип самоотрицания, без которого нельзя помыслить ни одну форму движения, диалектически уравнивает мир, существование вещей и смерть – в том числе и ту самую, последнюю и единственную смерть, спроецированную в смерть человека. Пришедший из глубин архаики и ею же табуированный принцип равновесия уже в античном мире был нарушен теми же стоиками, нашедшими ему самые отточенные формулировки и в то же время навсегда с ним поссорившими человека, дав этой «вражде», прежде всего, логико-семантическое и нравственно-аллегорическое толкование: смерть вещей и смерть человека – разные смерти. «Отдели смятение от его причины (курсив мой. – И.К.), – советует Сенека своему молодому другу Луцилию, – и ты убедишься, что страшнее смерти только страх самой смерти» [2. С. 54]. «Размышляй о смерти, что сподручнее: ей ли прийти к нам или нам пойти ей навстречу, – цитирует Сенека Эпикура и разъясняет, – смысл тут ясен: ведь это прекрасно – научиться смерти! Кто говорит так, тот велит нам размышлять о свободе. Кто научился смерти, тот разучился быть рабом. Он выше всякой власти и уж наверное вне всякой власти» [2. С. 59]. Вслед за Эпикуром Сенека выражает свое полнейшее нежелание умирать безличной, естественно смертью вещи, которой подвержено сущее: «Мудрый и мужественный должен не убежать из жизни, а уходить» [2. С. 56], потому как смерть для человека – итог его мыслей, приговор его поступков, судья его жизни, ибо она «покажет, чего я достиг, ей я и поверю» [2. С. 58].

Когда стоиков впоследствии стали обвинять в оправдании самоубийц, почему-то оказалось забытым, что нигде в их текстах не встречается апология самоубийства как самоценного деяния; вопрос о самоубийстве всегда идет в определенном контексте: болезнь, старость, защита родины, честь и т.д. В любом случае не будет преувеличением сказать, что стоики задали европейской культуре новое – антропологическое, – измерение, сформулировав вопрос, сама постановка которого свидетельствует о выпадении человека как из-под опеки сакрального, так и из всеобщей экономики миропорядка. Проблема для них была вот в чем: если человек может и должен направлять и руководить своей жизнью, то в какой степени он способен осуществить подобный акт в отношении смерти? Если для разумного существа естественно заботиться о своей жизни, то разве не разумно позаботиться и о своей смерти? «Нам надо вынести решение, следует ли, гнушаясь последними годами старости, не дожидаться конца, а положить его собственной рукой. Тот, кто в бездействии ждет судьбы, мало чем отличается от боязливого, – как сверх меры привержен вину тот, кто осушает кувшин до дна, вместе с отстоем. Но посмотрим, что такое конец жизни – ее отстой или нечто самое чистое и прозрачное, – если только ум не постра-

дал, и чувства, сохранившиеся в целостности, помогают душе, и тело не лишилось сил и не умерло до смерти. Ведь все дело в том, что продлевать – жизнь или смерть. Но если тело не годится для своей службы, то почему бы не вывести на волю измученную душу? И, может быть, это следует сделать немного раньше должного, чтобы в должный срок не оказаться бессильным это сделать» [2. С. 119]. И будто предугадывая будущие инвективы в свой адрес, Сенека остерегается превратного истолкования: «Я не стану бежать в смерть от болезни, лишь бы она была излечима и не затрагивала души; я не наложу на себя руки от боли, ведь умереть так – значит, сдать. Но если я буду знать, что придется терпеть ее постоянно, я уйду, не из-за самой боли, а из-за того, что она будет мешать всему, ради чего мы живем. Слаб и труслив тот, кто умирает из-за боли; глуп тот, кто живет из страха боли» [2. С. 120]. Позиция Сенеки, категорично им самим противопоставленная как «презрению к жизни», так и «влечению к смерти», адекватно может быть воспринята только в контексте дискурса о смерти – дискурса, по признанию римского философа, разоблачающего область наиболее глухих и темных суеверий, подозрений в нечестии, наиболее «обесславленную устрашающими фантазиями» и людскими мнениями: «Смерть – не зло, но имеет обличье зла» [2. С. 201]. Если учесть, что евангельское откровение подразумевало, прежде всего, весть о «победе над смертью», то стоит ли удивляться последнему слову античной мудрости, пожелавшей «избавить от страха смерти не триста (имеется в виду триста спартанцев. – И.К.), а всех смертных» [2. С. 203].

Стирание знака тождества между смертью вещей и смертью человека привело к самодовлеющему представлению о смерти, которая, в конце концов, выталкивается, выбрасывается за пределы самого мира, подобно некоему стражу, стерегущему ворота жизни, но границы не перешагивающей. Именно такую тягбу – ограничение власти смерти, – взяло на себя христианство, упорно боровшееся против гностического отождествления последствий «греха» и «творения».

Иконографический сюжет «Сошествие во ад», между прочим, развитый исключительно в русской иконографии, направляет христианскую экзегетику смерти в сторону умозрительного образа *раз-мыкания* человека и мира – всей твари – из-под власти внешнего им пространства, навязанно-навязчивого окружения – «тмы кромешной», – ассоциирующего с пещерным сводом ада, который в сюжете иконы играет роль фрагмента, встроенного в более обширный смысловой контекст освобождения и спасения. Несмотря на расположение пещеры в центре иконы, композиция последней построена так, что создается впечатление происходящего сошествия как бы за кадром, где-то на периферии бытия, равного эффекту вытеснения. Да и само толкование «ада» начинает постепенно смещать акценты из символики онтологического ряда в символику нравственную, олицетворяя собой, прежде всего, муки богооставленности. Не случаен тот факт, что иконографический сюжет «Сошествие во ад», сложившись на Руси в конце XIV – начале XV в., имел под собой влияние учения о Лествице Иоанна Синайского (VI в.), повествующего о духовном христианском возрождении, необходимым образом начинающегося с памятования о

смерти, которое, в свою очередь, играет роль и жала страха, и способа взыскания добродетелей.

Итак, плоха не вещь и зло – не мир, – но человек, наводняющий мир вещей желаниями, страхами и наваждениями. Не мир приближает меня к старости, убивая меня, но я старею вместе с миром, умирая в нем. Другими словами, смерть не сопряжена одной гранью с миром, и, следовательно, она – нечто большее, чем естественный процесс старения и биологический распад субстанции. А если так, то нельзя «есть» смерти приравнять ни к естественному ходу жизни, ни к изменчивой сути вещей, ни к окружающему нас миропорядку, возмещающему убытки затраченной жизненной энергии. Именно в таком контексте – как *опыт принуждения, выброшенный за пределы природного бытия человека*, как нечто, приходящее извне и естественным образом не со-размерное внутримировому пространству человека и вовсе не со-природное ему, – именно в таком контексте, *volen-nolen* отсылающем как к стоической рефлексии, так и к христианскому истоку, фактичность смерти станет отправной точкой рассуждений современных философов. Христос, победивший смерть, приносит человечеству весть об избавлении, но каждый в отдельности начинает свой путь с осознания собственной смертности – духовного приключения, не дающего никому никаких гарантий и не оставляющего ни для кого никаких привилегий перед неумолимостью факта: человеческое существо конечно.

С другой стороны, словно качнувшийся маятник, апория смерти раскрывается как гамлетовское осознание невозможности личного умирания, по крайней мере, присущее человеку европейской культуры: не быть – невозможно! По всей видимости, смыслоозначение человеческого Я, в основе своей как неумиряющего, отчасти происходит от невозможности сознания осуществить интенцию смерти. Определяя *Dasein* как Бытие-к-смерти, на первое место ставится все-таки бытие. Человеческому мышлению неведомо состояние, точнее природа абсолютного небытия. Существует некоторое фундаментальное ограничение относительно всех попыток описания и концептуализации смерти. Сам вопрос, заданный мной о возможности моей смерти, в некотором смысле абсурден. Симона Вейль настаивает, что думать о смерти постоянно нельзя; можно выдержать мысль о смерти только как «моментальную вспышку». Что мы делаем все остальное время? Мы претерпеваемся к мысли о смерти, мы «приручаем смерть», совершая жест ее оживления.

Таким образом, смерть не концептуализируется, ее нельзя реализовать в горизонте жизни и, однако же, именно смерть является подтверждением единственности и незаменимости каждой человеческой жизни. Деррида называет смерть даром, за счет которого человек обретает себя самого. Являясь предельной точкой и отставаясь все время за горизонтом, «дар смерти» задает расширяющееся, подвижное пространство, внутри которого только и возможно существование «Я»: «...одна смерть подтверждает существование духовного, – настаивает Ж. Батай, – если бы животное, которое формирует природное бытие человека, не умирало, если бы смерть в нем не была источником тоски, тем более сильной, что он сам ищет ее, возделает к ней, а порой добровольно отда-

ется ей, то не было бы ни человека, ни свободы, ни истории, ни индивида» [3. С. 250].

С. Кьеркегор ясно сформулировал тезис о том, что безграничное бытие, как ни странно, ведет к отчаянию: не то страшно, что я умру, а то страшно, что я от Себя никогда не избавлюсь – «болезнь к смерти» гибельнее самой смерти. «Не потому бытие зло, что конечно, – продолжает эту мысль Э. Левинас, – а потому, что безгранично» [4. С. 35]. Тревога, наполняющая Dasein, не есть тревога перед «ничто», напротив, – это осознание невозможности умереть.

Таким образом, вторая часть апории смерти определяется как ее невозможность относительно меня самого, как осознание парадоксальной ситуации человеческого бытия, направленного к смерти, обреченного смерти, и, однако, никогда не умирающего. По слову Деррида, это бытие, в котором нет умирания. Напомним, что именно апористичность проблемы смерти заставила Ж. Деррида признать невозможность одновременного перехода от существования к несуществованию: «Именно в том, что переход из одного в другое невозможен, – констатирует исследователь творчества французского философа Е. Гурко, – Деррида усматривает загадку, секрет смерти» [5. С. 98].

Итак, для современного философского континуума, находящегося в пространстве постметафизических проектов мышления, смерть – не проблема перехода с одного бытийного ряда на другой, не выход из тупика человеческой природности, наоборот, – это своего рода способ погружения в ситуацию абсолютной тупиковости, неизбывной парадоксальности, изначальной втянутости в конфликт человека со смертью, внутри которого только и можно оставаться, чтобы прочувствовать и про-мыслить конечность бытия как удел человека, или бытие как конечность. Великие религиозные системы а priori решали этот вопрос, представляя смерть как переход к *другой жизни*, т.е. к *иной форме* все того же известного нам *существования*, но в наижеланнейших для нашего умозрения модусах: безболезненного, блаженного, воздающего за все страдания, оплачи-

вающего все грехи. Без сомнения, трудно назвать что-либо, способное соперничать с красотой и глубиной литургического действия, проникающего в самое сердце человеческой скорби; именно литургичность традиционной культуры предуготовила наше сознание, если воспользоваться языком мифологического образа, не к «омыванию» его водами «реки забвения», а в буквальном смысле слова (памятуя о православной практике богослужения) выстаиванию в трезвости, суровости и неподдельной фактичности того, что бывает с человеком. Провозглашая «смерть бога», наша цивилизация все так же теологична по своей сути, как и была. Нарушая композиционную структуру, мы всего лишь иначе перемешали элементы культурного порядка, выдвинув на первое место реальность здешнего, свершающегося в непосредственной близости с человеком, бытия. Проблема смерти, в свою очередь, став исходным тезисом присутствующего здесь-и-сейчас бытия, на границе которого она существует, освещает серьезным духовным светом пространство внутреннего мира человека, опровергая слишком поспешное мнение тех, кто в современном философском дискурсе не видит ничего, кроме иронично-игровых импульсов культуры.

Возвращаясь к апористичности как неизбежному шагу в осмыслении феномена смерти, сформулируем ключевые сценарии этой рефлексии, названной Бодрийяром «драмой сознания к смерти».

Сценарий первый: каким образом смерть, будучи абсолютным отрицанием «Да» жизни, продуцирует отношение с бытием; и, наоборот, – в каком смысле бытие связано со смертью?

Сценарий второй: являясь в онтологическом отношении неопределенной, в гносеологическом – непроницаемой, смерть как реальность проблематичная, но, тем не менее, реальность, способна ли быть для человека отношением свободы?

Сценарий третий: пережить смерть как возможность смерти не есть ли это, в конечном счете, формула нашего бес-смертия; существует ли подлинное умирание; не подменяем ли мы бога смертью?

ЛИТЕРАТУРА

1. *Фрагменты* ранних греческих философов. Ч. 1: От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики. М.: Наука, 1989.
2. *Сенека Л.А.* Нравственные письма к Луцилию. Кемерово: Кемеров. кн. изд-во, 1986.
3. *Батай Ж.* Гегель, смерть и жертвоприношение // Танатография Эроса: Жорж Батай и французская мысль XX века. СПб.: Мифрил, 1994.
4. *Левинас Э.* Время и Другой. Гуманизм другого человека / Пер с фр. А.В. Парибка. СПб.: Высшая религиозно-философская школа, 1999.
5. *Гурко Е.* Тексты деконструкции. Деррида Ж. Difference. Томск: Водолей, 1999.

Статья представлена научной редакцией «Философия, социология, политология» 5 июля 2008 г.