

Андреас
Буллер

Тема
смерти
в философии,
истории
и литературе

Санкт-Петербург
АЛЕТЕЙЯ
2019

Andreas
Buller

Das Thema Tod

in der Philosophie,
Geschichte
und Literatur

St. Petersburg
ALETHEIA
2019



УДК 128
ББК 87.7
Б 907

Буллер А.

Б 907 Тема смерти в философии, истории и литературе
/ А. Буллер. – СПб.: Алетейя, 2019. – 190 с.

ISBN 978-5-907189-24-9

Андреас Буллер (Dr. Phil. Andreas Buller) неразрывно связан как с немецкой, так и русской культурой. Родился в 1961 году и вырос в СССР. С 1990 года проживает в Германии. Исследуемая автором тематика охватывают собой теорию исторического познания, а также проблемы практической философии. К его наиболее известным работам, кроме изданного для российских вузов учебного пособия «Введение в теорию истории», принадлежит и исследование «Теория и история понятия „след“» (2016 года). В 2018 году автор опубликовал в издательстве «Наука» монографию «В. С. Соловьев и современность», в которой особое внимание уделил «философии чувств» Владимира Соловьева.

*В оформлении обложки использована
фреска в палаццо Склафани, Палермо (XV в.)
из серии «Триумф смерти»*

**УДК 128
ББК 87.7**

ISBN 978-5-907189-24-9



© Андреас Буллер (Andreas Buller), 2019
© Издательство «Алетейя» (СПб.), 2019

СМЕРТЬ: ЛАБИРИНТЫ МЫСЛИ

Сложно писать предисловие к увлекательной книге. Еще сложнее писать предисловие к увлекательной книге, написанной о смерти. Однако, что же делает эту книгу о смерти увлекательной? Автор не стремится написать еще один большой научный труд, претендующий на окончательное решение вопроса о смерти. Размышления о смерти — это не прямая дорога, а извилистый путь лабиринтов мысли, схватывающих и теряющих смерть как предмет своей рефлексии. Именно в этом состоит важнейшее значение книги, которую в своих руках держит читатель.

Движение в лабиринте всегда является соприкосновением с тайной, загадкой, неизвестностью. Лабиринт исключает горизонт восприятия. Вернее, здесь нет точной уверенности, а главным помощником оказывается осмотрительность. В лабиринте могут оказаться бесполезными опыт, знания и социальный статус. Движение в лабиринте — это всегда глубоко персональный акт. Метафора лабиринта как нельзя лучше характеризует книгу Dr. Phil. Андреаса Буллера, открытую взору уважаемого читателя. Книга представляет собой исследование различных опытов смерти в человеческой культуре. Именно опыты смерти в мифологии, религии, искусстве, литературе, в естественных и гуманитарных науках и, наконец, в философии последовательно раскрываются автором. Однако, что такое опыт? Вряд ли нам поможет здесь определение опыта как совокупность накопленных человеком практических и теоретических знаний. Именно они могут оказаться бесполезными в лабиринте. Наверное, один из самых лучших ответов мы находим в книге голландского ученого Франка Рудольфа Анкерсмита, который рассуждая об историческом опыте пишет. Исторический опыт — это то, что всегда «со мной» и не поддается теоретической экспликации, но как повседневный фон присутствует

при обращении к прошлому и изменениям во времени. По мнению Ф. Анкерсмита, в историческом опыте, считает он, человек испытывает радикальную странность (жуткость) прошлого; здесь оно не конструкт рассудка, а реальность, которая обнаруживается в опыте с той её прямоотой, как это свойственно возвышенному. «...он, скорее онтологичен, чем эпистемологичен, и потому должен определяться скорее через то, что вы суть, чем через то, что вы знаете, каким знанием обладаете. Возвышенный опыт – и исторический опыт – не предназначен для утоления нашей жажды знания. Он вообще не служит никакой цели, хотя его проявления могут иметь значение для человека, обладающего опытом <...> Человек обычно меняется благодаря опыту – а это только усиливает утверждение, что в ситуации возвышенного опыта нет никакого постоянного субъекта опыта»¹.

Человеческая мысль о смерти, воплощенная в многочисленных формах культурного отношения к ней (мифы, религия, наука, философия, литература, искусство) предстает в книге как набор опытов. Автор и не претендует на раскрытие темы связи этих представлений между собой. Конечно, придирчивый читатель может указать нам на то, что они фундированы культурой в целом и в той или иной степени отражают коллективные представления. Соглашаясь с такой постановкой вопроса, тем не менее отметим, что за культурой всегда стоит конкретный человек и его конкретный, персональный опыт отношения к смерти. Именно поэтому вряд ли представления о смерти в разных формах культуры могут быть полностью синхронизированы и упорядочены. Перед нами снова лабиринт. Персональность опыта отношения к смерти означает что у этого опыта свое время и пространство, свое отношение к тому что считать бытием, а что считать небытием. Именно поэтому схватить различные опыты смерти мы можем только двигаясь из разных точек человеческой культуры. Здесь также стоит на

¹ Анкерсмит Ф.Р. Возвышенный исторический опыт. М.: Издательство «Европа», 2007. С. 314.

время забыть и об эволюции и тем более об идее прогресса. Здесь прежде жившие поколения людей могут сказать нам не меньше, чем наши современники.

Однако, опыт смерти — это не только опыт самой смерти. Это еще и отношение к смерти как к процессу постепенного умирания, воплощенного в старении, болезнях, утратах. Не только смерти учат анализируемые автором мифологические и религиозные представления, произведения искусства и философские трактаты. Все они являются еще и рефлексией об умирании, подготовке человека к финальному событию его жизни. С этой точки зрения культурная история смерти является своеобразной культурной историей умирания.

Смерть появляется в книге в еще одном необычном ракурсе. Смерть для автора книги является не только набором представлений, она анализируется как «участник» исторического процесса. И здесь мы видим смерть как фактор, оказывающий влияние на конструирование самой социальной реальности, мы видим практики смерти в истории как одну важнейшую часть социальной жизни. Наконец, мы видим смерть как источник знаний о прошлом. В этом ключе книга Андреаса Буллера — это не только краткий очерк о культурной истории смерти, но и попытка показать смерть как условие философских размышлений об истории и историческом сознании сегодня.

Нельзя сказать, что книга Андреаса Буллера написана им только о смерти. Каждая строчка книги отсылает к жизни и в завершении автор еще раз говорит нам, что осознавая неизбежность своего конца, человек не должен забывать о том, что его жизнь есть нечто большее, чем простое ожидание смерти. Лабиринты рассуждений о смерти запутанны и полны разочарований. Однако, разгадывает эти лабиринты живой и мыслящий человек.

*Андрей Линченко,
Лондон, апрель 2019 г.*

ВВЕДЕНИЕ

Философию, как правило, считают абстрактной наукой, для которой не всегда можно найти практическое применение в повседневной жизни. Но во время Первой мировой войны немецким фронтовым солдатам в окопах раздавался чисто философский текст, а, конкретно, изданная отдельной брошюрой 41 глава «О смерти и её отношении к неразрушимости нашего существа» («Über den Tod und sein Verhältniß zur Unzerstörbarkeit unseres wesens an sich») известной книги немецкого философа *Артура Шопенгауэра* «Мир как воля и представление» («Welt als Wille und Vorstellung»). На фронте смерть перестаёт быть далёкой и абстрактной идеей, а становится близкой и реально ощущаемой. У оказавшегося перед лицом смерти солдата появляется острая потребность обратиться к теме смерти, перед которой блекнут и теряют своё значение все другие философские мысли и идеи. Замечу, что вышеупомянутая глава из шопенгауэровской книги неоднократно переиздавалась отдельными изданиями, потому что никакой другой философ, кроме *Шопенгауэра*, не анализировал тему смерти с такой ясностью и доступностью и в тоже время с необычайной глубиной и основательностью. Но *Шопенгауэру* посвящена в данной книге целая глава. Поэтому я пока оставляю его в стороне.

Вышеназванный пример свидетельствует о том, что для человека тема смерти становится *жизненно* важной и остро актуальной именно в критических ситуациях — на фронте, в больничной палате или же в доме престарелых. Здоровые и не обременённые тяготами жизни люди, как правило, не ищут ответа на вопрос — почему смерть? Они живут своей обычной — бурной и активной или же спокойной и размеренной — жизнью, которую они не желают

омрачать мыслями о её конце. Для людей здоровых, энергичных и оптимистичных «размышления о смерти» являются лишь *теоретической*, но не *жизненной* необходимостью. Однако иногда и эти, находящиеся в самом центре бурного потока жизни, энергичные и оптимистичные люди на мгновение останавливаются, задавая себе вопрос: «Для чего? Для чего жизнь и почему смерть?». Данная книга обращается именно к этому вопросу.

Надо сказать, что впервые вопрос о смерти человек ставит, как правило, уже в детском возрасте. Но ребёнок не в состоянии самостоятельно найти ответ на этот вопрос и потому он часто обращается за помощью к взрослым, которые, как уже упоминалось выше, чаще всего живут своей обычной – бурной и активной или же спокойной и размеренной – жизнью, не задумываясь о смерти. Проблема, однако, заключается в том, что даже если человек и задумается о смерти, то это вовсе не означает, что он её немедленно сможет объяснить, познать и понять. Замечательный мыслитель и крупный специалист по теме смерти французский философ *Владимир Янкелевич (Vladimir Jankélévitch)* принципиально считал, что человек не в состоянии познать смерть, потому что она является непознаваемой. Невозможно познать то, что познать невозможно, утверждал *Янкелевич*. Этим своим утверждением он, надо сказать, перечёркивает и все наши планы, а вместе с ними и надежды на то, что мы когда-то сможем понять и познать смерть. Ведь если смерть непознаваема, то тогда для чего человеку исследовать её? С другой стороны, для чего сам *Янкелевич* написал свою довольно объёмную работу о смерти? Только для того, чтобы доказать, что она непознаваема? Пока мы не получим ответы на эти вопросы, нам даже не стоит углубляться в тематику смерти.

Несмотря на то, что смерть, как утверждает *Янкелевич*, непознаваема, люди тем не менее на протяжении всей своей сознательной истории стремились исследовать, понять и описать её, используя при этом самые различные методы, как, например, мифологический, религиозный, философский, антропологический, исторический,

психологический, медицинский или биологический. Кроме того, человек с древности описывал смерть средствами литературы и искусства, которые открыли ему эмоциональную перспективу её восприятия. Смерть нашла своё отражение как в звуке, так и в цвете. Древнейшие культуры (Месопотамия и Древний Египет) имели свои траурные гимны и песнопения, которые сопровождали умершего в «иной» мир. Кроме того, символами траура у различных народов становились самые различные цвета – чёрный, красный или белый. Невидимая смерть, таким образом, приобретала как музыкальный, так и визуальный характер.

Благодаря накопленным в течение многих тысячелетий знаниям, символам, традициям и ритуалам смерти человек смог создать необычайно богатую, разнообразную и многогранную «культуру смерти», которая, однако, не смогла заставить *Янкелевича* изменить своё мнение о том, что смерть является принципиально непознаваемой. Но не противоречит ли *Янкелевич* в этом случае самому себе? Ведь, прежде чем прийти к выводу, что «нечто» является непознаваемым, необходимо это «нечто» в какой-то степени познать или понять? Также вывод о непознаваемости смерти не смог бы возникнуть на пустом месте, а он, без всякого сомнения, является результатом довольно сложного и длительного познавательного процесса, в ходе которого человек пришёл к выводу, что я не являюсь причиной своего рождения, а это значит, что я не могу быть и причиной своей смерти. Однако именно в этой, неизвестной для меня, первопричине скрыт ответ на вопрос – «для чего жизнь и почему смерть?».

Читателю, думаю, постепенно становится ясно, что для того, чтобы дать ответ на такой сложный вопрос – «почему смерть?» – , ему необходимо выйти за границы одной только проблемы смерти, обратившись к теме жизни, ибо смерть является лишь «другой стороной жизни». Человеческая жизнь, может не включать в себя какие-то события, но события рождения и смерти она вынуждена включать в себя с необходимостью, ибо речь здесь идёт о таких «событиях», которые никакая жизнь не в состоянии избежать.

Но почему тогда человек, размышляя о конце своей жизни, не задумывается о её начале? Ведь, невозможно найти причину «конца» жизни, не зная причин её «начала». Поиск одних только причин «конца» жизни при полном игнорировании причин «начала», является, по моему мнению, типичной методологической ошибкой, которую часто повторяют рефлектирующие о смерти люди, которые не желают видеть в рождении и смерти взаимосвязанные события. Причина этой «ошибки» лежит в самой человеческой натуре, которая *позитивно* воспринимает акт рождения новой жизни, однако, *негативно* относится к факту её неизбежного конца. Человека во все времена более всего интересовало не его «законченное» прошлое, а его «открытое» будущее, которое открывало ему перспективы и будило в нём надежды. Прошлое интересовало человека настолько, насколько оно могло быть полезным для его будущего (вспомним здесь работу *Ницше* «О пользе и вреде истории для жизни»). Именно такой – типично *человеческий* – подход характерен и для проблемы смерти. Если смерть не открывает человеку никакой перспективы, а она, за исключением религиозного человека действительно не открывает ему никакой перспективы, то она его не интересует.

Существуют и другие, не зависящие от человека, преграды, которые препятствуют познанию смерти. Одной из таких преград является временная ограниченность человеческой жизни. Человек может познать смерть лишь в границах своей жизни (а человечество лишь в границах своего *человеческого* существования). Вне жизни ни человек, ни человечество познать смерть не в состоянии. Отсюда, однако, следует, что также акт познания смерти является «актом жизни». Вне жизни нет и не может быть и смерти.

Все вышеназванные аргументы будят в нас подозрение, что жизнь намеренно ставит на познавательном пути человека различные препоны и преграды, препятствуя таким образом познать себя. Именно такого мнения и придерживается *Янкелевич*, считающий, что смерть, а, точнее, жизнь «мешает» познанию смерти. По этой причине *Янкелевич* считает, что проблема жизни / смерти

является прежде всего *эпистемологической* проблемой. Ведь прежде, чем познать жизнь / смерть, нам необходимо идентифицировать те помехи и препоны, которые препятствуют её познанию. Частично мы эти препятствия описали выше:

смерть, во-первых, привлекая внимание человека только на себя, таким образом вынуждает его видеть в ней сингулярное и изолированное явление, которое, якобы, не имеет никакого отношения к акту возникновения / рождения жизни;

смерть, во-вторых, строго ограничивает «познавательное время» человека, жизнь которого имеет свои границы;

смерть, наконец, позволяет человеку познать себя лишь с ограниченной перспективы ТРЕТЬЕГО ЛИЦА или же с позиции *другого*.

Все эти выводы были сделаны *Янкелевичем*. Они настолько важны для нашего анализа проблемы смерти, что именно с них мы и начнём разбор этой сложной темы. Свои аргументы Янкелевич презентует нам в своей знаменитой книге «Смерть», которые впервые была издана в 1977 году во Франции и переведена на русский язык в 1999 году¹.

¹Янкелевич В. Смерть. Москва, 1999. 448 с. (Jankélévitch, Vladimir. La Mort Flammarion, 1977).

1

ВЛАДИМИР ЯНКЕЛЕВИЧ О (НЕ)ПОЗНАВАЕМОСТИ СМЕРТИ

Это звучит парадоксально, однако, познав самые сложные законы природы, сделав грандиозные открытия и гениальные изобретения, человек тем не менее не смог познать причин своей собственной смерти, а это означает и причин своей жизни. Он беспомощно оставался перед этой сложной проблемой. Более того, он практически капитулировал перед ней. Но почему? Почему человек не смог познать смерть, а вместе с ней и жизнь?

Потому что смерть, как считает *Янкелевич*, принципиально не позволяет себя ни логически обосновать, ни рационально объяснить, одним словом, не позволяет себя познать. Смерть лишена не только логики, но и чувств. Её невозможно назвать ни жестокой, ни доброй, потому что она, по меткому выражению *Артура Шопенгауэра*, равнодушно «косит всё живое». Человек может, конечно, *очеловечить* или *гуманизировать* смерть, но сама по себе она не является ни человеческой, ни гуманной, ибо смерть есть «такой предмет, который уничтожая мыслящее существо, кладёт конец и функционированию мысли. Смерть выступает против сознания смерти!»¹, уверен *Янкелевич*.

Практически на каждой странице своей замечательной книги «Смерть» Янкелевич постоянно выделяет и особо подчёркивает тот момент, что смерть недоступна пониманию человека, потому что она «более чем отрицает жизнь, она её уничтожает; она более

¹Янкелевич В. Указ. соч. С. 400.

чем ей противоречит, она её убивает».¹ По этой причине тот, «кто говорит о смерти, кто пытается философствовать о смерти, осмыслить смерть, – тот ставит самого себя вне всеобщей смертности; делая вид (в интересах решения задачи), как будто смерть его совсем не касается, он быстро забывает об условном „как будто“...»²

Это замечание *Янкелевича* напрямую адресовано всем нам – тому, кто пишет эту книгу и тем, кто её читает. Но, не позволяя человеку познать себя, смерть в тоже время даёт ему возможность рефлексировать о ней! По мнению *Янкелевича*, любая рефлексия о смерти протекает на одном из трёх возможных рефлексивных уровнях – на уровне ПЕРВОГО, ВТОРОГО и ТРЕТЬЕГО лица. Это очень важное высказывание *Янкелевича* и на нём мы остановимся подробнее.

Для того, чтобы понять смерть или же, как говорит *Янкелевич*, «осознать её всерьёз», необходимо «перейти от абстрактного, понятийного знания к реальному событию»³, сделав «смерть» личным делом, т. е. пережить её с точки зрения ПЕРВОГО ЛИЦА. Но «пережить» себя с точки ПЕРВОГО ЛИЦА смерть никому не позволяет, потому что лично «пережить» смерть никто не может. Ибо там, где наступает смерть, там нет уже человека. Человек может пережить только чужую смерть, но не свою собственную. Если кто-то утверждает, что он «пережил смерть», то это означает, что он лишь удачно избежал её. Тех, кто действительно пережил смерть, среди нас уже нет. Умершие не могут поделиться с нами своим «опытом смерти».

Познать смерть с точки зрения ПЕРВОГО ЛИЦА принципиально невозможно также потому, что познание смерти с этой позиции практически всегда есть «источник тревоги»: «Я загнан в угол. Смерть в первом лице – тайна, которая затрагивает меня глубоко и всецело..., я приближаюсь к ней вплотную и не могу сохранять дистанцию по отношению к проблеме. Решается моё

¹Янкелевич В. Указ. соч. С. 91.

²Янкелевич В. Указ. соч. С. 14.

³Янкелевич В. Указ. соч. С. 19.

дело!»¹. В случае со смертью в ПЕРВОМ ЛИЦЕ не может быть и речи о какой-то объективности или нейтральности. Поэтому человек не в состоянии познать её с этой позиции.

С другой стороны, именно восприятие смерти с точки зрения ПЕРВОГО ЛИЦА демонстрирует нам всю бессмысленность страха перед нею, потому что, как это выразил в своей знаменитой и часто цитируемой фразе древнегреческий философ *Эпикур*: «пока мы существуем, смерть еще отсутствует; когда же она приходит, мы уже не существуем»². Человек противостоит смерти, борется с ней и видит в ней ключевую проблему своей жизни, но всё это он делает, пока живёт. С прекращением жизни проблема смерти как таковая для него исчезает. Но пока человек существует, он испытывает глубинный страх перед смертью, которую он воспринимает как «переход» из состояния бытия в состояние не-бытия, хотя последнее, в строгом смысле слова, не является «состоянием», ибо с наступлением смерти индивидуальное бытие заканчивается, а вместе с ним заканчиваются и исчезают те страхи и страдания, которые его сопровождали. «Вне жизни» ничего нет – нет ни страхов, ни страданий. Но, пока человек существует, он испытывает панический, инстинктивный и глубинный страх, который оказывает своё (не)заметное влияние на все его мысли, дела и поступки, на что очень точно указал Мартин Хайдеггер (*Martin Heidegger*). Этот страх является сопутствующим элементом человеческого существования. Познать и объяснить этот глубинный и бессознательный страх человеку совершенно не просто, ибо познать и объяснить страх он может, лишь не имея его. Однако, утерев страх, человек теряет вместе с ним и необходимость познавать его.

Именно позиция восприятия смерти с точки зрения ТРЕТЬЕГО ЛИЦА открывает человеку уникальную возможность, испытывая

¹Янкелевич В. Указ. соч. С. 28.

²Цитируется по немецкому изданию Эпикура: *Epikur: Wege zum Glück*. Herausgegeben und übersetzt von Rainer Nickel. Düsseldorf/Zürich: Artemis & Winkler, 2005, S. 117.

страх смерти, попытаться игнорировать его и таким образом описать смерть «на дистанции». Но насколько достоверны все эти описания смерти с позиции ТРЕТЬЕГО ЛИЦА? Ведь с этой позиции человек описывает «чужие» состояния и ощущения, которые он может только предполагать, но которые он, однако, не в состоянии лично испытать. Ведь в тот момент, когда переживание смерти становится моим личным испытанием, оно уже не поддаётся «моему» описанию.

Ещё сложнее обстоит дело с такой смертью, которая воспринимается с точки зрения ВТОРОГО ЛИЦА, когда, по меткому выражению *Янкелевича*, «неутешный оплакивает незаменимого»¹. Ведь в этом случае речь идёт о смерти близкого человека. *Янкелевич* называет эту ситуацию – «промежуточным и в некоторой степени даже привилегированным событием»². «Промежуточным» это событие является потому, что чужая смерть есть жестокое и бескомпромиссное напоминание о неизбежности моей собственной смерти, а «привилегированным» оно является потому, что смерть в этом случае, настигнув другого человека, обошла, к счастью, меня стороной. Именно этот момент описывает *Толстой* в своей знаменитой повести «Смерть Ивана Ильича», характеризуя очень точно реакцию окружения на событие другой / чужой смерти: «самый факт смерти близкого знакомого вызвал во всех, узнавших про нее, как всегда, чувство радости о том, что умер он, а не я»³.

Наше отношение к смерти является, таким образом, двойственным и противоречивым. «На смерть мы смотрим с позиции наблюдателя, но, с другой стороны, мы погружены в нее, как в судьбу, не имеющую никакой перспективы»⁴, констатирует *Янкелевич*. Непрерывное выхватывание смертью людей из человеческого сообщества, создаёт в нём такую ситуацию, в которой «для меня

¹Янкелевич В. Указ. соч. С. 31.

²Там же.

³Толстой Лев. Смерть Ивана Ильича (1886 г). URL: <http://ilibrary.ru/text/7/p.1/index.html> (дата обращения: 07.12.2017).

⁴Янкелевич В. Указ. соч. С. 409.

нет реально моей смерти, а точнее: я умираю только для других и никогда — для меня самого, и, в свою очередь, только я знаю смерть другого, которой не знает он сам»¹.

Смерть всегда приближается к нам вначале «через других», вызывая таким образом у нас необъяснимую тревогу и страх. Но, напоминая и заявляя о себе, смерть в то же время не позволяет человеку «ухватить», познать и объяснить себя. Реально смерть, считает *Янкелевич*, существует лишь для других. Для моего «Я» её быть не может, потому что моё «Я» исчезает одновременно с приходом смерти. А это значит, что смерть для меня остаётся принципиально непознаваемой.

Но *Янкелевич* не останавливается на этом своём тезисе, а он идёт дальше, исключая не только возможность познания смерти, но и возможность мысли о ней. Потому что мысль о смерти, как он говорит, есть «мысль о ничто». А «„мысль“ о ничто — это ничто мысли, небытие объекта, уничтожающее субъект: как невозможно видеть отсутствие, так же нельзя помыслить ничто; таким образом, мыслить вообще ничто — значит не мыслить ни о чем, то есть не мыслить»².

Рассуждая о смерти, мы, таким образом, ходим вокруг и около её дома, не в состоянии проникнуть в него, а, проникнув в него, мы уже не в состоянии сказать людям, что мы увидели и испытали в нём. Смерть остаётся для нас закрытым и недоступным феноменом. *Янкелевич* приходит к выводу:

«Нет, момент наступления смерти никак не может быть ни объектом познания, ни материалом для умозрительных рассуждений; молниеносная одновременность, т. е. одновременность, длящаяся одно мгновение и в конечном итоге сводящаяся к нулю, вовсе не переживается как психологический и сознательный опыт, ведь всякое сознание либо опережает реальность, либо отстает от нее; мгновенный удар смерти ни в коем

¹Янкелевич В. Указ. соч. С. 34.

²Янкелевич В. Указ. соч. С. 41.

случае нельзя считать вещью; ведь если бы он был „чем-то“, то его можно было бы увидеть или передать словами, но тогда бы он уже не был мгновенным»¹.

То, что невозможно познать, познать невозможно, убежден *Янкелевич*. С другой стороны, именно отсутствие ответа на главный вопрос человеческой жизни заставило человека заняться размышлениями о смерти. Потому что там, где имеются готовые ответы, там нет и необходимости заниматься поиском. Но на вопрос «что такое смерть?» у человека готового ответа нет.

С другой стороны, мы, как я уже упоминал выше, имеем чрезвычайно богатую и многогранную традицию исследования смерти, которая создавалась человечеством на протяжении многих тысячелетий. Эта традиция включает в себя как открытия естественных, так и гуманитарных наук, а также многочисленные произведения литературы и искусства. Все эти достижения человеческой мысли образуют, в их совокупности, оригинальную и неповторимую культурную традицию смерти, которая включает в себя знания самых различных наук — философии, антропологии, истории, археологии, этнографии, социологии, биологии, психологии, медицины. Важную роль в познании смерти, в чём мы скоро убедимся, сыграли также мифология и религия. Но надо признать, что самое мощное, возможно, даже шокирующее влияние на человека оказывает, как правило, личный контакт со смертью, в который человек вынужден вступать, прощаясь со своими близкими или друзьями. Именно этот личный «опыт смерти» не в состоянии заменить ни книги, ни лекции, ни фильмы, ни археологические или музейные экспонаты, ни произведения искусства.

Мы уже убедились в том, что человек не только вступает в личный контакт со смертью, но и познаёт её уже на протяжении тысячелетий с помощью самых различных методов, наук и дисциплин. В результате этой долгой и кропотливой познавательной работы человеку удалось создать неповторимую и многогранную культуру

¹Янкелевич В. Указ. соч. С. 211.

смерти. Надо сказать, что эта культура настолько богата и разнообразна, что никакой исследователь-одиночка не в состоянии изложить и описать её всесторонне — одной человеческой жизни на это просто не хватит. Но я тем не менее посчитал необходимым предоставить читателю краткий очерк культурной истории смерти, который позволил бы ему, хотя и поверхностно, но прикоснуться к различным граням и аспектам этой сложной темы.



*«Триумф смерти» – картина Питера Брейгеля Старшего,
написанная около 1562 года*

2

КРАТКИЙ ОЧЕРК КУЛЬТУРНОЙ ИСТОРИИ СМЕРТИ

2.1. Междисциплинарные дифференции в подходе к проблеме смерти

Культурную традицию смерти мы можем разделить на три большие и относительно независимые сферы – (1) тема смерти в естественных науках, (2) гуманитарная традиция смерти, (3) смерть в литературе и искусстве. Вначале я, однако, хотел бы обратиться к вопросу о том, каким образом традиция смерти, вообще, как таковая стала возможной? Чтобы дать всеобъемлющий ответ на этот вопрос, необходимо, по моему мнению, обратиться к проблеме отношения материального (природного) и идеального (духовного) в человеке.

Человек, как и все другие живые существа, обладает живым организмом, функционирование которого, разумеется, подчиняется биологическим законам. Как существо разумное, человек, однако, следует не только биологическим, но и нравственным законам, т. е. он следует не только потребностям своего тела, но и рекомендациям своего разума или же своему интеллекту, который я обозначу здесь одним коротким словом – «Я». Человеческое «Я» не в состоянии существовать вне своего организма. «Я» заявляет о себе впервые в момент рождения и в последний раз оно напоминает о себе в момент смерти «своего» организма. «Я» неразрывно связано со своим организмом и тем не менее оно не тождественно ему, ибо способно вставать наперекор желаниям и наклонностям своего организма, решительно противодействуя им. Благодаря

«Я», существование человека является не только биологическим, но и духовным существованием. При этом, как биологическое, так и духовное существование человека протекает на индивидуально-универсальном уровне. Но что мы понимаем под этим двойным понятием?

Несмотря на то, что существование всех живых организмов основывается на универсальных биологических законах, каждый организм имеет свою собственную индивидуальную жизнь, которую он должен прожить «сам». Каждый организм должен пройти все, запрограммированные в нём, универсальные фазы биологического развития и умереть. Каждый организм умирает «сам», а не за *кого-то*. Это означает, что жизнь живого организма протекает как на универсальном, так и индивидуальном уровне.

Но также духовная жизнь человека является жизнью как универсальной, так и индивидуальной. Человек использует не только идентичные «инструменты» познания мира, но и опирается на идентичные познавательные структуры, изучением которых занимались такие величайшие мыслители как *Эммануил Кант (Immanuel Kant)*, *Вильгельм фон Гумбольдт (Wilhelm von Humboldt)* или *Людвиг Витгенштейн (Ludwig Wittgenstein)*, которые исследовали законы функционирования человеческого разума или человеческого языка. В тоже время духовный мир любого человека является миром индивидуальным и неповторимым. Любое человеческое «Я» живёт в своём индивидуальном и неповторимом духовном мире, осознавая при этом свою преходящность и смертность. Осознать свою смертность может только существо природное и разумное. Сознание смерти возможно лишь при наличии этих двух предпосылок – а) биологического существования и б) рефлектирующего сознания.

Не обладающие разумом животные не в состоянии «осознать» факт своей смертности или преходящести, а тем более – сознательно отнестись к нему. Также существа божественные (если таковые, конечно, существуют) не чувствуют необходимости осознать смерть, ибо бессмертные создания в этом не нуждаются. А вот

человек, являясь существом как преходящим, так и разумным действительно нуждается в познании и объяснении своей смертности. Поэтому он на протяжении всей своей истории предпринимал бесконечные попытки познать, понять и объяснить феномен смерти. Благодаря его стремлению мы имеем сегодня оригинальную и неповторимую культуру смерти, начало которой лежит в древних мифах и верованиях. Последние стремились объяснить причины не только «начала», но и «конца» мира. Именно мифология дала толчок развитию как философских, так и религиозных знаний о смерти, которые в начальный период своего развития не позволяли чётко отделить себя друг от друга. В древнейших культурах зародились первые элементы естественных знаний о смерти, которые человек приобрёл в своей практической деятельности и прежде всего благодаря развитию искусства исцеления (лат. *medicina*), а также искусству бальзамирования.

Что интересно, уже в древнейших культурах мы констатируем самые различные подходы к теме смерти. Проблема смерти, с одной стороны, исследуется в мифологии, религии и философии, а также изображается в искусстве. С другой стороны, она оказывается в центре внимания древнейшего естествознания, которое объединяло в себе физику, химию и биологию. Уже в древнейших цивилизациях мы наблюдаем междисциплинарный подход к проблеме смерти, которая освещалась как с точки зрения гуманитарных, так и естественных наук. С тех пор в исследовании смерти мало что изменилось.

Современные естественные науки видят свою главную задачу в том, чтобы исследовать процессы организации жизни на молекулярном, клеточном, органном и организменном уровне. С точки зрения естественных наук смерть человека не отличается принципиально от смерти животного. С генетической или физиологической точки зрения она, действительно, не отличается от смерти животного, но, в отличие от животного, человек относится *сознательно* к своей смерти. Более того, он готовится к ней. Кроме того, гуманитарные науки воспринимают смерть не только в биологическом

или медицинском, но и в социальном и историческом контексте. По этой причине с точки зрения гуманитарных наук смерть имеет не только биологические, но и социальные причины, как, например, голод, эпидемии, войны, геноцид или убийства. Социальные и политические причины, однако, никак не интересуют естественные науки. Кроме того, естественные науки никогда не ставили и не будут ставить философского вопроса о смысле человеческой жизни / смерти, они не обращались и не будут обращаться к проблеме «бессмертной души», а также к проблеме «жизни после смерти». Однако для философии и религии именно эти проблемы являются центральными и даже ключевыми исследовательскими темами.

Но как можно объяснить эти, надо признать, довольно радикальные дифференции в подходе к проблеме смерти между естественными и гуманитарными науками? Главная причина вышеупомянутых различий в подходе к проблеме смерти лежит, по моему мнению, в одном простом факте: если объектом исследования естественных наук является человеческий организм, то объектом исследования гуманитарных наук — духовный мир человека, а, точнее, его индивидуально-универсальное «Я», которое мы анализировали выше. Индивидуальность этого *универсального* «Я» проявляет себя в том, что любая духовная традиция человечества включает в себя конкретные имена, труды и работы. В тоже время любая человеческая традиция позволяет презентовать себя как универсальная традиция, т. е. описывать себя без упоминания конкретных имен, что ярко проявляет себя, например, в описании общих понятий. В развитие этих понятий свой вклад внесли, возможно, сотни выдающихся личностей, но мы, употребляя эти понятия, отказываемся от упоминания тех имён, которые определили их развитие. После того как мы назвали основные различия в описании смерти между естественными и гуманитарными науками, обратимся к исследованию одной только гуманитарной традиции смерти.

2.2. Традиция смерти в гуманитарных науках

Своё описание гуманитарной традиции смерти я начну с исторической науки, которая свои первые знания о древнейших культурах и цивилизациях почерпнула, прежде всего, из дошедших до нас древнейших могил и захоронений. Большую помощь в этом ей оказала, конечно, археология. Некоторые археологи и историки по праву утверждают, что сознательная история человека началась в тот момент, когда он начал хоронить умерших. Самые древние захоронения, как нам сообщают справочники и энциклопедии, были обнаружены на территории нынешнего Израиля. Датируются они периодом ок. 120 000 лет.

Но своего расцвета «культура смерти» достигла в древнейших человеческих цивилизациях, которые оставили нам самые разнообразные «следы смерти». К этим «следам» относятся как материальные захоронения, так и устные или письменные предания. Древнейшим письменным источником по истории смерти является т. н. «Книга мёртвых», различные варианты которой образуют древнетибетская (буддийский текст «Бардо Тодол»), древнеиндийская (к ней относится часть Вед – священных писаний индуизма «Атхарваведа») и, конечно, древнеегипетская «Книга мёртвых». Последняя представляет собой собрание мифов, молитв, заклинаний, погребальных сказаний, традиций и обычаев, которое создавалось практически на протяжении последних 5 тысячелетий.

В древнеегипетском обществе культ смерти, надо сказать, играл особую роль. В этом обществе практически не имелось такой сферы жизни, которая каким-либо образом не была бы связана с темой смерти. Последняя присутствовала в архитектуре (древнеегипетские пирамиды и захоронения), в ремесле (бальзамирование и мумифицирование умерших, изготовление саркофагов), в торговле (продажа ритуальных услуг), в религии и мифологии (древнеегипетские священные тексты), в живописи и искусстве (фрески, изображения). Строящие величественные пирамиды архитекторы, украшающие их надписями и изображениями писари

и художники, изготавливающие саркофаги и бальзамирующие тела мёртвых мастера даже не подозревали о том, что они делают свою работу не только для загробной жизни умершего человека, но и для будущих историков и археологов, которые на основе дошедших до нас захоронений получают широкий доступ к познанию самых различных сфер жизни древнего общества и смогут реконструировать основные моменты его истории.

Но вот парадокс! Хотя археологи в прямом смысле слова всё своё время проводили и проводят в древних могилах и захоронениях, они долгое время не рефлексировали о смерти как таковой. Надо признать, что по сравнению с теологами и философами, археологи и историки с большим опозданием обратились к проблеме смерти. Первые теоретические работы по истории смерти были опубликованы ими лишь в 1970-е гг. Я имею в виду здесь прежде всего работы французского историка *Филиппа Арьеса*¹. С этого момента поток исследований по истории смерти стал постепенно расти и набирать силу. В наше время исторические труды в области истории смерти издаются практически непрерывно.

Российская историография обратилась к исследованию смерти лишь после того, как она окончательно освободила себя от марксистской идеологии, для которой эта тема, надо признать, не являлась важной или ключевой проблемой исторической науки. Тем не менее интерес к теме смерти имелся уже и у советских историков, о чём свидетельствует появившаяся сразу после развала СССР книга известного медиевиста Ю. Л. Бессмертного «Жизнь и смерть в средние века»². Приблизительно тогда же в Санкт Петербурге был основан альманах «Фигуры Танатоса», который объединил

¹Ariès, Philippe. Essais sur l'histoire de la mort en Occident: du Moyen Âge à nos jours, Seuil 1975 (переводы: Aries, Philippe. Studien zur Geschichte des Todes im Abendland. München 1986 // Арьес Ф. Человек перед лицом смерти. М.: Прогресс – Прогресс-Академия, 1992). Я буду в дальнейшем цитировать немецкую версию этой книги.

²Бессмертный Ю. Л. Жизнь и смерть в средние века. Очерки демографической истории Франции. М.: Наука, 1991. 240 с.

специалистов самых различных областей¹, а с 2015 года в Москве стал издаваться журнал «Археология русской смерти»².

Совершенно по-другому дело обстоит с философией, которая, в отличие от исторической науки, практически изначально занялась рефлексией о смерти, хотя философы, надо признать, чаще всего стремились познать смысл жизни, а не смерти. Но, обращаясь к своей центральной теме, каковой является проблема смысла жизни, философия никак не могла обойти стороной и тему смерти. По этой причине тема смерти заняла важное место в философской рефлексии уже древнегреческих мыслителей, таких, например, как *Сократ*, *Платон* или *Эпикур*. Ещё более важную роль эта тема играла в мифологии и религии. Можно без всякого преувеличения сказать, что если бы человек был бессмертен, то он тогда не нуждался бы в религии, которая, по сути, является «человеческим ответом» на проблему смерти.

В то же время тема смерти, как это ни парадоксально звучит, образует фундаменты также атеистического мировоззрения, которое тоже имеет довольно богатую историю, берущую своё начало с античных мыслителей (напр., *Эпикур*) и которая позже нашла своё продолжение в работах таких выдающихся философов эпохи Возрождения и Нового времени как *Фрэнсис Бэкон* (*Francis Bacon*), *Готхольд Лессинг* (*Gotthold Ephraim Lessing*), *Людвиг Фейербах* (*Ludwig Andreas von Feuerbach*), *Артур Шопенгауэр* (*Arthur Schopenhauer*) и *Карл Маркс* (*Karl Marx*). Цель атеистической концепции смерти лежала, по существу, в том, чтобы продемонстрировать несостоятельность её религиозной интерпретации. Но именно потому, что обе – как религиозная, так и атеистическая – концепции смерти принципиально противоречат друг другу, они неразрывно связаны друг с другом. Религиозная и атеистическая концепции смерти, как и все другие «противоположности», не могут обойтись друг без друга. По этой

¹Более подробная информация здесь: <http://anthropology.ru/ru/periodical/almanah-figury-tanatos>

²См. Археология русской смерти. URL: <http://deathanddying.ru/>

причине в данной работе эти две противоречащие друг другу концепции исследуются в одной взаимосвязи и в рамках одной и той же главы.

В XX столетии процесс изучения смерти всё чётче стал приобретать междисциплинарный характер. Наряду с теологами, археологами, философами и медиками к исследованию феномена смерти стали привлекаться психологи, биологи, социологи и этнографы. Однако из всех вышеперечисленных дисциплин одна только философия была в состоянии связать вопрос о смерти с вопросом о смысле жизни, т. е. рассматривать два этих вопроса в одной логической взаимосвязи. По этой причине самыми популярными трудами о смерти в XX столетии стали именно философские труды, среди которых особо выделяются работы *Мартина Хайдеггера* и уже неоднократно упоминаемого нами выше французского философа *Владимира Янкелевича*.

Но настоящего прорыва в исследовании темы смерти не удалось, надо признать, достигнуть и философии. Тем более, что количество посвящённых этой теме работ, как считает современный немецкий исследователь смерти *Хектор Виттвер (Hector Wittwer)*, по-прежнему остаётся довольно мизерным. *Виттвер* называет нам всего лишь две, вышедших в немецкоязычной среде с 1960-х гг., книги, не упоминая при этом своего собственного труда о смерти¹. Эту негативную ситуацию не удалось переломить и проектным исследовательским группам. Примером последних служит, финансируемый «фольксваген-фондом», пятилетний проект (2008–2012) немецких специалистов «Смерть и мёртвое тело» («Tod und toter Körper») ². Но с помощью ограниченных во времени проектов действительно невозможно познать такое сложное явление, как

¹Choron, Jacques. Der Tod im abendländischen Denken. Stuttgart: Ernst Klett Verlag 1967. Scherer, Georg. Das Problem des Todes in der Philosophie. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1979. Один из трудов принадлежит самому Хектору Виттверу: Wittwer, Hector. Philosophie des Todes. Stuttgart. Recklam 2009.

²<http://portal.volkswagenstiftung.de/search/projectDetails.do?ref=83211>

феномен смерти, исследование которого требует комплексных, целенаправленных, длительных и скоординированных усилий самых различных дисциплин.

Существенный недостаток научного анализа смерти заключается в том, что наука, как правило, лишена чувств и эмоций. Потому она не в состоянии воспринимать и описывать смерть из эмоциональной перспективы. Человек же, воспринимая чужую смерть, переживает целую гамму чувств, которые непосредственно влияют на его представления о ней. Поэтому было бы большой ошибкой игнорировать влияние человеческих чувств и эмоций на процессы познания смерти. Тем более, что чувства и эмоции являются важными познавательными инструментами человека, что нам убедительно демонстрируют литература и искусство.

2.3. Тема смерти в искусстве и литературе

Широкое отражение тема смерти получила в изобразительном искусстве. Человек стал изображать смерть визуально на самых ранних этапах своей истории. Эта тема была представлена уже в наскальной живописи первобытного человека (напр., сцены охоты). Своё дальнейшее развитие она получила в изображениях погребальных сцен древнейших культур, среди которых особо выделяется древнеегипетская культура. Традицию интерпретации смерти с помощью изобразительных средств продолжили античные культуры, от которых до нас дошли многочисленные фрески, изображения на керамике, а также скульптуры, в основе которых лежали, как правило, мифологические образы смерти.

С возникновением и распространением христианства мифологические образы смерти сменились иллюстрациями распятого или умирающего Христа. Вначале это были настенные или скульптурные изображения, которые устанавливались в церквях, монастырях и молитвенных домах. Позже смерть Христа стала изображаться на гравюрах и полотнах. К сожалению, не представляется возможным назвать здесь даже и незначительную часть работ

на эту тему и их авторов, но я всё-таки упомяну некоторых из них. К теме распятого Христа обратились такие художники, как испанец греческого происхождения *Эль Греко*, голландец *Ганс Мемлинг*, немец *Альбрехт Дюрер*, итальянцы *Аннибале Карраччи* и *Андреа Мантенья*, француз *Никола Пуссен* (ит. *Никколо Пуссина*), русский художник *Николай Ге*, а также сотни других специалистов искусства и культуры.

Необходимо заметить, что средневековая традиция смерти не ограничивалась одним только изображением распятого Христа, а включала в себя также светские мотивы. Достаточно вспомнить здесь широко распространившиеся в Западной Европе в XIV–XVI вв. иконографические сюжеты на тему «Пляска смерти», которые изображали танцы скелетов с новопреставленными. Одним из известнейших сюжетов на эту тему является Любекский фриз «Пляска смерти» (нем. «Lübecker Totentanz»), украшавший долгое время церковь Святой Марии (Marienkirche) в Любеке. Создан он был около 1463 года, как предполагается, *Бернтом Нотке*. В 1701 году сильно повреждённый временем оригинал был заменён копией из холста, который был безвозвратно разрушен военной бомбардировкой 1942 года¹. Этот, более не существующий, фриз тянулся по всему помещению церкви непрерывной полосой около 30 метров в длину и 2 метров в высоту, изображая в натуральную величину цепочку ведомых смертью двенадцати пар горожан, которые принадлежали самым различным социальным слоям. На нём можно было увидеть и папу римского, и короля, и графа, и горожанина, и крестьянина, и ремесленника, и торговца, т. е. представителей, практически, всех слоев населения тогдашнего общества. Главная цель работ на тему «Пляска смерти» заключалась в том, чтобы подчеркнуть абсолютное равенство всех людей перед смертью, напомнив им, что «прах всех равняет, неравными родимся, равными умираем» («aequat omnes cinis, impares nascimur, pares morimur»).

¹В церкви «Святого Николая» (Нигулисте) в Таллине сохранился начальный фрагмент этой работы Бернта Нотке, который получил название «Таллинской пляски смерти».

Работы на тему «Пляска смерти» напоминали человеку не только о его преходящести, а они также подчёркивали его первосущность, которую не могла разрушить и сама смерть.

В XVIII и XIX вв. большую популярность стали приобретать картины из серии «Портреты на смертном одре», на которых изображались умирающие или только что умершие великие личности. Примерами таких работ в России являются картины, изображающие смерть императора *Петра I (Иван Никитин)*, писателей *А. С. Пушкина (Аполлон Мокрицкий)*, *Н. А. Некрасова (Иван Крамской)* и *И. С. Тургенева (Э. К. Липгарт)*. С XIX столетия на картинах русских художников стала изображаться также смерть простого человека. Этой тематике были посвящены, например, работы известного русского художника *Василия Перова* – «Сцена на могиле», «Проводы покойника» или же «Утопленница».

Тема смерти продолжает играть существенную роль и в современной живописи. Из необозримого количества работ на эту тему я назову здесь литографию на тему «Смерть» немецкой художницы *Кете Кольвиц (Käthe Kollwitz)*, графическое собрание «Человек и смерть» немецкого литографа и художника *Андреаса Пауля Вебера (Andreas Paul Weber)*, цикл графических работ «Пляски смерти» бельгийского художника *Франса Мазереля (Frans Mase-reel)* или же серию масок мёртвых австрийского художника *Арнульфа Райнера (Arnulf Rainer)*.

Надо сказать, что тема смерти нашла своё отражение не только в живописном, но и музыкальном искусстве, источники которого, без всякого сомнения, лежат в традиции древних плакальщиц, которых были изображены уже и на древнеегипетских фресках. Именно в искусстве плакальщиц берет свое начало музыкальная традиция смерти, нашедшая своё продолжение в религиозной музыке, где родился такой жанр как, сопровождающаяся траурным пением и молитвами заупокойная месса, реквием. Ещё в начале XVIII столетия чешским композитором *Яном Дисмасом Зеленка* (чеш. Jan Dismas Zelenka) был создан целый ряд реквиемов для католической мессы. Но уже к тому времени реквием

практически эмансипировал себя от церковной музыки, приняв статус самостоятельного музыкального жанра. С XVIII столетия словом «реквием» стала обозначаться также траурная оратория (сочинение для хора, солистов и оркестра), которая исполнялась в концертных залах. Многие известнейшие композиторы стремились создать свои версии реквиема. Наиболее известными из них являются версии реквиема *Михаэля Гайдна* и *Вольфганга Амадея Моцарта* (австр.), *Антонио Сальери* (ит. / австр.), *Иоганна Брамса* (нем.), *Джузеппе Верди* (ит.), а также *Антонина Дворжака* (чеш.), *Гектора Берлиоза* и *Камиля Сен-Санса* (фр.), в России *Игоря Стравинского*, *Альфреда Шнитке* и *Эдисона Денисова*. Кроме жанра «реквием» тема смерти нашла своё отражение также в симфониях, сюитах или же песнях смерти. В качестве примера можно здесь назвать произведения из истории русской музыки — «Песни и пляски смерти» *Модеста Петровича Мусоргского*, а также созданную под их впечатлением «Четырнадцатую симфонию» *Дмитрия Дмитриевича Шостаковича* или же симфоническую поэму *Сергея Васильевича Рахманинова* «Остров мёртвых».

Преимущество музыкальной интерпретации смерти лежит в том, что она, в отличие от всех других её интерпретаций, доступна для понимания, практически, любому человеку. Ведь даже абсолютно лишённый музыкального слуха человек в состоянии различить «Похоронный марш» *Фредерика Шопена* от его мелодии «Весенний вальс». Музыка «говорит» на понятном для всех людей языке и вызывает у всех людей, как правило, идентичные чувства и эмоции. Впрочем, это касается также и произведений живописного искусства. Намного сложнее дело обстоит, однако, с литературой, которая, если она написана на чужом языке, доступна человеку лишь в переводе.

Я не мог обойти здесь вниманием литературную традицию смерти, которая оказала сильнейшее влияние на жизнь человека, существенно определив как его восприятие, так и его понимание смерти, в чём мы позже убедимся, анализируя песни и стихи *Максима Горького* о героической смерти. Кроме работ *Горького* мы

обратимся также и к повести *Льва Толстого* «Смерть Ивана Ильича». Здесь можно было бы также назвать сотни и сотни самых различных литературных трудов, которые в какой-то степени затрагивали тему смерти, но подобная попытка превратит нашу работу в бесконечный список произведений о ней. Специфическое качество литературной интерпретации смерти заключается в том, что она в состоянии ярко и эмоционально описать пережитые человеком критические, кризисные и трагичные, одним словом, «предсмертные» фазы. Никакой историк не в состоянии с такой эмоциональностью и достоверностью описать и передать царившую в России весной 1918 года общественную атмосферу, как это удалось сделать русскому писателю *Ивану Бунину*, который сравнивает свою охваченную революцией Родину с... «домом покойника»:

«Случилась великая смерть и дом был теперь растворен, раскрыт настежь и полон несметной праздной толпой, для которой уже не стало ничего святого и запретного ни в каком из его покоев. И среди этой толпы носились наследники покойника, шальные от забот, распоряжений, которых, однако, никто не слушал. Толпа шаталась из покоя в покой, из комнаты в комнату, ни на минуту не переставая грызть и жевать подсолнухи, пока еще только поглядывая, до поры до времени помалкивая. А наследники носились и без умолку говорили, всячески к ней подлаживались, уверяли ее и самих себя, что это именно она, державная толпа, навсегда разбила «оковы» в своем «священном гневе», и все старались внушить и себе и ей, что на самом-то деле они ничуть не наследники, а так только – временные распорядители, будто бы ею же самой на то уполномоченные»¹.

Праздная толпа, грызя подсолнухи и шатаясь из комнаты в комнату, пока ещё только присматривалась к его покоям, которые в скором времени будут завалены трупами миллионов людей. В июле 1918 года

¹Бунин И. А. Окаянные дни (сборник). Запись «Ночь на 24 апреля». М.: Молодая гвардия, 1991.

будет расстреляна царская семья, в стране развернётся кровавая Гражданская война, за которой последует затянувшийся на десятилетия «красный террор». *Бунин* всего этого пока ещё не знает, но он уже предчувствует приближение великой беды: «Весна, пасхальные колокола звали к чувствам радостным, воскресным, но зияла в мире необъятная могила. Смерть была в этой весне, последнее целование...»¹ Такая же «необъятная могила» развернулась в сентябре 1940 год перед глазами другого мыслителя – *Вальтера Беньямина*, который вынужден был покончить свою жизнь самоубийством. В последний год своей жизни *Беньямину* удаётся сделать наброски своих знаменитых тезисов «О понятии история»², в которых тема смерти играет исключительно важную роль.

Это звучит парадоксально, но, хотя смерть, по своей сути, есть *не-существование*, напоминать о себе она может только в момент *существования*. Это означает, что также смерть принципиально зависима от *существования*, только во время которого она может «напоминать» и «заявлять» о себе. Когда мы говорим о «напоминаниях» смерти, мы, как правило, имеем в виду акт прощания с умершим. Надо сказать, что этот акт преследует две друг другу принципиально противоречащие цели: с одной стороны, прощание с умершим преследует цель устранения останков умершего, с другой, этот акт является попыткой сохранить вечную память о нём. Две эти, друг другу явно противоречащие, цели своеобразным образом переплелись в одном и том же акте – акте захоронения, что очень точно отразил русский язык. Старославянское «хранить» означает как прятать / скрывать, так и сохранять / оберегать. Замечу, что в немецком языке момент «сохранения» или «вечного хранения» в слове «похоронить» (нем. begraben, bestatten,

¹ Бунин И. А. Окаянные дни (сборник). Запись «Ночь на 24 апреля».

² Об этом пишет Вольфрам Айленбергер в своей книге «Время чародеев. Великое десятилетие философии 1919–1929»: Eilenberger, Wolfram: Zeit der Zauberer. Das große Jahrzehnt der Philosophie 1919–1929; Verlag Klett-Cotta, Stuttgart 2018. В своей книге он описывает жизнь и творчество не только Беньямина, но и Хайдеггера, Виттгенштейна, Кассирера.

beerdigen, beisetzen) не проявляет себя с такой чёткостью, с какой он проявляет себя в русском языке. В немецком языке акценты ставятся, скорее, на устранение останков умершего. Подобные лингвистические вариации подчёркивают культурные особенности в восприятии феномена смерти.

Язык, однако, не только разделяет, но и объединяет людей, что убедительно доказывают созданные ещё древними культурами мифы о смерти, которые остаются понятными и доступными и современному человеку. Более того, мифологическую интерпретацию смерти, разумеется, в её модернизированной форме, до сих пор акцептирует значительная часть человечества, которая верит в «жизнь после смерти» или же в «воскрешение умерших» и «переселение души».

Несмотря на то что слово «мифологический» несёт в себе негативный оттенок, ибо ассоциируется с фантастическим, нереальным и вымышленным, я употребляю его здесь исключительно в позитивном смысле, учитывая тот бесспорный факт, что мифология сыграла очень важную роль в процессе познания такого сложного феномена как «смерть». Ведь именно мифологии удалось впервые *антропологизировать* и *конкретизировать* смерть, сделав её объяснимым, доступным и понятным явлением. Поэтому для нас очень важно обратиться к анализу мифологической интерпретации смерти, которая внесла значительный вклад в её понимание и осознание.



«Таллиннская пляска смерти» церкви Святого Николая в Таллине – изображение XV века из серии т. н. «Плясок смерти»

3

МИФОЛОГИЧЕСКИЕ ОБРАЗЫ СМЕРТИ

Ни в какой другой культуре культ смерти не получил такого всестороннего развития, которое он получил в *древнеегипетской цивилизации*, примеры из истории, которой я уже приводил. Но теперь я непосредственно обращусь к анализу древнеегипетской культуры смерти. Историю развития культа смерти в Древнем Египте отразил такой важный источник как «Книга мёртвых», которую точнее было бы назвать «Книгой Воскресения», потому что её заголовок в переводе звучит как «Главы о выходе к свету дня». Большинство экземпляров «Книги мёртвых» были найдены в захоронениях жрецов. Эта книга представляла собой собранные в течение тысячелетий, написанные на папирусе и украшенные рисунками заупокойные тексты, гимны, заклинания и молитвы. Центральную роль в ней, однако, играли мифологические образы и особенно образ бога загробного мира Осириса, который был судьёй над душами усопших. Нам никак не обойтись без анализа этого оригинального мифологического образа.

Осирис был старшим сыном бога земли Геба и богини неба Нут. В представлении египтян он сыграл чрезвычайно важную роль в человеческой истории. Его исключительная заслуга заключалась в том, что он цивилизовал людей, научив их земледелию и виноделию, а также отучив их от каннибализма. За это люди были ему очень благодарны. Но уважение людей к Осирису вызвало зависть его брата Сета, который убил Осириса и, разрубив его тело на части, рассеял их по миру. Эти, раскиданные по свету, части тела Осириса нашла и собрала его жена и сестра Исида. Бог смерти Анубис

соединил их друг с другом и забальзамировал. Позже Исида, превратившись в сокола, забеременела от мёртвого Осириса и родила ему сына Гору, который изображался египтянами в образе человека с головой сокола. Гору удалось победить Сета и воскресить Осириса. Победа Гора над Сетом стала символом победы жизнью над смертью, а также победой добра над злом. После своего воскрешения Осирис решил остаться владыкой «царства мёртвых», предоставив Гору возможность управлять «царством живых». Таким образом человеческий мир распался на две противоположенные сферы – «царство мёртвых» и «царство живых», точкой раздела которых стала человеческая смерть. Я особо подчеркну тот факт, что два этих царства разделяла друг от друга не географическая, а событийная граница, которой являлась смерть человека. Подобная «граница» могла возникнуть только на уровне абстрактного мышления, которое позволило человеку открыть *потустороннее* или *трансцендентное* существование, символом которого и являлось «царство мёртвых». Однако этим влияние мифологической идеи смерти на жизнь древнеегипетского общества, конечно, не ограничивалось, ибо эта идея повлияла на развитие не только духовной, но и социально-экономической сферы человека, что само по себе является уникальным фактом. Ведь речь здесь идёт о влиянии «идеального на материальное». На этом пункте я останавлиюсь подробнее.

История Древнего Египта наглядно демонстрирует нам, каким образом абстрактная, в прямом смысле слова, «мифическая» идея в состоянии оказать вполне реальное влияние как на экономическое, так и социальное развитие общества. Подобное влияние идей на реальную жизнь человека испытало на себе, кроме древнеегипетского, возможно, ещё и коммунистическое общество, которое, однако, тему смерти, за исключением «героической смерти», замалчивало и игнорировало. А вот в древнеегипетском обществе тема смерти играла очень важную роль, о чём свидетельствует идея «царства мёртвых», которая инициировала людей к целенаправленным действиям, причём не только в ритуальной и религиозной

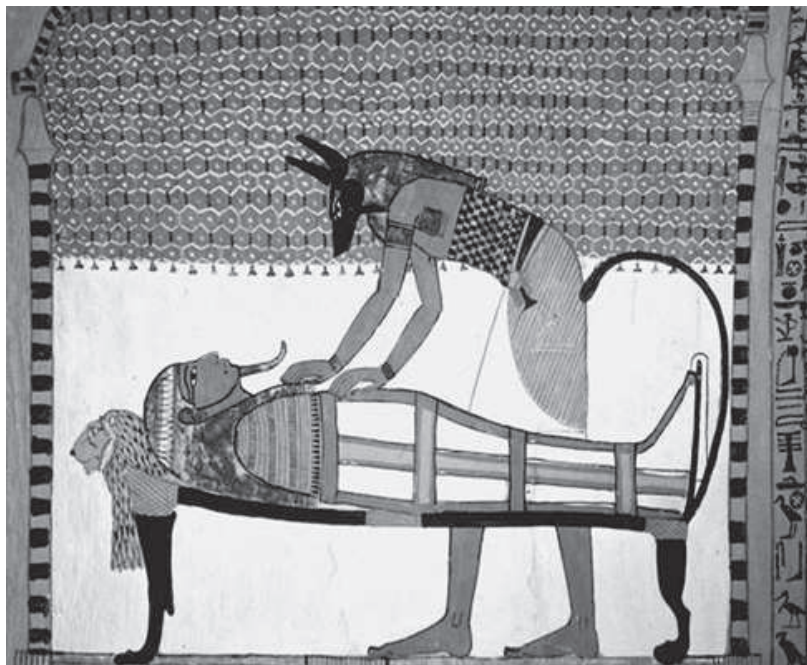
сфере, но и в сфере экономики (ремесла, торговли, архитектуры), а также культуры и искусства.

В этом случае мы наблюдаем, с одной стороны, для похоронной отрасли типичное смешение коммерции и идеализма, на которую в своё время указал французский историк *Филипп Арьес*¹. С другой стороны, мы фиксируем здесь не просто «смешение» коммерции и идеализма, а прямое, реальное и непосредственное влияние мифологических идей как на экономическую, так и культурную жизнь общества, или же, коротко говоря, влияние «идеального на материальное», которое ставит под вопрос непогрешимость знаменитой марксовской цитаты о том, что «бытие определяет сознание». В древнеегипетском обществе дело происходило, скорее, наоборот – в нём мифологическое сознание существенно определяло как социально-экономическую, так и духовную жизнь общества. Но в чём, конкретно, это влияние себя проявляло?

На базе растущей общественной потребности длительного сохранения тел умерших в Древнем Египте возникла особая группа специалистов, задача которой заключалась в профессиональной организации процесса мумифицирования умерших. Владение этим искусством требовало разносторонних знаний и умений, а также определённого опыта и квалификации, без которых акт бальзамирования был бы просто невозможен. Но в основе этого акта лежала ведь мифологическая идея «жизни после смерти», которая и служила его главной мотивационной и легитимационной силой. Кроме того, идея «жизни после смерти» наполнила как существование человека, так и его действия конкретным смыслом. Без веры в загробную жизнь мумифицировать тела мёртвых было бы, по меньшей мере, бессмысленно. Тем более, что акт бальзамирования никакой экономической выгоды древнеегипетскому обществу не приносил: он не увеличивал его прибавочный продукт, не делал его более богатым, а имел, скорее, чисто символический характер. И тем не менее искусство бальзамирования

¹Ariès, Ph. *Studien zur Geschichte des Todes im Abendland*. S. 65.

мёртвых дало толчок развитию не только ремесла и торговли, но также культуры и искусства. Похороны, особенно похороны знатных лиц, требовали колоссальной и многолетней подготовки, которая включала в себя действия различного характера – планирование, строительство и украшение грандиозных погребальных сооружений, профессиональную организацию похоронного акта в соответствии с традициями, ритуалами и верованиями древнеегипетского общества, а также долговременное сохранение памяти об умершем. В этом, требующем чёткой организации общественного труда, «похоронном процессе» участвовали самые различные группы профессионалов – архитекторы и строители, мореплаватели и торговцы, специалисты по мумифицированию и бальзамированию умерших тел, специалисты по изготовливанию саркофагов, люди искусства и культуры, а также жрецы и плакальщицы. Все эти высокоспециализированные группы вынуждены были тесно взаимодействовать друг с другом, выполняя в рамках грандиозного погребального проекта предписанные им задачи, причём выполнять их в строгой последовательности, ибо расписывать помещения пирамид можно было только после того, как они были построены; хоронить тело умершего разрешалось после того, как оно было мумифицировано и т. д. Кроме того, строительство грандиозных пирамид требовало наличия архитектурных знаний, квалифицированных строителей, развитой строительной техники, чёткой организации труда и вместе с ней разветвлённой транспортной системы. Таким образом в древнеегипетском обществе возникли взаимосвязанные производительные структуры, которые требовали целенаправленных и скоординированных коллективных действий. Но свою идейную легитимацию и свой высший смысл эти коллективные действия нашли в мифологических идеях. Все вышеописанные действия профессиональных групп, как бы они не отличались друг от друга, преследовали одну общую цель – подготовить «переселение» умершего в «царство мёртвых». Идея загробной жизни, таким образом, оказала мощное влияние на развитие древнеегипетского ремесла и торговли,



*Анубис мумифицирует Осириса. Фреска из гробницы
Сенеджема в Фивах (Новое Царство, 19 династия)*

архитектуры и искусства. Многочисленные примеры подобного влияния идей на экономическую и социальную жизнь общества мы будем постоянно фиксировать на протяжении всей человеческой истории, однако, впервые эта взаимосвязь между «идеями» и «производством», а также между «материальным и идеальным» в такой масштабной форме проявила себя именно в истории в древнеегипетского общества.

С мировоззренческой или же философской точки зрения идея мумифицирования мёртвых, как считает *Филипп Арьес*, являлась ничем иным как отказом признать право смерти на полное уничтожение человека, его попыткой стать независимым от смерти¹.

¹Ariès, Ph. Studien zur Geschichte des Todes im Abendland. S. 65.

По существу, акт бальзамирования преследовал только одну цель – продлить присутствие умершего. Но, продлевая присутствие умершего человека, этот акт самым радикальным образом менял саму суть похоронной процедуры, которая в случае с мумифицированным телом перестала быть актом «прощания», а стала, скорее, актом (очередного) свидания с умершим, считает *Арвес*, ибо материальное присутствие мумии превратило акт прощания с умершим в очередной визит к нему¹. *Ян Ассман* (*Jan Assmann*), в свою очередь, указывает в этой связи на такой интересный момент, что древнеегипетские захоронения имели как тайный подземный ход в помещение, где находилась мумия, так и открытый поверхностный вход в культовое помещение, которое было предназначено для приношения даров и жертвований². Подобное деление культовых помещений на сферу, скрытую от человеческих глаз, а также сферу, доступную для людей, характерно, в принципе, для всех погребений, которые, как и любой «след», «скрывая показывают»³.

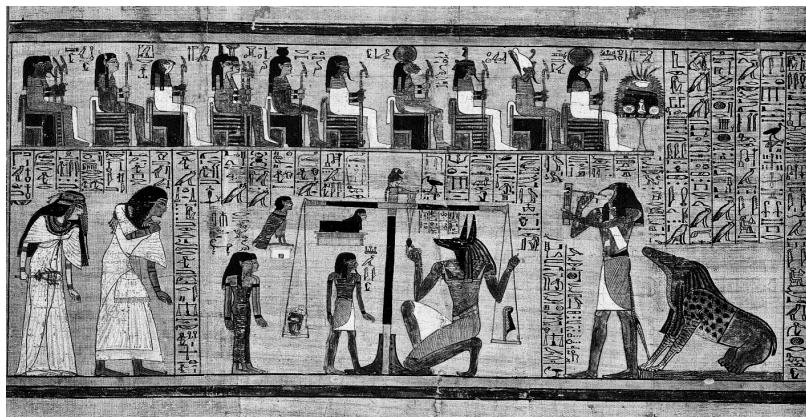
Именно материальное присутствие «следа», а мумия является ничем иным как «следом» или «остатком» прошлой жизни, делает возможным презентацию прошлого. Без материальной презентации следа, как считает немецкий специалист Сибилле Кремер (*Sybillе Krämer*), здесь не было бы и следа⁴. Однако видимая часть следа не делает ещё его «следом». В «остаток прошлого» след превращает не столько его материальная (видимая) часть,

¹ Там же.

² Assmann, Jan: *Tod und Jenseits im alten Ägypten* (2001), Sonderausgabe München 2003. S. 248.

³ Фраза «показывая скрывают» принадлежит Полю Рикёру, который таким образом указывает на существенное качество следа – его способность «показывая, скрывать».

⁴ Эту тему Сибилле Кремер исследует в своей статье «Что такое след?»: Krämer, Sybille. Was also ist eine Spur? Und worin besteht ihre epistemologische Rolle? Eine Bestandsaufnahme. In: *Spur. Spurenlesen als Orientierungstechnik und Wissenskunst*. Hg. v. Krämer, S. / Kogge, W. / Grube, G. Frankfurt am Main 2007. S. 14–18.



Сцена из древнеегипетской «Книги мёртвых»

сколько человеческая мысль, которая позволяет человеку «увидеть» (реконструировать, представить себе) и невидимую часть следа. Также могилы и захоронения, без всякого сомнения, являются, хотя и специфическими, но «следами прошлого», которые «показывая скрывают». Как и любые другие следы, могилы и захоронения материально присутствуют в настоящем, но при этом презентуют прошлое. Акт мумифицирования, по сути, является попыткой «материализовать» и таким образом «обудуществовать» прошлое. Но не только. В акте мумифицирования проявляет себя стремление человека установить связь с потусторонним или трансцендентным миром.

Для древних египтян потусторонний мир идентифицировался прежде всего с «царством мёртвых», к которому прямое отношение имел бог смерти Анубис. Он был внебрачным ребёнком Осириса, которого сумела совратить Нефтида – жена Сета и сестра Осириса. Родив Анубиса, Нефтида испугалась возмездия своего мужа Сета и бросила младенца в камыши, где он был найден Исидой, которая его и вырастила. Анубис был довольно противоречивой натурой, ибо он отвечал, как за вечное хранение (балъзамирование), так и за уничтожение останков умерших, символом

которого являлась голова шакала. В действительности противоречивым являлся не столько образ Анубиса, сколько само древнеегипетское общество, которое по-разному относилось к своим умершим. Его отношение к умершему зависело, как правило, от того социального статуса, который умерший имел при жизни. Тот факт, что тело умершего подвергалось мумифицированию, сам по себе уже свидетельствовал об большом уважении по отношению к нему. Подобного отношения к себе в древнеегипетском обществе удаивались, разумеется, далеко не все умершие. Так, например, останки бедных людей, рабов или пленных хоронились очень скромно или даже бросались на поедание диким зверям (отсюда и голова шакала у Анубиса). Древнеегипетское общество относилось к своим умершим по-разному. Но и наше современное общество, строя роскошные мавзолеи для одних и хороня в безымянных могилах других, относилось и относится по-разному к своим умершим. К мёртвым люди, в принципе, относятся точно также, как они относились бы к ним, если бы те остались живыми. Сам по себе факт смерти не меняет отношения к человеку. В наше время до сих пор ставится вопрос, а почему «памятники фашистам появляются рядом с мемориалами их жертвам»?¹ «Рядом» в этом случае означает, что памятники «победителей» и «побеждённых» или «врагов» недостаточно удалены друг от друга. Можно спорить о том, на какой дистанции должны хорониться в отдалении друг от друга советские солдаты и солдаты вермахта, но одно остаётся вне всяких сомнений — и те, и другие являлись участниками одних и тех же событий, принадлежали одному и тому же прошлому и были связаны единой судьбой или войной, которая делает контакт с противником неизбежным. Я вспоминаю здесь описанный ветераном войны *Николаем Никулиным* эпизод, в котором он изображает увиденную им страшную сцену замёрзших в смертельной схватке трупов советских и немецких солдат. К анализу этого эпизода я вернусь позже, а сейчас я хотел бы указать на тот факт,

¹Подробнее см.: URL: <http://www.aif.ru/society/history/11787>

что невозможно собрать и захоронить останки солдат вермахта на какой-то другой планете, кроме нашей. И даже если это вдруг окажется возможным, то образ врага всё равно будет необходим победителю, который для того, чтобы показать, что он победитель, вынужден рассказывать о том, «кого» он победил.

Но вернёмся к древним культурам, в которых отношение к мёртвым определялось прежде всего мифологическим сознанием¹. Древний Египет не был в этом случае исключением. Но и в Древней Греции, а также в Древнем Риме отношение людей к смерти определялось прежде всего мифами и религиозными верованиями. Исключительная заслуга древнегреческой мифологии заключается в том, что ей удалось открыть и описать очень важные качества смерти, которые в древнеегипетской мифологии по каким-либо причинам не оказались на первом плане. Напомню читателю, что в древнегреческой культуре существовал образ бога смерти – *Танатоса* (от др.-греч. «смерть»), имя которого известно любому исследователю смерти. Ведь от этого слова происходит широко известный термин «танатология» (θάνατος – смерть и λόγος – учение), который сегодня обозначает междисциплинарную область исследований о смерти, в которых участвуют самые различные науки – философия, антропология, культурология, этнография, история, археология, психология, биология и медицина.

Древние греки изображали Танатоса в образе юноши с железным сердцем и погашенным факелом. Потухший факел в руках Танатоса являлся символом бездыханного тела, в котором огонь жизни угас навсегда. Железное сердце демонстрировало железную бескомпромиссность Танатоса, который никогда и ни при каких условиях не принимал никаких даров. А ведь способность давать и брать

¹См. литературу о мифах Древнего Египта: Jan Assmann. Tod und Jenseits im Alten Ägypten. Sonderausgabe // Beck, München 2003; Richard H. Wilkinson. Die Welt der Götter im Alten Ägypten. Glaube, Macht, Mythologie // Theiss, Stuttgart 2003; Veronica Ions. Egyptian mythology. 1st edition, Hamlyn, London 1968 // Коростовцев М. А. Религия древнего Египта. М.: Главная редакция восточной литературы изд-ва «Наука», 1976.

дары была очень важна для древних греков. Танатос, однако, этим качеством не обладал. Однако нелюбовь к дарам являлась не только индивидуальной чертой Танатоса, но и существенным качеством смерти, которая никому и ни при каких условиях не позволяла себя подкупить. Подобным – «бесчеловечным» – качеством могла обладать одна только смерть.

Братом Танатоса был Гипнос – бог сна. Уже древние греки открыли тесную взаимосвязь между состоянием сна и состоянием смерти. Этот факт вызвал позже большой интерес у такого выдающегося немецкого мыслителя как *Артур Шопенгауэр*, который увидел в смерти такое состояние, которое, несомненно, очень близко состоянию сна, ибо «погружение в сон является ежедневной смертью, а пробуждение – рождением» («So ist denn endlich auch das Einschlafen ein täglicher Tod und jedes Erwachen eine neue Geburt»¹), утверждал *Шопенгауэр*, указывая на то, что «смерть – это такой сон, в котором индивидуальность оказывается забытой» («Der Tod ist ein Schlaf, in welchem Individualität vergessen wird»)². К концепции смерти *Шопенгауэра* мы, однако, вернёмся позже.

Богом подземного царства у древних греков являлся Аид, который разделил свою власть с Зевсом и Посейдоном. Аид обладал одной чудодейственной способностью – он мог становиться невидимым. Также эта способность является существенной чертой смерти, которая принципиально не даёт человеку себя «увидеть», не позволяет ему себя познать, о чём в своей книге пишет *Янкелевич*.

Исключительная заслуга древнегреческой мифологии в развитие культуры смерти заключается в том, что она открыла в феномене смерти такие существенные черты, как необратимость, неподкупность, невидимость и непознаваемость, а древнеримская культура добавила к ним ещё и такое важное качество, как зловещая гостеприимность. Хотя древнеримский правитель подземного

¹Schopenhauer, Arthur. Über den Tod. Gedanken und Einsichten über letzte Dinge. Hg. von Ernst Ziegler. München 2010 S. 79.

²Schopenhauer, Arthur. Über den Tod. A.a.O. S. 800

царства мёртвых Плутон и считался очень гостеприимным богом, однако, его гостеприимность была коварной, ибо Плутон никогда не отпускал своих гостей обратно. Врата его подземного царства были широко открыты всем, но тот, кто попадал в его царство, уже никогда не мог выбраться из него¹.

Подводя итоги нашему короткому анализу мифологических образов смерти, замечу, что мифологии удалось глубоко проникнуть в суть такого сложного феномена как смерть. Мы можем сравнить мифологию с драгоценным камнем, который долгое время пролежал в глубинах земли. По этой причине он несколько поблек и утерял свой первоначальный блеск. Но стоит нам только взять его в руки, отшлифовать и обработать, как он снова засияет всеми своими гранями. Именно такой обработкой «мифологического камня» мы с вами и занялись. А теперь я назову те «границы» мифологического камня, которые и сегодня бросают свой яркий свет на такой мрачный и ужасный феномен, каковым является человеческая смерть.

В восприятии древних смерть не отождествлялась с *не-существованием*, она также не являлась абсолютным концом жизни или же бесследным исчезновением умершего в бездне небытия, а была лишь формой *другой* – потусторонней – жизни в «царстве мёртвых», которое к тому же имело множество параллелей с «земным царством». Ведь в «царстве мёртвых» действовали те же самые законы и господствовали те же самые нравственные представления, что и в «царстве живых». Как в «царстве мёртвых», так и в «царстве живых» имелись свои правители, своя иерархия власти, свои исполнители и функционеры. Однако «царство мёртвых» являлось прежде всего местом загробной жизни, в которой умерший неизбежно оказывался перед «высшим судом». Вспомним

¹ Литература об античной мифологии: Wilhelm Heinrich Roscher. Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie. 6 Bde. Teubner, Stuttgart 1886–1937; Jan N. Bremmer (Hrsg.). Interpretations of Greek Mythology. London 1988; Fritz Graf. Griechische Mythologie. Düsseldorf 2001; Зелинский Ф. Ф. Древнегреческая религия. Киев: СИНТО, 1993.

здесь древнеегипетскую «Книгу мёртвых», в 25 главе которой описывается посмертный суд Осириса над умершим. Перед глазами Осириса его помощники взвешивают на весах сердце умершего, чтобы узнать, вёл ли он на земле жизнь грешную или праведную. В мифологическом сознании, таким образом, смерть приобрела характер нравственной или оценочной категории, которая определяла статус дальнейшего существования человека в «царстве мёртвых». Эта функция смерти получила своё дальнейшее развитие в мировых религиях.

Но уже в мифологии смерть являлась таким поворотным пунктом, за которым кончалась человеческая свобода, но не кончалась ответственность человека за совершённые им при жизни действия и поступки. И, хотя умерший и лишался возможности что-либо исправить или поправить в своей прошлой жизни, он тем не менее сохранял личную ответственность за совершённые им деяния.

Уже в мифологии понятие «ответственность» приобрело характер *вневременной* категории, которая сохраняла своё значение и после смерти человека, ибо факт смерти не мог служить оправданием совершённых им при жизни безнравственных действий и поступков. «Ответственность» стала *вневременным*, а потому и *категорическим* принципом, в основе которого лежали не эмпирические, а «чистые» предпосылки. Возможно, что отсюда берёт своё начало традиция *трансцендентального*, т. е. свободного от каких-либо эмпирических примесей, принципа обоснования этических норм и законов, который лежит в основе, например, кантовской практической философии. Можно, конечно, спорить о влиянии мифологического знания на кантовскую философию, но нельзя отрицать исключительно большого влияния мифологии на процессы человеческого познания мира как таковые.

(1) Мифологическое знание являлось цельным и универсальным знанием, которое положило начало не только развитию религии, но и развитию литературы, истории, философии. Эту целостность оно не в последнюю очередь приобрело, благодаря идее смерти, которая заставила человека поставить вопрос не только

о конце, но и начале своей жизни, а также вопрос о смысле человеческого бытия. Мифологическое сознание не могло допустить того, чтобы человек, бесследно исчезая в бездне не-бытия, превращался в «ничто». Подобного конца человеческой жизни мифология никак не предусматривала. По этой причине в мифологическом представлении смерть не являлась абсолютным концом человеческой жизни, а она была лишь формой перехода в *другое* – *потустороннее* – существование, символом которого являлось «царство мертвых». Именно в этом представлении о «другом» или «потустороннем» существовании лежат истоки *трансцендентного* мышления.

(2) Рождённая мифологией, традиция противостояния «двух царств» нашла своё продолжение в мировых религиях, в которых, однако, нравственный элемент стал проявлять себя намного чётче, чем в мифологии. Так, например, христианское «царство мёртвых» раскололось в морально-этическом отношении на две совершенно противоположенные сферы – рай и ад, которые непримиримо противостояли друг другу, но и не могли существовать друг без друга. В тоже время мифологическое понимание свободы было более широким, вольным и в какой-то степени даже анархичным, чем её религиозное понимание. Кроме того, в мифологическом сознании действия людей и богов ещё не были строго отделены друг от друга.

(3) Важный вклад мифологии заключался в том, что ей удалось *конкретизировать* и *антропологизировать* смерть. Благодаря мифологии, смерть приобрела конкретные качества и приняла яркие образы, т. е. перестала быть недифинируемым понятием. Мифологические образы смерти, надо признать, являются настолько доступными и понятными для людей, что они и сейчас охотно используются современным человеком, который не в состоянии добавить к ним какие-то новые штрихи или черты. Это парадокс! Человек в состоянии развить дальше математические, технические или исторические знания, но он не в состоянии «развить дальше» те мифологические образы, которые достались ему от прошлого.

Потому что любая попытка «дальнейшего развития» мифологических образов неизбежно приведет к их искажению или даже разрушению. Но то же состояние status quo распространяется и на религиозные тексты, которые тоже являются своего рода «образами прошлого». Эти тексты, без всякого сомнения, позволяют себя по-разному излагать и интерпретировать, но не менять, переписывать или дополнять. Религиозные тексты и сегодня существенно определяют представления человека о смерти, о чём свидетельствует история христианства.



*Танатос и Гипнос под наблюдением Гермеса уносят Сарпедона
(сцена на мотивы древнегреческой мифологии)*

4

РЕЛИГИОЗНАЯ И АТЕИСТИЧЕСКАЯ ТРАДИЦИЯ СМЕРТИ

Читатель, вероятно, удивится тому, что я в одной и той же главе объединил две, казалось, абсолютно несовместимые и противоречащие друг другу духовные традиции смерти — её религиозную и её атеистическую традиции. Эти традиции, без всякого сомнения, базируются на несовместимых взглядах. С другой стороны, смысл своего существования каждая из этих традиций видела и видит в отрицании другой. А это означает, что мы имеем здесь дело не только с конкурирующими, но и взаимосвязанными концепциями, взглядами и убеждениями. И очень жаль, что верующие и атеисты довольно редко организуют общие мероприятия и дискутируют в одной и той же аудитории.

Ключевым пунктом, в котором убеждения верующих и атеистов принципиально расходятся друг с другом, является их отношение к проблеме смерти, ибо религиозные люди верят в «жизнь после смерти», а атеисты — принципиально отрицают как возможность, так и реальность подобной перспективы для человека. Но уже в самом начале своего анализа этих двух друг другу противоречащих концепций смерти я укажу на один важный момент: мой анализ не преследует цели выяснить, *чья* воззрения являются в этом случае истинными, а *чья* — ложными, ибо я считаю, что по отношению к вере подобную задачу ставить бессмысленно. Свою непосредственную цель я вижу, скорее, в том, чтобы с помощью анализа как религиозной, так и атеистической концепции смерти расширить наши знания о том историческом контексте, в котором эти

две традиции, конкурируя друг с другом, развивались и взаимно обогащали друг друга. Тем более, что я отношусь с громадным уважением к обеим традициям, считая, что каждая из них внесла свой значительный вклад в понимание проблемы смерти. По этой причине я призываю как верующих, так и атеистов не замыкаться в рамках «своей» собственной концепции смерти, а обязательно ознакомиться и с противоположенной точкой зрения. Верующему человеку необходимо, считаю я, обратиться к работам немецких философов атеистов – *Людвига Фейербаха* (Ludwig Feuerbach) и *Артура Шопенгауэра* (Arthur Schopenhauer), а убеждённому атеисту – к работам замечательного религиозного мыслителя *Блаженного Аврелия Августина* (Aurelius Augustinus Hipponensis, в дальнейшем – *Августин*).

4.1. Смерть в христианской религии

*С язычниками можно, конечно,
вместе жить, но не умирать
(Licet convivere cum Ethnicis,
commori non licet).*

Тертуллиан

Напомню читателю о том, что в самом начале этого исследования мною были упомянуты самые различные варианты созданными древнейшими культурами «Книги мёртвых». Но не все, однако, знают, что своя собственная «Книга мёртвых» существует и в христианстве. В нём она получила название «Ars moriendi» («Искусство умирать»). Речь идёт о созданных в XV столетии латинских текстах, в которых были отражены представления христиан о благочестивой и праведной смерти. Эти тексты пользовались громадной популярностью у населения, для которого смерть, надо сказать, была вездесущей и актуальной. В своей повседневной жизни средневековый человек постоянно сталкивался со смертью. Он переживал её в междоусобных войнах и столкновениях, болезнях и эпидемиях,

публичных казнях, а также в семейной жизни, в которой детская смертность была экстремально высокой. Смерть была вездесуща. Она повсюду сопровождала человека. По этой причине средневековые кладбища и захоронения находились часто в самом центре населённых пунктов, а потому являлись неотъемлемой частью как городской, так и сельской жизни.

Христианин должен был ещё при жизни готовить себя к предстоящей и неизбежной смерти, за которой, однако, в соответствии с христианской религией должен был последовать акт воскрешения. Не случайно христианский символ веры включает в себя следующие слова:

– Чаю воскресения мертвых,
и жизни будущего века. Аминь.

– I believe in the Holy Spirit...
the resurrection of the body,
and life everlasting. Amen (англ.).

– Ich glaube an...
Auferstehung der Toten
und das ewige Leben. Amen (нем.).

Христианское представление о смерти базируется на священных текстах – «Ветхом Завете» и «Новом Завете», которые многократно и в самых различных взаимосвязях обращаются к теме смерти. Читателю священных текстов может показаться, что цитаты и мысли о смерти рассыпаны в них бессистемно. Но, несмотря на кажущийся бессистемный подход к этой теме, Библия, несомненно, имеет свою целостную концепцию смерти, в которой специалисты выделяют следующие центральные пункты:

а) человек не всегда был смертен, ибо смерть есть наказание Бога за грехопадение человека;

б) человек не в состоянии избежать конца своей земной жизни, потому что её границы определяются Богом;

с) Бог есть прежде всего Бог жизни, а не смерти;

д) смерть и воскресение Христа открыли человеку возможность вечной жизни после смерти. Победив смерть, Христос таким образом примирил человека с Богом. Благодаря Богу, человек может надеяться на вечную жизнь после смерти: «И возвратится прах в землю, чем он и был; а дух возвратился к Богу, Который дал его» (Еккл. 12:7).

Первые философские интерпретации христианской идеи смерти принадлежат «отцам церкви», к которым относится выше уже нами упомянутый замечательный мыслитель и философ *Августин* (354–430 гг.). Я обращаюсь к некоторым тезисам его концепции смерти, изложенных прежде всего в его труде «О Граде Божиим»¹.

4.1.1. Аврелий Августин

Противопоставляя друг другу два града – «град Божий» и «град Человеческий» – *Августин*, надо признать, таким образом в какой-то мере продолжает мифологическую традицию восприятия мира, в которой тоже существовало два царства – «царство живых» и «царство мёртвых». Но между христианской и мифологической концепцией смерти имеется всё-таки одно существенное различие, ибо в представлении *Августина* оба вышеназванных царства существуют рядом друг с другом – на земле. Принадлежность к этим царствам зависит для *Августина* не от географических границ или же культурных различий, а определяется одними только *духовными* критериями, важнейшим из которых является отношение человека к материальным ценностям. Именно это отношение определяло принадлежность человека царству Божьему или царству Земному. *Августин* особо выделяет этот момент, указывая на то, что, хотя существующие на земле народы и отличаются

«друг от друга разнообразием языков, оружия, утвари, одежд, тем не менее существовало всегда не более как два рода человеческого

¹ Августин Блаженный. О Граде Божиим. Творения (Том третий). Книги I–XIV. Под ред. С. И. Еремеева. Изд-во: «Алетейя». СПб/Киев, 1998.

общения, которые мы, следуя Писаниям своим, можем назвать двумя градами. Один из них составляется из людей, желающих жить в мире только по плоти, другой – из желающих жить также и по духу. Когда каждый из них добивается своего, каждый в соответствующем мире и живет»¹.

В этом делении космоса на «два града» фактор смерти играл существенную, если не ключевую, роль, ибо те предпосылки, которые делают возможным жизнь человека в «граде Божьем», создавались прежде всего на земле, т. е. в «граде человеческом», который *Августин* характеризует как, «рассеянное на земле повсюду и при всем различии местных условий соединенное известной общностью одной и той же природы»², общество.

Человеку, таким образом, дана свобода выбора между земной жизнью и жизнью божественной или же свобода – жить «по Богу» или «по человеку», считает *Августин*. Живущему «по Богу» надлежит быть любителем добра, а, следовательно, ненавидеть зло³. Живущий «по Богу» ценит не *внешние*, а *внутренние* ценности. Ибо

«счастливыми как нас, так и детей наших делают не богатства, которые мы можем потерять еще при своей жизни или которые после нашей смерти могут перейти во владение таких людей, которых мы не знаем, или таких, которых мы не желаем. Счастливыми нас делает Бог, Который есть истинное богатство души»⁴.

Исходя отсюда *Августин*, цитируя «Новый завет», взывает к людям: «Не собирайте себе сокровищ на земле..., но собирайте себе сокровища на небе..., где сокровище ваше, там будет и сердце ваше» (Мф. 6:19–21). Ведь бессмертная душа человека может взять с собой в иной мир одни лишь духовные, но не материальные сокровища.

¹Августин. Указ. соч. Кн. XIV. Гл. I.

²Августин. Указ. соч. Кн. XVIII. Гл. II.

³Августин. Указ. соч. Кн. XIV. Гл. VI.

⁴Августин. Указ. соч. Кн. V. Гл. XVIII.

Духовные сокровища могут существовать как на небе, так и на земле, а вот материальным сокровищам место только на земле.

В философии *Августина* мы, таким образом, фиксируем радикальную переориентацию на духовные ценности, которая, кстати, подводит под христианскую идею смерти надёжный этический фундамент. Подобного чёткого разделения ценностей на духовные и материальные мифология, к сожалению, ещё не знала. Разумеется, также мифология различала между добром и злом, справедливостью и несправедливостью, но в христианстве идея добра получила божественное или же *внеземное* обоснование. С христианской точки зрения источником добра является один только Бог, который сам по себе есть добро. Бог является той контрольной инстанцией, которая строго следит за выполнением принципов добра (отсюда и выражения «Бог всё видит» или «Бог накажет»). Бог есть добро. Он его олицетворяет. И это существенный момент, отличающий христианское представление добра от мифологического, ибо в мифологии действия бессмертных богов в нравственном отношении мало чем отличались от действий смертных людей. Мифологические боги вели себя коварно и жестоко, прибегали к насилию и обману, искали выгоду, вступали в союзы и разрывали их. По этой причине добро в мифологии не имело под собой *божественной* основы. Но, как в христианской религии, так и в мифологии смерть играла ключевую роль в процессе нравственной оценки человеческих действий. Точнее, в обеих концепциях она была тем поворотным пунктом, который разделял «действие» от его моральной «оценки». Потому что и в мифологии, и в христианстве человек принципиально обладал свободой проявлять / не проявлять добро лишь до наступления смерти. После смерти он этой возможности лишался.

По этой причине, смерть ни в мифологии, ни в христианстве не могла быть «абсолютным концом» человеческой жизни, а была, скорее, «промежуточным событием». Ибо, если бы она была «абсолютным концом», то тогда человеку не стоило бы бояться наказания за совершённые им при жизни злодеяния или же надеяться

на вознаграждение за совершённые им добрые деяния. Поэтому идея «жизни после смерти» присутствует и в мифологии, и в христианстве. В последнем она получила название воскрешение / воскресение¹. Смерть в христианстве является «промежуточным событием», за которым следует акт воскрешения умершего. *Августин* придаёт этому акту большое значение. По этой причине он описывает его довольно подробно:

«Соответственно этому и все, что не погибнет от живых ли то тел, или, после смерти, от трупов, будет восстановлено и вместе с остатками, сохранившимися в гробах, воскреснет, изменившись из ветхого состояния тела душевного в новое состояние тела духовного и облекшись нетлением и бессмертием»²,

говорит он. Для *Августина*, таким образом, воскрешение, равнозначно переходу от «состояния тела душевного» к «состоянию тела духовного». Но подобный «переход» с необходимостью предполагает существование бессмертной души, которая только

«потому называется бессмертной, что не перестает в известном виде и в некоторой степени жить и чувствовать; тело же называется смертным потому, что может вполне лишиться жизни и совершенно не в состоянии жить само по себе»³.

Исходя из сказанного, *Августин* приходит к выводу, что человеку надо бояться не того, что его душа когда-то покинет его тело,

¹В соответствии с Большим синонимическим словарём русского языка ВОСКРЕСИТЬ означает **1.** ожить – вдохнуть жизнь; возратить [вернуть] к жизни; воскреснуть из мёртвых (*высок.*). **2.** см. **возродить**. А ВОСКРЕШАТЬ **1.** оживлять, – возвращать к жизни; воскрешать из мёртвых (*высок.*); **2. возрождать**. А. Ю. Кожевников. Большой синонимический словарь русского языка. Т. 1 А – Н. СПб.: ИД «Нева», 2003. С. 117. Учитывая богословскую интерпретацию этих понятий, я обозначаю словом «воскресить» действие Христа, а словом «воскрешить» – религиозный акт воскрешения умерших.

²Августин. Указ. соч. Кн. XXII. Гл. XXI.

³Августин. Указ. соч. Кн. XIII. Гл. II.

а ему надо бояться того, что его душа будет оставлена Богом, потому что в этом случае наступит действительно «смерть всего человека», который утерять не только тело, но и оставленную Богом душу:

«смерть души бывает тогда, когда ее оставляет Бог; подобно тому, как смерть тела случается тогда, когда его оставляет душа. Следовательно, смерть души и тела, то есть смерть всего человека, бывает тогда, когда оставляет тело душа, оставленная Богом. Ибо в таком случае ни она не живет Богом, ни тело не живет ею»¹.

Человек, приходит к выводу *Августин*, должен всеми силами стремиться к тому, чтобы Бог не оставил его душу, потому что только для не оставленной Богом души откроется перспектива счастливой райской жизни после смерти. Но эту перспективу человек должен вначале заслужить, совершая во время своей жизни добрые дела и поступки. Если жизнь человека будет наполнена добром, то тогда ему не стоит бояться смерти. В этом случае смерть не может быть для него злом, ибо «та смерть не должна считаться злой, которой предшествовала жизнь добрая»², заключает *Августин*.

В христианстве смерть, таким образом, утратила свой негативный имидж, открыв человеку перспективу вечной и счастливой «жизни после смерти». Она перестала быть олицетворением беды, несчастья или горя, а стала, скорее, вознаграждением и подарком, своего рода «успокоительным средством». Отсюда и крылатая фраза *Карла Маркса* о том, что «религия есть опиум для народа». В какой-то степени религия, действительно, является опиумом, потому что идея бессмертия возвышает и окрыляет человека, лишая его всякого страха перед смертью. Человек верующий убежден в том, что если он проживёт свою жизнь «по Богу», то тогда ему не надо бояться смерти, которая есть лишь переходное состояние к вечной и счастливой жизни. Тем более, что

¹Августин. Указ. соч. Кн. XIII. Гл. II.

²Августин. Указ. соч. Кн. I. Гл. XI.

«конец жизни один: как жизни долгой, так и короткой. И что за важность, каким видом смерти оканчивается эта жизнь, коль скоро тот, для кого она оканчивается, не вынужден будет умирать снова?»¹.

И, действительно, смерть — это такой момент, который наступает единожды, который больше никогда не повторится.

Разобравшись с проблемой смерти, *Августин* приступает к анализу жизни. Мы найдём у него интересное понятие «время жизни», которое он обозначает как «путь к смерти» (здесь, несомненно, существуют параллели к хайдеггеровскому выражению «*Sein zum Tode*», т. е. «существование к смерти»). Таким образом *Августин* связывает понятие «жизнь» с понятием «время», указывая на то, что

«проживаемое время отнимается от времени жизни, и с каждым днем его остается все меньше и меньше, так что время этой жизни есть вообще не что иное, как путь к смерти, на котором никому не разрешается остановиться на некоторое время или идти несколько медленнее, — но все вынуждены по необходимости одинаково продвигаться и равномерно приближаться (к смерти)»².

Отсюда следует, что «время жизни» каждого человека, по *Августину*, точно отмерено. По этой причине, говорит он, полной иллюзией является наивное мнение человека о том, что если он будет очень медленно идти по пути своей жизни, постоянно останавливаясь и делая паузы на нём, то таким образом ему удастся продлить её. Нет, говорит *Августин*, независимо от скорости движения, «путь к смерти» будет неизбежно и неумолимо уменьшаться, потому что этот путь измеряется не в метрах или километрах, а в секундах, минутах, месяцах и годах.

¹Августин. Указ. соч. Кн. I. Гл. XI.

²Августин. Указ. соч. Кн. XIII. Гл. X.

Понятия «смерть» и «время» действительно имеют много общего друг с другом, ибо они принципиально не позволяют себя ухватить и точно объяснить, аргументирует *Августин*. В подтверждение своего тезиса он приводит пример безуспешных человеческих попыток дефинировать «настоящее», которые, по его мнению, служат убедительным подтверждением того, что человек не в состоянии дать ответ на вопрос — что есть настоящее? Мы можем под словом «настоящее» понимать как сегодняшний день, так и его текущую минуту или секунду и даже доли секунды. Человек, возможно, даже не успеет до конца произнести фразу: «Вот оно настоящее!», как его «настоящее» уже окажется в прошлом. «Настоящее» настолько стремительно превращается в прошлое, что человек не в состоянии его ухватить или зафиксировать. По этой причине мы «ищем настоящее и не находим его; потому что безо всякого промежутка совершается переход от будущего к прошедшему»¹, констатирует *Августин*.

С другой стороны, время как таковое «существует» и проявляет себя только в настоящем — вне настоящего нет и не может быть времени, убеждён он. По этой причине как «время прошлого», так и «время будущего» могут существовать только в *настоящем* времени, в котором время прошлого становится «человеческим переживанием» или «воспоминанием», а время будущего — «человеческими надеждами».

Но ведь точно так же, если присмотреться, дело обстоит с понятием «смерть», к которому человек тоже не в состоянии подступиться, которое он не может ухватить, объяснить и понять, ибо пока человек думает о смерти, её здесь *ещё* нет, а после того как она наступила, нет *уже* его самого. Как это ни странно звучит, но также смерть существует только в конкретном настоящем, вне которого её нет и быть не может. Но

«не следует ли опасаться, что таким путем мы придем к отрицанию самой телесной смерти? Ибо если она есть, то когда она

¹Августин. Указ. соч. Кн. XIII. Гл. XI.

бывает, — она, которая ни в ком и в которой никто не может быть? Ведь если человек живет, то ее еще нет, потому что это происходит до смерти, а не в смерти; если же он перестал жить, то ее уже нет, потому что это бывает уже после смерти, а не в смерти. Но, с другой стороны, если никакой смерти не бывает ни прежде, ни после, то что же есть, что называется «до» смерти или «после» смерти? Ведь и это пустые слова, если нет никакой смерти»¹,

ставит свой законный вопрос *Августин*.

Между понятиями время и смерть имеются, однако, не только общие моменты, но и различия. Главное различие между ними состоит в том, что, если познающий время человек находится в потоке времени, т. е. познаёт *то*, в чём он находится, то познающий смерть человек, принципиально находится в потоке жизни, потому что он не может познать смерть вне жизни. Однако смерть не является определённым моментом жизни, а она есть её абсолютный и неизбежный конец. Смерть, в отличие от понятия «время», не имеет продолжения. А вот «время» есть синоним «продолжения». Ведь, даже начинаясь и заканчиваясь, время в тоже время никогда не начинается и не заканчивается, а всё время продолжается. И если сущность времени лежит в постоянном продолжении и движении, то сущность смерти заключается в прекращении, пресечении и остановке. В этом смысле понятия время и смерть явно противоречат друг другу и даже находятся в конкуренции по отношению друг к другу. Ведь «время» есть ни что иное как процесс бесконечного преодоления смерти, а смерть, наоборот, есть бесконечная и безуспешная попытка остановить время.

Свою работу «О граде Божьем» *Августин* написал в V в н. э. С тех пор христианская философия прошла долгий путь развития. Чтобы лучше представить себе главные вехи этого пути, я опишу здесь более позднюю христианскую концепцию смерти, которая принадлежит перу немецкому теологу и реформатору *Мартина Лютера* (*Martin Luther*).

¹Августин. Указ. соч. Кн. XIII. Гл. XI.

4.1.2. Христианская философия смерти в действии

Концепцию смерти немецкого теолога *Лютера* мы можем назвать социальной философией, ибо она чётко ориентируется на практические потребности человека. Будучи молодым, *Лютер* опубликовал свои «рекомендации» для подготовки христианина к смерти, которые вышли под названием «*Sermon von der Bereitung zum Sterben*» в 1519 году. Его рекомендации пользовались большой популярностью у немецких христиан.

Для концепции смерти *Лютера* характерно, что она, в отличие от теории смерти *Августина*, носит не столько теоретический, сколько прагматический характер, ибо преследует прежде всего цель оказать практическую помощь умирающему, а также готовящемуся к смерти человеку. Разумеется, также *Лютер* не обходит стороной мировоззренческих и философских вопросов о сущности смерти, но для него более важны не теоретические размышления о ней, а практические советы, которые должны были облегчить страдания как умирающего человека, так и его близких. По этой причине я называю христианскую концепцию *Лютера* «христианской философией в действии». Замечу, что *Лютер*, следуя *Августину*, призывает христиан освободиться от страха смерти,

«приучиться презирать смерть и считать её глубоким, крепким, сладким сном; гроб считать не чем иным как лоном нашего Господа Христа или раем, могилу — не чем иным, как мягкой кушеткой или тахтой»¹.

У христианина нет никаких оснований для страха перед смертью, убеждён *Лютер*, ибо «жизнь Христа взяла на себя и позволила преодолеть твою смерть. Поэтому его послушание — это твои грехи, его любовь — это твой ад»².

¹Luther, M. Vorrede zum Gesangbuch. In: Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe. Schriften. Bd. 35. Weimar 1923. S. 478. Пер. с нем. А. Зубцов.

²«**Fünfte**zehntes... Christi Leben soll deinen Tod, sein Gehorsam soll deine Sünde, seine Liebe deine Hölle auf sich genommen und überwunden

Более того, христианин не должен бояться не только смерти, но и того, что он в конце своей жизни останется один на один с нею. Ведь в момент смерти на него будут обращены «взоры Бога отца и Христа, ангелов, святых и всех христиан»¹. По этой причине смерть христианина не может быть смертью одинокой или изолированной. Ведь христианин умирает не в одиночестве, а в сообществе. Позже, анализируя повесть *Льва Толстого* «Смерть Ивана Ильича» мы убедимся в том, что и в христианском обществе вполне возможна смерть в одиночестве.

В отличие от *Августина*, *Лютер* совершенно по-другому подходит к вопросу о материальных ценностях умирающего человека, что вполне понятно, ибо обоих мыслителей разделяет друг от друга более тысячи лет. Условия жизни в Германии XVI столетия кардинально отличаются от условий жизни в позднеримской империи V века. Если для *Августина* вопрос о материальных ценностях является второстепенным, то для *Лютера* это первостепенный вопрос. *Лютер* убеждён в том, что христианин не должен игнорировать проблему материальных богатств, а вместе с ней и имущественные, наследственные и денежные вопросы. По этой причине *Лютер* обращается к проблеме материальных ценностей уже в первом тезисе своих вышеупомянутых «рекомендаций», подчёркивая таким образом её исключительную важность как для умирающего, так и для его близких. Лишь во втором пункте своих тезисов он говорит о духовных ценностях, призывая умирающего простить всех людей, а также самому просить прощения у людей, чтобы душа его не продолжала страдать и после смерти. Но почему *Лютер* уделяет такое большое внимание материальным

haben». Luther, Martin. Sermon von der Bereitung zum Sterben, 1519 (Лютер М. Беседа о подготовке к смерти). 15 тезис. URL: http://www.glaubensstimme.de/doku.php?id=autoren:l:luther:s:sermon_von_der_bereitug_zum_sterben (дата обращения: 28.12.2017).

¹ «**Achzehntes** soll kein Christmensch an seinem Tode daran zweifeln, dass er nicht allein ist in seinem Sterben...». Luther, Martin. Sermon von der Bereitung zum Sterben. 18 тезис.

ценностям человека? Важность темы материальных ценностей он обосновывает тем, что если умирающий не урегулирует вопросов о его богатстве и наследстве, то это может вызвать негативные последствия после его смерти в кругу его близких.

«Так как смерть есть расставание с этим миром и всеми его делами, то необходимо привести, как положено или как самому хотелось бы, в порядок своё преходящее имущество, чтобы после смерти у родственников не возникли споры, гнев или какие-либо сомнения»¹.

И только после того, как умирающий урегулирует свои «земные дела», он может и должен обратиться к «небесным делам», т. е. к Богу. При этом он и в мыслях не должен подпускать смерть к себе, а должен воспринимать её из перспективы смерти Христа, который умер за всех нас, подчёркивает *Лютер*:

«ты не должен взирать на смерть как на саму по себе или же рассматривать её по отношению к самому себе, а иначе ты потеряешь..., ты должен, отвернувшись от твоей смерти, твой взор, твои сокровенные мысли и все твои чувства усердно и смело направить на тех, кто умер по Божьей милости, преодолев смерть, т. е. на Христа...»².

Современные интерпретаторы *Лютера* фиксируют у него своего рода поворот от «антропологического» к «христологическому» восприятию смерти. Но этот «поворот», без всякого сомнения, был начат

¹«**Erstens.** Weil der Tod ein Abschied ist von dieser Welt und von allen ihren Geschäften, ist es nötig, dass der Mensch sein zeitliches Gut in Ordnung bringe, wie es sich gehört oder er es zu regeln gedenkt, damit nach seinem Tode kein Anlass zu Zank, Hader oder sonst einem Zweifel unter seinen hinterbliebenen Verwandten zurückbleibt». Luther, Martin. Sermon von der Bereitung zum Sterben.

²«**Zehntes.** Du darst den Tod nicht an und für sich ansehen oder betrachten, auch nicht in dir oder deiner Natur... Sonst bist du verloren... Vielmehr musst du deine Augen, deines Herzens Gedanken und alle deine Sinne gewaltsam von seinem Bild abkehren und den Tod stark und emsig nur in denen ansehen, die in Gottes Gnade gestorben sind und den Tod überwunden haben, vor allem in Christus...». Ebd.

уже *Августином*, который первым из христианских мыслителей наполнил идею человеческой смерти *христианским* содержанием. Позже, характеризуя развитие христианской идеи смерти от *Августина* к *Лютеру*, известный немецкий теолог XX столетия *Гельмут Тилике (Helmut Tielicke)* выделит общие моменты, характеризующие как ранне-, так и позднерхристианские концепции смерти. Первый момент, по мнению *Тилике*, заключается в том, что христианская теория смерти основывается на идее *человеческой индивидуальности*, которая продолжает существовать и после смерти человека. Второй момент указывает на чёткую границу между материальной и духовной жизнью человека, благодаря которой душа человека, в отличие от его тела, существует в *другом* измерении. На этих двух, высказанных *Тилике*, моментах я остановлюсь подробнее.

Смерть человека, действительно, в корне отличается от смерти животного, потому что жизнь животного подчинена только лишь биологическим законам. Смерть животного смерть, являясь индивидуальной, в тоже время не является «неповторимым» или «сингулярным» событием. А вот смерть человека благодаря тому, что он живёт не только *биологической*, но и *духовной* жизнью, является индивидуальной и неповторимой смертью. С этим тезисом *Тилике* мы, конечно, согласимся, упомянув, однако, тот факт, что человеческая *индивидуальность* долгое время игнорировалась христианством, о чём свидетельствуют многочисленные лишённые надгробных надписей захоронения довольно длительной эпохи, охватывающей период с V до XII столетий (об этом пишет в своих работах *Филипп Арьес*¹). Кроме того, в раннем средневековье умершие часто хоронились в массовых могилах, которые никак не содействовали сохранению человеческой индивидуальности. Понадобилось какое-то время, по крайней мере в европейском пространстве, прежде чем умерший приобрёл право на собственный клочок земли, а также получил индивидуальное надгробие с указаниями на его имя и даты жизни. Произошло это, как

¹См. Ariès, Ph. Studien zur Geschichte des Todes im Abendland. S. 40.

это ни парадоксально звучит, не в эпоху господства христианской церкви, а в эпоху радикального отхода общества от религиозного миропонимания. Исходя отсюда, мы имеем право сказать, что индивидуальность является, скорее, продуктом эпохи Просвещения.

Но *Тилике*, несомненно, прав в том отношении, когда он утверждает, что корни человеческой индивидуальности лежат в понятии «личность» и то, что мы называем «индивидуальность», в действительности является лишь формой проявления личности¹. В человеческой личности нас интересуют не её биологические характеристики, а её духовная жизнь, её индивидуальная неповторимость и её оригинальность. Специфически *человеческим* качеством в человеке является всё-таки его «дух» и его духовная жизнь, которая включает в себя мысли, традиции, воспоминания и убеждения.

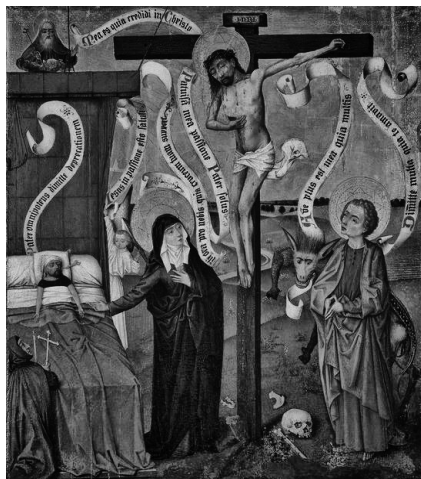
Ибо смерть в состоянии уничтожить человеческое тело, но она не в состоянии уничтожить продукты его духовной деятельности, если они, конечно, были зафиксированы или зарегистрированы, а также переданы будущим поколениям. Отсюда следует, что «непосредственно человеческое», т. е. духовная жизнь человека, не подчиняется смерти («Das Eigentliche am Menschen, der Geist, kann insofern nicht vom Tode betroffen sein»²), делает вывод *Тилике*.

Понятие «духовное» включает в себя такие элементы, которые определяет человеческую индивидуальность, которые, собственно говоря, превращают человека в *личность*. И хотя человеческая личность возникает с рождением человека, тем не менее в момент своего рождения человек ещё не является сформировавшейся личностью, ибо он развивается как личность на протяжении всей своей жизни. Финальным пунктом этого развития является физическая смерть человека, которая завершает его личностное развитие. В момент смерти человек, можно сказать, окончательно становится «тем, чем он стал. Ведь за ним стоит его собственное прошлое» (нем. «Daß der Mensch das sei, was er hinter sich habe, daß er

¹Tielicke, Helmut. Leben mit dem Tod. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) 1980. S. 24.

²Ebd. S. 148.

*Meister des Sinziger
Kalvarienberges:
«Ars bene moriendi», um 1475
Suermondt-Ludwig-Museum,
Aachen*



seine Vergangenheit gleichsam „ist“¹⁾), утверждает *Тиллике*, употребляющий в этом случае немецкий термин «Gewordensein» («ставшее таким бытие»). Этот термин употреблялся также известным немецким историком *И. Г. Дройзеном* (*J. G. Droysen*), который был убеждён, что любое существование принципиально является «ставшим таким бытием». По этой причине любое сознательное существование воспринимает себя и своё прошлое с точки зрения того, «чем оно стало». Поэтому, чтобы понять, почему человек интерпретирует своё прошлое «так», а не иначе, необходимо выяснить, «кем» стал этот человек или «что» он сейчас из себя представляет? Причины определённых воззрений на прошлое нужно искать в том настоящем, чьими воззрениями они являются.

Пройдя долгий путь развития, христианство, без сомнения, осталось *таким, каким оно всегда было*, но в то же время оно стало и *другим*. Многочисленные поколения христиан покинули этот мир, но христианская идея воскрешения мёртвых, несмотря на бесконечные попытки материалистической или атеистической философии в корне разрушить и устранить её, продолжает существовать и оказывать своё воздействие на людей.

¹Ebd. S. 33.

4.2. Атеистическая традиция смерти

*Вечная жизнь – что это ещё
как не проекция желания
(Ewiges Leben – was ist das anderes
als eine Wunschprojektion).*

Людвиг Фейербах

Также атеистическая традиция смерти является древней традицией, которая берёт своё начало в древнегреческой философии *Демокрита* и *Эпикура*. Своё продолжение она находит в работах мыслителей эпохи Просвещения и Нового времени, наиболее яркими представителями которой являются *Френсис Бэкон* (*Francis Bacon*), *Дени Дедро* (*Denis Diderot*), *Жюльен Офрэ де Ламетри* (*Julien Offray de La Mettrie*), *Поль Гольбах* (*Paul Heinrich Dietrich Baron von Holbach*) и *Людвиг Андреас Фейербах* (*Ludwig Andreas Feuerbach*)¹.

Просветители прекрасно осознавали тот факт, что познанию смерти человеком существенно препятствует человеческий страх, первопричину которого они видели в незнании и невежестве человека: «Люди страшатся смерти как малые дети потёмок», говорил английский философ *Бэкон*², подчёркивающий тот факт, что «умереть столь же естественно, как и родиться»³. Страх перед смертью, как считает *Бэкон*, является проявлением не разума, а природных инстинктов. Более важным для человека является не следование инстинктам, а стремление достигнуть «достойной цели» или же «оправдать ожидания»⁴, считает он.

¹См. Иванюшкин А. Я., Лях К. Ф. Тема смерти в истории философии. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/tema-smerti-v-istorii-filosofii> (дата обращения: 27.12.2017).

²Бэкон Ф. О Смерти // Фрэнсис Бэкон. Соч. в 2 тт. М.: Изд-во «Мысль», 1978. Т. 2. С. 356.

³Бэкон Ф. О Смерти. С. 357.

⁴Там же.

Также французский материалист и врач *Ламетри* придерживался мнения, что человеческий страх перед смертью не имеет под собой объективного основания. Ведь «смерть есть конец всего. После неё, повторяю, пропасть, вечное небытие; всё сказано, всё сделано; сумма добра и сумма зла равны; нет больше забот, затруднений; нет больше нужды разыгрывать роль: „фарс окончен!“»¹, констатирует *Ламетри*. Однако, в отличие от *Бэкона*, *Ламетри* не считает, что человек перед смертью должен с необходимостью чего-то достигнуть или же оправдать свои или чужие ожидания. Нет. *Ламетри* призывает человека «наслаждаться настоящим», ибо в настоящем заключена «вся наша жизнь. Прожитые нами годы умерли для нас; будущее, которое ещё не пришло, не более в нашей власти, чем прошлое, которого уже нет»². Вопросы о смысле жизни – «откуда я происхожу? Где я нахожусь? ... Был ли я прежде, чем начал своё существование? Буду ли, когда меня больше не будет на свете?»³ – являются праздными, потому что ответа на них не знают даже величайшие гении, которые могут лишь «с философским видом молоть вздор»⁴.

Центральная идея концепции смерти *Ламетри* заключается в том, что человек есть прежде всего существо природное: «Мы так же подчинены природе, как часы – часовому мастеру. Она вылепила нас так, как хотела или, вернее, так, как сумела»⁵, убеждён *Ламетри*, который явно не считал человека существом совершенным, но который придерживался мнения, что природа постоянно работает над совершенствованием своих «продуктов», одним из которых человек и является.

Именно смертность человека подтверждает его родство с другими природными продуктами: «Есть ли какое-нибудь различие

¹ Ламетри Ж. О. Система Эпикура // Жюльен Офре Ламетри. Сочинения. М.: Изд-во «Мысль», 1983. С. 375 (LXXII).

² Ламетри Ж. О. Система Эпикура. С. 378 (LXXXI).

³ Ламетри Ж. О. Система Эпикура. С. 356 (III).

⁴ Ламетри Ж. О. Система Эпикура. С. 368 (XLI).

⁵ Ламетри Ж. О. Система Эпикура. С. 370 (XLVIII).

между человеком и растением, когда они превратились в прах? И разве прах животных не подобен праху растений?»¹, ставит свой провокационный вопрос *Ламетри*. И здесь он, конечно, задевает больно́й нерв как мифического, так и религиозного восприятия смерти, в котором последняя была окружена ореолом святости и таинства.

С религиозной точки зрения человеческая смерть, хотя она и ведёт к разложению тела, является всё-таки *другой* смертью. По этой причине она не может быть поставлена в один ряд со смертью животного или растения. Человеческая смерть потому является *другой*, что человек обладает не только телом, но и душой. Тело человека содержит в себе нерушимый или вечный элемент, который продолжает «существовать» и после его смерти. Этим элементом является бессмертная душа. Но *Ламетри* не верит в существование души. Он, как, впрочем, и все другие атеисты, видит в человеке прежде всего существо телесное, а все «телесные формы мимолётны, как водевильные песенки. Человек и роза появляются утром, а вечером их уже нет. Всё течёт, всё исчезает и ничто не погибает»², говорит он. Но что тогда есть смерть? Она, считает *Ламетри*, не представляет собой «ничего положительного», потому что она есть

«просто ничто и даже менее, чем ничто, если только можно себе это представить; полное отрицание, ничего реального, ничего, что бы нас касалось и что бы нам принадлежало, по прекрасному выражению Лукреция. В природе вещей смерть есть то же, что ноль в арифметике»³.

Возможно, что немецкий философ *Людвиг Фейербах* (*Ludwig Feuerbach*) и согласился бы с мнением *Ламетри*, если бы концепция смерти *Ламетри* не вела бы к такой радикальной недооценке человеческой жизни, чего *Фейербах* допустить никак не мог.

¹Ламетри Ж. О. Система Эпикура. С. 371 (LIV).

²Ламетри Ж. О. Система Эпикура. С. 370 (LI).

³Ламетри Ж. О. Система Эпикура. С. 371 (LV).

В 1830 году он анонимно публикует свою книгу «Gedanken über Tod und Unsterblichkeit» («Мысли о смерти и бессмертии»). Уже в предисловии к своей книге он пишет: «Вера в Бога и бессмертие души... необходимы только потому, что многие крещённые будут несчастливы, если фундаменты их веры будут разрушены»¹.

Фейербах был убеждён, «что человек, без всякого сомнения, сначала *поверил* в то, что его душа продолжает существовать после смерти дальше, а потом уже начал *доказывать* это»². Сам *Фейербах* стремится к знаниям, которые основаны не на вере, а доказательствах и аргументах. По этой причине он ставит принципиальный вопрос: «Каким образом» человек мыслит смерть и «почему» он её так мыслит? Вопросы *Фейербаха* носят, без всякого сомнения, эпистемологический характер. Причина этого лежит в том, что *Фейербах* убеждён в том, что дать ответ на вопрос — «что» есть смерть? — можно дать лишь тогда, когда станет понятным, «как» человек её мыслит и воспринимает?

Осознавая тот факт, что представления верующего человека о смерти базируются на его вере в Бога или его вере в высшую силу, *Фейербах* начинает анализировать причины и истоки его религиозных представлений, считая, что именно такой подход позволит ему понять и объяснить их первоисточники. Таким образом *Фейербах* стремится определить антропологическую базу религиозных воззрений человека, а также описать когнитивные механизмы возникновения и обоснования тех постулатов, которые религия презентует нам как «вечные и неизменные», говорит он. Поэтому в центре его внимания оказывается идея «абсолютного, вечного и безграничного существа», т. е. Бога, по отношению к которому он утверждает, что если Бог

¹«Glaube an einen Gott und eine Unsterblichkeit der Seele... sind nöthig, weil so viele Taufende unglücklich werden würden, wenn diese Grundsäulen erschüttert würden.» Feuerbach, L. Gedanken über Tod und Unsterblichkeit. Ludwig Feuerbach's Sämtliche Werke. Bd. 3. Leipzig 1847. S. V.

²«Daß die Seele nach dem Tode übrig bleibt, ist gewiß erst geglaubt und dann bewiesen worden.» Feuerbach, L. Gedanken über Tod... S. VI.

«станет мыслиться и восприниматься человеком как персона, то человек откроет в нём ни что иное, как самосознание, волю, свободу. Воспринятый таким образом Бог будет восприниматься не как глубина, а как поверхность, в которой самость отражает саму себя как первообраз, но также и как копия человеческой личности»¹.

Фейербах, однако, анализирует не только эпистемологические источники человеческих представлений о смерти, а он стремится понять сущность как человеческого бытия, так и не-бытия, предвосхищая в этом случае мысли таких исследователей смерти как *Шопенгауэр* и *Янкелевич*. Напомню здесь читателю, что мы, анализируя особенности мифологического сознания, уже указали на тот факт, что древний человек даже мысленно не мог допустить своего абсолютного исчезновения в бездне не-бытия. Такой же мысли не мог допустить и христианин. Но, не допуская мысли о возможности своего не-бытия, верующие в тоже время не пытались рефлексировать о том, что есть не-бытие: «только немногие из людей должным образом задумывались о значении не-бытия. Под не-бытием я понимаю такое состояние, в котором я находился до того, прежде чем родиться», говорит *Фейербах* и ставит свой замечательный вопрос: «Но разве мы все уже один раз не воскрешали?»². Ведь акт нашего собственного рождения был ничем иным как «воскрешением из не-бытия». К тому же, как это не парадоксально звучит, также состояние «не-бытия» (Nichtsein) человек может испытать только в момент своего бытия (Sein). По этой причине

¹ «Wird das unendliche Wesen, Gott, nur gedacht und bestimmt als Persönlichkeit, kommt von ihm nicht anderes in Betracht, als Selbstbewußtsein, Wille, Freiheit. Gott ist so ohne Tiefe, nur eine Fläche, die das Selbst dem Selbst wieder spiegelt, das Urbild, aber auch eben so das Ebendbild der menschlichen Persönlichkeit». Feuerbach, L. Gedanken über Tod... S. 21.

² «Die wenigen Menschen haben wohl recht über den Werth des *Nichtseins* gehörig nachgedacht. Unter Nichtsein nach dem Tode stelle ich mir den Zustand vor, in dem ich mich befand, ehe ich geboren ward... Sind wir nicht schon einmal auferstanden?». Feuerbach, L. A. Gedanken über Tod... S. VI.

«только перед смертью, но не в смерти, а тем более не после смерти смерть является нам смертью. Смерть есть призрачное существо, которое только тогда существует, когда её нет, и которое лишь тогда не существует, когда она есть»¹,

констатирует *Фейербах*, указывая таким образом на главный парадокс смерти – её «присутствующее отсутствие». Таким образом *Фейербаху*, замечу, задолго до *Янкелевича* удаётся ухватить и понять главное качество смерти, которое заключается в том, что смерть есть ни что иное как (про)явление жизни, ибо она есть качество *живущего, воспринимающего и мыслящего* существа. Это звучит парадоксально, но смерть есть жизнь, ибо она в состоянии «существовать» или, точнее, «презентовать» себя как смерть только в реальной жизни. По этой причине с наступлением смерти уничтожается не только жизнь, но и смерть, которая после разрушения живого существа перестаёт быть реальностью. Смерть, таким образом,

«есть не позитивное, а уничтожающее уничтожение, т. е. такое уничтожение, которое само по себе есть ничто и является ничем; смерть есть смерть смерти; ибо в тот момент, когда она уничтожает жизнь, она уничтожает и саму себя, умирая от пустоты и отсутствия содержания»².

Но именно через такое – абсолютное и безусловное – отрицание жизни, которое включает в себя также отрицание смерти, смерть подтверждает жизнь. Ибо тот, кто отрицает то, благодаря чему

¹ «... das Gefühl seines Nichtseins hätte es (Individuum. – A.B.) ja nur, wenn es im Nichtsein zugleich noch im Sein wäre. Nur vor dem Tode, aber nicht im Tode ist der Tod Tod und schmerzlich; *der Tod ist so ein gespensterisches Wesen, das er nur ist, wenn er nicht ist, und nicht ist, wenn er ist.*» Feuerbach, L. Gedanken über Tod... S. 83–84.

² «Der Tod ist aber keine positive Vernichtung, sondern eine sich selbst vernichtende Vernichtung, die selbst nichtig, Nichts ist; der Tod ist selbst der Tod des Todes; indem er Leben endet, endet er selbst, stirbt an seiner Gehalt – und Inhaltslosigkeit.» Feuerbach, L. Gedanken über Tod... S. 84.

он существует, лишь подтверждает существование отрицаемого, говорит *Фейербах* и заключает: По этой причине смерть, как это ни парадоксально звучит, является сильнейшем аргументом, подтверждающим жизнь¹. «Смерть есть реально существующая граница жизни, но последняя является, по существу, безграничной, ибо её граница есть ничто»².

В философии *Фейербаха* абсолютный приоритет, надо сказать, имеет не смерть, а жизнь, каждый момент которой «есть момент осуществлённого бытия с бесконечным смыслом; момент во имя себя самого, т. е. момент, сам себя утверждающий и сам себя удовлетворявший как безоговорочное подтверждение самого себя»³. И каким образом, задаёт свой вопрос *Фейербах*, мы теперь, после того как мы узнали, что смерть есть главное качество жизни, должны обозначить тех, кто главным её качеством считает «ничто», превращая таким образом «ничто» в «что-то», а «что-то», т. е. действительность со всем её содержимым, — в «ничто»?⁴

Такого глубокого философского анализа проблемы смерти, который даёт нам юный *Фейербах*, мы, к сожалению, не найдём у его талантливой последователя *Карла Маркса*. Последний считал проблему смерти, по существу, решённой. *Маркс* был убеждён в том, что его предшественники сказали о смерти всё, что о ней

¹ «Was aber die Existierung verneint, verneint es das, worin, wovon und wodurch es selbst existieren konnte; der Tod daher, indem er in der Vernichtung des Positiven, des Lebens selbst Nichts ist, ist dadurch die stärkste Bejahung und Betätigung von der absoluten Realität der Existenz, des Lebens». Feuerbach, L. Gedanken über Tod... S. 84.

² «Der Tod ist aber eine Grenze des Lebens, die seine Existenz und Realität hat; das Leben ist daher unendlich, denn seine Grenze ist Nichts». Feuerbach, L. Gedanken über Tod... S. 85.

³ «Jeder Augenblick des Lebens ist erfülltes Sein, von unendlicher bedeutung, um seiner selbst willen, durch sich selbst gesetzt, in sich selbst befriedigt, uneingeschränkte Bejahung seiner selbst». Feuerbach, L. Gedanken über Tod... S. 88.

⁴ «Wie soll man also Diejenigen nennen, die das Nichts zu Etwas und dafür das Etwas, das Wirkliche, den Inhalt des Lebens zu nichte machen? Feuerbach, L. Gedanken über Tod... S. 90.

можно сказать. Возможно, что по этой причине мы в его работах, практически, не встретим высказываний о смерти. Но тем не менее смерть играет очень важную роль и в историческо-философской концепции *Маркса*, в чём мы сейчас убедимся.



*В. М. Васнецов «Распятый Иисус Христос»
Росписи Владимирского собора в Киеве, 1885-1896, холст, масло,
Государственная Третьяковская галерея, Москва*

5

СМЕРТЬ И ИСТОРИЯ

История — это галерея бесчисленных покойников, и сами покойники, чтимые позитивистской религией, так же доступны, как коллекция засушенных насекомых или экспозиция мумий; безответный усопший представляет собой чистый концепт.

Вл. Янкелевич

5.1. Смерть как «участник» исторического процесса

Под «историей смерти» мы, как правило, понимаем описание исторических традиций и ритуалов захоронения умерших, которые на протяжении человеческой истории постоянно менялись и развивались. Описанием этих, отражающих человеческое мышление и мировоззрение, традиций и ритуалов, как считается, должны заниматься историки. Подобное представление о взаимосвязи между смертью и историей является, несомненно, верным, но в тоже время и несколько ограниченным, ибо между смертью и историей существуют более глубокие и разносторонние взаимосвязи, причём как на когнитивном, так и онтологическом уровне. Этим взаимосвязям и посвящён наш анализ. Прежде чем приступить к этому анализу, замечу, что смерть является *конституирующим* элементом исторического знания, ибо она образует его

онтологический фундамент. Ведь без смерти, т. е. без исчезновения, гибели и ухода людей, обществ, государств и цивилизаций мы не имели бы здесь и истории, которая, как это верно заметил французский мыслитель *Мишель Серто* (*Michel de Certeau*), имеет дело прежде всего с «умершими» или же «исчезнувшими» объектами. Это первый момент, подчёркивающий роль смерти в истории.

Второй момент заключается в том, что исторические («умершие» или «исчезнувшие») объекты присутствуют «здесь» и «сейчас» только потому, что они были реконструированы историками. Точнее, в историческом сознании присутствуют не сами объекты, а лишь их *образы*. Это, кстати, очень важная деталь, которая позволяет нам понять тот простой факт, что прошлое присутствует в настоящем прежде всего как *образ* или *образно*. История не возрождает прошлое, а она лишь презентует его *образно*. По этой причине, как «производители» исторического знания, так и его «потребители», оперируют *образами*, передают и используют их. Мы только потому имеем конкретные представления о своём прошлом, что в нашем настоящем существуют чёткие или расплывчатые, достоверные или сомнительные, яркие или заурядные, но *образы* прошлого. Создавая эти образы, история таким образом «реанимирует» прошлое. Мы вправе употребить э тот термин, потому что в исторической реконструкции прошлое действительно оживает и перестаёт быть мёртвым.

Но если это так, то тогда между смертью и историей должна существовать своего рода конкуренция, ибо смерть стремится полностью уничтожить (прошлую) жизнь, а история, наоборот, — сохранить её, причём сохранить во всём её многообразии.

Преследуя совершенно противоположенные цели, смерть и история, в принципе, противоречат друг другу, но (вот парадокс!) они не могут и существовать друг без друга, потому что, как мы это выше уже установили, без смерти мы не имели бы здесь и истории, а, с другой стороны, не имея истории, мы ничего не знали бы и о смерти! Поэтому смерть должна, если бы она только обладала сознанием, быть бесконечно благодарной истории за то,

что та позволяет сохранить память также и о ней. Смерть, однако, выполняет свои важные функции не только в истории, но и в теории истории, в чём я и хочу убедить здесь читателя.

И начну я с такого очевидного факта, что в историческом процессе важную роль играют не только политические, социальные и экономические, но и биологические факторы, что вполне закономерно и объяснимо, ибо история описывает жизнь *живых* существ, а также *живых* обществ. И хотя речь здесь идёт о тривиальном и бесспорном факте, я остановлюсь на нём подробнее.

Самым очевидным доказательством того, что смерть оказывает своё самое непосредственное влияние на ход исторического процесса, являются события ухода с исторической арены великих деятелей – политиков, президентов или диктаторов. Как правило, смерть великих личностей вызывает в обществе шок, замешательство, траур и горе, но иногда, надо признать, эйфорию и скрытую радость. Нас, однако, интересуют не эмоции людей на смерть великих личностей, а влияние смерти на ход исторического развития. Вырывая из политической жизни ключевые политические фигуры, смерть таким образом напрямую вмешивается в ход исторического процесса, существенно определяя его дальнейшее развитие. В этом случае она, можно сказать, сама становится его активным участником. Примеров такой, активной и определяющей, роли смерти в истории, особенно в российской истории, где правление политических лидеров было и опять постепенно становится пожизненным, существует масса. Здесь достаточно упомянуть расстрел царя Николая II и его семьи в 1918 году, смерть Ленина в 1924 г. или же смерть Сталина в 1953 г., а также «череду смертей» Генеральных секретарей СССР в 1982–1984 гг. Все эти события имели прямые, иногда далеко идущие, последствия для жизни как ранне-, так и позднесоветского общества.

Уход отдельных личностей является, как правило, внезапным «ударом смерти», который не только привлекает внимание общества, но который сковывает и парализует его. Смерть, однако, наносит обществу не только внезапные и открытые «удары», а она

осуществляет свою работу незаметно и скрытно, гарантируя таким образом бесперебойную и непрерывную смену поколений. Благодаря этой, скрытной и малозаметной, «работе смерти», человеческое общество постоянно обновляется и меняется, становясь другим. Именно эта, скрытая от глаз исторического наблюдателя, «работа смерти» является важным фактором исторического процесса, о котором мы, используя терминологию *Карла Маркса*, можем сказать, что он принципиально не зависит от человека. Смерть, действительно, не зависит от воли и желания людей, исключая, конечно, те ситуации, в которых она сознательно «инструментализируется» человеком в политических целях. Примером подобной «инструментализации» смерти в политических целях служит политика Сталина, который беспощадно «убирал» и «устранял» как отдельных «конкурентов», так и ненавистные ему группы людей. Но мы исследуем здесь смерть не в функции «политического инструмента», каковым она, несомненно, может стать, а в функции естественного природного механизма, который обеспечивает непрерывную смену поколений. Благодаря этой непрерывной смене поколений наше общество постоянно обновляется и меняется. Надо сказать, что никакое общество не может остаться навсегда таким, каким оно является сейчас. Даже те общества, в которых мы, казалось, не наблюдаем ни малейшего признака перемен и изменений, которые навечно застыли в «неподвижном состоянии», в действительности являются подвижными, ибо подвержены смене поколений. По этой причине также они имеют шанс на обновление.

Одним из убедительных примеров подобного – незаметного и постепенного – обновления общества может служить советское сообщество, которое и в 1980-х гг. оставалось «советским», но в то же время радикально отличалось от «советского общества» 1930-х гг. Но почему тогда историк не уделяет должного внимания этому важному фактору? Видимо, он считает, что исследование «биологических факторов» не входит в его компетенцию. Но если природные механизмы оказывают своё влияние на ход исторического

процесса, то тогда и они должны стать объектом и исторической рефлексии. В определённых случаях историк обязан обратиться к результатам исследований естественных наук. При этом ему будет вполне достаточно взять в руки обобщающие труды, которые систематизируют достижения этих наук. В вопросе исследования жизни / смерти я могу порекомендовать историку статью, прожившего довольно долгую жизнь, немецкого физика *Карла Фридриха фон Вайцзеккера* (*Carl Friedrich von Weizsäcker*) «Смерть». В своей статье *Вайцзеккер* указывает на тот очевидный факт, что смерть является закономерной и неизбежной, потому что «всё, что живёт, живёт для того, чтобы умереть» («Alles, was lebt, lebt, um zu sterben»¹). Мы в этом случае вынуждены с ним согласиться, ибо всё существующее, действительно, преходяще. И именно в этой преходящести заключается главный принцип жизни, которая, начавшись, вынуждена когда-то и закончиться. Жизнь есть «процесс», который имеет как своё начало, так и свой конец. Но для чего тогда жизнь начинается, если она через какое-то время должна закончиться? В чём заключается смысл её кратковременного присутствия?

И на этот вопрос у естественных наук имеется, разумеется, свой собственный ответ. В неизбежности конца любой жизни, считают они, лежит определённый смысл, ибо уходящее таким образом освобождает место для появления нового, причём освобождает его как в природе, так и в обществе². *Вайцзеккер* указывает на тот элементарный факт, что после того, как живые существа сделали решающие шаги к своему размножению и продолжению рода, их дальнейшее существование становится, по меньшей мере с биологической точки зрения, абсолютно ненужным. Ведь свою самую главную миссию – продолжение рода – они уже выполнили. Возможно, что они не успели воспользоваться своим шансом, но они, однако, в любом случае получили его. Им было дано время и после того, как их время истекло, они вынуждены уйти. Для человека этот «уход» является

¹Weizsäcker, Carl Friedrich von. Tod. In: Grenzerfahrung Tod. Hg. v. Ansgar Paus. Graz/Wien/Köln: Verlag Styria 1976. S. 321.

²Ebd.

непреодолимой трагедией, но с эволюционной точки зрения короткая жизнь биологических существ имеет целый ряд преимуществ, ибо она ускоряет экспериментальный процесс «смены поколений» и тем самым предоставляет оптимальные возможности для развития и эволюции биологических видов, говорит *Вайцзеккер*. В этом смысле старение является не случайным, а природно-закономерным процессом. Можно сказать, что процесс старения есть ни что иное как «генетически запланированная болезнь» («eine genetisch fest eingeplante fortschreitende Krankheit»)¹.

Подобная интерпретация человеческой жизни / смерти, разумеется, радикально отличается от её философской или исторической интерпретации, но именно по этой причине история и философия должны обратить на неё внимание. Ведь в реальной истории биологический процесс «смены поколений» тесно переплетается с историческим процессом ухода одних и прихода других людей. Более того, человеческая история представляет собой *единый событийный клубок как природных, так и исторических процессов и событий, которые не позволяют строго отделить себя друг от друга*.

Именно с такой позиции человеческую историю рассматривает и анализирует *Маркс*, для которого развитие природы и развитие общества представляет собой и единый, и взаимозависимый, и взаимосвязанный процесс. При этом *Маркс* строго различает между жизнью индивидуума и жизнью «человеческого рода». Несмотря на то что отдельные личности уходят, «человеческий род», констатирует он, остаётся и никуда не исчезает. Смерть в состоянии остановить и прекратить *индивидуальную*, но не *общественную* жизнь. Ограничивая жизнь как отдельных людей, так и отдельных поколений, смерть таким образом вносит свой вклад в постоянное обновление общества. Именно в этом заключается её позитивная роль в человеческой истории, считает *Маркс*, который предлагает нам довольно оптимистический взгляд на роль смерти в истории.

¹Ebd. 327.

5.2. Оптимистический взгляд на роль смерти в истории

Замечу, что *Маркс* оценивает роль и значение отдельной личности в истории в рамках глобального процесса, ключевыми акторами которого в его концепции являются не великие личности, а классы и социальные группы. По этой причине смерть отдельного человека, как считает он, есть событие незначительное и маловажное, которое, в принципе, не в состоянии существенно повлиять на ход исторического процесса. Точнее всех точку зрения марксизма на роль отдельного человека в истории отразил, как это ни странно звучит, *Владимир Янкелевич*, которого марксистом назвать трудно:

«Что значит смерть конкретного человека по сравнению с существованием как таковым? Едва ли более, чем смятый листок или сорванная травинка – сорванная именно в этот конкретный момент и именно в прерии Дальнего Запада... Смерть Петра или Павла – это мимолётная зацепка, ничтожно малый репейник на пути мировой истории, почти незаметная царапина или ссадина на лице бытия. Эти микроскопические трагедии не потрясают судьбу бытия в его основном и постоянном течении, не проникают до глубинной толщи сущего; они просто остаются незамеченными»¹.

Именно такой позиции по отношению к жизни / смерти отдельного человека и придерживался *Маркс*, который устремлял свой взгляд на глобальные процессы, экономические сдвиги и социальные потрясения, но не на смерть конкретных «Петра или Павла». С точки зрения Маркса, а вместе с ним и марксизма², смерть отдельного человека не является решающим фактором исторического процесса, ибо она не в состоянии остановить или же существенным образом повлиять на него. К тому же смерть есть проявление (биологического) закона, перед которым марксизм, независимо от того,

¹Янкелевич, В. Указ. соч. С. 371.

²Я употребляю здесь понятия «Маркс» и «марксизм» как идентичные.

является этот закон общественным или природным, всегда принципиально испытывал и испытывает громадное уважение. Свою главную задачу марксизм видел ведь не в изменении законов, а в их познании и практическом применении в интересах общественного прогресса.

Надо сказать, что большое влияние на марксовскую теорию смерти оказал *антропологический* метод *Фейербаха*, который Маркс, однако, применил не к индивидуальному человеку, а ко всему человеческому обществу, о чём свидетельствуют его ранние философские работы, как, например, выдающиеся «Экономическо-философские рукописи» 1844 года. В этих рукописях *Маркс* характеризует человека как «существо природное» и «универсальное». Таким образом он связывает человека и природу в единое гармоничное целое, объединяя их под одним и тем же понятием — «тело». Ибо в природе *Маркс* видит «неорганическое тело человека», а в человеке — «универсальное природное тело». Он пишет:

«Физически человек живет только этими продуктами природы, будь то в форме пищи, отопления, одежды, жилища и т. д. Практически универсальность человека проявляется именно в той универсальности, которая всю природу превращает в его неорганическое тело, поскольку она служит, во-первых, непосредственным жизненным средством для человека, а во-вторых, материей, предметом и орудием его жизнедеятельности. Природа есть неорганическое тело человека, а именно — природа в той мере, в какой сама она не есть человеческое тело. Человек живет природой. Это значит, что природа есть его тело, с которым человек должен оставаться в процессе постоянного общения, чтобы не умереть. Что физическая и духовная жизнь человека неразрывно связана с природой, означает не что иное, как то, что природа неразрывно связана с самой собой, ибо человек есть часть природы»¹.

¹К. Маркс. Экономическо-философские рукописи 1844 года. Третья рукопись: Коммунизм (XXIV). К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 42. С. 45. URL: http://www.souz.info/library/marx/1844works.htm#_Toc521997471

Здесь необходимо заметить, что также другие философы указывали на тесную связь человека с природой, но никто из них, однако, не считал природу «непосредственным телом человека». Это первый момент, который отличает марксистскую теорию смерти от предшествующих ей материалистических теорий. Второй момент заключается в том, что, человек, по *Марксу*, есть существо социальное или «родовое». По этой причине любая индивидуальная жизнь представляет собой с точки зрения марксизма сложный «комплекс общественных отношений».

Любая индивидуальная жизнь является непосредственным отражением тех отношений, в которых она протекает и себя *индивидуально* реализует. В любой индивидуальной жизни проявляет себя, причём проявляет в самых различных формах, жизнь общественная. Отсюда следует важный вывод *Маркса* о том, что человек есть прежде всего «существо родовое» («Gattungswesen»). Человек, действительно, есть «существо родовое», т. е. такое существо, которое действует и мыслит в рамках существующих социально-экономических и политических структур, а также в рамках господствующих культурных традиций и нарративных стандартов. По этой причине «моя жизнь» не может быть продуктом только моего «я», ибо она «полностью сконструирована из отношений, которые не принадлежат *мне* одному»¹, считает евангелический теолог *Юнгель Эберхард*.

Индивидуальное «Я» не в состоянии существовать вне социальных и культурных структур. С другой стороны, также социальные и культурные структуры не в состоянии существовать независимо от индивидуальных и конкретных личностей. Более того, общественные структуры вынуждены приспосабливаться к специфике индивидуальной человеческой жизни, которая имеет

¹«*Mein Leben ist gerade ganz und gar durch Beziehungen konstituiert, die nicht mir gehören. Insofern gilt: Der Mensch ist sich lebend selber entzogen. Er ist nicht Herr seiner selbst*». Jüngel, Eberhard. Der Tod als Geheimnis des Lebens. In: Grenzerfahrung Tod. Hg. von Ansgar Paus. Graz/Wien/Köln 1978. S. 23.

привычку в самый неподходящий момент заканчиваться, причём заканчиваться *индивидуально*. И этот факт я особо здесь выделяю. Несмотря на то что человек есть существо *коллективное*, умирает он тем не менее во всех случаях как существо *индивидуальное*. Даже в тех ситуациях, когда одновременно умирают массы людей (напр., в ситуации массового расстрела или же природной катастрофы), умирают прежде всего отдельные личности. Умереть можно только самому. Как акт рождения, так и акт смерти являются *индивидуальными* событиями. Но несмотря на непрерывный уход индивидуумов общественные структуры как таковые никуда не исчезают, а продолжают существовать. Уход отдельных личностей практически не сказывается на их существовании, констатирует Маркс, и приходит к выводу:

«смерть кажется жестокой победой рода над определенным индивидом и как будто противоречит их единству; но определенный индивид есть лишь некое определенное родовое существо и как таковое смертен»¹.

Маркс, однако, не учитывает здесь одной важной детали: смертным является не только отдельный человек, но и «человеческий род» как таковой, ибо также существование человеческого общества является довольно зыбким и неустойчивым существованием, которое может в любой момент, например, по причине экологической, военной или космической катастрофы, внезапно закончиться. Но, пока «человеческий род» существует, внутри него происходит непрерывная «смена поколений», причиной которой является смерть одних и рождение других людей. Именно этот «биологический круговорот» рождения и смерти людей образует

¹«Der Tod erscheint als ein harter Sieg der Gattung über das Individuum und ihrer Einheit (d.h. der Gattung) zu widersprechen; aber ein bestimmtes Individuum ist nur ein *bestimmtes Gattungswesen*, als solches sterblich». К. Маркс. Экономическо-философские рукописи 1844 года. Третья рукопись: Коммунизм. К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 42. С. 60. URL: http://www.souz.info/library/marx/1844works.htm#_Toc521997471

те неподвижные и неизменные «рамки» исторического процесса, в которых разворачивается как структурная, так и событийная история. Люди уходят, а продукты их деятельности остаются, говорит *Маркс*, а «остаются» они, опять же, в рамках «человеческого рода», который, несмотря на уход отдельных индивидуумов, продолжает бережно сохранять и передавать новым поколениям как духовное, так и материальное наследие человечества. Именно эта уникальная способность человека, можно сказать, наперекор смерти, «сохранять и передавать» накопленные людьми материальные и духовные богатства дальше, сделала возможным развитие человеческой цивилизации и человеческой культуры.

Но *Маркс* видит в смерти прежде всего «обновляющий фактор», который гарантирует непрерывную смену поколений и тем самым делает возможной модернизацию общества. С его точки зрения человеческая история

«есть не что иное, как последовательная смена отдельных поколений, каждое из которых использует материалы, капиталы, производительные силы, переданные ему всеми предшествующими поколениями; в силу этого данное поколение, с одной стороны, продолжает унаследованную деятельность при совершенно изменившихся условиях, а с другой – видоизменяет старые условия посредством совершенно измененной деятельности»¹.

Уже один только фактор «смены поколений», независимо от всех других исторических факторов, приводит человеческое общество в движение, превращая таким образом историю в «процесс». Но *Маркс* перестал бы быть *Марксом*, если бы он и в этом позитивном моменте не открыл бы существенную проблему, ибо в процессе непрерывной смены поколений возникают не только «новые», но и сохраняются «старые» ценности. Последние, по мнению

¹Маркс К., Энгельс Ф. Фейербах. – Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения в 50 тт. Т. 3. М., 1955. С. 44–45.

Маркса, могут существенно затормозить дальнейшее развитие человечества, помешать его революционному обновлению и затормозить его прогресс. Именно эти – «устаревшие», «реакционные», «тормозящие» – ценности и традиции прошлых поколений, по его мнению,

«тяготеют, как кошмар, над умами живых. И как раз тогда, когда люди как будто только тем и заняты, что переделывают себя и окружающее и создают нечто еще небывалое, как раз в такие эпохи революционных кризисов они боязливо прибегают к заклинаниям, вызывая к себе на помощь духов прошлого, заимствуют у них имена, боевые лозунги, костюмы, чтобы в этом освященном древностью наряде, на этом заимствованном языке разыгрывать новую сцену всемирной истории»¹.

Человеческая способность сохранять и оберегать «старые ценности» может, как считает *Маркс*, стать для человечества существенной проблемой, ибо эти «старые ценности» позволяют «духам прошлого» овладеть умами людей и таким образом затормозить общественное развитие, помешав осуществлению прогрессивных реформ и революционных преобразований. Но «духи прошлого» живут ведь не сами по себе, а они существуют в сознании конкретных людей. Таким образом в центре внимания марксизма оказались определённые группы людей, которые являются «носителями» прогрессивных или, наоборот, реакционных идей, традиций и ценностей. Маркс называет эти группы «классами», предвещая ожесточённую борьбу между ними, в которой, как он считает, вполне может быть применён и «инструмент смерти» (Маркс во всяком случае не запрещает применение этого «инструмента», ибо «борьба есть борьба»). Таким образом марксизм превращает «борьбу идей» в «борьбу людей», в которой участвуют как «реакционные», так и «прогрессивные» классы.

¹ Маркс К. Восемнадцатое брюмера Луи Бонапарта. – Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения в 50 тт. Т. 8. М., 1957. С. 119.

Радикальные последователи *Маркса* восприняли его слова как прямой призыв к действию. Они стали на практике уничтожать не только «старые ценности», но и людей, которые, по их мнению, эти ценности олицетворяли. Радикальные последователи *Маркса* были убеждены в своём абсолютном праве в целях достижения «светлого» и «справедливого» будущего использовать «инструмент смерти», что привело человечество к неопишуемой трагедии. Замечу, что смерть как таковая является абсолютно нейтральной, как по отношению к «передовым», так и по отношению к «реакционным» классам. Она не стоит ни на стороне прогресса, ни на стороне регресса. С капиталистами она обходится точно так же, как и с коммунистами. Смерть не различает между политическими течениями и направлениями, партиями и организациями, мужчинами и женщинами, стариками и детьми, добром и злом, справедливостью и несправедливостью, а она уничтожает ВСЁ живое. Сама по себе смерть не является «инструментом исторического процесса», но она вполне может стать таковым по воле человека.

Маркс и его радикальные последователи смогли «инструментализировать» смерть, но они не смогли решить проблему смерти как таковую, потому что также человек коммунистического общества продолжал оставаться *смертным* существом. Какой бы привлекательной не казалась человеку перспектива светлого коммунистического будущего, над ним как дамоклов меч постоянно висела угроза внезапной смерти, от которой он себя избавить никак не мог. Самое трагичное, однако, заключалось в том, что марксизм был не в состоянии конкурировать с религиозной идеей смерти, которая всё-таки предлагала человеку хоть какую-то, но перспективу «жизни после смерти». Подобной перспективы марксизм человеку предложить не мог.

Но на этом проблемы марксизма со смертью не заканчивались, ибо также марксисты и коммунисты были вынуждены рано или поздно, но задуматься о будущем своего умершего тела. Хотя, казалось бы, для материалиста и атеиста *такой* проблемы и быть не должно, ибо с материалистической точки зрения любые останки, где бы и в каких бы условиях они не оказались, неизбежно должны

вернуться в круговорот природы. И тем не менее ближайший соратник и друг *Маркса Фридрих Энгельс* завещает своим потомкам развеять его прах над Балтийским морем¹ (даже мёртвому человеку трудно расстаться со своими останками). Также радикальные атеисты и материалисты в вопросе обихода с останками умерших остаются всё-таки глубокими идеалистами, заключает отсюда французский философ *Поль Рикёр (Paul Ricœur)* и ставит свой вопрос:

«Что за существа эти мёртвые? Вопрос о том, 'что за существа эти мёртвые?' настолько настойчив, что мы сами даже в наших светских обществах не знаем, как нам поступать с мёртвыми, т. е. с трупами. Мы ведь не выбрасываем их в домашние отходы или в мусор, хотя в физическом отношении они таковыми и являются»².

И, действительно, что за существа эти мёртвые? Мёртвые в состоянии оказывать мощное влияние на живых, разрушая их внутренне, убивая их морально и подавляя их психически. Подобное влияние «мёртвых на живых» испытал на себе также *Маркс*, который, как он сам признаёт, спустя и месяцы после смерти своего любимого сына, не мог вернуться к нормальной жизни. В своём письме, которое, что примечательно, было адресовано его политическому противнику *Фердинанду Лассалю*, *Маркс* пишет:

«Бэкон сказал, что действительно великие люди имеют такое множество связей с природой и миром, такое количество интересующих их объектов, что они могут легко пережить любую потерю. Но я могу сказать, что *я не принадлежу этим великим людям*, потому что смерть моего ребёнка настолько потрясла моё сердце и мою душу, что я чувствую эту потерю и сейчас точно также, как и в первый день»³.

¹Fetscher, Iring. Der Tod im Lichte des Marxismus. In: Grenzerfahrung Tod. Hg. v. Ansgar Paus. Graz/Wien/Köln: Verlag Styria 1976. S. 32–33.

²Ricœur, Paul. Lebendig bis in den Tod. Fragmente aus dem Nachlass. Hamburg 2011. S. 8.

³Ebd. S. 32.

В личной перспективе смерть всё-таки перестаёт быть анонимным природным явлением или же чисто биологическим актом, а становится личным переживанием, потрясением и даже трагедией, т. е. таким чувством, которое разрушает человека изнутри, выбивая его из колеи обычной жизни. Именно эти чувства и вынужден был пережить *Маркс* после смерти своего любимого сына. Но здесь невольно возникает вопрос, куда эти человеческие чувства подевались у него в тот момент, когда он создавал свою теорию «классовой борьбы»? Непосредственная вина *Маркса* как теоретика и философа заключается в том, что он не только «открыл», но и инициировал «борьбу классов». *Маркс* внёс в свою теорию классовой борьбы хорошо различимую эмоциональную нотку, призывая пролетариат проявлять к «классовому врагу» чувства классовой ненависти, революционной беспощадности и пролетарской жестокости, без которых невозможно было бы установить «диктатуру пролетариата». Таким образом марксизм привнёс в историю, выражаясь современным языком, опасный вирус «групповой человеческой враждебности»¹. Марксизм пытался достичь «светлого» и «справедливого» будущего путём уничтожения «реакционных» классов. Национал-социализм, со своей стороны, стремился прийти к мировому господству, уничтожая «низшие расы». Две эти совершенно различные и несовместимые идеологии объединяет друг с другом один и тот же момент — они прокладывали свой «путь к счастью» через уничтожение определённых национальных или социальных групп и классов, широко используя при этом «инструмент смерти». Эти тоталитарные идеологии столкнулись лбами в жестокой и ужасной войне, которая превратила XX столетие в кровавую мясорубку. В этой мясорубке невольно оказался немецкий философ еврейского происхождения *Вальтер Беньямин*, для которого «смерть» и «история» стали, можно сказать, идентичными понятиями.

¹Нем. «gruppengezogene Menschenfeindlichkeit». Этот феномен интенсивно исследуется современной немецкой наукой.

5.3. Скептический взгляд на роль смерти в истории



«На рисунке Клее под названием „Angelus Novus“ показан ангел, который выглядит так, как если бы он удалялся от того, на что он пристально смотрит. Его глаза уставились в одну точку, рот открыт, крылья распахнуты. Так можно представить себе ангела истории. Его лицо обращено в прошлое. Там, где нам видится цепь событий, он видит одну сплошную катастрофу, которая нагромождает руины на руины у его ног. Ангел хотел бы остановиться, оживить погибших, восстановить разрушенное. Но ураганный ветер, дующий из Рая, увлекает его с такой силой, что он не может сложить крыльев. Ветер неудержимо несет его в будущее, а куча обломков перед ним растет до небес. Этот ветер — то, что мы называем прогрессом»¹.

Вальтер Беньямин

¹ «Es gibt ein Bild von Klee, das Angelus Novus heißt. Ein Engel ist darauf dargestellt, der aussieht, als wäre er im Begriff, sich von etwas zu entfernen, worauf er starrt. Seine Augen sind aufgerissen, sein Mund steht offen und seine Flügel sind ausgespannt. Der Engel der Geschichte muß so aussehen. Er hat das Antlitz der Vergangenheit zugewendet. Wo eine Kette von Begebenheiten vor uns erscheint, da sieht er eine einzige Katastrophe, die unablässig Trümmer auf Trümmer häuft und sie ihm vor die Füße schleudert. Er möchte wohl verweilen, die Toten wecken und das Zerschlagene zusammenfügen. Aber ein Sturm weht vom Paradiese her, der sich in seinen Flügeln verfangen hat und so stark ist, daß der Engel sie nicht mehr schließen kann. Dieser Sturm treibt ihn unaufhaltsam in die Zukunft, der er den Rücken kehrt, während der Trümmerhaufen vor ihm zum Himmel wächst. Das, was wir den Fortschritt nennen, ist dieser Sturm». Walter Benjamin: Über den Begriff der Geschichte (1940), These IX // IX тезис знаменитой работы Вальтера Беньямина «О понятии истории». Цит. по публикации «Новое литературное обозрение». — 2000. — № 46. — С. 81–90 (перевод Сергея Ромашко).

Поводом к историко-философским размышлениям *Беньямина* о смерти послужила картина *Пауля Клее* «Angelus Novus». Анализируя работу *Клее* *Беньямин* концентрирует своё внимание не только на том, *что* видит «ангел истории», но и на том, *как* он воспринимает происходящее. И второй момент («как») для *Беньямина* является, пожалуй, не менее важным, чем первый («что»), о чём свидетельствует подробное, даже детальное, описание эмоций и чувств «ангела истории», глаза которого «установились в одну точку, рот открыт, крылья распахнуты». Ангел истории явно поражён той исторической картиной, которая открылась его глазам. Он, в отличие от историка, никак не пытается скрыть своих чувств и эмоций. В этом случае он, надо признать, ведёт себя не так, как должен вести себя профессиональный историк, который обязан воспринимать прошлое объективно и нейтрально, как этого требует от него его профессиональная этика. Но всегда ли такая позиция для историка возможна? Всегда ли она оправдана и необходима?

Можно, конечно, представить себе такого историка, который, описывая события трагичного, кровавого и жестокого прошлого, не проявляет к нему никаких чувств и эмоций. Но в этом случае невольно возникает вопрос, а в состоянии ли такой историк *оценить* прошлое? Ведь его задача заключается не только в том, чтобы объективно *описать*, но и в том, чтобы *оценить* прошлое. Однако *оценить* прошлое с нравственных позиций историк может лишь тогда, когда он открыто проявит чувство солидарности с его невинными жертвами, т. е. встанет на позицию добра, а не зла.

*Беньямино*вский «ангел истории» не остаётся равнодушным к тем событиям, которые разворачиваются перед его глазами. Но он не в состоянии и повлиять на них. Он и «хотел бы остановиться, оживить погибших, восстановить разрушенное, однако, ураганный ветер, дующий из Рая, увлекает его с такой силой, что он не может сложить крыльев», пишет *Беньямин*.

В этом, дующем из Рая, «ураганном ветре», который несёт «ангела истории» в неизвестное будущее, *Беньямин* видит первопричину всех человеческих бедствий. Но надо сказать, что этот

разрушительный ветер, который *Беньямин* иронично обозначает как «прогресс», несёт в неизвестное будущее не только «ангела истории», но и человека, который тоже повернут к своему будущему спиной. Человек не знает, *что* принесёт ему его будущее, но он вполне может догадываться об этом, ибо он видит, *чем* это будущее стало для других людей. Видя «руины» в своём прошлом, человек невольно ожидает их и в своём будущем. Подобный взгляд на человеческое прошлое является, признаемся в этом, довольно скептическим. Но в ситуации сентября 1940 года, когда европейский континент уже был охвачен пламенем мировой войной, у *Беньямина* не было никаких оснований для оптимистического взгляда на будущее. После долгих и утомительных попыток уйти от когтей преследующего его гестапо, он волею случая оказался в маленьком приграничном испанском городке Portbou, который и стал для него конечным пунктом пребывания. 26 сентября 1940 года *Беньямин* принимает смертельную дозу таблеток морфия, ибо он не видит в создавшейся ситуации никакого другого выхода. Перед смертью *Беньямин* пишет своему другу *Теодору Адорно* (*Theodor W. Adorno*) следующие слова: «Моя жизнь закончится в маленькой деревушке в Пиренеях, где меня никто не знает»¹.

Тот мир, который *Беньямин* описывает в своём IX тезисе знаменитых тезисов «О понятии история» был наполнен одними только трупами и разрушениями. В глазах *Беньямина* «руины» стали не только символом человеческого прошлого, но и человеческого будущего. Они маячили перед его глазами, не оставив ему никакого другого выбора, как покончить жизнь самоубийством. Однако любые «руины» являются следами не только разрушительных, но и созидательных процессов, ибо разрушить можно лишь то, что когда-то было создано или построено. Акту разрушения всегда и везде предшествует акт созидания. Прежде

¹Linder, Christian Freitod aus Angst vor der Gestapo. In: Deutschlandfunk vom 26.09.2015. URL: https://www.deutschlandfunk.de/schriftsteller-walter-benjamin-freitod-aus-angst-vor-der.871.de.html?dram:article_id=332243

чем умереть, необходимо вначале родиться. Именно эту взаимосвязь между началом и концом любого развития прекрасно осознаёт историк, который по этой причине видит в руинах не просто «руины», а «остатки величественных строений». Историк обладает феноменальной способностью «видеть» в том, что существует, не только то, что «есть», но и то, что «было». По этой причине он способен вообразить себе и разрушенное прошлое. Историк обладает силой исторического воображения, которая позволяет ему увидеть в руинах *больше*, чем они ему показывают. Поэтому, исследуя захоронения прошлого, он видит в них не только «следы смерти», но и «следы жизни».

Человеческие захоронения и погребения, действительно, в состоянии дать ему самую обширную информацию о повседневной жизни древних обществ, в чём мы сейчас убедимся.



Памятное место Вальтера Бенямина в Portbou

5.4. Захоронения как важный источник знаний о прошлом

Исследуя могилы и захоронения древних обществ и цивилизаций историк долгое время не обращался к теме смерти. Но почему историк, исследуя могилы и захоронения, не рефлексировал о смерти? *Филипп Арьес* называет нам две причины, которые, по его мнению, не позволяли историку увидеть в смерти действенный фактор исторического процесса:

(1) Историки долгое время явно недооценивали роль смерти в конституировании человеческой картины мира и её влияние на социально-культурную жизнь общества, которое в той или иной форме, но всегда поддерживало какие-то отношения с «миром мёртвых». Причина этого лежит также в том, что они не видели в смерти конституирующего элемента общественного сознания, который, наряду с сексом, существенно препятствует нормальному функционированию социальных механизмов, считает *Арьес*;

(2) Историки долгое время игнорировали и тот факт, что смерть является как *этическим*, так и *мировоззренческим* и *религиозным* фактором истории. *Этическая* функция смерти проявляла себя в божьем суде над всем родом человеческим, а также в суде над индивидуальным человеком. *Мировоззренческие* функции смерти выражали себя как в религиозной вере в загробную жизнь, так и в материалистической идее смерти, отрицающей «жизнь после смерти». И, наконец, *историко-философская* функция смерти проявляла себя, например, в библейской легенде о грехопадении человека, его наказании смертью, а также в истории его вечного стремления к прощению и примирению с самим собой, констатирует *Арьес*.

Речь здесь, как читатель уже заметил, идёт о самых различных функциях смерти в истории. Связать все эти гетерогенные функции друг с другом, а также предусмотреть их в исторической рефлексии могла одна только теория истории, которая стремилась установить связь между миром живых и миром мёртвых. Поиском этой связи занялись прежде всего французские мыслители *Мишель Фуко*, *Мишель де Серто* и *Поль Рикёр*. Заслуга вышеназванных мыслителей заключалась в том, что они, сравнив процесс историописания с процессом захоронения прошлого, таким образом особо подчеркнули «эпистемологическую функцию смерти».

Для *Рикёра* история представляет собой своего рода кладбище которое не даёт покоя ни живым, ни мёртвым. Смерть обрекает прошлое на молчание, превращая его в «театр теней», а историописание — в «письменный эквивалент социального ритуала погребения прошлого»¹, констатирует *Рикёр*. С его точки зрения человеческие захоронения являются материальными «следами прошлого», которые «показывая скрывают»². Но одно дело, когда след сам по себе нечто скрывает и совершенно другое, когда останки умершего скрытно уничтожаются людьми. В последнем случае речь идёт о крайне неуважительном и непочтительном и даже криминальном действии человека. Однако человеческое прошлое, надо признать, знает массу примеров подобного — непочтительного, неуважительного или же криминального — отношения к мёртвым.

Прошлое далеко не всегда относилось с уважением и почтением к своим мёртвым, о чём свидетельствуют кризисные фазы в истории человечества, эмпирически подтверждающие тот факт, что своё уважение к мёртвым человек, как правило, теряет именно в кризисных ситуациях, т. е. в эпоху катастроф, войн и диктатур.

¹Рикёр Поль. Память, история, забвение. Москва 2004. (Ricœur, Paul. *La Memoire, L'Histoire, L'oubli*, 2000). С. 510.

²Ricœur, Paul. *Zeit und Erzählung*. 3 Bde. Bd. III: Die erzählte Zeit. München 1991. S. 193–195.

В истории захоронений и погребений существует тому множество примеров.

Надо признать, что погребальная история обладает одним феноменальным качеством, которым не обладает никакая другая историческая дисциплина — она в состоянии, не опираясь на помощь других дисциплин, всесторонне, точно и адекватно описать конкретное прошлое.

Возможно это только потому, что погребальные практики человека являются очень чувствительными «сейсмографами», способными зафиксировать не только крупные потрясения, но и малейшие изменения как в социально-экономической, так и идейно-политической жизни общества. Я попытаюсь продемонстрировать это на конкретном примере, предложив читателю пойти на следующий мысленный эксперимент. Мы попытаемся реконструировать историю определённого общества, опираясь лишь на один источник знаний о нём — его захоронения и погребения.

Итак, представим себе такого специалиста, чьим единственным источником знаний о прошлом являются дошедшие до нас погребения и захоронения. Т. е. все, без исключения, знания о этом прошлом вышеназванный специалист может получить, исследуя его погребения и захоронения. Никаких других возможностей подступиться к прошлому у нашего специалиста нет. Но сможет ли он, имея такой односторонний и ограниченный доступ к прошлому, достоверно и всесторонне реконструировать его? Без всякого сомнения, да. И, чтобы подтвердить это, нам даже нет необходимости уходить в глубины человеческой истории, а достаточно будет обратиться к XX столетию, в первой половине которого в области погребальных практик происходили примечательные, а временами и трагичные перемены.

Читатель может здесь, конечно, задать мне вполне логичный вопрос, а почему мы пытаемся с помощью погребений и захоронений реконструировать именно историю первой половины XX столетия, если нам известно, что эта эпоха оставила после

себя бесчисленное количество не только материальных, но и письменных, а также аудиовизуальных источников? К первой половине XX столетия мы обращаемся по той причине, что в эту эпоху в истории человечества происходила радикальная трансформация традиционных погребальных практик, которая к тому же приняла грандиозные масштабы. Например, на территории бывшей Российской империи в это время в области погребальных практик стали происходить радикальные и примечательные изменения, ибо христианскую символику на кладбищах и памятниках здесь стали заменять революционные атрибуты – вместо христианского креста на памятниках и захоронениях здесь стала повсеместно появляться пятиконечная звезда. Кроме того, на этой территории стал интенсивно возрождаться древний культ обожествления и почитания мёртвых, который очень ярко проявил себя в акте мумифицирования тела вождя революции и помещения его в мавзолее, ставшим своего рода святыней и местом преклонения постреволюционного общества. Но кроме этой, без сомнения, главной коммунистической святыни, на территории бывшей Российской империи начинают устанавливаться многочисленные памятники героям революции.

Все вышеперечисленные факты убедительно свидетельствуют о том, что в социально-политической жизни тогдашнего общества происходили радикальные перемены.

Параллельно этим событиям наш специалист вынужден будет зарегистрировать многочисленные случаи непочтительного, унижительного, бесстыдного, а также бесчеловечного отношения к умершим, которые в первой половине XX столетия часто хорошились в лишённых каких-либо надгробий массовых могилах. Эти могилы, как правило, находились вблизи мест заключений, принудительныхстроек или же расстрельных полигонов.

Продолжив своё исследование могил и захоронений этой явно беспокойной, жестокой и бесчеловечной эпохи наш специалист установит факт наличия незахороненных останков тысяч и тысяч солдат, которые умерли на полях кровавых сражений. Он придёт

к выводу, что обширные территории европейского континента были в тот период охвачены глобальной войной, которая велась с неопикуемой жестокостью и привела к бесчисленным жертвам. И всю эту информацию наш специалист почерпнёт из одного единственного источника – могил, памятников и захоронений прошлого.

Замечу, что описанный выше эксперимент не так уж и далек от реальности. Ведь в исторической науке действительно имеются такие периоды, о которых историки и археологи в состоянии получить знания, исследуя одни лишь могилы и захоронения. По этой причине, кстати, некоторые из древних культур получили свои названия по их техникам захоронения умерших. В качестве примера можно здесь назвать «древнеямную» (3600–2300 года до н. э.) или же «раннекатакомбную» (XXV–XXIII вв. до н. э.) культуры.

Погребения и захоронения, надо сказать, не только поставляют нам информацию о прошлом, а они существенно определяют наше отношение к нему. Тот простой факт, что мы в состоянии положить цветы к подножию памятника *Сталина*, но не в состоянии положить их к могиле расстрелянного чекистами русского философа *Густава Густавовича Шпета* (потому что место захоронения *Сталина* нам известно, а философа *Шпета* – нет), свидетельствует о реальном и эффективном влиянии прошлого на настоящее.

Увековечив память об одних и уничтожив следы жизни других людей, прошлое таким образом уже позаботилось о себе, предопределив своё *будущее* восприятие. Однако мы, являясь «будущим» этого прошлого, вовсе не обязаны молча и беспркословно следовать диктату прошлого, а должны выработать свою собственную, определённую нашими этическими критериями и воззрениями, позицию по отношению к нему. Мы сами, независимо от нашего прошлого (хотя это не просто сделать), должны решить, к чьим памятникам мы будем ложить цветы, а чьи – обходить стороной.

Из сказанного следует, что у настоящего нет и не может быть единого отношения к мёртвым. Замечу, что такого отношения не было, кстати, и у прошлого. Причина этого лежит в том, что человеческая смерть всегда была вплетена в конкретные социальные, правовые, экономические и политические отношения, которые и определяли отношение к нему. Но, как бы мы не относились к прошлому, прошлое всегда являлось и является нам в образе *другого*.

5.5. Прошлое как другое

Любая, исследуемая историком, смерть является смертью другого или *чужого* человека. Именно смерть разделяет прошлое и настоящее, существование и не-существование, субъект и объект друг от друга. Ведь о чём говорят и спорят между собой все, без исключения, историки? – ставит свой логичный вопрос *Мишель де Серто*. Все они говорят и спорят об «отсутствующем объекте». Начало исторического дискурса предполагает, таким образом, наличие отсутствующего или же, выражаясь по-другому, умершего объекта. В этом смысле «мёртвые – это объективная фигура обмена мнениями между живыми» («Die Toten sind die objektive Figur eines Austauschs unter Lebenden»¹), утверждает *Серто*. Исходя отсюда, главным условием любого исторического дискурса является событие смерти, которое заканчивает существование субъекта и превращает его таким образом в «объект прошлого».

Но не следует ли отсюда, что главная задача истории лежит в том, чтобы реанимировать умершее прошлое, сделав мёртвых живыми? *Серто* категорически возражает против подобного

¹Michel de Certeau (Мишель Серто) цитируется здесь по немецкому изданию: Certeau, M. Das Schreiben der Geschichte (L'écriture de l'histoire). Frankfurt a. M. 1991 (Edition Gallimard, Paris 1975). S. 67. Частично с концепцией Серто на русском языке можно ознакомиться здесь: URL: http://www.nlobooks.ru/node/5029#_ftn1

представления об истории, считая, что оно в прямом смысле слова обольщает и сбивает нас с толку. Ведь история не в состоянии оживить мёртвое прошлое. И тем не менее фраза «сделать мёртвых живыми» имеет право на существование, считает *Серто*, потому что она указывает на феноменальную способность истории – «превратить смерть в объект своего познания и таким образом сделать возможным обмен (мнениями) о ней между живыми»¹.

Для исторической науки, по этой причине, понятие «смерть» является исключительно важным, говорит *Серто*. Ведь *настоящее*, только умерев, может стать прошлым: «Необходимо телесно умереть, чтобы написание истории стало возможным»², утверждает *Серто*, для которого исторический дискурс является прежде всего дискурсом о мёртвых, потому что он «предполагает наличие *утраченного объекта*»³.

Прошлое для нас есть прежде всего средство установления дифференции между живыми и мертвыми, т. е. между «нами» и «другими». («die Vergangenheit zunächst das Mittel, *eine Differenz darzustellen*»⁴), уверен он. Таким образом история, главная цель которой состоит в том, чтобы изобразить отсутствующее («das, was fehlt, darzustellen»⁵), создаёт дистанцию, благодаря которой настоящее *историзируется*, а прошлое *осовременивается*. Два этих процесса осуществляются в одном и том же акте – акте исторического познания.

Любая историография, считает *Серто*, имеет, структуру галереи, в которой портреты умерших выстроены в один ряд. Такая галерея, следуя траектории взаимосвязанных картин,

¹ «Die den Tod als Erkenntnisgegenstand behandelt und so die Herstellung eines Austauschs zwischen Lebenden verursacht». Michel de Certeau. Das Schreiben der Geschichte. S. 68.

² «Man muss körperlich sterben, damit das Schreiben geboren werden kann.» Certeau, M. Das Schreiben der Geschichte. S. 67.

³ Ebd.

⁴ Certeau, M. Das Schreiben der Geschichte. S. III.

⁵ Ebd.

«изображает» мёртвых не визуально, а нарративным образом¹. *Серто* указывает также на то, что в истории многие вещи имеют подобную структуру галереи².

По этой причине процесс написания истории в какой-то степени напоминает собой процесс погребения. Более того, *Серто* уверен, что «история пишется лишь с той целью, чтобы похоронить прошлое»³.

Написание истории является «актом захоронения прошлого», причём в двойном смысле — с одной стороны, он есть акт отрицания, а, с другой — акт чествования смерти⁴. «Отрицанием» он является по той причине, что, воскрешая мёртвое прошлое, акт историописания таким образом «противоречит» самой идее смерти, ставя под вопрос весь смысл её «работы». Ведь смерть стремится уничтожить, а историк, наоборот, сохранить прошлое. Так что «можно утверждать, что написание истории производит мёртвых для того, чтобы где-то могли существовать и живые»⁵, приходит к выводу *Серто*. К такому же выводу приходит и его соотечественник *Владимир Янкелевич*. «Можно сказать», говорит он,

«что "большая часть человечества состоит из мертвых, а не живых", и что два мира вечно сосуществуют друг с другом, что мертвые, наши соседи, спят вечным сном посреди наших городов, в нескольких метрах под нашими ногами, и мы ничего не ведаем о них! Странная мука заключена в том, что мы живем, окруженные тайной, и ничего о ней не знаем»⁶.

¹ «Die Historiographie hat die gleiche Struktur von durch eine Trajektorie verbundenen Bildern. Sie stellt Tote einen narrativen Weg entlang dar». Cer-teau, M. Das Schreiben der Geschichte. S. 130.

² Ebd.

³ «Das Schreiben spricht von der Vergangenheit nur, um sie zu begraben». Cer-teau, M. Das Schreiben der Geschichte. S. 131.

⁴ Ebd.

⁵ Ebd.

⁶ Янкелевич В. Указ. соч. С. 326.

И, действительно, мы окружены тайной, которая скрыта от наших глаз. Пытаясь раскрыть эту тайну, мы открываем прошлому перспективу дальнейшего существования и таким образом «обудуществляем» его. Понятие «обудуществление прошлого» принадлежит перу *Владимира Янкелевича*. Благодаря ему, это понятие стало важной эпистемологической категорией исторической науки.



Памятник героям революции. Уфа

6

ИСТОРИЯ КАК ПОПЫТКА «ОБУДУЩЕСТВЛЕНИЯ ПРОШЛОГО»

6.1. «Обудуществование прошлого» через его сохранение

Владмир Янкелевич, как уже упоминалось, характеризует отношение человека к смерти с различных позиций, а, конкретно, с позиции ПЕРВОГО, ВТОРОГО и ТРЕТЬЕГО ЛИЦА¹. Однако историк, как правило, описывает смерть исключительно только с позиции ТРЕТЬЕГО ЛИЦА. Как и любой другой человек историк не в состоянии описать смерть с позиции ПЕРВОГО ЛИЦА, потому что ему тогда придётся писать о своей собственной смерти. Он также, как правило, не описывает в своих исторических работах смерть близких ему людей, т. е. не рассуждает о смерти с позиции ВТОРОГО ЛИЦА, а *лишь* реконструирует смерть и жизнь ушедших исторических персон и цивилизаций, описывая смерть с позиции ТРЕТЬЕГО ЛИЦА.

При этом историк не упоминает тот факта, что изображаемые им события, персоны или общества более не существуют — по отношению к истории подобное упоминание является абсолютно излишним. Историк всегда изображает оставшиеся в прошлом и относительно законченные (в действительности любые исторические события и процессы беспрерывно продолжаются — история российского народа не закончилась ни с развалом Российской империи, ни с исчезновением СССР) события. Не давая прошлому окончательно уйти или оказаться в забвении, история таким образом противоречит смерти. Но «что» принуждает историю или историка поступать таким

¹См. Введение к этой книге.

образом? Поступать таким образом его заставляет только смерть, которая, по словам *Янкелевича*, «есть мгновение, лишённое какого-либо „После“»¹, т. е. есть такое мгновение, в котором уничтожаются как прошлое, так и будущее. По этой причине человек вынужден существовать в своём постоянном «теперь», на границе «бытия» и «не-бытия», когда «прошлого больше нет, настоящее постоянно исчезает, а будущего ещё нет». И для того, чтобы существование человека не превратилось исключительно в «теперь»-существование, он стремится обудуществить прошлое. Прошлое, говорит *Янкелевич*, «становится воспоминанием и уроком для будущего только благодаря обудуществлению»². Применяя термин «обудуществление прошлого», *Янкелевич* противоречит смерти. Но не только. Он пытается преодолеть общепринятое мнение о том, что история устремлена исключительно лишь в прошлое. Нет, поправляет *Янкелевич*, история устремлена не только в прошлое, но и в будущее человека, ибо она стремится «обудуществить прошлое».

Но если мы уж применяем здесь понятие «обудуществление», то тогда мы должны упомянуть и тот факт, что акт обудуществления с необходимостью содержит в себе элементы всех трёх известных нам времён — прошлого, настоящего и будущего, ибо как это в своё время очень мудро заметил *Августин*,

«неправильно говорить о существовании трех времен, прошедшего, настоящего и будущего. Правильнее было бы, пожалуй, говорить так: есть три времени — настоящее прошедшего, настоящее настоящего и настоящее будущего. Некие три времени эти существуют в нашей душе и нигде в другом месте я их не вижу: настоящее прошедшего это память; настоящее настоящего — его непосредственное созерцание; настоящее будущего — его ожидание»³.

По *Августину* прошлое и будущее являются особыми формами человеческого мышления, которое делает возможным *настоящее*

¹Янкелевич В. Указ. соч. С. 43

²Янкелевич В. Указ. соч. С. 100.

³Августин А. Исповедь. Указ. соч. Кн. XI. XX, 26. URL: http://lib.pravmir.ru/library/readbook/26#part_108

присутствие как прошлого, так и будущего. Ведь сознанием в строгом смысле слова обладает одно лишь настоящее, говорит *Августин*. Настоящее обладает не только сознанием, поправим мы здесь *Августина*, но и жизнью. По этой причине «настоящий момент» содержит в себе всё, что «было», «есть» и «будет».

Янкелевич, однако, несколько модернизирует августиновскую интерпретацию времени, указывая на то, что и само настоящее остаётся принципиально зависимым как от своего прошлого, так и своего будущего:

«Три ипостаси живого времени нельзя отсечь друг от друга; невозможно представить себе ни прошлое, ни настоящее без минимального будущего, без самого скромного заглядывания вперед... Каждое время времени обретает свой смысл только в соотношении с двумя другими»¹.

И в этом отношении *Янкелевич* абсолютно прав, потому что любой вид времени конституируется лишь по отношению к другим видам времени. На вопрос о том, «что есть будущее?», мы можем дать ответ, имея представления о прошлом. История, по сути, представляет собой соотношение или отношение различных времён друг к другу. Не случайно, исследуя процессы реконструкции прошлого, специалисты говорят как о «времени историка», так и о «времени события» и «времени читателя», которое не совпадает с двумя другими вышеназванными временами². Но все эти временные взаимосвязи рождаются и конституируются в сознании определённого настоящего, которое по отношению к прошлому выступает как «сознание-свидетель», замечает *Янкелевич*. И это его замечание удивительным образом сближает его с *Вильгельмом Дильтеем* (*Wilhelm Dilthey*), для которого сознание тождественно переживанию. Также *Янкелевич* стремится подчеркнуть активную роль сознания в процессе реконструкции прошлого, которое, по его мнению,

¹Янкелевич В. Указ. соч. С. 191.

²Подробнее об этом см.: Рикёр, П. Время и рассказ. 3 т. М. и СПб.: Университетская книга, 1998–2000.

«регистрирует действительность в момент ее реализации, длительность, пока она длится, настоящее по мере его наступления; оно наблюдает за стрелками часов во время их бега и за историей по ходу ее сотворения. Но сознание-свидетель не просто современник действия, оно отстает от него в воспоминании и опережает его в предвидении; „по мере того“ в данном случае (как и „день ото дня“) означает „немного опережая“ и, конечно, „немного отставая“: оба „сейчас“, относящиеся к ближайшему будущему и только что прошедшему прошлому, к прошлой и следующей минуте, усиливают интуицию, делая ее более содержательной»¹.

Это высказывание *Янкелевича* создаёт иллюзию, что как прошлое, так и будущее являются продуктами чуть ли не «дефектного сознания», которое, или «немного опережает» своё настоящее или же, наоборот, «немного отстаёт» от него. Однако без такого (иллюзорного) «опережения» или же «отставания» мы не имели бы для себя ни прошлого, ни будущего. При этом, замечу, *Янкелевич* прекрасно осознаёт тот факт, что реальное прошлое есть нечто неизменное и неустранимое, есть нечто, что существует независимо от «сознания-свидетеля». Ведь «факт того, что нечто уже имело место, буквально неистребим»², по праву утверждает он.

Человеческое сознание в состоянии воспринять и реконструировать прошлое, благодаря оставшимся от него следам. А это означает, что «нельзя буквально сказать, что умерший исчезает бесследно, ибо „следы“ как раз-таки остаются!»³ Следы несут на себе печать своего прошлого. Они символизируют собой невидимый ряд событий, составной частью которого они, впрочем, и являются. Они заключают этот ряд, как, например, руины «завершают» существование великолепных строений. Следы всегда «завершают» какие-то процессы или события.

¹Янкелевич В. Указ. соч. С. 210.

²Янкелевич В. Указ. соч. С. 318.

³Янкелевич В. Указ. соч. С. 235.

«Это особенно верно в отношении смерти: подобно тому как в каждый отдельный момент последующее придает смысл предыдущему, можно сказать, что окончательный конец выявляет смысл всей продолжительности существования; придавая всему завершенность, конец высвечивает значимость отдельной жизни и ее историческую роль»¹.

Но, маркируя конец какого-то существования / процесса / развития след, с другой стороны, препятствует наступлению его бесповоротного и абсолютного конца, ибо абсолютный конец означал бы и полное отсутствие следа или следов. Однако, пока следы прошлой жизни присутствуют «здесь», говорить об абсолютном конце чьей-либо жизни мы не имеем права. С другой стороны, там, где от прошлой жизни не осталось никаких следов, мы о ней ничего сказать не можем. Бесследное прошлое перестаёт быть для нас прошлым. Такое прошлое является абсолютной победой смерти, которая смогла уничтожить не только прошлую жизнь, но и все её следы. «Смерть наступает в какой-то определенный момент и с этого мгновения для усопшего начинается внеисторическая вечность, полностью лишенная событий»², но до тех пор, пока жизнь усопшего остаётся зафиксированной в конкретных следах (памятниках, захоронениях, фотографиях, воспоминаниях), она имеет шанс на «обудуществление», т. е. на преодоление той временной границы, которую её чётко прочертила смерть.

Надо сказать, что в феномене следа проявляют себя две противоречивые тенденции, символами которых являются понятия «время» и «смерть». Если время стремится любой ценой сохранить, то смерть, наоборот, любой ценой уничтожить жизнь. В этом смысле любой след принципиально является одновременно и концом, и продолжением определённого существования.

В своей книге о понятии «след»³ я в своё время поставил вопрос о том, в какой степени погребение является или может быть

¹Янкелевич В. Указ. соч. С. 121.

²Янкелевич В. Указ. соч. С. 232.

³См: Буллер А. Три лекции о понятии «след». СПб: Алетейя, 2017.

«следом»? Можно ли назвать погребение «следом»? С одной стороны, погребальные следы имеют много общего с другими видами следов, потому что также они, как замечает *Рикёр*, «скрывая и показывают». С другой стороны, дошедшие до нас «следы прошлого» оставлялись людьми, как правило, непреднамеренно, о чём свидетельствуют музейные экспонаты, которые изначально создавались не для музеев, а выполняли свои функции в реальной человеческой жизни. «Памятниками прошлого» эти предметы стали лишь после того, как они оказались в музеях. А вот захоронения и погребения, в отличие от всех других видов «следов», были изначально нацелены на то, чтобы стать «памятниками прошлой жизни». Свои «музейные функции» они стали выполнять уже с момента их основания. На этот факт особо указывает известный русский мыслитель *Николай Фёдоров*, в концепции смерти которого кладбища и захоронения играют исключительно важную роль, ибо *Фёдоров* видит в них не только средство сохранения, но и средство воскрешения прошлого!

6.2. «Обудуществление прошлого» через его воскрешение

6.2.1. Свобода и бессмертие

По причине своей смелой идеи телесного воскрешения «отцов и дедов» русский философ *Николай Фёдоров*, надо признать, стоит особняком по отношению ко всем другим мыслителям. Как и *Янкелевич*, *Фёдоров* стремится к «обудуществлению прошлого», но понимает под этим актом нечто совершенно другое. Для *Фёдорова* «обудуществление» равноценно воскрешению мёртвых. Причём идея воскрешения была для него не самоцелью, а лишь средством достижения истинного братства между живыми и мёртвыми: «Нужно искать братства», говорит он, «а всё прочее само собой приложится, ибо при истинном братстве немыслимо порабощение

и неравенство»¹. Специфика фёдоровской идеи братства заключается в том, что он понимает под ней не только братство живых, но и братство живых и мёртвых. Современную жизнь человека, констатирует *Фёдоров*, определяет состояние вражды и розни, которое «делает нас орудиями слепой силы природы, вытеснения старшего поколения младшим»². Эту межпоколенческую вражду человек сможет преодолеть лишь через воскрешение умерших, благодаря которому он достигнет братства «младших» и «старших».

Фёдоров видит в идее воскрешения достойную альтернативу марксистской теории прогресса. Недостаток последней заключается в том, считает он, что эта теория «делает наших отцов и предков подсудимыми, а сынам и потомкам даёт суд и власть над ними»³. Он не без оснований указывает на тот момент, что теория прогресса исходит из ложных нравственных предпосылок, ибо марксисты считают, что в общественном развитии имеются как «низшие», так и «высшие» ступени. Но если мы будем воспринимать развитие человеческого общества с *таких* позиций, то тогда «наши отцы» неизбежно будут восприниматься нами как «менее развитые существа». Подобный взгляд на историю человеческого общества не только свидетельствует о высокомерно-неуважительном отношении «детей» к своим «отцам», но и к тому же подрывает нравственные основы общечеловеческого существования, считает *Фёдоров*. По этой причине он предлагает нам свою теорию человеческого прогресса, которая опирается не на социально-экономические или технические, а одни только этические категории.

Центральным элементом концепции *Фёдорова* является идея воскрешения мёртвых, которая по отношению ко всем другим теориям имеет одно важное преимущество: «воскрешение, будучи противоположно прогрессу, как сознанию превосходства младшего над старшим, как вытеснению младшего

¹Фёдоров Н. Ф. Сочинения. Академия наук СССР. Институт философии. М.: Мысль, 1982. С. 350.

²Фёдоров Н. Ф. Сочинения. С. 66.

³Фёдоров Н. Ф. Сочинения. С. 79.

старшим»¹ — это не просто ценностная альтернатива прогресса, а цель, которая должна привести человечество к всеобщему братству.

Свою идею воскрешения мёртвых *Фёдоров* обосновывает следующим образом. Он указывает на то, что идея воскрешения была «первою мыслью, вызванною смертью, первым сознательным действием, первым сознательным движением человека»². Во всей своей силе и мощи она проявила себя в тот момент, когда человек начал погребать умерших. Именно стремление «погребать» является самым характерным качеством человека, считает *Фёдоров*, который характеризует человека как «существо, которое погребает». *Фёдоров* подчёркивает, что определение человека как существа погребавшего есть «самое глубокое и точное его определение»³.

Замечу, что в философской антропологии издавна предпринимались попытки определить ключевую человеческую черту, которая сделала человека *человеком*. *Фридрих Энгельс* подчёркивал особую роль труда в процессе становлении человека, утверждая, что «труд создал самого человека»⁴. *Фридрих Ницше* указывал на такое качество человека, как его способность «вспоминать», замечая, что человек «не может научиться забвению и что он навсегда прикован (цепью. — *А.Б.*) к прошлому; как бы далеко и как бы быстро он ни бежал, цепь бежит вместе с ним»⁵. *Владимир Соловьёв* открыл специфическое качество человека в его способности испытывать чувство стыда. Именно стыд позволил человеку вначале приподняться над животным миром, а потом и отделиться от него⁶, убеждён *Соловьёв*. Но *Фёдоров* увидел существенную черту человека

¹Фёдоров Н. Ф. Сочинения. С. 86.

²Фёдоров Н. Ф. Сочинения. С. 207.

³Фёдоров Н. Ф. Сочинения. С. 207.

⁴Маркс К. и Энгельс Ф. Сочинения. Т. 20. С. 486.

⁵Ницше Ф. В. Несвоевременные размышления: «О пользе и вреде истории для жизни» (Friedrich Nietzsche. Unzeitgemäße Betrachtungen: «Vom Nutzen und Vorteil der Historie für das Leben»).

⁶Соловьёв В. С. Оправдание добра // Собр. Соч. В. С. Соловьёва в 10 тт. под ред. С. М. Соловьёва и Э. Л. Радлова. СПб.: Книгоиздательское Тов-во «Просвещение», 1914. Т. 8. С. 53–57.

в его стремлении погребать умерших. В акте погребения проявило себя желание человека не только (со) хранить, но и воскресить ушедшие поколения. Погребение было первым шагом к достижению высшей цели – воскрешению умерших ибо воскрешать можно лишь то, что в какой-то форме сохранилось, а не исчезло бесследно. Но для чего живым воскрешать умерших?

Акт воскрешения мёртвых преследует, по *Фёдорову*, две главные цели. Он, во-первых, позволит человеку преодолеть несправедливость, а, во-вторых, достигнуть действительной свободы. На этих двух моментах я останавлиюсь несколько подробнее.

1) В основе человеческого стремления воскрешать умерших лежит чувство человеческой (не) справедливости, которое проявило себя уже в древнеегипетской мифологии. Напомню здесь читателю выше уже упоминавшийся миф об Осирисе, который был убит своим братом Сетом. Акт воскрешения Осириса стал символом восстановления справедливости, ибо Осирис получил назад несправедливо отобранную у него жизнь. В принципе, та же самая идея – идея возвращения «несправедливо отобранной жизни» – присутствует и в концепции смерти *Фёдорова*, для которого воскрешение есть акт восстановления справедливости. Человек должен стремиться к справедливости, считает *Фёдоров*, ибо если он перестанет к ней стремиться, то тогда он уравнивает себя с природой, потому что последняя не знает справедливости. Воскрешение есть реальная, если не единственная, возможность полного «торжества духа над плотью»¹, а также торжества человека над природой, ибо «природа в нас начинает не только осознавать себя, но и управлять собою; в нас она достигает совершенства, или такого состояния, достигнув которого она уже ничего разрушать не будет, а всё в эпоху слепоты разрушенное восстановит, воскресит»², убеждён *Фёдоров*. Тем более, что акт воскрешения открывает человеку перспективу достижения совершенной свободы.

¹Фёдоров Н. Ф. Сочинения. С. 187.

²Фёдоров Н. Ф. Сочинения. С. 521.

2) Замечу, что в иерархии нравственных ценностей *Фёдорова* долг воскрешения явно стоит выше свободы, потому что *Фёдоров* считает, что «не из личной свободы вытекает долг воскрешения, а из сего последнего должна произойти свобода, без исполнения же этого долга свобода даже невозможна»¹. Благодаря воскрешению, не только человек освободит себя от природной зависимости, но и природа, достигнув разумного состояния, перестанет быть «слепой» и станет разумной, уверен *Фёдоров*. До тех пор, пока человек не научится воскрешать мёртвых, он останется *несвободным* и *зависимым* существом.

Идеи *Фёдорова* вызвали большой интерес у его современников — известных русских философов *Владимира Соловьёва* и *Евгения Трубецкого*. У последнего мы найдём близкое по смыслу фёдоровской концепции суждение:

«индивидъ какъ такой долженъ стать вѣчнымъ; но для этого долженъ быть упразднѣнъ законъ взаимнаго вымѣщенія поколѣній, законъ вѣчной смерти, который неразрывно связанъ съ закономъ естественнаго размноженія»²,

считает *Трубецкой*. Мы, таким образом, наблюдаем в русской религиозной философии того периода растущий интерес к проблеме смерти, которая к тому же рассматривается русскими философами в тесной связи с проблемой человеческой свободы. Не ставя под вопрос тезис русской религиозной философии о принципиальной зависимости смерти и свободы, я в тоже время считаю, что, стремясь к бессмертию, русские философы таким образом поставили перед человеком абсолютно нереальную и неосуществимую задачу.

Человек не в состоянии выбрать для себя смерть или бессмертие, потому что в момент своего рождения он получает в «одной и той же упаковке» как жизнь, так и смерть. Последняя является

¹Фёдоров Н. Ф. Сочинения. С. 429.

²Кн. Евгений Трубецкой. Міросозерцаніе Вл. С. Соловьєва. В 2-х ТТ. Томъ II. М.: Изд-во Типолитографіи А. И. Мамонтова, 1913. С. 77.

заключительной и завершающей стадией того процесса, имя которому — «жизнь». Смерть сопровождает каждую, только что начавшуюся жизнь, терпеливо дожидаясь подходящего момента, который позволит ей её закончить. Любая жизнь запрограммирована на то, чтобы закончиться. А это означает, что элемент смерти изначально заложен в любой жизни. Смерть, таким образом, неотделима от жизни, впрочем, как и жизнь неотделима от смерти. И каких бы высот человек не достиг в своём научно-техническом развитии, он никогда не сможет достигнуть бессмертия, ибо речь в этом случае идёт о недостижимой цели.

Призывая человека к бессмертию, *Фёдоров* сталкивается и ещё с одной проблемой — проблемой нравственного характера, ибо бессмертие лишает человека необходимости иметь мораль и быть нравственным. Ведь в законах нравственности нуждается прежде всего существо *смертное*. Человек только потому испытывает чувство жалости и сострадания к другим людям, что он осознаёт, что также другие существа, как и он, являются смертными и ранимыми существами.

Даже проповедуемая *Фёдоровым* «идея братства» имеет смысл лишь там и тогда, где и когда существуют смертные существа, ибо только смертные существа нуждаются во взаимопомощи и поддержке. Бессмертные существа в «братстве» не нуждаются. Они не испытывают необходимости ценить каждый момент своей жизни, потому что их жизнь не имеет конца. У них нет необходимости *чего-то* бояться, на *что-то* надеяться или к *чему-то* стремиться. В принципе, они не нуждаются и в свободе, потому что «свобода» имеет смысл лишь там и тогда, где и когда существует «необходимость». Но, лишая человека необходимости (смерти), *Фёдоров* таким образом лишает его и свободы (жизни). Что будет делать человек со своей жизнью, если ему не угрожает смерть? Для чего ему нужна свобода, если он не обладает необходимостью? Во «что» он должен тогда верить, «чего» он должен бояться, на «что» он должен надеяться и к «чему» он должен стремиться? Ответа на эти вопросы мы у *Фёдорова*, к сожалению, не найдём.

Читая тексты *Фёдорова*, поражаешься тому, что у него реальное прогнозирование сочетается и тесно переплетается с самой безграничной фантастикой, которая проявляет себя в идее воскрешения умерших. Даже цель освоения космических миров является, по сравнению с целью воскрешения мёртвых, вполне выполнимой и осуществимой. Проблема, однако, заключается в том, что у *Фёдорова* обе этих цели неразрывно связаны друг с другом. *Фёдоров* нисколько не сомневается в том, что неизбежно наступит тот момент, «когда земля, тьмы поколений поглотившая, небесною сыновнею любовью и знанием движимая и управляемая, станет возвращать ею поглощённых и населять ими небесные, ныне бездушные, холодно и как бы печально на нас смотрящие звёздные миры»¹. Тем более, что «вся земля наша мала и ничтожна, и мы должны искать средства к жизни в иных мирах»².

Да, человек, несомненно, должен активно строить своё будущее, но должен ли он одновременно «переделять» своё прошлое, воскрешая его? Какие представления *Фёдоров* имел об исторической науке? Как он в рамках своей концепции воскрешения мёртвых характеризовал её цели и задачи?

6.2.2. Мир как музей

На вопрос — «что есть история?», *Фёдоров* даёт нам для его времени необычный ответ, в котором, однако, получила своё полное отражение его концепция смерти:

«История есть всегда *воскрешение*, а не *суд*, так как предмет истории не *живущие*, а *умершие*, и, чтобы судить, нужно прежде воскресить — хотя бы и не в прямом смысле, — нужно воскресить их, умерших, т. е. понёсших уже высшую степень наказания, смертную казнь».³

¹Фёдоров Н. Ф. Сочинения. С. 528.

²Фёдоров Н. Ф. Сочинения. С. 371.

³Фёдоров Н. Ф. Сочинения. С. 196.

Это поразительно, но *Фёдорову* удаётся одним из первых (задолго до упомянутых нами выше французских мыслителей) установить тесную связь истории со смертью. История, как считает *Фёдоров*, не имеет права судить о прошлом, потому что, прежде чем «судить» о прошлом, надо вначале его «воскрешить». Исходя отсюда, он считает, что воскрешение прошлого есть прямая и непосредственная задача истории, которая уже и сейчас в какой-то степени «воскрешает», но только делает это не реально, а в «словесной форме», т. е. «воскрешает в смысле метафоры»¹.

Существуют различные типы «словесного» воскрешения прошлого, но все они преследуют одну и ту же цель — цель «вызова умерших». К таким типам «словесного воскрешения» относятся, по его мнению, следующие нормативные конструкции:

- 1) история как рассказ или как повествование («вызов умерших ради праздного любопытства»);
- 2) история как памфлет («когда вызывают умерших для того только, чтобы свидетельствовать в пользу какой-либо частной мысли»²);
- 3) история как раскрытие смысла, значения жизни (философия истории)³.

Но одного «словесного воскрешения», по мнению *Фёдорова*, явно недостаточно, ибо «смысла в истории человеческого рода не будет, пока история, как это очевидно, не есть наше действие, не есть произведение нашего совокупного разума и воли, пока она явление бессознательное и невольное»⁴.

История как полноценная наука возможна лишь там, где человек, ставя перед собой цели, сам определяет смысл своей жизни. Высший

¹Фёдоров Н. Ф. Сочинения. С. 196.

²Фёдоров относится негативно к истории как памфлету, считая, что «имён умерших не следует призывать *всуге*, а история как памфлет и есть нарушение этой заповеди». Фёдоров Н. Ф. Сочинения. С. 197.

³Фёдоров Н. Ф. Сочинения. С. 196–197.

⁴Фёдоров Н. Ф. Сочинения. С. 197.

смысл человеческой жизни заключается в «общем деле» человечества: *«Искание смысла есть искание цели, дела — единого общего блага»*¹, говорит он. Этим «общим делом» или благом является цель воскрешения умерших. Однако наука о прошлом этой цели пока достичь не смогла. Она, конечно, «собрала лишённых жизни животных, высушенные растения, минералы и металлы, извлечённые из их естественных месторождений, — всё это в виде обломков, осколков, гербариев, чучел, скелетов, манекенов и проч. — в особые кладбища, названные музеями»², замечает *Фёдоров*, но не более того.

Подобное соби́рание и сохранение «следов» прошлой жизни никак не может быть окончательной целью человеческого познания, потому что высшая познавательная цель человека заключается не в мнимом («словесном» или «музейном»), а в реальном воскрешении, которое *«есть полное торжество нравственного закона над физическою необходимостью»*³.

Фёдоров часто сравнивает кладбища с музеями. Он употребляет эти понятия как равнозначные. Музеем для него является любое «(со) хранение» прошлого, включая и его сохранение в памяти человека. По этой причине «всякий человек носит в себе музей, носит его даже против собственного желания, как мёртвый прида́ток, как труп, как угрызение совести»⁴, говорит он. Специфическое качество музея заключается в том, что смерть для него является не концом, а она есть, по сути, начало другого, а, конкретно, «музейного существования».

Человек принципиально подчиняется закону (со) хранения, который является свойством любой природы, но более всего природы человеческой⁵, считает *Фёдоров*. Человек только потому начинает погребать мёртвых, что он подчиняется «музейному закону» (со) хранения жизни. При этом погребение есть средство прежде

¹ Фёдоров Н. Ф. Сочинения. С. 197.

² Фёдоров Н. Ф. Сочинения. С. 317.

³ Фёдоров Н. Ф. Сочинения. С. 198.

⁴ Фёдоров Н. Ф. Сочинения. С. 578.

⁵ Фёдоров Н. Ф. Сочинения. С. 578.

всего не устранения, а, именно, сохранения (умерших). Но истинная цель истории лежит всё-таки не в сохранении, а в оживлении или воскрешении прошлого.

Пока история «будет смотреть на жизнь человеческого рода, как она ныне есть, только как на факт, не задаваясь вопросом, чем она должна быть, т. е. проектом будущей жизни»¹, до тех пор человечество не придёт к осознанию своего «общего дела». Цель, таким образом, заключается в «обудуществлении» прошлого, которого можно достигнуть только способом воскрешения.

Интересно, что *Фёдоров* видит в истории не только науку о прошлом, но и науку о будущем человечества. История должна стать *другой*, считает он, а это значит, что она должна перестать быть пассивной и созерцательной, а стать активной и творческой. Все науки, в представлении *Фёдорова*, со временем неизбежно сольются в одну науку — астрономию, «которая будет историей миропредставлений или религий, историей знаний, философии — словом, историей мысли и дела человеческого, историей всех поколений, совокупность коих и есть история»². И только тогда, когда эта «совокупность поколений» получит одновременное и реальное существование, тогда история перестанет быть только знанием или же только наукой, а станет «делом» или «искусством»³.

По отношению к проблеме смерти *Фёдоров*, надо признать, занимает довольно активную позицию, призывая человека не подчиняться природной необходимости, а, наоборот, подчинить её себе. Тем более, что у человека для этого существуют, как он считает, все необходимые предпосылки, главной из которых является его воля *сохранять*. Но кроме этой способности

«специально у человека или сына человеческого есть еще жажда восстановления жизни, которую слепая воля или сила сама уничтожает в лице отцов; у человека есть специфическая жажда

¹Фёдоров Н. Ф. Сочинения. С. 585.

²Фёдоров Н. Ф. Сочинения. С. 523.

³Фёдоров Н. Ф. Сочинения. С. 523.

восстановления путем обращения слепой силы в разумную, — в орудие разума, руководимого чувством сыновним»¹,

утверждает *Фёдоров*. И здесь он, упоминая понятие «воля» имеет в виду, конечно, шопенгауэровскую «волю к жизни». Однако *Шопенгауэр*, в отличие от *Фёдорова*, стремится не к внешней, а к внутренней победе человека над природной «волей». Девиз *Шопенгауэра* звучит: «Erkenne dich selbst!» («Познай самого себя!»). Преодолеть смерть ты сможешь не через воскрешение, а через самопознание, убеждён *Шопенгауэр*, который не являлся профессором какого-либо университета, а был вынужден развивать философскую науку как «Privatperson» («частное лицо»), что, однако, не препятствует современной немецкой науке презентовать его сейчас повсюду как «своего представителя». Нам остаётся только предполагать, что остроумный и дерзкий *Шопенгауэр* сказал бы сегодня по поводу попыток, не принявшей его в своё время в свои ряды немецкой науки, сделать постскрипtum его «своим». Голос *Шопенгауэра* умолк навсегда, однако, остались его глубокие и оригинальные мысли о смерти, анализом которых мы и займёмся в следующем разделе нашей книги.



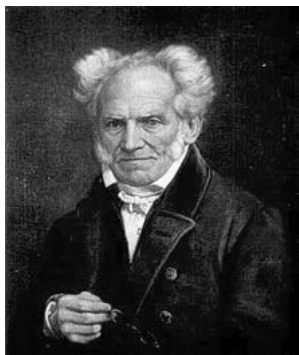
Воскрешение Лазаря.

Мозаика церкви Сант Аполлинаре Нуово в Равенне

¹Фёдоров Н. По поводу Шопенгауэра. Собрание сочинений: в 4-х тт. Том II. — М.: Издательская группа «Прогресс», 1995. С. 118.

7

ФИЛОСОФЫ О СМЕРТИ



Кто познал сущность мира, тот видит в смерти жизнь, а в жизни также смерть.

(Wer das Wesen der Welt erkannt hat, sieht im Tode das Leben, aber auch im Leben den Tod).

Артур Шопенгауэр

7.1. Артур Шопенгауэр

Прежде чем я обращусь к знаменитым текстам *Шопенгауэра* о смерти, я вначале изложу центральные тезисы блестящего знатока его философии *Эрнста Циглера (Ernst Ziegler)*, который указывает на тот интересный факт, что в европейской традиции издавна господствуют два противоположенных представления о смерти — с одной стороны предположение о том, что смерть есть абсолютное уничтожение человека, а, с другой — , что человек бессмертен¹. Можно сказать, что в восприятии смерти европейского человека до сих пор ничего не изменилось. *Шопенгауэр*, однако, считает оба вышеназванных предположения ложными. Почему?

Подступаясь к проблеме смерти, *Шопенгауэр* ставит ключевой вопрос — почему или для чего человек живёт? Надо сказать, что у него на этот вопрос имеется свой собственный, можно сказать,

¹Einleitung zu: Schopenhauer, Arthur. Über den Tod. Gedanken und Einsichten über letzte Dinge. Hg. v. Ernst Ziegler. München: Verlag C. H. Beck 2010. S. 29.

шопенгауэровский ответ: с природной точки зрения человек является инструментом слепой и ненасытной «воли к жизни», которая с помощью иллюзорного сладострастия (сексуального влечения), заманила человека в жизнь и которая с помощью опять же иллюзорного чувства, каковым является страх смерти удерживает его в жизни¹. Оба этих чувства, как чувство сладострастия, так и чувство страха являются *иллюзорными*, потому что они вовлекают человека в совершенно «бесполезное дело», имя которому «жизнь». Для *Шопенгауэра* жизнь, таким образом, является, по сути, грандиозным обманом природы, в который человек, однако, позволил себя вовлечь с помощью «иллюзорных» чувств. Человек сможет лишь тогда освободить себя от иллюзий, когда он поймёт, что его жизнь есть единичное и индивидуальное (про) явление ничем не ограниченной и слепой «воли к жизни».

Люди являются конкретным (про) явлением слепой силы – «воли к жизни», которая выражает себя в безудержном и ничем не ограниченном стремлении «жить». Надо сказать, что безудержное стремление жить проявляет себя не только у человека, но и у любого другого живого существа, однако, только человеческая сущность распадается на две различные части – «хотящую» («den wollenden Teil») и «познающую» («den erkennenden Teil»), а, точнее, на «волю» и «интеллект» или же, другими словами – на «сердце» и «разум». При этом истинной сущностью человека, считает *Шопенгауэр*, является вовсе не интеллект, а «воля», которая образует истинное ядро нашего «я» (Der Wille ist «unser wahres Selbst, der Kern unsers Wesens»²). Но только благодаря человеку, «воля» получила возможность стать разумной и познать саму себя. В этом смысле человек, в отличие от всех других существ, является средством не только существования, но и познания «воли». Последняя, однако, не знает проблемы смерти, потому что обладает вечной и неразрушимой

¹Ziegler, E. Einleitung zu: Schopenhauer, Arthur. Über den Tod. Gedanken und Einsichten über letzte Dinge. Hg. v. Ernst Ziegler. München: Verlag C. H. Beck 2010. S. 16.

²Ebd. S. 21.

сущностью. Покидая умершие тела, «воля» поселяется в другие, только что родившиеся и появившиеся на свет, существа. *Шопенгауэр*, таким образом, идентифицирует «волю» с жизнью или, точнее, с ничем не ограниченным и безудержным желанием «жить», которое, беспрерывно реализует себя в новорожденных организмах. Благодаря этой, вечной и безудержной, «воле к жизни» в видимом и доступном нам мире заканчивается лишь *индивидуальное* существование, но не жизнь как таковая. Последняя продолжается беспрерывно, проявляя себя в самых различных формах жизни.

Концепция *Шопенгауэра*, таким образом, принципиально различает между двумя сферами бытия – преходящим «существованием» и непреходящей «сущностью». Обе эти сферы реально присутствуют в индивидуальной человеческой жизни. При этом *Циглер* указывает на один парадоксальный факт всей философии *Шопенгауэра*: страх перед смертью у него испытывает не конечный и преходящий интеллект, а вечная и не разрушаемая «воля к жизни». Хотя, казалось, что всё должно бы быть наоборот. Ведь у вечной воли нет необходимости бояться смерти, ибо она не привязана к индивидуальному существованию, но, именно «воля», а не интеллект, испытывает панический страх перед смертью. Но почему?

Причину этого парадоксального явления *Шопенгауэр* видит в том, что «воля» боится расстаться с, доставшимся ей случайно, можно сказать, доставшимся ей «волею судьбы», интеллект. Последний, однако, не испытывает страха перед смертью, потому что он в состоянии осознать, понять и рационально обосновывать её. А вот лишённая сознания «воля» к такому рациональному обоснованию и пониманию смерти не способна. Поэтому именно она, а не интеллект, испытывает инстинктивный страх перед смертью, боясь потерять то индивидуальное и конкретное существо, в котором она себя сейчас реализует и благодаря которому она сейчас существует. *Шопенгауэр* приходит к выводу: «в сердце, а не в голове человека, скрыта его сущность» («Im Herzen steckt der Mensch, nicht im Kopf»¹).

¹Ebd.

Но, несмотря на универсальный характер «воли», *Шопенгауэр* осознаёт оригинальность и неповторимость отдельной человеческой жизни, указывая по праву на тот факт, что

«всякий раз, когда умирает человек, вместе с ним исчезает целый мир, который существует в его голове; чем интеллигентнее голова, тем чётче, яснее, значительнее и обширнее является этот мир; тем ужаснее его гибель»¹.

Причину человеческого страха перед смертью он тем не менее ищет не в *индивидуальном* интеллекте, а в *универсальной* «воле к жизни», которая «неохотно расстаётся со случайно доставшимся ей интеллектом, в котором она видит своего вождя и вахтёра, без которого она чувствует себя беспомощной и слепой»². *Циглер* по праву утверждает, что у *Шопенгауэра* вопрос о смерти является одновременно и вопросом о том, что *есть человеческая жизнь и что есть человек?*

Надо сказать, что шопенгауэровское представление о жизни / смерти существенно базируется на методологии *И. Канта*, который принципиально различает между существованием «вещи в себе» и «вещи для нас» или же между «сущностью» и «явлением». Подобный подход к интерпретации мира *Шопенгауэр* (и тут мы переходим уже к интерпретации самого шопенгауэровского текста) считает гениальным открытием *Канта*, но в то же время он указывает и на то, что *Кант* применил своё гениальное открытие, как он говорит, «не там, где надо». Ибо действительной «вещью самой по себе» являются не предметы внешнего мира, а та безудержная и скрытая «воля к жизни», которая проявляет себя во всём живом, ибо всё, что существует, есть (про) явление этой вечной «воли». Исходя отсюда, *Шопенгауэр* приходит к выводу, «что человек является лишь явлением, а не вещью самой по себе,

¹Ebd. S. 85.

²«daß der individuelle Wille so ungern sich von seinem, durch den Naturlauf ihm zugefallenen Intellekt, trennt, von seinem Führer und Wächter, ohne den er sich hülflos und blind weiß». Ebd. S. 69.

т. е. он не есть *ontos on* [действительно существующее]. Ибо, если он был бы таковым, он был бы бессмертным»¹. Но смерть есть лишь «временный конец временного явления» («Nun ist der Tod das zeitliche Ende der zeitlichen Erscheinung»²).

Если мы начнём воспринимать жизнь и смерть человека с той перспективы, которую предлагает нам *Шопенгауэр*, то тогда рождение человека перестанет для нас быть «началом», а смерть — «концом» его существования, ибо «невозможно путём смерти отменить то, что было установлено до рождения»³. Ведь в человеческой смерти исчезает только индивидуальное сознание, но не та вечная причина, которая его породила⁴. С наступлением смерти потухает лишь отдельная жизнь, но не принцип жизни как таковой⁵, уверен *Шопенгауэр*. Отсюда и его вывод, на котором, между прочим, основаны фундаменты его антропологии: «Wir sind im Grunde etwas, das nicht seyn sollte: darum hören wir auf zu seyn»⁶, что в переводе означает: «Мы, в принципе, являемся тем, чего не должно было бы быть; именно поэтому мы перестаём существовать».

Имеется и ещё один существенный момент, который позволяет нам чётко различать между концепциями *Канта* и *Шопенгауэра*, считает *Панкин-Шанперт* (*H. Pankin-Schappert*). Этот момент заключается в том, что «Кант полностью исключает из своей трансцендентальной философии чувство, которое служит ему своеобразной правдой, но только правдой не понятийного, а чувственного происхождения»⁷. Для *Шопенгауэра* чувство, наоборот, является

¹Ebd. S. 69.

²Ebd. 44.

³Ebd. 48.

⁴«Denn im Tode geht allerdings das Bewusstseyn unter; hingegen keineswegs Das, was bis dahin dasselbe hervorgebracht hat.» Ebd. 58.

⁵Ebd. 66.

⁶Ebd. 53.

⁷«Das, was von Kant aus der Transzendentalphilosophie ausgeschlossen wurde, das Gefühl, wird von Schopenhauer als eine eigene Wahrheit nicht-begirfilicher Art anerkannt». Pankin-Schappert, H. Arthur Schopenhauer

непосредственным «опытом тела». Он считает, что любое человеческое знание обусловлено физическим восприятием или же «опытом тела», который служит базисом его метафизики¹.

Ощущая всю зыбкость и хрупкость, а также ненадёжность и переходящность своего существования, человек испытывает глубокий и необъяснимый страх перед смертью. Но этот страх испытывает не только он: «Всё живое и рождённое принесло этот страх с собою в этот мир» («Alles, was geboren wird, bringt sie schon mit auf die Welt»)², говорит *Шопенгауэр*. Однако животное, испытывая страх перед смертью, не осознаёт смерть и не задумывается о ней, а оно лишь инстинктивно боится её. Другое дело – человек. Он также боится смерти. Однако человек переживает смерть не только в чувствах, но и в мыслях. Именно мысли позволяют ему победить и преодолеть страх перед смертью. Поэтому *Шопенгауэр* обращается прежде всего к разуму человека, пытаясь убедить его своими логичными аргументами. «Целая вечность прошла до того момента, пока нас не было», говорит он. «Но это нас несколько не печалит. Однако вторую вечность, в которой мы не будем существовать, которая должна наступить после короткого эпизода нашего эфемерного существования, мы считаем жестокой и невыносимой»³. Но почему мы не имеем страха перед вечностью, которая существовала *до нас*, но в тоже время испытываем панический и непреодолимый страх перед вечностью, которая наступит *после нас*? Ведь речь здесь идёт об одной и той же вечности, к которой мы, однако, относимся по-разному. К той вечности, которая была *до нас*, мы относимся равнодушно, не испытывая к ней никаких эмо-

und die Paradoxie des Todes. S. 145. URL: https://www.schopenhauer.philosophie.uni-mainz.de/Aufsaeetze_Jahrbuch/87_2006/2006_Panknin.pdf

¹Pankin-Schappert, H. Arthur Schopenhauer und die Paradoxie des Todes. S. 145.

²Ebd. S. 30.

³«Eine ganze Unendlichkeit ist abgelaufen, als wir noch nicht waren: aber das betrübt uns keineswegs. Hiegegen, daß nach dem momentanen Intermezzo eines ephemerer Daseyns eine zweite Unendlichkeit folgen sollte, in der wir nicht mehr seyn werden, finden wir hart, ja unterträglich». Ebd. S. 31.

ций, а ту вечность, которая наступит *после нас*, мы панически боимся. Однако печалиться о том времени, в котором нас не было или не будет, нелепо и абсурдно, уверен *Шопенгауэр*: «само по себе абсурдно – считать небытие злом, потому что любое зло, как и любое добро, имеют свою предпосылкой бытие или даже сознание»¹.

С прекращением моего бытия автоматически отпадёт вопрос о том, *зачем я существую?* Поэтому с логической точки зрения у нас нет никаких оснований для того, чтобы иметь страх перед смертью, а также нет оснований и для того, чтобы считать смерть абсолютным злом, убеждён *Шопенгауэр*. Тем более, что источником человеческого страха перед смертью, как мы уже выяснили, является не интеллект, ибо последний чётко осознаёт неизбежность своей смерти, а её источником является слепая и безудержная «воля к жизни», реальным олицетворением которой является наше тело².

Для человека его тело есть высшее сокровище, которое он бережёт и всеми силами сохраняет (к проблеме человеческого тела мы обратимся позже, исследуя философию французского мыслителя *Мишеля Фуко*). Но для природы наше тело, как, впрочем, и любые другие природные тела, не представляет никакой ценности: Поэтому природа «поступает с человеком точно так же, как и с животными» («Sie hält es mit dem Menschen nicht anders, als mit den Tieren»³). Природа не делает никаких различий между живыми существами, потому что «она равнодушна как к жизни, так и смерти индивидуума» («Leben und Tod des Individuums sind ihr gleichgültig»⁴). И в этом пункте *Шопенгауэр*, надо сказать, абсолютно сходится во мнении с материалистом *Ламетри*, которого мы цитировали выше. Я напомним здесь читателю тот провокационный

¹Es ist «an und für sich absurd, das Nichtseyn für ein Übel zu halten; da jedes Uebel, wie jedes Gut, das Daseyn zur Voraussetzung hat, ja sogar das Bewußtseyn». Ebd.

²Ebd. S. 34.

³Ebd. S. 39

⁴Ebd.

вопрос, который *Ламетри* задаёт человеку: «Есть ли какое-нибудь различие между человеком и растением, когда они превратились в прах? И разве прах животных не подобен праху растений?».

Смерть уничтожает индивидуальность, но она не в состоянии уничтожить «вещь саму по себе», каковой в шопенгауэровской философии является «воля к жизни». В своём стремлении познать смерть человек должен исходить не из преходящей, а вечной «воли к жизни», конкретной объективацией которой он сам является. Но религиозный человек, как ни странно, исходит не из вечной и непреходящей «воли к жизни», а из мифологического учения о «бессмертной душе». По этой причине он воспринимает себя и своё существование не как «явление», а как «вещь в себе».

Человек не в состоянии изменить фундаментальный принцип бытия, который гласит, что всё живое есть лишь временное «явление», но не «вещь в себе». Только потому, что человек есть «явление», а не «сущность», он обладает зыбким, шатким и мимолётным существованием, которое, между прочим, образует надёжную базу всей его морали. Ибо только существо *смертное* в состоянии проявлять чувство сострадания к другим *смертным* существам. Чувство сострадания является таким чувством, которое объединяет все живые существа, заставляя их высоко ценить и беречь как свою, так и чужую жизнь.

Несмотря на несомненную логичность и обоснованность концепции смерти *Шопенгауэра*, у нас к ней имеются вопросы. Главный вопрос заключается в том, каким образом, осознающий свою преходящесть, человек может примирить себя с мыслью о неизбежности своего конца? Ведь одна только мысль о том, что я вынужден буду неизбежно уйти, навсегда покинув своих родных и близких, вызывает у человека неизмеримую боль и страдания, которые никакие аргументы о вечной и непреходящей «воле к жизни», смягчить или устранить не могут. Но тем не менее нравственная философия *Шопенгауэра* наполнена человеколюбием, чего нельзя сказать о моральной философии *Маркса*, для которого любые рассуждения о необходимости проявлять любовь и сострадание к другим

людям являлись или чистой болтовнёй, или затуманиванием мозгов. *Маркс*, в принципе, испытывал безграничное недоверие к человеку, потому что считал, что тот в состоянии изменить свою человеческую сущность лишь под влиянием «внешних», но не «внутренних» условий¹, т. е. путём радикального изменения общественных отношений. *Маркс* искал обоснование человеческой морали не в универсальных принципах или чувствах, а в групповых или классовых интересах.

Между *Марксом* и *Шопенгауэром*, однако, имелись и точки соприкосновения, которые с особой чёткостью проявили себя в вопросе роли смерти в истории, ибо *Шопенгауэр*, как и *Маркс*, считал, что смерть приносит с собой в историю элемент свободы. Она, во-первых, открывает обществу возможность избавить себя от господства тиранов и диктаторов, а также, во-вторых, содействует, благодаря естественной смене поколений, непрерывному обновлению общества. Ведь

«если бы человек вечно жил, то в силу неизменности своего характера, он вечно и поступал бы таким же точно образом. Оттого он должен перестать быть тем, что он есть, для того чтобы из зародыша своего существа он мог возродиться как нечто новое и другое. И смерть разрывает эти узы, воля опять становится свободной, ибо не в ней, а в действии лежит свобода»².

Но, несмотря на то, что у *Шопенгауэра* смерть ассоциируется со свободой, в человеческой истории он тем не менее видит постоянно повторяющееся циклическое развитие. Жизнь народов, как и жизнь отдельных людей, представляет собой для *Шопенгауэра* «комбинацию одних и тех же элементов» — смерть и рождение, война и мир, разруха и благополучие, предательство или дружба:

¹Подробнее об этике марксизма см. Буллер А. В. С. Соловьёв и Современность. О некоторых аспектах философии В. С. Соловьёва. М.: Наука, 2018.

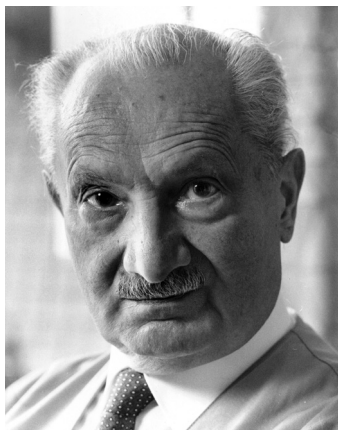
²Schopenhauer, A. Über den Tod und sein Verhältnis zur Unzerstörbarkeit unsers Wesens an sich. In: Werke in zehn Bänden. Züricher Ausgabe. Band 4, Zürich 1977. S. 595.

«Также народы являются нам как бессмертные индивиды, если они и меняют свои имена: даже их дела, стремления, страдания во все времена были одними и теми же, хотя история пытается рассказать о них что-то другое (делает вид, что она рассказывает о них что-то новое. — А.Б.). Здесь дело обстоит так, как и в случае с калейдоскопом, который при каждом новом движении демонстрирует нам другую конфигурацию, но в то же время конфигурацию одних и тех же элементов»¹

И, действительно, к какому бы человеческому прошлому мы не обратились, мы откроем в любом прошлом, по сути, одни и те же явления — борьбу человеческих страстей, желаний и стремлений. «Калейдоскоп истории» состоит, в принципе, из одних и тех же элементов, в которых проявляет себя вечное и неизменное бытие («Sein»). Но это вечное и неизменное бытие (про) являет себя в преходящих формах «здесь-бытие» («Dasein»). И именно смерть позволяет нам различать между преходящим «здесь-бытие» (Dasein) и непреходящим «бытие» (Sein). Если бы этого различия не было, то тогда бы человеческая смерть, а вместе с ней и жизнь, потеряли бы всякий смысл, считает немецкий философ *Мартин Хайдеггер*.

7.2. Мартин Хайдеггер

В своём фундаментальном труде «Бытие и время» «Sein und Zeit» (1927 г.) *Хайдеггер* делает одно важное методологическое замечание, которое существенно предопределяет весь ход его анализа понятия «смерть». Если мы предполагаем заняться «метафизикой смерти», то тогда мы должны поставить следующие вопросы — «Когда



¹Ebd. 43.

и как в этот мир пришла смерть?» и «В чём заключается смысл смерти?» Подобные вопросы предполагают анализ экзистенциального характера не только смерти, но и жизни, т. е. анализ бытия как такового¹, убеждён Хайдеггер². Существенным элементом его анализа смерти является тот момент, что он видит в смерти не сингулярное и даже не финальное событие жизни, а воспринимает её как такое состояние, которое сопровождает человека на протяжении всей его жизни. Хайдеггер видит в смерти составной элемент «здесь-бытия». Отсюда и его специфические термины – «бытие к концу» («Sein zu Ende») или же «бытие к смерти» («Sein zum Tode»). Смерть у Хайдеггера есть ни что иное как «способ существования бытия», который присущ ему *изначально* («Der Tod ist eine Weise, zu sein, die das Dasein übernimmt, sobald es ist»³). Это первый существенный пункт, который характеризует хайдеггеровский подход к проблеме смерти.

Второй пункт касается того факта, что именно смерть, являясь финальным актом конкретного существования, делая из «бытия» (Sein) ограниченное «присутствие», которое Хайдеггер обозначает как «здесь-бытие» (Dasein). Если бы акт смерти был невозможен, то тогда не было бы и «здесь-бытия», которое только потому

¹Die Fragen, wie und wann der Tod in die Welt kam, welchen Sinn er als Übel und Leiden im All des Seienden haben kann und soll, setzen notwendig ein Verständnis nicht nur des Seinscharakters des Todes voraus, sondern die Ontologie des Alls des Seienden im Ganzen und die ontologische Klärung von Übel und Negativität überhaupt im besonderen. См.: Heidegger, Martin. Sein und Zeit. Elfte unveränderte Auflage. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1967. S. 248. URL: https://taradajko.org/get/books/sein_und_zeit.pdf (Учитывая существенные недостатки русского перевода сложного текста Хайдеггера, я вынужден буду временами приводить оригинальные цитаты из его вышеупомянутой работы, которые служат здесь дополнением к переводу В. В. Библихина).

²К сожалению, мне не удалось, кроме студенческой дипломной работы Венского университета, найти фундаментальных исследований к теме «Хайдеггер о понятии смерти»: Ginzl, Doris. Der Tod bei Martin Heidegger. Wien 2008. URL: http://othes.univie.ac.at/1402/1/2008-09-13_0009774.pdf

³Heidegger, Martin. Sein und Zeit. S. 245.

«здесь», что является смертным, т. е. ограниченным во времени бытием.

Мы только-только начали анализировать хайдеггеровскую концепцию смерти, как уже столкнулись с трудностями его философского языка, недооценивать которые мы никак не должны. Ибо проблему философского языка нельзя считать второстепенной, потому что от понимания конкретных терминов зависит также понимание и конкретной философской концепции. *Хайдеггер* в этом случае не является исключением. Более того, никто другой как *Хайдеггер* демонстрирует нам наглядно, насколько понимание конкретной философской концепции зависит от того философского языка, на котором она изложена. *Хайдеггер* изобрёл целый ряд новых слов, которые до него никем не употреблялись и которые до сих пор вызывают как у философов, так и переводчиков «головную боль», ибо перевести адекватно хайдеггеровские термины на иностранные языки совершенно непросто. Это касается и русского языка. Я приведу здесь только один пример с уже вышеупомянутым термином «Dasein», который я предпочитаю переводить как «здесь-бытие», который, однако, у известного русского переводчика *В. В. Бибихина*, переводится чаще всего как «присутствие».

Я не собираюсь начинать здесь дискуссию о том, чей перевод в этом случае является более точным и совершенным, а укажу лишь на тот факт, что одного, единственно верного, перевода для какого-либо термина, который подходил бы абсолютно ко всем ситуациям и «действовал» на все случаи жизни, просто не существует. Причина этого лежит не только в том, что переводчику иногда очень сложно подобрать для переводимого им понятия адекватное выражение, а в том, что одно и то же слово может приобретать, в зависимости от того контекста, в котором оно применяется, самые различные оттенки и по этой причине существенно менять своё значение.

К этому замечанию добавляется и ещё один важный момент. Некоторые авторы преднамеренно употребляют одно и то же слово

в различных значениях, подчёркивая таким способом его многочисленные смысловые оттенки. Именно таким образом и поступает *Хайдеггер*, который занимается «игрой слов», но в очень серьёзных познавательных целях. Под термином «Dasein» он понимает две различные формы существования – с одной стороны, речь идёт у него об индивидуальном существовании («In-der-Welt-sein»), а, с другой, – о сосуществовании, которое есть существование с другими («Mitsein mit anderen»). Понять, какую форму «существования» *Хайдеггер* имеет в виду в каждом конкретном случае, можно лишь в том контексте, в котором он это слово употребляет.

Но нас, однако, интересует прежде всего хайдеггеровская интерпретация понятия «смерть». Также в интерпретации этого понятия у *Хайдеггера* имеются различные оттенки и вариации, ибо *Хайдеггер* различает между двумя состояниями, которые приближают человека к смерти – «бытие к концу» («Sein zum Ende») и «конец бытия» («Zu-Ende-sein»). Если в первом случае речь идёт об отношении «здесь-бытия» к своему концу (отсюда и выражение «Sein zum Ende», т. е. «бытие к концу»), то во втором случае имеется в виду «конец» как таковой («Zu-Ende-sein») или же финальное состояние, которое исключает после себя какие-либо другие состояния. Прямое отношение к смерти имеет также, часто употребляемое *Хайдеггером*, неопределённо-личное местоимение «man», которое тоже создаёт существенные проблемы русскому переводчику. Благодаря этому местоимению, смерть в хайдеггеровской концепции становится безличностным феноменом. Именно «man» позволяет нам воспринимать смерть на абстрактном уровне, ибо только с помощью безличностного «man» мы можем указать на то, что все люди «умирают» или что люди вообще умирают – «man stirbt». Несмотря на то, что в реальной жизни смерть всегда конкретна (всегда умирает «кто-то»), неопределённо-личное «man» позволяет нам увидеть в смерти универсально-безличностный акт, что означает – воспринять и исследовать её из универсальной перспективы. Несмотря на все вышеописанные сложности,

которые создаёт нам «наш» язык, мы тем не менее в состоянии анализировать проблему смерти на всех языках, потому что в основе любого человеческого акта восприятия смерти лежат идентичные эпистемологические структуры. Проще выражаясь, смерть на всех языках и для всех людей означает, в принципе, «одно и то же». Поэтому мы её понимаем и можем о ней дискутировать. Но для меня, однако, было очень важным, уже в самом начале моего анализа *хайдеггеровской* концепции смерти, указать на «языковые моменты», которые, между прочим, позволили нам углубиться не только в проблему языка, но и в философию смерти как таковую, ибо «язык» и «мысль» неразрывно связаны друг с другом. А теперь мы непосредственно займёмся анализом хайдеггеровской концепции смерти.

Человеческая жизнь только потому приобретает ценность или, точнее, становится для человека бесценной, что она когда-то неизбежно кончается, замечает, как бы в противовес *Николаю Фёдорову, Хайдеггер*. Отсюда следует его вывод, что ценность человеческой жизни определяется прежде всего фактом её преходящести. Благодаря смерти, жизнь человека является ему как единое целое, точный конец которого ему, однако, неизвестен. Любая жизнь имеет свой финал или, как выражается, *Хайдеггер*, «последний момент», который накладывает на неё свой чёткий и вполне узнаваемый «отпечаток». Хотя мы тут же должны поправиться, заметив, что свой отпечаток на человеческую жизнь накладывает не конец, а, скорее, ожидание и понимание неизбежности конца. Именно понимание и осознание неизбежности конца является причиной того, что человек воспринимают свою жизнь не как «бытие», а как «здесь-бытие», которое постоянно «озабочено» ограниченностью своего существования или же озабочено самим собой¹. По этой причине это, озабоченное самим собой, бытие принимает характер «бытия к смерти» («*Sein zum Tode*»).

¹ «Das Dasein ist Seiendes, dem es in seinem Sein um dieses selbst geht». См.: Heidegger, Martin. *Sein und Zeit*. S. 191.

Истоки его озабоченности лежат в «брошености бытия в мир» («Geworfen-Sein in die Welt»). Ибо по причине своей «бренности» бытие постоянно находится на перепутье между «возможностью» («Seinkönnen»), «фактичностью» («Gewesenheit»), а также зависимостью («Man») своего существования. Именно эти три элемента (возможность, фактичность и зависимость), являясь экзистенциальными причинами «озабоченности», образуют структуру «здесь-бытия» («Dasein»). При этом озабоченность проявляет себя как тревога или опасение («“Besorgen“ meint hier so etwas wie befürchten»¹), замечает *Хайдеггер*.

Таким образом понятие «забота» является для *Хайдеггера* такой категорией, которая наполняет бытие, хотя и негативным, но содержанием². В понятии «забота» скрыта первопричина человеческого страха перед смертью, который, как считает *Хайдеггер*, «основывается на тревоге онтологической возможности ухода» («*Das Sterben gründet hinsichtlich seiner ontologischen Möglichkeit in der Sorge*»³). И, хотя *Хайдеггер* протестует против, как он говорит, «антропологической интерпретации» чувства страха перед смертью, его понятие «здесь-бытие» («Dasein») имеет ярко выраженный антропологический характер, убеждён швейцарский психолог *Гион Кондрау* (*Gion Condrau*). Описываемый *Хайдеггером* страх принципиально позволяет обозначить себя как «антропологический», потому что распространяется исключительно только на человека, констатирует он.

Любой страх возникает по причине ограничения каких-либо возможностей к жизни, например, по причине постепенного отказа внутренних органов человека или же по причине его хронических болезней. Но никакой страх при этом не присутствует у человека вечно, а, как это не парадоксально звучит, исчезает в тот момент,

¹См.: Heidegger, Martin. Sein und Zeit. S. 57.

²Der Sorge, welche die Ganzheit des Strukturganzen des Daseins bildet, widerspricht offenbar ihrem ontologischen Sinn nach ein mögliches Ganzsein dieses Seienden. См.: Heidegger, Martin. Sein und Zeit. S. 236.

³Heidegger, Martin. Sein und Zeit. S. 252.

когда человек начинает понимать и осознавать неизбежность и неизменность своей ситуации, говорит *Конраду*. Поэтому

«люди в концентрационных лагерях умирают апатично и равнодушно, без какого-либо чувства страха, почти как звери в клетке. По идее, они, как пленённые и дегуманизированные личности, являясь живыми, по сути, являются мертвыми. Ибо когда проявление жизни становится невозможным, неважным становится и её сохранение»¹.

В отличие от *Хайдеггера*, *Конраду* интерпретирует «страх перед смертью» не как абстрактную, а как эмпирическую, т. е. зависимую от индивидуального человека и его жизненной ситуации, категорию. *Конраду* указывает, например, на тот факт, что маленькие дети в возрасте 1–3 лет ещё не в состоянии осознать смерть или получить страх смерти. Но в возрасте 5–9 лет, а, чаще всего с 8 лет, ребёнок начинает осознавать необратимость смерти, проявляя в то же время к ней большое любопытство. Подростки и юные взрослые испытывают уже необъяснимый страх перед смертью. Люди среднего возраста (где-то с 50 лет) стремятся к отрицанию смерти, что для *Кондрау* является вполне естественным, потому что таким образом сознание человека приспособляется к процессу его старения. И, наконец, находящиеся в одиночестве престарелые люди испытывают, как правило, более сильный страх перед смертью, чем те, которые живут в семье или в окружении других людей, например, в доме престарелых. При этом, необходимо заметить, на проявление страха смерти оказывают своё влияние и другие, как, например, мировоззренческие или религиозные, факторы².

¹«Daher sterben die Menschen in Konzentrationslagern wie die Tiere im Käfig, ohne Angst, aber stumpf und ergeben. Sie sich ja schon gestorben als Gefangene und entmenslichte Menschen. Lebenserhaltung wird unwichtig, wenn Lebensentfaltung behindert ist». Condrau, Gion. Todesfurch und Todessehnsucht. In: Grenzerfahrungen Tod. Hg. v. Ansgar Paus. Graz/Wien/Köln 1978. S. 210.

²Condrau, Gion. A.a. O. S. 215.

Конраду, таким образом, удаётся на основе эмпирических исследований значительно расширить диапазон «антропологического страха». Его конкретное, основанное на психологических исследованиях, описание страха перед смертью, надо признать, является более интересным и содержательным, чем абстрактный анализ понятия «страх» у *Хайдеггера*. Однако философская интерпретация страха тем и отличается от всех других видов её интерпретаций, что она концентрируется на общих, а не частных моментах. Тем более, что *Хайдеггер* имеет в виду первоначальный – глубинный или же онтологический – страх перед смертью, который можно обозначить как «первострах». Кроме того, для *Хайдеггера* страх, как это ни странно звучит, является не отрицанием, а подтверждением бытия. Именно этот, изначальный, инстинктивный и непреодолимый, страх или «первострах» позволяет бытию осознать то, что оно «есть бытие, а не ничто» (*dass es Seiendes ist – und nicht Nichts*) и таким образом «прийти к самому себе»¹. Этот глубинный страх существенно отличается от того страха, который испытывает «здесь-бытие», которому

«пока оно есть, всегда недостает еще чего-то, чем оно способно быть и будет. К этой недостатке однако принадлежит сам «конец». Конец бытия-в-мире означает смерть. Возможность конца тесно и неразрывно связана со способностью «быть», т. е. с экзистенцией – оно принадлежит ей, оно также очерчивает и определяет любую возможную целостность присутствия («*Dasein*»)².

«Здесь-бытие» только тогда начинает приобретать свой смысл и свою целостность, когда оно воспринимает себя из перспективы своего конца, т. е. воспринимает себя как конечное и ограниченное.

¹Condrau, Gion. A.a. O. S. 234.

²Хайдеггер М. Бытие и время / М. Хайдеггер; Пер. с нем. В. В. Библихина. – Харьков: «Фолио», 2003. С. 119. Электронная версия: http://yanko.lib.ru/books/philosoph/haydegger-butie_i_vremya-8l.pdf

С другой стороны, пока «здесь-бытие» («Dasein») не постигло себя как «бытие» («Seiendes»), оно не в состоянии познать себя в целом, а это означает, не в состоянии познать свою ограниченность. Однако в тот момент, когда бытие постигнет себя как «целое» или «в целом», оно утерять себя как «здесь-бытие» и вследствие этого не познает себя как «бытие»¹. Хайдеггер приходит к выводу: «Достижение целостности присутствия в смерти есть одновременно утрата бытия его»².

Смерть только потому позволяет человеку познать неповторимость собственного «я», что она индивидуальна. Она не позволяет переложить себя на чужие плечи — у неё нет заместителя или личного представителя, она, лаконично выражаясь, «никем / ничем не заменима» («sie ist nicht vertretbar»), констатирует Хайдеггер. Отсюда следует, что

«никто не может снять с другого его умирание. Кто-то наверное способен «пойти за другого на смерть». Но это всегда значит: пожертвовать... Смерть, насколько она «есть», по существу, всегда моя. А именно, она означает своеобразную бытийную возможность, в которой дело идет напрямую о бытии всегда своего присутствия»³.

Смерть неотделима от *моего* «присутствия». Мой конец может быть только «моим концом», который принципиально является «концом бытия» («zu Ende sein»). Но конец индивидуального присутствия не сравним с «концом» какого-либо процесса или явления, потому что «подразумеваемое смертью окончание — значит не законченность присутствия, но бытие к концу этого сущего»⁴, констати-

¹Solange das Dasein als Seiendes ist, hat es seine »Gänze« nie erreicht. Gewinnt es sie aber, dann wird der Gewinn zum Verlust des In-der-Welt-seins schlechthin. Als Seiendes wird es dann nie mehr erfahrbar. См.: Heidegger, Martin. Sein und Zeit. S. 236.

²Хайдеггер М. Бытие и время. С. 121.

³Хайдеггер М. Бытие и время. С. 122.

⁴Хайдеггер М. Бытие и время. С. 125.

рует *Хайдеггер*. Смерть, конечно, может быть и концом также себя не реализовавшего или себя не раскрывшего и только что начавшегося существования, которое, не успев начаться, уже закончилось. По этой причине — «закончиться еще не означает осуществиться» («enden besagt nicht notwendig Sich-vollenden»¹), подчёркивает *Хайдеггер*.

Однако здесь настоятельно напрашивается вопрос о том, что мы должны понимать под выражением «конец существования» или же в каком смысле смерть должна быть понята как «конец существования» («*in welchem Sinne überhaupt der Tod als Enden des Daseins begriffen werden muß*»)? Отвечая на этот вопрос, *Хайдеггер* даёт нам понять, что смерть не является «концом существования», а она есть модус, в котором протекает всё существование «здесь-бытия», которое принципиально является «существованием к концу» или же «бытием к смерти». Именно в этом смысле *Хайдеггер* и употребляет понятие «*Sein zum Tode*» («конец бытия»). Но этот «конец бытия», как выше замечалось, «может символизировать как *незаконченное* сущее, т. е. находящееся в процессе становления бытие, или же, наоборот, — *законченное* сущее, нанося таким образом последний мазок кисточкой на картину»². Всё зависит от того, что мы понимаем под «законченным» или «завершённым» (*Fertigwerden* / *Fertigkeit*) существованием.

При этом, вне всякого сомнения, остаётся тот факт, что «смерть в широчайшем смысле есть феномен жизни»³. Но если конкретная жизнь воспринимает себя как «бытие к смерти», то тогда она неизбежно вынуждена протекать под знаком смерти. В этом случае она становится как бы «предстоянием смерти»⁴, т. е. таким

¹Хайдеггер М. Бытие и время. С. 244.

²«Dieses letztgenannte Enden kann wiederum ein unfertig Vorhandenes bestimmen — ein im Bau befindlicher Weg bricht ab — oder aber die »Fertigkeit« eines Vorhandenen konstituieren — mit dem letzten Pinselstrich wird das Gemälde fertig». См.: Heidegger, Martin. Sein und Zeit. S. 245.

³Хайдеггер М. Бытие и время. С. 125.

⁴Хайдеггер М. Бытие и время. С. 127.

её эпизодом, который предшествует ей. Смерть ставит под вопрос присутствие, которое отрицается в «самой своей способности быть», считает *Хайдеггер*. Мысль о смерти неизбежно включает в себя «возможность больше-не-способности-присутствовать»¹. Но «раз уж смерть в отличительном смысле принадлежит к бытию присутствия, то она (соотв. бытие к концу) должна определяться этими чертами»².

Осознание смерти, которое для *Хайдеггера* является прежде всего осознанием «через других», т. е. через тех, кого смерть уже настигла, порождает у человека чувство ужаса перед ней, в котором «присутствие выходит в предстояние самому себе как врученное не-обходимой возможности. Люди озабочиваются превращением этого ужаса в страх перед наступающим событием»³. И для того, чтобы преодолеть этот ужас, человек, как утопающий за соломинку, хватается за идею, что, хотя человек и смертен, «но он пока еще не умирает»⁴. Именно это, так называемое «пока ещё», придаёт его существованию, хотя и иллюзорную, но стабильность. Иллюзию подобной стабильности *Хайдеггер* характеризует как «прячущее уклонение от смерти»⁵.

Заметим, что никакой другой позиции «сознательное присутствие» позволить себе, в принципе, и не может, потому что «присутствие всегда само должно увериться в самой своей безотносительной возможности быть»⁶. Вера в эту возможность является экзистенциальной необходимостью любого присутствия. В этом случае возникает, однако, довольно парадоксальная ситуация, в которой «люди знают о верной смерти и все же „существуют“ собственно без уверенности в своей»⁷.

¹Хайдеггер М. Бытие и время. С. 127.

²Хайдеггер М. Бытие и время. С. 127.

³Хайдеггер М. Бытие и время. С. 129.

⁴Хайдеггер М. Бытие и время. С. 129.

⁵Хайдеггер М. Бытие и время. С. 130.

⁶Хайдеггер М. Бытие и время. С. 130.

⁷Хайдеггер М. Бытие и время. С. 131.

Собственная смерть является не только отдалённой, но и неопределённой. И именно эта отдалённость и неопределённость смерти, образуя фундамент человеческого существования, является необходимой потребностью (человеческого) присутствия.

Но если «фундаментом» человеческого существования является надежда на то, что «у меня ещё есть время», то такой фундамент, надо признать, является довольно зыбким и ненадёжным. Ведь здесь «скрытием неопределенности задета однако и достоверность. Так скрадывается особеннейшая черта возможности смерти: верная и притом неопределенная, т. е. каждый момент возможная»¹. Именно эта, постоянно присутствующая здесь, «возможность смерти» превращает, по мнению *Хайдеггера*, человеческое существование в «бытие к смерти». Характеризуя суть последнего *Хайдеггер* замечает, что «бытие к смерти» есть прежде всего «отношение здесь-бытия к самому себе как к обозначенному может-быть-бытию»². В таком бытие смерть, присутствуя, в тоже время отсутствует под маской «ещё-не наступившего». Фактичность присутствия оказывается заключённой в рамки независимых от него возможностей, когда даты рождения и смерти определяют присутствие, но не определяются присутствием (за исключением суицида). Являясь возможностью, смерть, когда она наступает, исключает после своего наступления все другие возможности. По этой причине *Хайдеггер* характеризует смерть как «возможность невозможности экзистенции вообще»³.

Мысли *Хайдеггера* во многом перекликаются и сталкиваются с мыслями *Владимира Янкелевича*, которого с немецкой философией связывает гораздо больше, чем ему, возможно, хотелось бы. После окончания Второй мировой войны *Янкелевич*, пораженный неопишущей жестокостью совершённых немецким фашизмом преступлений, наотрез отказывается ступать на немецкую

¹Хайдеггер М. Бытие и время. С. 131.

²«Im Sein zum Tode verhält sich das Dasein zu ihm selbst als einem ausgezeichneten Seinkönnen». См.: Heidegger, Martin. Sein und Zeit. S. 252.

³Хайдеггер М. Бытие и время. С. 133.

землю и вообще иметь какие-либо контакты с послевоенной Германией или немецкой наукой. Своё обещание он, надо сказать, сдержал. *Янкелевич* не скрывал своего презрительного отношения к *Хайдеггеру*, относя его к «Sturmabteilung der deutschen Philosophie» («штурмовому отряду немецкой философии»)¹. Я, однако, не буду здесь затрагивать проблему отношения *Хайдеггера* к национал-социализму, а подведу итоги нашего анализа его концепции смерти.

Необходимо, во-первых, признать, что хайдеггеровская концепция «бытия к смерти» в какой-то степени противопоставляет индивидуальное существование существованию общественному. Но это противопоставление имеет определённый смысл, ибо индивидуальное существование в состоянии осознать свою ограниченность не по отношению к абстрактному «бытию», а по отношению к конкретному человеческому обществу. Человек осознаёт ограниченность и преходящность своего существования по отношению к общественному существованию, которое с необходимостью является для него «существованием с другими» («Mitsein»). Но в основе общественного существования лежит, проявляющая себя в феномене «Mitsein» как способа сосуществования индивидуумов, временность². Сосуществование или «Mitsein» является, в принципе, соприсутствием «бытия» и «здесь-бытия», которое обрывается актом смерти. Конкретным примером такого «разрыва» отношения между «бытием» и «здесь бытие» служит «встреча» умершего с живыми во время похорон. Хотя умерший и присутствует здесь *телесно*, его присутствие является, скорее, его отсутствием, ибо умерший уже не в состоянии «присутствовать»³, что

¹Nikolaus Halmer. Der gnadenlose Denker (v. 05.06.2015). URL: <http://sciencev2.orf.at/stories/1759578/index.html>

²Хайдеггер М. Бытие и время. С. 119.

³«In solchem Mitsein mit dem Toten ist der Verstorbene selbst nicht mehr faktisch »da«. Mitsein meint jedoch immer Miteinandersein in derselben Welt. Der Verstorbene hat unsere »Welt« verlassen und zurückgelassen. Ans ihr her können die Bleibenden noch mit ihm sein». Heidegger, Martin. Sein und Zeit. S. 238.

нам и демонстрирует акт похорон. Смерть в этом случае «выражает себя как потеря, но более всего как потеря, которую осознают живые, а не мёртвые»¹. По этой причине «встреча» живых с мёртвым принципиально не может быть состоянием «соприсутствием» («Mitsein»).

По аналогии с этим примером, также «присутствие прошлого» не может быть «соприсутствием» или же «сосуществованием», ибо настоящее от прошлого разделяет одно единственное необратимое событие, каковым является событие смерти. Последняя, превращая настоящее в прошлое, проводит таким образом чёткую границу между тем, что «было» и что «есть». Материальным олицетворением этой «границы» являются захоронения и погребения, которые мы можем назвать «местами смерти». Пространство человека, однако, знает не только «места смерти», но и самые различные «места», значение и роль которых в человеческой жизни мы сейчас обсудим вместе с *Мишелем Фуко*.

7.3. Мишель Фуко

7.3.1. «Места смерти»



Взаимосвязь пространства и смерти впервые оказалась в центре философской рефлексии, благодаря такому оригинальному мыслителю как *Мишель Фуко*, который исходит из вполне обычного и практически никем не замечаемого факта. Все

«мы живём, умираем и влюбляемся не на четырёхугольном листке бумаги, а в расчленённом и разделённом

¹ «Der Tod enthüllt sich zwar als Verlust, aber mehr als solcher, den die Verbleibenden erfahren». Heidegger, Martin. Sein und Zeit. S. 239.

на множество светлых и тёмных мест пространстве – пространстве с различными плоскостями, ступенями, углублениями и выступами, с твёрдыми и мягкими или расплывчато пористыми ареалами».¹

Мы существуем в пространстве, которое представляет собой сложное переплетение самых различных и взаимосвязанных «мест» нашей планеты, которая тоже имеет своё «место» в безграничном космосе. Исходя отсюда, *Фуко* говорит о необходимости такой науки, которую он называет «гетеротопия» (от греч. heteros иной и topos место). Эта наука должна заниматься изучением самых различных человеческих пространств: «Я мечтаю о науке, я особо подчёркиваю – о науке, объектом исследования которой были бы все эти, мифические или реальные, ареалы того пространства, в котором мы существуем»², говорит *Фуко*.

Но для чего человеку наука о человеческих пространствах?

Такая наука необходима уже только по той причине, что в мире не имеется такого общества, которое не создало бы для себя свою собственную «гетеротопию», потому что последняя нигде не остаётся неизменной и нетронутой. Мы вполне можем классифицировать, как имеющиеся ранее, так и существующие сейчас, общества на определённые гетеротопии³, уверен *Фуко*. Особенность человеческих пространств заключается в том, что они развиваются и меняются под созидательным или разрушительным влиянием человека. Достаточно вспомнить здесь самые различные пространства, на которых на протяжении тысячелетий существовал и существует человек, например, пространство кочевника, землевладельца, рыбака или же охотника и собирателя.

¹Фуко М. Гетеротопии. Утопическое тело. Два радио-выступления Мишеля Фуко, изданные на немецком и французском языках. Берлин, 2013 // Michel Foucault. Die Heterotopien. Der utopische Körper. Zwei Radio-vorträge. Berlin: Suhrkamp 2013 (фр. Michel Foucault. Utopies et hétérotopies. Paris 2004). С. 9–10.

²Фуко М. Гетеротопии. Утопическое тело. С. II.

³Фуко М. Гетеротопии. Утопическое тело. С. II.

При этом история конкретного общества всегда развивалась под влиянием того специфического пространства, в котором оно находилось. Пространство всегда влияло на развитие человеческой культуры и в тоже время само менялось под её влиянием. По этой причине *Фуко* видит в человеческом пространстве как культурный, так и социальный продукт. На этом моменте я останавлиюсь подробнее.

Общественная жизнь человека проявляет себя прежде всего в социальном пространстве. К такому пространству относятся различные социальные структуры, как, например, родильные дома (пространство будущих матерей), казарма или военное училище (пространство молодых мужчин), тюрьмы (пространство изолированных от общества людей). *Фуко* не мог, конечно, в качестве примера культурного пространства назвать социальные сообщества интернета, но мы это сделаем за него. «Социальные пространства» характеризует один момент — они не зависят от географических координат, а определяются, скорее, культурными интересами, языковой общностью или же экономическими целями. Но прежде всего они создаются не природой, а людьми. Характерная черта человеческих пространств заключается в том, что они носят социальный характер и выполняют социальные функции. Общественные пространства определяются не географическими координатами, а структурируются на базисе социальных, политических, культурных или экономических критериев. При этом они существуют не изолированно друг от друга, а часто пересекаются друг с другом или же дополняют друг друга. В качестве примера *Фуко* берёт свадебные путешествия, во время которых молодожёны оказываются в особом, созданном только для них одних, «пространстве молодожёнов». Однако в том же самом географическом и социальном пространстве, где находятся молодожёны, могут оказаться и другие люди — местные жители, туристы, школьники или солдаты, для которых место их нахождения, однако, не является «пространством молодожёнов». То же самое мы можем сказать и о пространстве молодых мужчин, переживающих первые

проявления сексуальности за пределами семьи, в так называемом «пространстве сексуального опыта»¹, которое может иметь самые различные географические координаты. Во всех вышеописанных «пространствах» люди, как правило, оказываются добровольно. Но существуют и такие «места», в которых люди могут оказаться не по своей воле. Пространствами подобного – принудительного – нахождения людей являются тюрьмы или концентрационные лагеря.

Специфическим видом «культурного пространства» человека являются кладбища и места захоронений, которые, как правило, всегда чётко обозначены территориально. Надо сказать, что также пространства мёртвых «живут» по своим правилам, которые отличают их от всех других «пространств». В Германии они, как правило, лишены искусственного света и ночью погружаются в темноту. На их территории действуют многочисленные запреты (запрет слушать музыку, танцевать или играть), которые превращают их в особые пространства. Причём «пространство мёртвых», надо сказать, далеко не сразу отделилось от «пространства живых». Ведь

«первоначально кладбища основывались в центре города, чаще всего рядом с церквями. Хотя они и находились в центральном положении, они тем не менее не являлись местом торжеств или празднеств. Тела умерших, как правило, сбрасывались в общую могилу. Лишь с XVIII столетия, т. е. в ту эпоху, когда наша культура стала принимать атеистический характер, останки человека стали приобретать индивидуальное и сакральное значение. Именно в это время умерший получает право на собственный „ящик“ и индивидуальное разложение. С другой стороны, в XIX столетии кладбища, утратив право находиться в центре населённых пунктов, а стали размещаться на их окраинах»².

Если средневековые кладбища Западной Европы основывались в центре населённых пунктов, где кипела короткая и мимолётная

¹Фуко М. Гетеротопии. Утопическое тело. С. 12.

²Фуко М. Гетеротопии. Утопическое тело. С. 14.

жизнь, то в XVIII столетии в Европе происходит своего рода «кладбищенская революция», во время которой захоронения стали повсеместно вытесняться на окраины городов и сёл. Таким образом в течение «всего лишь трёх десятилетий была опрокинута тысячелетняя традиция»¹, констатирует *Арьес*. Именно в эту эпоху смерть стала приобретать новый смысл — она драматизируется, индивидуализируется, а также регулируется тестаментарно. Кладбища перестали считаться «божественной пашней», местом встреч, частью поселений, ибо на первый план выдвигаются проблемы гигиены и санитарии. Но не только. Свою роль играет и обыкновенное невежество, к которому примешиваются фантазии, необоснованные предположения и непроверенные «факты». Так, например, широко распространяются слухи о том, что мёртвые покидают свои могилы и могут не вернуться в них, рассказываются истории о «движущихся гробах» или же «звуках и криках из могил», которые слышны по ночам, а также фантастические истории о воскрешении мёртвых, в основе которых, возможно, лежали факты иллюзорной смерти. Замечу, что в нем. языке до сих пор применяется понятие «Scheintot» (иллюзорная смерть). Даже в условиях нашей высокоразвитой медицины, хотя и очень редко, но происходят случаи ошибочной констатации смерти, после которой «покойники» неожиданно «оживают». Подобные явления происходили, без всякого сомнения, и в средневековье, но на средневекового человека, жизнь которого была полна духами, дьяволами и ангелами, они оказывали совершенно другое впечатление. Связанные с миром мёртвых необъяснимые и загадочные явления содействовали зарождению и стремительному распространению средневековых псевдонаук, которые пытались установить взаимосвязь между умершими и нечистой силой². У просветителей подобная, смешанная как с религиозными верованиями, так и с суевериями, интерпретация смерти вызывала один лишь протест. В 1769 году немецкий просветитель

¹Philippe Aries. Studien zur Geschichte des Todes im Abendland. München 1991. S. 119.

²Philippe Aries. A. a. O. S. 125.

Готхольд Лессинг публикует свою работу «Как древние воспринимали смерть» (*Streitschrift: Wie die Alten Tod gebildet*), критикуя в ней господствующие в его обществе представления о смерти и, особенно, образ «мерзкого скелета». *Лессинг* имеет здесь в виду, созданные в XIV–XVI вв., многочисленные работы из серии «Танцы смерти». Одновременно он призывает современников вернуться к романтично-мифологическим представлениям о смерти, которая оказалась в центре «идейной борьбы» между просветительством и религией, мракобесием и фантазией. Но не только. Смерть всегда была и продолжала оставаться важным экономическим фактором, ибо похоронный акт являлся приносящей прибыль рыночной услугой, которую государство пыталось взять под свой контроль. Но иногда попытки государства повлиять на ход похоронного процесса вызывали массовые протесты населения. Так, например, в Вене в 1765 году начались протесты против «безбожного гроба», который ввёл габсбургский король Иосиф II (император Священной Римской империи Германской нации с 1765 г.). Он приказал использовать при захоронениях «экономный» или «многоразовый» гроб, который имел как верхнюю, так и нижнюю крышку. Последняя предназначалась для того, чтобы сбрасывать покойника в могилу и таким образом сохранять гроб для последующих похоронных процедур. Идея Иосифа II вызвала протесты граждан, поэтому ему пришлось отказаться от неё. В этом случае экономические интересы столкнулись с религиозными и этическими представлениями человека. Победу и в этот раз одержали не экономические интересы, а «идеи».

Эпоха Просвещения, считает немецкий исследователь *Уве Дёрк*, поставила человека не только в центр мира, но и в центр истории, ибо самым грандиозным проектом Просвещения явилось радикальное разделение живых и мёртвых, а вместе с ним и отделение прошлого от настоящего¹. Именно в эпоху Просвещения «мёрт-

¹См. Uwe W. Dörk. Totenkult und Geschichtsschreibung. Eine Konstellationsgeschichte zwischen Mittelalter und Moderne. Bern / Ulm 2014.

вое прошлое» стало восприниматься как своего рода балласт, мешающий *настоящей* жизни. По этой причине человек стал удаляться от смерти и в пространственном отношении, создавая для неё особые, находящиеся вне границ поселений, «места смерти». В тоже время человек осознал необходимость индивидуализации смерти, процесс которой берёт своё начало, как это ни парадоксально звучит, в «насквозь пронизанной и пропитанной духом атеизма эпохе Просвещения»¹. Именно в эпоху Просвещения умерший приобрёл право на свой личныйobelisk или памятник, который, как правило, украшала надпись, о том, «кто» здесь покойся. Если бы меня спросили, что такое «факт» и где его можно увидеть, то я бы ответил: «факты – это надписи на памятниках», замечательно выразился по этому поводу *Фуко*. Интересно, что для *Фуко* кладбище являлось таким местом, в котором время практически остановилось². Впрочем, в этом убеждается любой, прогуливающийся по кладбищу, человек, который невольно фиксирует обозначенные на памятниках бесконечные моменты тут и там остановленного времени. Для умершего время, действительно, навсегда остановилось. Но, благодаря индивидуальному захоронению, он приобрёл для себя «вечное место». Хотя говорить о кладбищах как «вечных местах» в густо заселённых пространствах Западной Европы будет, конечно, явным преувеличением. Россиянину это может показаться немыслимым, но, например, в Германии, могилы умерших сохраняются лишь какое-то определённое время, чаще всего 15–30 лет, после чего они устраняются. И тогда умершие лишаются своего последнего и «вечного места». Хорошо, если близкие и друзья сохраняют память о них. После того, когда умерший «выпадает» из памяти последнего, знавшего его, человека, он окончательно погружается в сферу не-бытия. Но вначале в сферу не-бытия всё-таки погружается человеческое «тело», а потом уже и «память».

¹Фуко М. Гетеротопии. Утопическое тело. С. 14.

²Фуко М. Гетеротопии. Утопическое тело. С. 16

7.3.2. Тело и душа человека

Человеческое тело является таким «местом», которое человек принципиально не в состоянии покинуть или оставить¹. Но это вовсе не означает, что моё тело насильно держит меня в одном месте. Нет. «В конце концов я могу ведь не только привести своё тело в движение, но и могу передвигаться, т. е. могу двигаться, меняя положение своего тела, но я не могу двигаться вне моего тела»². В этом смысле моё тело является моим абсолютным местом — «маленькой частью пространства, которая в прямом смысле слова является моим я»³.

Моё «Я» существует принципиально лишь там, где находится моё тело. «Я» и моё тело, таким образом, ведут нераздельное существование: «Я» привязан к моему телу и моё тело идентифицируется с моим «Я». Там, где появляется моё тело, появляюсь автоматически и «Я». Мне, однако, вспоминаются здесь нелепые фантастические истории, в которых конкретное «Я» неожиданно оказывалось не в своём, а в чужом теле. Подобные ситуации происходили, например, с героями булгаковского романа «Мастер и Маргарита», в котором сатана или его помощники принимали образы других людей и существ. В этом случае коварное «Я», поселяясь в «чужом теле», выдавало себя не за того, кем оно в действительности является, а за другого, вводя таким образом людей в заблуждение. Подобный дисбаланс между «телом» и его «Я» возможен не только в фантастических романах, но и в реальной жизни, когда дружелюбный, приветливый и обходительный человек вследствие, например, болезни Альцгеймера или психической болезни внезапно превращается в агрессивное

¹К теме человеческого тела обратился задолго до Фуко Анри Бергсон в своей лекции «Душа и тело». См. Анри Бергсон. Избранное: Сознание и жизнь / Москва: Российская политическая энциклопедия. (РОС-СПЭН), 2010. С. 45–65.

²Фуко М. Гетеротопии. Утопическое тело. С. 25

³Фуко М. Гетеротопии. Утопическое тело. С. 25

и невыносимое существо. У окружающих в этом случае создаётся впечатление, что в «тело» близкого и любимого человека поселилось чужое «Я».

Заметить явное несоответствие между «Я» и его «телом» может лишь тот, кто без проблем идентифицирует знакомое ему «тело» с конкретным «Я», воспринимая их в единстве. Однако подобное «единство» является относительным, потому что «Я» остаётся принципиально зависимым от «тела».

С момента своего рождения «Я» осознаёт абсолютную зависимость от своего тела, от которой оно не в состоянии избавиться. Моё тело может мне не нравиться, я могу его ненавидеть, но расстаться с ним я не в состоянии, ибо в тот момент, когда я расстанусь с моим «телом», перестанет существовать и моё «Я». «Моё тело является таким местом, от которого мне никуда не уйти, на которое я просто обречён»¹, резюмирует *Фуко*.

Также созданное человеком мифологическое учение о «бессмертной душе» базируется на дифференции между телом и интеллектом человека. Благодаря этому учению, человек поверил в то, что он может без ущерба для себя расстаться со своим телом, сохранив интеллект (душу). Символом подобного, независимого от человеческого тела, существования души является идея «царства мёртвых», которой следовала, например, древнеегипетская культура, стремившаяся сохранить путём мумифицирования умершее тело.

«Мумия» — это великое утопическое тело, которое пережило время»², подчёркивает *Фуко*. Однако символом утопического тела *Фуко* считает не только мумии, но также и найденные в микенских захоронениях золотые маски умерших или же, изобразившие умерших в вечно молодом возрасте, средневековые могильные скульптуры³. Но изображая материальное, эти скульптуры имели в виду прежде всего *нематериальное*, а, именно, бессмертную *душу* человека, считает *Фуко*.

¹Фуко М. Гетеротопии. Утопическое тело. С. 26.

²Фуко М. Гетеротопии. Утопическое тело. С. 27.

³Фуко М. Гетеротопии. Утопическое тело. С. 27.

Великий миф о душе присутствует в зачатках европейской философии, сопровождая её на протяжении тысячелетий. Именно «концепция души» позволила человеку увидеть в смерти не только биологический, но и духовный акт. С точки зрения этой концепции человек умирает не только как существо биологическое, но и как духовное. Попытки интерпретировать смерть как духовное явление предпринимались человеком с древнейших времён, что подтверждает как мифология, так и античная философия (*Сократ, Платон и Аристотель*). Позже проблема «души» обсуждалась в рамках дискуссии о «проблеме отношения души и тела» (нем. «Leib-Seele-Problem»). Также в основе этой дискуссии лежало представление о двойственной натуре человека как существа обладающего, с одной стороны, преходящим и смертным телом, а с другой – бессмертной и вечной душой¹.

На первый взгляд душа является принципиально независимой от тела, ибо она в состоянии его покинуть, в состоянии жить вне него или же без него, т. е. существовать и после смерти тела. С другой стороны, весь смысл существования души, считает *Фуко*, заключается в её противопоставлении телу. Если бы не было тела, то тогда не было бы смысла говорить и о душе. Источником всех человеческих утопий в действительности является не душа, а тело, приводит к выводу *Фуко*. Душа есть лишь «другое обозначение» того, что мы называем «телом», считает он. И именно душа, а не тело человека, является человеческим «центром мира», потому что на базе «души» родилась и окрепла идея бессмертия человека.

«Тело» не только создаёт ориентиры, но является исходной точкой человеческого восприятия и познания мира. Только благодаря моему телу, я имею слева от себя «левую», а справа – «правую» стороны, которые, находятся, естественно, слева и справа от *моего*

¹Самое общее представление об этой дискуссии могут дать опубликованные университетом Базеля материалы: Nüesch, Samuel R. Die Leib-Seele Debatte: Eine Übersicht der wichtigsten Positionen. Arbeitspapiere aus der IKAÖ, Nr. 1, September 2008. URL: http://www.ikaoe.unibe.ch/publikationen/arbeitspapier_01.pdf (дата обращения: 10.12.2017).

тела. Благодаря телу, я имею «верх» и «низ», «спереди» и «сзади», т. е. имею такие направления, которые я определяю в зависимости от позиции *моего* тела, которые существуют только по отношению к моему телу. А это означает, что «тело — это нулевая точка мира, т. е. такое место, в котором пересекаются все пути и все немислимые пространства»¹, резюмирует *Фуко*. Всё, что для меня существует, существует лишь благодаря моему телу, «из которого я всё время исхожу и исходя из которого я мечтаю, говорю, фантазирую, воспринимаю предметы в местах их нахождения или же существование которых я, благодаря моей безграничной фантазии и утопическим представлениям, отрицаю»². Даже в утопию я впадаю, или исходя из существования тела, или же, наоборот, отрицая его существование. При этом вне всяких сомнений находится тот очевидный факт, что понятие «тело» имеет прямое отношение к смерти. Несмотря на самые различные — религиозные, атеистические, мифологические, материалистические или идеалистические — интерпретации смерти, все они сходятся в одном пункте — смерть есть прекращение жизнедеятельности организма, т. е. есть конец человеческого тела, которое, к сожалению, может стать объектом бесчеловечный «игры со смертью», имя которой — пытка.

7.4. Пытка как попытка «игры со смертью»

Если мы попытаемся выяснить, каким образом понятие «пытка» характеризуется в различных словарях и энциклопедиях, то найдём в них приблизительно следующее определение этого понятия:

«пытка есть целенаправленное причинение физических и психических мучений другому человеку с целью его наказания или получения от него информации».

Эта формулировка в целом верна, но она, к сожалению, не отражает всей сущности такого сложного феномена, каким является

¹Фуко М. Гетеротопии. Утопическое тело. С. 34.

²Фуко М. Гетеротопии. Утопическое тело. С. 34.

феномен пытки, в котором разум, используя методы телесного воздействия, стремится подчинить себе вовсе не тело, а другой разум. Ибо тело жертвы в этом случае играет лишь роль «посредника», с помощью которого истязатель, стремясь достигнуть безнравственных целей, пытается (в этом смысле любая пытка есть и *попытка*) сломать волю другого разума. Замечу, что разум в состоянии подчинить себе *другой* разум, прибегая не только к физическим, но и к психическим методам воздействия, однако, также психическое давление на человека в состоянии причинить ему боль (в этом случае мы говорим о «душевной боли»).

Причиной боли является, как правило, внешнее *воздействие* на организм — удар, ожог или порез. Но живые организмы начинают воспринимать и ощущать боль лишь тогда, когда она становится их *внутренним* ощущением. Для человека боль есть прежде всего внутренний «сигнал», который указывает на угрожающую его жизни опасность. Таким способом боль, надо сказать, предупреждает и оберегает организм, предохраняя его от ранений и повреждений. Эту предохранительную функцию боли открыли ещё древние, которые называли боль «сторожевым псом здоровья». Если бы человек не ощущал боли и не реагировал бы на неё, то тогда его организм мог бы совершенно *безболезненно* подвергнуться разрушению. Подобного отношения к себе живая природа допустить, однако, никак не могла. Поэтому она позаботилась о том, чтобы «язык боли» понимало любое живое существо. И, действительно, «язык боли» хорошо понимают все живые существа и немедленно реагируют на него.

Однако пыточная боль, в отличие от боли естественной, говорит на совершенно другом «языке», потому что она преследует цель не сохранения, а постепенного разрушения организма. Предоставляя возможность смерти постоянно приближаться к своей жертве, пыточная боль в тоже время не даёт ей возможности наступить. Ведь истязатель, в отличие от палача, преследует цель *не убить*, а *подчинить* себе жертву. Свою цель истязатель стремится достичь путём *телесного* воздействия на жертву.

В пыточном акте, таким образом, тело жертвы становится «своего рода инструментом или посредником. Если на него воздействуют тюремным заключением или принудительным трудом, то единственно для того, чтобы лишить его свободы, которая является его правом и собственностью»¹, констатирует *Фуко*. Два существенных момента характеризуют пыточный акт: (1) пытку может осуществить только существо разумное; (2) любая пытка предполагает присутствие *другого*.

На этих двух моментах я остановлюсь подробнее.

(1) Вначале замечу, что способностью «пытать» обладает одно только «существо разумное», т. е. человек. Животное этой способностью не обладает, ибо оно, как правило, убивает свою жертву немедленно. Животное также не в состоянии изобретать и использовать технические орудия пытки, которые человек изобретал и использовал на протяжении всей своей истории, достигнув в этой области примечательных успехов, о чём наглядно свидетельствуют экспонаты многочисленных музеев «телесных наказаний». Вопрос, однако, заключается в том, имеем ли мы право называть процессы изобретения и совершенствования различных орудий пытки человеческими «достижениями»? Ведь прежде чем назвать какое-либо изобретение человека «достижением», необходимо выяснить, «для чего» оно было изобретено и «каким» целям оно должно было служить?

(2) Вторая существенная черта пыточного акта заключается в том, что этот акт с необходимостью предполагает присутствие *другого*, а также наличие таких условий, в которых этот *другой* может стать жертвой пытки, т. е. *чужим*. К последним, как правило, относятся получившие статус рабов, изгоев, аутсайдеров, пленных или врагов, т. е. лишённые частично или полностью

¹Фуко, Мишель. Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы. Перевод с французского Владимира Наумова. М.: изд-во «Ad Marginem», 1999. С. 18.

прав люди. Именно эти, исключённые из общества люди, становились и становятся потенциальными жертвами пыток. «Исключение» человека из сообщества является первым и необходимым условием пытки. С другой стороны, «исключить» из сообщества можно лишь тех, кто в нём находится. Истязатель и его жертва должны находиться рядом друг с другом, ибо пытка с необходимостью предполагает прямой контакт между ними. Пытка является, несомненно, изуверской, жестокой и бесчеловечной, но формой человеческого контакта. Парадокс пытки заключается в том, что в ней *другой* / *чужой* одновременно и принадлежит, и не принадлежит сообществу. Подобную ситуацию, по мнению *Райнера Мартина (Rainer Marten)*, можно охарактеризовать как «*присутствующее отсутствие*». Именно такое «присутствующее отсутствие» образует легитимационную основу пыточного акта, в котором «человеческая жестокость целит просто-напросто на *другость* или же на фактическое своеобразие другого»¹.

Пытка, таким образом, предполагает присутствие не только «жертвы», но и её истязателя. Но в каких условиях вполне нормальные люди превращаются в жестоких истязателей или безжалостных палачей? К анализу этого сложного вопроса обратился французский философ *Мишель Терещенко (Michel Terestchenko)*, который в своей книге «Тонкий слой человечности» описал ситуацию массового расстрела евреев польской деревни Józefów в июле 1942 года. Совершённое в этой польской деревне страшное преступление было уникальным в том отношении, что участвующие в этом преступлении немецкие солдаты получили возможность выбора — принимать / не принимать участие в расстреле мирных жителей. *Терещенко* задаётся вопросом, почему лишь немногие, оказавшиеся перед выбором почувствовать /

¹ «Hier zielt menschliche Grausamkeit ganz einfach auf das Anderssein beziehungsweise auf faktische Eigenheit». Marten, Rainer: Der Philosoph vor der Frage der Folter. Frankfurter Hefte 32 (1977), Heft 6, S. 17–24.

не участвовать в преступлении, из солдат отказались от участия в нём? Какие мотивы двигали теми солдатами, которые решили принять участие в преступлении? Одним из решающих мотивов, который побудил немецких солдат принять участие в кровавом преступлении был, по мнению *Терещенко*, фактор «групповой солидарности». Именно чувство ложной солидарности, за которым, как считает *Терещенко*, скрывался обыкновенный страх прослыть в глазах своих сослуживцев «слабаками» и «трусами», побудило немецких солдат пойти на преступление: «Забота о собственной репутации оказалась для немецких солдат важнее, чем чувство общечеловеческой солидарности с жертвами. Тем более, что в их глазах их жертвы находились вне круга людей, к которому они должны были проявлять человеческие обязанности и человеческую ответственность»¹. Но не руководствовались ли теми же самыми мотивами также работники ОГПУ и НКВД СССР, которые применяли жестокие пытки к политическим заключённым? Также чекисты видели в своих жертвах таких людей, по отношению к которым они не чувствовали себя обязанными соблюдать нравственные законы или проявлять нравственные чувства. Благоприятными для пытки условиями являются, таким образом, такие общественные условия, в которых люди теряют статус равноправных членов своего сообщества и исключаются из него, подвергаясь, вследствие этого, гонениям и преследованиям.

Как бы там ни было, суть пытки заключается в том, что она превращает «будущее смерти в её настоящее», замечает *Янкелевич*². Пытка есть прямой и недвусмысленный «сигнал» смерти, который она посылает человеку. В своей нормальной повседневной жизни человек, как правило, не чувствует приближения смерти. В этом,

¹Terestchenko, Michel. Der dünne Putz Menschlichkeit. Banalität des Bösen, Banalität des Guten. Matthes & Seitz Berlin 2012. S. 63. Данный эпизод был взят Терещенко из книги: Browning, Christopher. Ganz normale Männer. Das Reserve Polizei-Bataillon 101 und die ‚Endlösung‘ in Polen, dt. v. Jürgen Peter Krause. Hamburg 1996.

²Янкелевич Владимир. Указ. соч. С. 12.

кстати, и заключается «нормальность» человеческой жизни, которая проявляет себя в состоянии «не-ожидания» или отсутствия смерти. Но пыточный акт радикальным образом разрушает это состояние «нормальности», ибо находящийся под пыткой человек непосредственно ощущает приближение смерти, которое в прямом смысле слова «превращает его жизнь в пытку»¹. Подобное состояние испытывают находящиеся в ожидании смертной казни, люди, которые, возможно, хотели бы умереть сейчас же, «но им не дают этого сделать, ибо если им позволить это сделать, то тогда смерть перестанет быть для них штрафом или пыткой»², утверждает тюремный психолог. Поэтому государство стремится окружить приговоренного к смертной казни человека иллюзорной заботой:

«В наше время врач должен находиться рядом с приговоренными к смерти людьми до самого последнего момента их жизни; заботясь об их здоровье и облегчая их страдания. При этом он стоит здесь рядом со служителем закона, задача которого состоит в том, чтобы положить конец жизни приговоренных к смерти людей»³, констатирует *Фуко*.

Если бы *Фуко* дожил до наших дней, то тогда он из международной прессы узнал бы о происшедших в американском штате Огайо январских событиях 2014 года, когда осужденный к смертной казни 53-летний американец вынужден был, по причине недостаточно хорошо опробованной смеси яда, умирать долго и мучительно. Примечательной в этом случае была реакция заместителя прокурора штата, который заявил журналистам, что безболезненную казнь у нас никто никому не гарантировал. Но ведь никто не позволял государственным органам превращать смертную казнь в акт пытки.

¹Сама по себе ситуация ожидания казни для приговоренного к смерти является пыткой. см. Merikangas, J. Das Warten auf den Tod ist Folter. Spiegel-Gespräch. Der Spiegel, 42/1999. S. 177.

²«Das Problem ist ja: Wenn die Leute sterben wollen, lässt man sie nicht. Wenn sich einer selbst umbringt, sieht es nicht wie eine Strafe aus». Там же.

³Michel Foucault (Мишель Фуко). Указ. соч. С. 19.

Подводя итог нашему анализу пытки, замечу, что суть пыточного акта заключается в том, что в нём человек причиняет боль *другому* человеку. Но как нам охарактеризовать такую ситуацию, в которой человек причиняет боль самому себе? В подобной ситуации автоматически оказывается идущий на самопожертвование или совершающий героический поступок человек. Мы, однако, не называем поступок сознательного самопожертвования «пыткой» или «самопыткой», хотя он тоже причиняет человеку боль. Но идущий на героический поступок человек является «истязателем» своего собственного тела, которым он жертвует во имя каких-то «высших целей». Тут мы, однако, вынуждены поставить принципиальные вопросы: «Какие» цели являются более высокими целями, чем человеческая жизнь? Какие цели могут оправдать самопожертвование человека? Эти вопросы мы рассмотрим в последней главе нашей книги, в которой речь пойдёт как о смерти героической, так и трагической.



The punishments of China: illustrated by twenty-two engravings: with explanations in English and French. Mason, George Henry. London: Printed for William Miller, 1801

8

ПАРАДОКСЫ СМЕРТИ В РУССКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ

Произведения русской литературы о смерти, которые я рассматриваю в данной главе, были опубликованы практически в одно и то же время – на рубеже XIX и XX вв. Но это, пожалуй, единственная черта, которая объединяет их, потому что в тематическом отношении анализируемые здесь произведения всё-таки настолько далеки друг от друга, что у читателя может возникнуть впечатление, что, кроме времени публикации, их больше ничего не объединяет. Конкретно речь здесь идёт о рассказах и песнях раннего *Максима Горького* и повести *Льва Толстого* «Смерть Ивана Ильича». Но я напому здесь читателю также и о концепции смерти *Николая Фёдорова*, которая тоже возникала в это судьбоносное и наполненное острыми противоречиями время – на рубеже XIX и XX столетий. Только наполненная острыми противоречиями эпоха могла произвести настолько несовместимые концепции смерти, которые были порождены русской общественной мыслью на рубеже веков.

Из всех вышеназванных концепций смерти самое сильное влияние на общественную жизнь человека XX столетия, без всякого сомнения, оказала идея героической смерти *Горького*, с которой мы и начнём анализ темы смерти в русской литературе.

8.1. От смерти героической к смерти трагической

Наступающая в России на рубеже XIX и XX вв. революционная эпоха требовала таких концепций смерти, которые соответствовали бы идеалам революционного времени и в корне отличались бы

от идеалов «мещанской» или «буржуазной» смерти. Революционная эпоха нуждалась в революционных идеалах смерти, которые и были предложены российскому обществу *Максимом Горьким*. Созданные им «образы смерти» были настолько впечатляющими, что они сохранили силу своего воздействия не только на человека революционной, но и постреволюционной эпохи. Горьковские образы смерти вошли в школьные учебники литературы советской эпохи. Речь идёт о его знаменитых произведениях «Буревестник», «Песня о соколе» и «Старуха Изергиль», которые были знакомы любому советскому школьнику. Далеко не каждый школьник знал о существовании повести Льва Толстого «Смерть Ивана Ильича», в которой тоже речь шла о смерти, но смерти обычной и мещанской, однако любой школьник прекрасно знал героические образы *Горького*. Подобный подход к теме смерти в советском государстве не был, конечно, случайностью, ибо советская власть нуждалось в смелых, мужественных и храбрых людях, которые во имя «высоких идей» готовы были бы пожертвовать своей жизнью. Именно таких беззаветно преданных идее революции людей, которые готовы были бы пожертвовать своей жизнью во имя общего блага, и описывает в своих произведениях, прославляющий героическую смерть, *Горький*. В «Песне о соколе» он славит «безумство храбрых»:

„Безумству храбрых поем мы славу!

„Безумство храбрых – вот мудрость жизни! О смелый Сокол!
В бою с врагами истек ты кровью... Но будет время – и капли
крови твоей горячей, как искры, вспыхнут во мраке жизни
и много смелых сердец зажгут безумной жаждой свободы, света!

И далее:

„Пускай ты умер!.. Но в песне смелых и сильных духом всегда ты
будешь живым примером, призывом гордым к свободе, к свету!
„Безумству храбрых поем мы песню!..“»¹

¹Горький М. Песня о соколе (1895). URL: <http://ilibrary.ru/text/1330/p.1/index.html> (дата обращения: 28.12.2017).

Но не является ли само по себе безумием, призывать к «безумной смерти» других людей? Не поступают ли подобным образом современные террористы, которые в унисон с *Горьким* могут сказать: «Пускай ты умер!.. Но в песне смелых и сильных духом всегда ты будешь живым примером».

Вполне понятно, что террористы и революционеры преследовали совершенно разные цели, но их тем не менее друг с другом объединяет один общий момент, ибо как для первых, так и для вторых, человеческая жизнь являлась не высшей целью, а была лишь «средством» достижения других целей. Центральным элементом, как героической, так и террористической смерти, является идея самопожертвования во имя «высшей цели», которую, «герой» и террорист, разумеется, формулируют по-разному: если «герой» жертвует своей жизнью во имя общего блага, то террорист стремится уничтожить жизнь невинных людей, чтобы таким образом отомстить обществу и повергнуть его в страх. Для террориста смерть есть способ уничтожения, а для «героя» — способ спасения людей. Но, несмотря на фундаментальное различие по отношению к целям акта героической и террористической смерти, оба этих акта являются такими действиями, в которых индивидуальная жизнь теряет свою абсолютную ценность и добровольно приносится в жертву какой-либо цели. «Цель» как таковая определяет характер добровольной смерти.

Горький в своих произведениях воспекает идею человеческого самопожертвования во имя общего блага, потому что в его представлении индивидуальная жизнь не обладает такой ценностью, которой обладает общественная жизнь. Очень ярко он выразил эту мысль в своём рассказе «Старуха Изергиль», в котором смелый и храбрый Данко жертвует свою жизнь людям. Стремясь спасти людей от гибели и рабства, Данко повёл их через непроходимый лес. Но смертельно усталые и изнемождённые люди не оценили по достоинству его стремления спасти их, а увидели в нём своего врага и решили отомстить ему. Почувствовав ненависть людей, Данко воскликнул: «Что сделаю я для людей?!» и разорвал себе

грудь руками, вырвав из неё своё сердце, которое он высоко поднял над своей головой:

«Оно пылало так ярко, как солнце, и ярче солнца, и весь лес замолчал, освещенный этим факелом великой любви к людям, а тьма разлетелась от света его и там, глубоко в лесу, дрожащая, пала в гнилой зев болота. Люди же, изумленные, стали как камни.

– Идем! – крикнул Данко и бросился вперед на свое место, высоко держа горящее сердце и освещая им путь людям. Они бросились за ним, очарованные. Тогда лес снова зашумел, удивленно качая вершинами, но его шум был заглушен топотом бегущих людей. Все бежали быстро и смело, увлекаемые чудесным зрелищем горящего сердца. И теперь гибли, но гибли без жалоб и слез. А Данко все был впереди, и сердце его все пылало, пылало!»¹

Искры этого сердца, пишет Горький, до сих пор светятся в темноте. И они действительно ещё долго светились в темноте коммунистического общества, зажигая сердца миллионов молодых людей, которые были готовы пожертвовать своей жизнью во имя «высших целей» – за революцию, за Сталина, за Родину!

Созданные *Горьким* образы смелых и храбрых, готовых в любой момент ради общего блага пожертвовать своей жизнью, молодых людей активно использовались советской пропагандой, которая инструментализировала их в целях воспитания «нового человека». Но как далеки были всё-таки эти созданные *Горьким* героические образы от описанного *Львом Толстым* образа слабого, страдающего от невыносимых болей, одинокого Ивана Ильича, в смерти которого мы не найдём абсолютно ничего героического. Сравнив героические образы *Горького* с беспомощной фигурой больного Ивана Ильича, мы вынуждены будем констатировать, что персонажи *Горького* отличаются от персонажа *Толстого* приблизительно так, как чёрно-белые фотографии отличаются от ярких и цветных

¹Горький М. Старуха Изергиль. URL: <http://ilibrary.ru/text/486/p.1/index.html> (дата обращения: 28.12.2017).

рекламных проспектов. Однако реальная человеческая жизнь чаще всего принимает образ чёрно-белых фотографий, а не ярких рекламных проспектов.

Читая повесть *Толстого* «Смерть Ивана Ильича», мы констатируем, что он относится с полным пониманием к чувству человеческого страха перед смертью. *Горький* же, напротив, отказывается понимать, а тем более оправдывать это чувство. Он призывает человека преодолеть чувство страха, потому что видит в нём существенную помеху для воспетой им «героической смерти». Ибо *Горький* прекрасно осознаёт тот факт, что добровольное самопожертвование возможно лишь там и тогда, где и когда человек лишится страха перед смертью. Поэтому в своей пьесе «Дети солнца» Горький пишет:

«Страх смерти – вот что мешает людям быть смелыми, красивыми, свободными людьми! Он висит над ними черной тучей, покрывает землю тенью, из него рождаются призраки. Он заставляет их сбиваться в сторону с прямого пути к свободе, с широкой дороги опыта. Он побуждает их создавать поспешные уродливые догадки о смысле бытия, он пугает разум, и тогда мысль создает заблуждения! Но мы, мы, люди, дети солнца, светлого источника жизни, рожденные солнцем, мы победим темный страх смерти! Мы – дети солнца! Это оно горит в нашей крови, это оно рождает гордые, огненные мысли, освещая мрак наших недоумений, оно – океан энергии, красоты и опьяняющей душу радости!»¹

В этом текстовом отрывке из пьесы «Дети солнца» *Горький* использует метафору огня и света, которые противостоят темноте. Не сумевший преодолеть страха смерти человек, по мнению *Горького*, лишает себя света и оказывается в темноте, ибо страх смерти «уродует мысли» и «искажает смысл человеческого бытия». Но прав ли Горький, предлагая нам такую интерпретацию чувства страха? Нет, я думаю, что он ошибается. Не присутствие, а,

¹Горький М. Дети солнца (1905). URL: http://rulibrary.ru/gorkiy/deti_solnca/19 (дата обращения: 28.12.2017).

скорее, отсутствие страха смерти уродует мысли человека и искажает смысл его бытия, потому что лишённые какого-либо страха перед смертью люди теряют всякий респект не только перед своей, но и чужой жизнью, что нам ярко и убедительно демонстрируют действия террориста, который с «безумной храбростью» отправляет на тот свет не только себя, но и десятки невинных людей, жизнь которых он ценит точно так же, как и свою собственную жизнь. Этот террорист вполне может воскликнуть в унисон с *Горьким*: «Не жалея себя — это самая гордая, самая красивая мудрость на земле. Да здравствует человек, который не умеет жалеть себя!».

Но ведь, переставший жалеть и себя, и других людей человек способен практически на всё. И тем не менее *Горький* призывает человека:

«Не жалея себя — это самая гордая, самая красивая мудрость на земле. Да здравствует человек, который не умеет жалеть себя! Есть только две формы жизни: гниение и горение. Трусливые и жадные изберут первую, мужественные и щедрые — вторую; каждому, кто любит красоту, ясно, где величественное»¹.

При этом, воспевая «храбрость сильных», *Горький* игнорирует тот факт, что «героическая смерть», как правило, является смертью слабого, а не сильного человека, потому что на акт «героического самопожертвования» идёт, как правило, не сильный, а слабый. Ведь у сильного человека нет никакой необходимости лишать себя жизни перед глазами своего слабого противника, а вот у осознающего свою слабость человека такая необходимость есть. Именно «слабый», а не «сильный» прибегает к своему последнему и решающему средству — «героической смерти», с помощью которого ему часто действительно удаётся переломить ситуацию в свою пользу и стать победителем. Таким образом поступали, например, кмикадзе, которые «побеждали» более сильного противника путём

¹ Горький М. Часы (1896). URL: <http://gorkiy.lit-info.ru/gorkiy/proza/ras-skaz/chasy.htm> (дата обращения: 28.12.2017).

последней и решающей смертельной атаки. Но можно ли назвать «победой» такую сцену, в которой победитель уничтожает не только противника, но и себя самого?

Парадокс концепции «героической смерти» *Горького* заключается в том, что, несмотря на то, что он постоянно рассуждает о смерти, он так и не распознал её сути. Смерть принципиально не может быть «средством» достижения каких-либо целей, потому что смертник, идя на самопожертвование, уничтожает и самого себя как «высшую цель». В «героическом акте» человек перестаёт быть «целью» или «самоцелью», а он становится «средством» для достижения других целей. По этой причине принёсший свою жизнь в жертву «высшей цели» человек не достигает никаких целей, ибо он сам в результате совершённого им акта самопожертвования перестаёт существовать, т. е. перестаёт быть «высшей целью»¹.

«Героическая смерть» возможна, как правило, лишь в таком обществе, в котором человек не является «высшей целью», а служит лишь «средством» достижения других целей. Мне здесь, возможно, станут возражать, указывая на то, что смерть отдельного человека вполне может стать «благом» для других людей или же для общества. Но прислушаемся к этой странной фразе, утверждающей, что «смерть отдельного человека может стать благом для общества...» Что это за общество, в котором смерть *одних* может стать благом для *других*? Очень чётко выразился по этому поводу мудрый *Николай Фёдоров*, заметивший, «если жизнь есть благо, то пожертвование ею будет потерей блага для отдавших свою жизнь за сохранение её другим; но будет ли благом жизнь для принявших жертву и сохранивших свою жизнь ценою смерти других?»².

Горький, однако, этого противоречия не замечает. При этом его идея «героической смерти» не была исключительно новой идеей,

¹Здесь я, конечно, опираюсь на фундаментальные понятия нравственной философии И. Канта, который характеризовал человека как «цель сама по себе».

²Фёдоров Н. Ф. Сочинения. Академия наук СССР. Институт философии. М.: Издательство «Мысль», 1982. С. 90.

ибо акт добровольной смерти, как, например, смерти «для близких и друзей», был известен ещё в античной культуре, о чём в своей книге повествует *Мартин Каррер (Martin Karrer)*¹. Кроме того, также в христианской религии смерть Христа трактуется часто как смерть Бога «для» людей². Идея самопожертвования имеет, таким образом, довольно богатую культурную традицию, которая на рубеже XIX и XX вв. подхватывается и модернизируется в революционном духе *Горьким*. Но справедливости ради надо заметить, что *Горький* не политизировал смерть, ибо он не призывал своего читателя умирать «За Сталина» или «За партию», однако, его идея добровольной смерти во имя «высшей цели» абсолютно соответствовала интересам революционной власти. По этой причине герои поэм и песен Горького стали доминирующими образами советской эпохи, начало которой (как это символично!) положила братоубийственная война, наступление которой предрёк ещё в 1916 русский писатель *Иван Бунин*, который, предчувствуя наступление национальной трагедии, написал своё знаменитое стихотворение о двух братьях Святогоре и Илье:

На гривастых конях на косматых,
На золотых стремях, на разлтых,
Едут братья, меньшей и старшой,
Едут сутки, и двое, и трое,
Видят в поле корыто простое,
Наезжают – ан гроб да большой:
Гроб глубокий, из дуба долбленный,
С черной крышей, тяжелой, томленной,
Вот и сдвинул ее Святогор,
Лег, накрылся и шутит: «А в пору!»

¹Karrer, Martin: Jesus Christus im Neuen Testament (NTDErg. Bd. II), Göttingen 1998. S. 110–114.

²Подробнее см.: Schröter, Jens: Sterben für die Freunde: Überlegungen zur Deutung des Todes Jesu im Johannesevangelium, in: Dobbeler, Axel von / Erlemann, Kurt / Heiligenthal, Roman (Hgg.), Religionsgeschichte des Neuen Testaments (FS Klaus Berger), Tübingen 2000. S. 263–287.

Помоги-ка, Илья, Святогору
Снова выйти на Божий простор!»
Обнял крышу Илья, усмехнулся,
Во всю грузную печень надулся,
Двинул срыву... Да нет, погоди!
«Ты мечом!» – слышен голос из гроба, –
Он за меч, – загорается злоба,
Занимается сердце в груди, –
Нет, и меч не берет! С виду рубит,
Да не делает дела, а губит:
Где ударит – там обруч готов,
Нарастает железная скрепа:
Не подняться из гробного склепа
Святогору во веки веков!¹

Позже в своих воспоминаниях *Бунин* с чувством глубокой горечи заметит: «Лезли мы в наше гробное корыто весело, пошучивая...»² И, действительно, в «склепе» сталинской диктатуры оказались запертыми миллионы советских людей самых разных национальностей и самого разного происхождения. Многим из них, уничтоженных на расстрельных полигонах или погибших под пытками в подвалах чека, умерших в лагерях или же на принудительных стройках, так и не удалось выбраться из гробного склепа сталинской диктатуры, о «жизни» в котором очень хорошо написала *Анна Ахматова* в своём стихотворении «Реквием»:

Звёзды смерти стояли над нами,
И безвинная корчилась Русь
Под кровавыми сапогами
И под шинами чёрных марушь³.

¹Бунин И. А. Святогор и Илья. URL: <http://www.world-art.ru/lyric/lyric.php?id=2634>

²Бунин И. А. Окаянные дни (сборник). Запись от 9 мая.

³Ахматова А. Реквием 1935–1940. Мюнхен: Товарищество зарубежных писателей, 1969. С. 8.

Но как будто и этого горя было мало для страдающего и измученного внутренней войной, голодом и политическим террором народа. Не прошло и 20 лет после окончания принёсшей неописуемые жертвы Гражданской войны, как на страну обрушился внешний враг – германский фашизм. И опять бескрайние просторы страны оказались усеяны многочисленными трупами, многие из которых остались лежать незахороненными и после окончания войны. По сей день поисковые отряды добровольцев натываются на бесчисленные останки убитых солдат, которыми усеяны поля и леса нынешних независимых государств – Беларуси, Украины, России. Один из активистов такого поискового отряда рассказывает: «В лесу в 60 км от Санкт-Петербурга я спотыкаюсь обо что-то и понимаю, что это не коряга. Из земли выступает человеческая кость. Рядом лежит с десяток минометных снарядов, под тонким слоем мха – противопехотная мина в рабочем состоянии»¹. Из рассказа другого добровольца мы узнаем, что непогребённые «солдаты лежат почти на поверхности: лишь под тонким слоем листвы или мха, многие с оружием в руках»². Но почему погибшие в боях советские солдаты не были, как это нам предписывают человеческие традиции обычаи, захоронены? Причина этого лежит в том, что в ходе войны жители маленьких деревень и сёл, вблизи которых шли упорные битвы и бои, были не в состоянии похоронить останки тысяч и тысяч погибших солдат. А после окончания войны победившая держава немедленно занялась восстановлением разрушенного хозяйства. Не хватило ей сил или желания на то, чтобы аккуратно собрать и захоронить останки своих павших солдат.

В колоссальных человеческих потерях той страшной войны её непосредственный участник *Виктор Астафьев* винит не только немецкий фашизм, но и «советскую военщину», которая, по его мнению, «самая оголтелая, самая трусливая, самая подлая, самая

¹Ившина О. 1941–1945: останки тысяч солдат до сих пор лежат в лесах. URL: http://www.bbc.com/russian/russia/2013/05/130508_war_remains_unburied (дата обращения: 28.12.2017).

²Там же.

тупая из всех, какие были до неё на свете», потому что она «сбросала, как солому, наш народ в огонь»¹. В своих письмах *Астафьев* с горечью говорит о том, что «вместо парадного картуза надо надевать схиму, становиться в День Победы на колени посреди России и просить у своего народа прощение за бездарно „выигранную“ войну, в которой врага завалили трупам, утопили в русской крови»². Для тех, кому лично пришлось пережить страшную войну, а таковых практически сейчас уже и нет в живых, она не была «праздником» и никогда не могла стать таковым. В «праздник» сегодня страшную войну превращают те поколения, которые её не испытали, не видели и не пережили. Но человеческая смерть, а тем более смерть на войне, не должна становиться поводом для «праздника», считает другой участник войны — *Николай Никулин*. «Много я видел убитых до этого и потом», — пишет в своих военных воспоминаниях *Никулин*,

«но зрелище Погостья зимой 1942 года было единственным в своем роде! Надо было бы заснять его для истории, повесить панорамные снимки в кабинетах всех великих мира сего — в назидание. Но, конечно, никто этого не сделал. Обо всем стыдливо умолчали, будто ничего и не было. Трупам был забит не только переезд, они валялись повсюду. Тут были и груды тел, и отдельные душевраздирающие сцены. Моряк из морской пехоты был сражен в момент броска гранаты и замерз, как памятник, возвышаясь со вскинутой рукой над заснеженным полем боя. Медные пуговицы на черном бушлате сверкали в лучах солнца. Пехотинец, уже раненый, стал перевязывать себе ногу и застыл навсегда, сраженный новой пулей. Бинт в его руках всю зиму трепетал на ветру. В лесочке мы обнаружили тела двух групп разведчиков. Очевидно, во время поиска немцы и наши столкнулись

¹Астафьев В. Письма о войне. «Новая газета» от 27 марта 2015 г. URL: <https://www.novayagazeta.ru/articles/2015/03/26/63539-171-nado-stanovitsya-na-koleni-posredi-rossii-i-prosit-u-svoego-naroda-prosichenie-187> (дата обращения: 06.12.2017).

²Астафьев В. Письма о войне. Указ. соч.

неожиданно и схватились врукопашную. Несколько тел так и лежали, сцепившись. Один держал другого за горло, в то время как противник проткнул его спину кинжалом. Другая пара сплелась руками и ногами. Наш солдат мертвой хваткой, зубами ухватил палец немца, да так и замерз навсегда. Некоторые были разорваны гранатами или застрелены в упор из пистолетов. Штабеля трупов у железной дороги выглядели пока как заснеженные холмы, и были видны лишь тела, лежащие сверху. Позже, весной, когда снег стаял, открылось все, что было внизу. У самой земли лежали убитые в летнем обмундировании – в гимнастерках и ботинках. Это были жертвы осенних боев 1941 года. На них рядами громоздились морские пехотинцы в бушлатах и широких черных брюках («клешах»). Выше – сибиряки в полушубках и валенках, шедшие в атаку в январе-феврале сорок второго. Еще выше – политбойцы в ватниках и тряпичных шапках (такие шапки давали в блокадном Ленинграде). На них – тела в шинелях, маскхалатах, с касками на головах и без них. Здесь смешались трупы солдат многих дивизий, атаковавших железнодорожное полотно в первые месяцы 1942 года. Страшная диаграмма наших «успехов»!¹

В связи с воспоминаниями *Никулина* мне вспоминается актуальная дискуссия, которая развернулась в современной Германии по поводу организованной специалистом по пластикации *Гюнтером фон Хагенсом* выставки скульптур человеческих трупов. Центральный аргумент противников этой выставки заключался в том, что превращать останки умерших в скульптуры, означает неуважительно относиться к ним. Однако война, не спрашивая ни у кого на это разрешения, сама по собственной инициативе устроила страшную «выставку трупов», причём трупов как немецких, так и советских солдат. Я не случайно указываю на этот момент, потому что вопрос о том, как нам обходится с останками врагов остаётся

¹Никулин, Николай. Воспоминания о войне. URL: https://bessmertny-barak.ru/article/nikulin_vospominaniya_o_voynе/

дискуссионным. Я напому здесь читателю о скандале, который вспыхнул в российской прессе в ноябре 2017 года. Этот скандал был вызван выступлением школьника Николая Десятниченко в немецком парламенте (Deutscher Bundestag) по случаю национального «Дня траура». В своём выступлении Николай упомянул тот факт, что в «Сталинградском котле» были окружены 250 тыс. немецких солдат. Из них лишь 6 тыс. смогли вернуться домой. Посетив могилы умерших в плену немецких солдат, Николай произнёс слова, которые вызвали бурю возмущения и негодования в российской прессе: «Я увидел могилы невинно погибших людей, среди которых многие хотели жить мирно и не желали воевать»¹.

Я не буду здесь ставить вопроса о том, заслужил ли умерший в советском плену в 21 год солдат вермахта Георг Йохан Рау, чью судьбу Николай в общем-то и исследовал, право на прощение или не заслужил, но я напому читателю о том чувстве человеческого сострадания по отношению к пленным вражеским солдатам, которое проявили к ним во время войны простые русские женщины и о котором, спустя многие годы, бывшие военнопленные немецкие солдаты вспоминали с большой благодарностью. Не о страшных условиях военного плена рассказывали они в последние дни своей жизни, а о той доброй русской бабушке, которая проявила к ним жалость и протянула кусочек хлеба. Символом России для этих солдат навечно стала эта «милосердная бабушка», которой уже нет в живых. Но куда это чувство милосердия подевалось у современного поколения, которое не пережило войны, которое знает её только из фильмов и книг? Откуда у этого, не видевшего и не пережившего войны, молодого поколения зародилось чувство такой безграничной ненависти — нет, не к немецким захватчикам —, а к своему соотечественнику, который пожалел умершего в плену 21-летнего (я не считаю 21-летнего взрослым человеком) солдата?

¹ «Им было столько же лет, сколько нам сейчас». Что сказали немецкие школьники в Бундестаге о русских солдатах // The Insider от 21.11.2017 (перевод с нем. Лиза Биргер). URL: <https://theins.ru/obshestvo/80615> (дата обращения: 22.12.2017).

Мы должны, без всякого сомнения, хранить память об этой страшной и бесчеловечной войне, все участники которой уже давно превратились в прах. Но мы не должны сохранять в своей голове те «линии фронта», которые разделяли людей прошлого столетия, учитывая тот элементарный факт, что ни подвиги, ни преступления не передаются по наследству. Мы не несём ответственности ни за преступления, ни за подвиги ушедших поколений, а мы отвечаем за свою собственную жизнь и за свои собственные деяния. Любая героическая смерть, по сути, является смертью трагической. В центре внимания современного человека, однако, оказалась не героическая, а обычная смерть.



Советский плакат Великой Отечественной войны

8.2. Смерть в обществе и одиночестве

В своей повести «Смерть Ивана Ильича» великий мастер литературного рассказа *Лев Толстой* рассказывает нам историю относительно молодого 45-летнего чиновника, члена Судебной палаты, семьянина и отца двоих детей Ивана Ильича Головина. *Толстой* выбирает совершенно неожиданный и, казалось бы, противоречащий нормальному ходу жизни вариант изложения событий, ибо его рассказ не только заканчивается, но и начинается сценой смерти. Таким образом смерть охватывает своей мёртвой хваткой всё изложение *Толстого* — от его начала до его конца.

Свой рассказ *Толстой* начинает сценой, в которой коллеги Ивана Ильича узнают о смерти своего «сотоварища». При этом «первая мысль каждого из господ», замечает *Толстой*, «была о том, какое значение может иметь эта смерть на перемещения или повышения самих членов или их знакомых»¹. Читатель констатирует, что известие о смерти Ивана Ильича разбудило у его коллег не чувства горя или жалости, а, скорее, побудило их задуматься прежде всего о том, какие личные выгоды они могут извлечь из этого неожиданного события. Те же, кто никаких выгод для себя из события смерти Ивана Ильича извлечь не мог, лишь с удовлетворением подумали: «Каково, умер; а я вот нет»². За этой констатацией факта следовала, правда, и озабоченная мысль о том, что теперь придётся принять участие в тягостной процедуре прощания с умершим: «Близкие же знакомые, так называемые друзья Ивана Ильича», замечает *Толстой*, «при этом подумали невольно и о том, что теперь им надобно исполнить очень скучные обязанности приличия и поехать на панихиду и к вдове с визитом соболезнования»³.

Что интересно, *Толстой* употребляет в вышеназванной цитате мимоходом фразу «так называемые друзья Ивана Ильича», имея

¹Толстой Лев. Смерть Ивана Ильича (1886 г). URL: <http://ilibrary.ru/text/7/p.1/index.html> (дата обращения: 07.12.2017).

²Там же.

³Там же.

в виду таких людей, которые формально считались друзьями Ивана Ильича, в реальности, однако, таковыми не являлись. Причину того, что Ивана Ильича окружали не «настоящие», а «так называемые» друзья, необходимо искать не только в окружении Ивана Ильича, но и в нём самом. К анализу проблемы «друзей» мы ещё вернёмся, а пока я укажу на тот парадоксальный факт, что Иван Ильич во время своей тяжёлой болезни остался в полном одиночестве. Именно этот специфический феномен, когда человек, находясь в обществе, вынужден тем не менее умирать в одиночестве, особо интересует *Толстого*. Замечу, что подобный феномен характерен и для нашего современного общества. «Но, подождите!», возразит мне внимательный читатель, «Иван Ильич умирал ведь не в одиночестве — рядом с ним была его семья, его, хотя и „так называемые“, но друзья!»! Некоторые из друзей Ивана Ильича даже посетили после его смерти его дом, в котором, как это и полагалось в подобном случае, появилась «комната мертвеца». В эту комнату постоянно заходили и постоянно выходили из неё люди. Также «так называемый» друг Ивана Ильича — Пётр Иванович вошёл в «комнату мертвеца», увидев, как «дьячок в сюртуке, бодрый, решительный, читал что-то громко с выражением, исключаящим всякое противоречие; буфетный мужик Герасим, пройдя перед Петром Ивановичем легкими шагами, что-то посыпал по полу. Увидав это, Петр Иванович тотчас же почувствовал легкий запах разлагающегося трупа...»¹. Не совсем уверенный в правильности своих действий Пётр Иванович начал поспешно креститься и кланяться, после чего он, как ему показалось, слишком быстро покинул «комнату мертвеца», пребывание в которой, определённо, не доставило ему никакого удовольствия. В этот момент на сцене появляется и жена умершего Прасковья Федоровна, которая приглашает всех присутствующих на панихиду. И пока присутствующие участвуют в панихиде, *Толстой* описывает нам очень подробно жизнь Ивана Ильича, которая, по его примечательному выражению

¹ Там же.

была «самая простая и обыкновенная и самая ужасная». И опять *Толстой* соединяет в одном и том же предложении абсолютно несовместимые вещи, вынуждая читателя задать себе вопрос, каким образом одна и та же жизнь может быть и «самой обыкновенной» и «самой ужасной»? Однако в ходе его детального описания жизни Ивана Ильича мы начинаем понимать, в чём заключалась трагичность его жизни.

Иван Ильич был вторым сыном петербургского чиновника и тайного советника, которого *Толстой* откровенно называет «ненужный член разных ненужных учреждений». Получив юридическое образование, он пошёл по стопам своего отца, начав карьеру на государственной службе. С самых молодых лет Иван Ильич «как муха к свету, тянулся к наивысше поставленным в свете людям, усваивал себе их приемы, их взгляды на жизнь и с ними устанавливал дружеские отношения»¹, пишет *Толстой*. Эту свою тягу к вышестоящим и влиятельным лицам Иван Ильич сохранил на протяжении всей своей жизни. Что касается коллег по службе, то к ним Иван Ильич, как ему казалось, занял самую выгодную и самую рациональную позицию, «полностью отстранившись от всех тех обстоятельств, которые не касались его службы». Для этого, конечно, надо было «не допускать с людьми никаких отношений, помимо служебных, и повод к отношениям должен быть только служебный и самые отношения только служебные»², подчёркивает *Толстой*. Также семья Ивана Ильича дружно исключила из круга своего общения всех для неё «бесполезных людей», которые не могли принести ей какую-либо пользу или выгоду:

«Во взгляде на круг своих знакомых муж, жена и дочь были совершенно согласны и, не сговариваясь, одинаково оттирали от себя и освобождались от всяких разных приятелей и родственников, замарашек, которые разлетались к ним с нежностями в гостиную с японскими блюдами по стенам. Скоро эти

¹Там же.

²Там же.

друзья-замарашки перестали разлетаться, и у Головиных осталось общество одно самое лучшее»¹.

Иван Ильич продолжал бы и дальше беспроblemно существовать в своём «самом лучшем обществе», если бы не его смертельная болезнь, из-за которой он оказался в абсолютно беспомощном состоянии. В отличие от человека здорового, человек больной и ослабленный действительно нуждается в поддержке и помощи своего окружения. Однако окружение Ивана Ильича, его «самое лучшее общество» отнеслось с полным равнодушием к его болезни. Эту трагичную ситуацию усугубил ещё и тот факт, что также его семья не проявила к больному ни чувства любви, ни чувства сострадания, ни чувства понимания. Всё окружение Ивана Ильича, включая его семью, отнеслось с полным безразличием к его болезни и его страданиям. Смертельно больной Иван Ильич оказался в атмосфере беспрецедентного холода и равнодушия. Но почему близкие Ивану Ильичу люди, включая его жену и его дочь, остались равнодушны к его болезни? Причину этого мы узнаём из повествования *Толстого*, который описывает супружеские отношения Ивана Ильича и Прасковьи Фёдоровны.

Практически сразу после женитьбы Иван Ильич вынужден был констатировать, что его жена Прасковья Фёдоровна «становилась раздражительнее и требовательнее». Он довольно быстро осознал, что супружеская жизнь «в сущности есть очень сложное и тяжелое дело, по отношению которого, для того чтобы исполнять свой долг, то есть вести приличную, одобряемую обществом жизнь, нужно выработать — определенное отношение, как и к службе»². По этой причине он «все более и более переносил центр тяжести своей жизни в службу»³, что, впрочем, никак не препятствовало тому, что в течение всей своей супружеской жизни Иван Ильич и Прасковья Фёдоровна вели друг с другом непримиримые и жёсткие

¹Там же.

²Там же.

³Там же.

споры, бесконечно упрекая и обвиняя друг друга во всевозможных грехах. Даже в болезни мужа Прасковья Фёдоровна увидела лишь очередную попытку отомстить ей лично: «Внешнее, высказываемое другим и ему самому, отношение Прасковьи Федоровны было такое к болезни мужа, что в болезни этой виноват Иван Ильич и вся болезнь эта есть новая неприятность, которую он делает жене»¹, констатирует *Толстой*.

Всё окружение Ивана Ильича – его семья, его вышестоящие коллеги и его «так называемые друзья» – , оказалось эмоционально мертвым и бесчувственным. Единственным человеком, который проявил заботу и внимание к Ивану Ильичу, был «буфетный мужик» Герасим. Собственно говоря, Иван Ильич долгое время и не замечал существования Герасима, ибо тот не принадлежал его «лучшему обществу», а был лишь домашней прислугой. Однако в последние дни жизни Ивана Ильича именно Герасим стал его единственной надёжной и незаменимой опорой. Он проводил с Иваном Ильичом все ночи напролёт, ухаживая за ним и оказывая ему необходимую помощь. «Ивану Ильичу так хорошо было с ним, что не хотелось отпускать»², пишет *Толстой*. К тому же Герасим был единственным человеком, который ему никогда не лгал: «по всему видно было, что он один понимал, в чем дело, и не считал нужным скрывать этого, и просто жалел исчахшего, слабого барина»³. А ведь именно ложь более всего отравляла последние дни жизни Ивана Ильича, констатирует *Толстой*.

Ложь, которую вынужден был испытать на себе Иван Ильич, проявляла себя в том, что окружающие его люди не говорили ему правды, делая вид, что он не умирает, а только лишь болен. Его врачи постоянно говорили то о слепой кишке, то о блуждающей почке: «При этом для Ивана Ильича был важен только один вопрос: опасно ли его положение или нет? Однако его доктора игнорировали

¹Там же.

²Там же.

³Там же.

этот «неуместный вопрос»¹, замечает *Толстой*. Также жена Ивана Ильича, никак не затрагивая тему смерти, постоянно упрекала мужа в том, что он нерегулярно принимает лекарства и, вообще, ведёт себя не так, как должен вести себя больной. В тех же случаях, когда Иван Ильич жаловался жене на невыносимую боль, отчего он не мог спать всю ночь, он получал от неё равнодушный ответ: «Да там уже отчего бы то ни было, только так ты никогда не выздоровеешь и мучаешь нас»². По мере того как ситуация Ивана Ильича ухудшалась, перед ним всё чётче вставал один «реальный вопрос», а именно, вопрос о жизни и смерти. Поэтому «его мучила эта ложь, мучило то, что не хотели признаться в том, что все знали и он знал, а хотели лгать над ним по случаю ужасного его положения и хотели и заставляли его самого принимать участие в этой лжи»³.

Все, без исключения, прибегающие ко лжи люди, обманывая других, не желают при этом быть обманутыми сами, ибо незнание реального положения вещей никого никогда устроить не может⁴. Но осознавая этот элементарный факт, окружение Ивана Ильича тем не менее тщательно скрывало от него правду о его болезни, подавая ему таким образом необоснованные надежды на выздоровление. До определённого времени Иван Ильич действительно верил в возможность своего выздоровления. Он точно выполнял указания врачей и старательно принимал предписанные ему лекарства, но в определённый момент усиливающаяся и непрекращающаяся боль заставила его осознать тот факт, что

«не в слепой кишке, не в почке дело, а в жизни и... смерти. Да, жизнь была и вот уходит, уходит, и я не могу удержать ее. Да. Зачем обманывать себя? Разве не очевидно всем, кроме меня, что

¹ Там же.

² Там же.

³ Там же.

⁴ Более подробно о понятии ложь см.: Буллер А. В. С. Соловьёв и современность. М.: Наука, 2018.

я умираю, и вопрос только в числе недель, дней — сейчас, может быть. То свет был, а теперь мрак. То я здесь был, а теперь туда! Куда? Его обдало холодом, дыхание остановилось. Он слышал только удары сердца»¹.

Боль, которую испытывал Иван Ильич, была острой и невыносимой, но в тоже время честной. Она ему не лгала, а говорила с ним на прямом, ясном и понятном языке, на котором его окружение говорить с ним отказывалось. Иван Ильич был вынужден, с одной стороны, воспринимать грубый и прямой «язык боли», которая никогда не лжёт, а с другой стороны, выслушивать «язык лжи», который обволакивал его со всех сторон. Ложь пустила настолько глубокие корни в его доме, что даже приближающаяся смерть была не в состоянии изменить её.

Из описания *Толстого* мы узнаём, что после смерти Ивана Ильича его жена стремилась всеми силами продемонстрировать гостям чувства траура, горя и страдания, хотя в действительности её волновал один единственный вопрос — сколько денег она как вдова может получить от государства. По этой причине Прасковья Фёдоровна, не дожидаясь конца похорон, завела разговор на эту тему с «близким другом» Ивана Ильича, делая вид, «что спрашивает у Петра Ивановича совета о пенсии: но он видел, что она уже знает до мельчайших подробностей и то, чего он не знал: все то, что можно вытянуть от казны по случаю этой смерти; но что ей хотелось узнать, нельзя ли как-нибудь вытянуть еще побольше денег»². Поняв, что он ей ничем здесь помочь не может, «она вздохнула и, очевидно, стала придумывать средство избавиться от своего посетителя»³.

Надо сказать, что те темы и проблемы, которые заботили Прасковью Фёдоровну находились в резком контрасте с теми мыслями, которые волновали в последние дни жизни Ивана Ильича.

¹Толстой Лев. Смерть Ивана Ильича (1886 г.).

²Там же.

³Там же.

Для *Толстого* было очень важно подчеркнуть этот момент. Таким образом *Толстой* хотел показать читателю, что, хотя умирающий и находится в том же самом мире, в котором находится и его окружение, умирающего, однако, занимают совершенно другие мысли и волнуют другие проблемы. Ибо перед лицом смерти Иван Ильич стал ставить такие вопросы, которые он во время своей жизни никогда не ставил: *чем была моя жизнь и что будет теперь со мной?* Перебирая картины своей жизни, Иван Ильич приходит к ужасному выводу:

«Не то. Все то, чем ты жил и живешь, — есть ложь, обман, скрывающий от тебя жизнь и смерть»¹. И что же теперь? Исправить прошлое невозможно — оно закончено, а будущего для меня нет. «Меня не будет, так что же будет? Ничего не будет. Так, где же я буду, когда меня не будет? Неужели смерть? Нет, не хочу»².

И тут в памяти Ивана Ильича всплыл тот формальный силлогизм, которому его учили ещё в логике Кизеветера «Кай — человек, люди смертны, потому Кай смертен». Этот силлогизм «казался ему во всю его жизнь правильным только по отношению к Каю, но никак не к нему», пишет *Толстой*. «И Кай точно смертен, и ему правильно умирать, но мне, Ване, Ивану Ильичу, со всеми моими чувствами, мыслями, — мне это другое дело. И не может быть, чтобы мне следовало умирать. Это было бы слишком ужасно. Так чувствовалось ему»³.

Но то, что должно было наступить, неизбежно наступило. Смерть уже давно посылала Ивану Ильичу свои недвусмысленные и ясные сигналы, предупреждая его о своём постепенном приближении. Иван Ильич смог принять, почувствовать и осознать эти «сигналы смерти», которые заставили его задуматься о смысле своей жизни. Но ведь как часто в реальной действительности смерть настигает человека внезапно, не дав ему возможности задуматься

¹Там же.

²Там же.

³Там же.

о смысле прожитой им жизни. И тогда человек покидает этот мир, так и не подведя итоговой черты.

В момент наступления смерти Иван Ильич ещё воспринимал слова окружающих: «кончено! — сказал кто-то над ним. Он услышал эти слова и повторил их в своей душе. „Кончена смерть, — сказал он себе. — Ее нет больше“. Он втянул в себя воздух, остановился на половине вдоха, потянулся и умер»¹. Но может быть *Толстой* здесь описался? Разве может смерть «кончиться»? Ведь закончиться может только жизнь, а не смерть? Я думаю, что *Толстой* здесь не описался, а сказал то, что он хотел сказать, ибо смерть кончается вместе с той жизнью, которую она всегда незримо сопровождала.

Повесть *Толстого* содержит в себе довольно простую истину, которую я сформулирую следующим образом: в течение всей своей жизни человек своими конкретными поступками и деяниями активно формирует и создаёт ту социальную среду, которая определяет его существование до последних дней его жизни. Если он дарит своему окружению любовь и тепло, то тогда человеческая любовь и человеческое тепло возвращаются к нему в стократном размере обратно. Но если его чувства к его окружению базировались на равнодушии, эгоизме и выгоде, то тогда, с большой вероятностью, его окружение ответит ему тем же.

Человеческие отношения принимают только там *человеческий* характер, где присутствует и проявляет себя чувство любви. Но в окружении Ивана Ильича это чувство полностью отсутствовало. Именно это и хочет нам сказать и показать *Толстой*, повесть которого, по сути, является повестью не о смерти, а о жизни, а, точнее, «повестью о любви», которой так не хватает нашему, достигшему невероятных технических успехов и делающему решительные шаги по направлению развития искусственного интеллекта, обществу. Искусственный интеллект, несомненно, в состоянии оказать человеку большую помощь в повседневной жизни, но он

¹ Там же.

не в состоянии заменить человеческих чувств. Искусственный интеллект не может любить, жалеть и сострадать. Но наступило время подводить итоги. Я постоянно напоминал читателю о том, что всё, что имеет своё начало, имеет и свой конец. К своему концу приблизился и наш анализ проблемы смерти.



*Памятник жертвам сталинского террора 1930-1940-х годов
пос. Пивовариха Иркутского р-на (восточнее поселка),
Иркутская область*

FAZIT

Заканчивая эту книгу, я должен задать вопрос — выполнила ли она свою цель? Удалось ли нам понять и познать феномен смерти? Я должен честно сказать: нет, нам это сделать не удалось. Смерть была и остаётся для нас загадкой. Я вынужден был прийти к такому же выводу, к которому в своё время пришёл *Янкелевич*, который был убеждён в том, что смерть невозможно познать. Но вывод *Янкелевича* является, скорее, эмоциональным, а не рациональным заключением. Ведь человеческий разум в состоянии описать биологические механизмы функционирования жизни и наступления смерти. Последние изучены довольно хорошо. Проблема, однако, заключается в том, что и эти обширные знания не в состоянии дать человеку ответ на вопрос — почему я должен умереть?

Несмотря на накопленные знания, человеческие чувства принципиально отказываются следовать железной логике разума. Причина этого лежит в том, что человек не может безразлично и равнодушно смириться с мыслью о том, что он когда-то перестанет существовать и будет вынужден покинуть этот мир — мир, которому он сейчас принадлежит и неотъемлемой частью которого он является. Одна только мысль об этом вызывает у него чувство тревоги, беспокойства, боли и страдания, которое очень точно описал поэт:

Есть ангел смерти; в грозный час
Последних мук и расставанья
Он крепко обнимает нас,
Но холодны его лобзанья,
И страшен вид его для глаз
Бессильной жертвы; и невольно

Он заставляет трепетать,
И часто сердцу больно, больно
Последний вздох ему отдать¹.

С рациональной точки зрения человек хорошо понимает и вполне осознаёт тот факт, что он, говоря словами *Шопенгауэра*, есть лишь «временное явление», существование которого имеет как свою причину, так и свои последствия.

Причиной существования человека является акт его рождения, а непосредственным следствием этого акта – событие смерти. Но, несмотря на это знание, все мысли и заботы человека обращены, как правило, к одному лишь акту смерти, но не к акту рождения. Последний является свершившимся событием, которое осталось в прошлом. Человека, однако, интересует не его прошлое, а его будущее.

Всматриваясь в своё (не) предсказуемое будущее энергичный и предприимчивый, деятельный и волевой, оптимистичный и жизнерадостный человек растерянно ставит самому себе вопрос – «почему я должен умереть?». Чтобы дать ответ на этот вопрос, ему, казалось, надо лишь обернуться назад, обратившись к прошлому, в котором лежат причины его существования, но человек по-прежнему продолжает смотреть только в своё будущее.

Даже не зная причин своего «присутствия», человек тем не менее прекрасно осознаёт тот факт, что его жизнь началась независимо от него и что её причины были определены не им. Человек может строить свою жизнь как ему заблагорассудится (насколько ему это позволяют его жизненные условия). Более того, он может не только «строить», но и в любой момент закончить свою жизнь. Но даже тогда, когда он станет причиной своей смерти, он всё равно не станет причиной своей собственной жизни, ибо эта причина не подчиняется ему и лежит вне него. Моя жизнь является для меня «чужим подарком», вынужден будет сделать вывод человек.

¹Лермонтов М. Ю. Ангел смерти. Поэмы. URL: <http://www.mlermontov.ru/book/608/> (дата обращения: 28.12.2017).

Да, жизнь, действительно, является «подарком». Все существующие на этой земле люди получили исключительную привилегию — *быть* или *существовать*. Жизнь потому является привилегией, что её могло бы и не быть — мы могли бы не быть, нас могло бы не быть, — но мы «есть» и за то, что мы «есть», мы вынуждены расплачиваться ценой своей собственной жизни, которую не мы начинали и которую не мы будем заканчивать.

Но, осознавая неизбежность своего конца, человек не должен забывать о том, что он *живёт* и что его жизнь есть нечто большее, чем простое ожидание смерти. Римскому императору Марку Аврелию принадлежат замечательные слова: «Не смерти должен бояться человек, а он должен бояться никогда не начать жить». Ибо трагичной является не преждевременно законченная, а нереализованная жизнь.

Со смертью мы ничего сделать не можем, но мы можем «сделать» *что-то* из своей жизни. Мы можем наполнить свою жизнь любовью, радостью и творчеством, посвятив её благородным и гуманным целям, но мы можем угробить и разрушить её. Со своим «подарком» жизнь человек может сделать всё, что угодно. Ему дана свобода «делать жизнь», но ему не дан «смысл жизни». С последним он должен определиться *сам* во время своего, по сути, очень короткого существования. Но таков путь человека к звёздам («Sic itur ad astra»).

ЛИТЕРАТУРА

1. *Аврелий Августин*. Исповедь. (Augustinus. Confessiones). М.: Ренессанс, 1991.
2. *Аврелий Августин*. О Граде Божьем. Творения (Том третий). Книги I–XIV. Под ред. С. И. Еремеева. СПб.; Киев: Алетея, 1998.
3. *Астафьев В.* Письма о войне. «Новая газета» от 27 марта 2015 г. URL: <https://www.novayagazeta.ru/articles/2015/03/26/63539-171-nado-stanovitsya-na-koleni-posredi-rossii-i-prosit-u-svoego-naroda-proschenie-187> (дата обращения: 06.12.2017).
4. *Ахматова А.* Реквием 1935–1940. Мюнхен: Товарищество зарубежных писателей, 1969.
5. *Буллер А.* Три лекции о понятии «след». СПб: Алетея, 2017.
6. *Буллер А. В.* С. Соловьёв и современность. О некоторых аспектах философии В. С. Соловьёва. М.: Наука, 2018.
7. *Бунин И. А.* Окаянные дни (сборник). Запись «Ночь на 24 апреля». М.: Молодая гвардия, 1991.
8. *Бэкон Ф.* Сочинения в 2 тт. М.: Мысль, 1978.
9. *Гуревич А. Я.* Пытка // Словарь средневековой культуры. М., 2003, с. 400–404.
10. *Иванюшкин А. Я., Лях К. Ф.* Тема смерти в истории философии. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/tema-smerti-v-istorii-filosofii> (дата обращения: 28.12.2017).
11. *Ившина О.* 1941–1945: останки тысяч солдат до сих пор лежат в лесах. URL: http://www.bbc.com/russian/russia/2013/05/130508_war_remains_unburied (дата обращения: 28.12.2017).
12. *Ламетри Ж. О.* Сочинения. М.: Мысль, 1983.
13. *Лермонтов М. Ю.* Ангел смерти. Поэмы. URL: <http://www.mlermontov.ru/book/608/> (дата обращения: 28.12.2017).
14. *Маркс, К.* Экономическо-философские рукописи 1844 года. К. Маркс и Энгельс Ф. Соч., т. 42. С. 41–174.

15. *Рикёр П.* Память, история, забвение. М., 2004. (Ricœur, Paul. *La Memoire, L'Histoire, L'oubli*, 2000).
16. *Серто М.* Историографическая процедура. URL: http://www.nlo-books.ru/node/5029#_ftn1 (дата обращения: 28.12.2017).
17. *Соловьёв В. С.* Оправдание добра // Собр. Соч. В. С. Соловьёва в 10 тт. под ред. С. М. Соловьёва и Э. Л. Радлова. СПб.: Книгоиздательское Тов-во «Просвещение», 1914. Т. 8.
18. *Толстой Л. Н.* Смерть Ивана Ильича. (1886 г). URL: <http://ilibrary.ru/text/7/p.1/index.html> (дата обращения: 07.12.2017).
19. *Кн. Трубецкой Е.* Мiросозерцанiе Вл. С. Соловьёва. В 2-х ТТ. Томъ II. М.: Изд-во Типолитографiи А. И. Мамонтова, 1913.
20. *Фёдоров Н. Ф.* Сочинения. Академия наук СССР. Институт философии. М.: Мысль, 1982.
21. *Фуко М.* Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы. Пер. с французского Владимира Наумова. М.: Ad Marginem, 1999.
22. *Янкелевич В.:* Смерть. Москва, 1999. 448 С. (Jankélévitch, Vladimir. *La Mort* Flammarion, 1977).
23. *Ariès, Ph.* Studien zur Geschichte des Todes im Abendland (1975). München 1981.
24. *Ariès, Ph.* Bilder zur Geschichte des Todes. Hanser Verlag, München, 1984.
25. *Assmann, J.* Tod und Jenseits im alten Ägypten (2001), Sonderausgabe München 2003.
26. *Benjamin, W.* Über den Begriff der Geschichte. In: Illuminationen. Ausgewählte Schriften. Frankfurt am Main 1977.
27. *Binder, G., Effe, B.* Tod und Jenseits im Altertum, Trier 1991.
28. *Certeau M. de* Das Schreiben der Geschichte (*L'écriture de l'histoire*). Frankfurt am Main 1991 (Edition Gallimard, Paris 1975).
30. *Condrau, G.* Todesfurcht und Todessehnsucht. In: Grenzerfahrungen Tod. Hg. v. Ansgar Paus. Graz/Wien/Köln 1978. S. 201–241.
31. *Davies, D. J.* A Brief History of Death. Blackwell Publishing 2005.
32. *Dilthey, W.* Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften. Mit Einleitung von Manfred Riedel. Frankfurt am Main 1970.
33. *Dörk, U. W.* Totenkult und Geschichtsschreibung. Eine Konstanllationsgeschichte zwischen Mittelalter und Moderne. Bern / Ulm 2014.

34. *Droysen, J. G.* Historik. Stuttgart 1977.
35. *Eilenberger, W.* Zeit der Zauberer. Das große Jahrzehnt der Philosophie 1919–1929; Verlag Klett-Cotta, Stuttgart 2018.
36. *Ginzel, D.* Der Tod bei Martin Heidegger. Wien 2008. URL: http://othes.univie.ac.at/1402/1/2008-09-13_0009774.pdf
37. *Grof, S.* Totenbücher. Bilder vom Leben und Sterben. München 1994.
38. *Fetscher, I.* Der Tod im Lichte des Marxismus. In: Grenzerfahrung Tod. Hg. v. Ansgar Paus. Graz/Wien/Köln: Verlag Styria 1976. S. 283–318.
39. *Feuerbach, L.* Gedanken über Tod und Unsterblichkeit. Ludwig Feuerbach's Sämtliche Werke. Bd. 3. Leipzig 1847.
40. *Foucault, M.* Die Heterotopien. Der utopische Körper. Zwei Radio-vorträge. Berlin: Suhrkamp 2013 (фр. Michel Foucault. Utopies et hétérotopies. Paris 2004).
41. *Fuchs, W.* Todesbilder in der modernen Gesellschaft. Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M. 1987.
42. *Fuhr, E.* Ohne den Tod wäre das Leben Horror. URL: <https://www.welt.de/debatte/kommentare/article111467353/Ohne-den-Tod-waere-das-Leben-ein-Horror.html>
43. *Jüngel, E.* Der Tod als Geheimnis des Lebens. In: Grenzerfahrung Tod. Hg. von Ansgar Paus. Graz/Wien/Köln 1978. S. 9–39.
44. *Karrer, M.* Jesus Christus im Neuen Testament (NTDErg. Bd. 11), Göttingen 1998
45. *Koselleck, R.* Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten. Frankfurt am Main 1985.
46. *Krämer, S.* Was also ist eine Spur? Und worin besteht ihre epistemologische Rolle? Eine Bestandsaufnahme. In: Spur. Spurenlesen als Orientierungstechnik und Wissenskunst. Hg. v. Krämer, S. / Kogge, W. / Grube, G. Frankfurt am Main 2007. S. 14–18.
47. *Luther, M.* Sermon von der Bereitung zum Sterben, 1519 (Лютер М. Беседа о подготовке к смерти). URL: http://www.glaubensstimme.de/doku.php?id=autoren:l:luther:s:sermon_von_der_bereitung_zum_sterben (дата обращения: 28.12.2017).
47. *Luther, M.* Vorrede zum Gesangbuch. In: Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe. Schriften. Bd. 35. Weimar 1923. Пер. с нем. А. Зубцов.

-
48. *Marten, R.* Der Philosoph vor der Frage der Folter. Frankfurter Hefte 32 (1977), Heft 6, S. 17–24
 49. *Merikangas, J.* Das Warten auf den Tod ist Folter. Spiegel-Gespräch. Der Spiegel, 42/1999. S. 176–180.
 50. *Nüesch, S. R.* Die Leib-Seele Debatte: Eine Übersicht der wichtigsten Positionen. Arbeitspapiere aus der IKAÖ, Nr. 1, September 2008.
 51. *Pankin-Schappert, H.* Arthur Schopenhauer und die Paradoxie des Todes. URL: https://www.schopenhauer.philosophie.uni-mainz.de/Aufsaeetze_Jahrbuch/87_2006/2006_Panknin.pdf
 52. *Ricœur, Paul.* Lebendig bis in den Tod. Fragmente aus dem Nachlass. Hamburg 2011.
 53. *Rosentreter, M., Groß, D., Kaiser, S. (Hrsg.)* Sterbeprozesse – Annäherung an den Tod. Kassel 2010.
 54. *Schopenhauer, A.* Über den Tod. Gedanken und Einsichten über letzte Dinge. Hg. v. Ernst Ziegler. München: Verlag C. H. Beck 2010.
 55. *Schröter, J.* Sterben für die Freunde: Überlegungen zur Deutung des Todes Jesu im Johannesevangelium, in: Dobbeler, Axel von / Erle- mann, Kurt / Heiligenthal, Roman (Hgg.), Religionsgeschichte des Neuen Testaments (FS Klaus Berger), Tübingen 2000.
 56. *Terestchenko, M.* Der dünne Putz Menschlichkeit. Banalität des Bösen, Banalität des Guten. Matthes & Seitz Berlin 2012.
 57. *Tielicke H.* Leben mit dem Tod. Tübingen: J.C. B. Mohr (P. Siebeck) 1980.
 58. *Heidegger, M.* Sein und Zeit. Tübingen 1967.
 59. *Volp, U.* Tod. Themen der Theologie Bd. 12. 2018 Mohr Siebeck.
 60. *Weizsäcker, C. F.* Tod. In: Grenzerfahrung Tod. Hg. v. Ansgar Paus. Graz/Wien/Köln: Verlag Styria 1976. S. 319–338.
 61. *Wiget, S.* Dialektik des Todes. Tolstoj und „Der Tod des Iwan Iljitsch“. Universität Luzern. HS 2010.
 62. *Warraich, H.* Wie wir sterben. Wie die moderne Medizin das Ende unseres Lebens verändert. mvg Verlag, München, 2017
 63. *Wittwer, H.* Sterben und Tod als Themen der Philosophie. In: Ethik-journal. 2. Jg. (2014), Ausgabe 2: „Sterben und Tod“.

СОДЕРЖАНИЕ

СМЕРЬ: ЛАБИРИНТЫ МЫСЛИ.....	5
ВВЕДЕНИЕ.....	8
1. ВЛАДИМИР ЯНКЕЛЕВИЧ О (НЕ)ПОЗНАВАЕМОСТИ СМЕРТИ.....	13
2. КРАТКИЙ ОЧЕРК КУЛЬТУРНОЙ ИСТОРИИ СМЕРТИ.....	20
2.1. Междисциплинарные дифференции в подходе к проблеме смерти.....	20
2.2. Традиция смерти в гуманитарных науках.....	24
2.3. Тема смерти в искусстве и литературе.....	28
3. МИФОЛОГИЧЕСКИЕ ОБРАЗЫ СМЕРТИ.....	35
4. РЕЛИГИОЗНАЯ И АТЕИСТИЧЕСКАЯ ТРАДИЦИЯ СМЕРТИ.....	49
4.1. Смерть в христианской религии.....	50
4.1.1. Аврелий Августин.....	52
4.1.2. Христианская философия смерти в действии.....	60
4.2. Атеистическая традиция смерти.....	66
5. СМЕРЬ И ИСТОРИЯ.....	74
5.1. Смерть как «участник» исторического процесса.....	74
5.2. Оптимистический взгляд на роль смерти в истории.....	80
5.3. Скептический взгляд на роль смерти в истории.....	89
5.4. Захоронения как важный источник знаний о прошлом.....	93
5.5. Прошлое как другое.....	98

6. ИСТОРИЯ КАК ПОПЫТКА «ОБУДУЩЕСТВЛЕНИЯ ПРОШЛОГО»	102
6.1. «Обудуществление прошлого» через его сохранение	102
6.2. «Обудуществление прошлого» через его воскрешение	107
6.2.1. Свобода и бессмертие	107
6.2.2. Мир как музей	114
7. ФИЛОСОФЫ О СМЕРТИ	118
7.1. Артур Шопенгауэр	118
7.2. Мартин Хайдеггер	127
7.3. Мишель Фуко	140
7.3.1. «Места смерти»	140
7.3.2. Тело и душа человека	147
7.4. Пытка как попытка «игры со смертью»	150
8. ПАРАДОКСЫ СМЕРТИ В РУССКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ	157
8.1. От смерти героической к смерти трагической	157
8.2. Смерть в обществе и одиночестве	171
FAZIT	181
ЛИТЕРАТУРА	184

Буллер Андреас

Тема смерти

в философии, истории и литературе

Главный редактор издательства

Игорь Александрович Савкин



Дизайн обложки *И. Н. Граве*

Оригинал-макет *Ю. А. Корневская*

Корректор *Д. Ю. Былинкина*

ИД № 04372 от 26.03.2001 г.

Издательство «Алетейя»

Заказ книг: тел. +7 (921) 951-98-99,

e-mail: fempro@yandex.ru, Савкина Татьяна Михайловна
192029, г. Санкт-Петербург, пр. Обуховской Обороны, д. 86 А, оф. 536, 532

Редакция: тел. (812) 577-48-72, e-mail: aletheia92@mail.ru,
191015, г. Санкт-Петербург, ул. 9-ая Советская, д. 4, офис 304

www.aletheia.spb.ru

*Книги издательства «Алетейя» можно приобрести
в Москве:*

«Библио-Глобус», ул. Мясницкая, 6. www.biblio-globus.ru

Дом книги «Москва», ул. Тверская, 8. Тел. (495) 629-64-83

«Русское зарубежье», ул. Нижняя Радищевская, 2. Тел. (495) 915-27-97
«Фаланстер», М. Гнезниковский пер., 12/27. Тел. (495) 749-57-21, 629-88-21

«Циолковский», ул. Б. Молчановка, 18. Тел. (495) 691-51-16

Книжная лавка «У Кентавра». Миусская площадь, д. 6, корп. 6

Тел. (495) 250-65-46, +7-901-729-43-40, kentavr@kpole.ru

в Киеве:

«Книжный бум». Тел. +38 067 273-50-10, gron1111@mail.ru

в Минске:

«Экономпресс», ул. Толбухина, 11. Тел. +37 529 685-70-44, shop@literature.by

в Варшаве:

«Centrum Nauczania Języka Rosyjskiego»,

ul. Ptasia 4. Тел. +48 (22) 826-17-36, szkola@jezykrosyjski.com.pl

в Риге:

«Intelektuāla grāmata»

Rīga, Kr. Barona iela 45/47. Тел. +371 67315727, info@merion.lv

Интернет-магазин: www.ozon.ru

Формат 60x88 1/16. Усл. печ. л. 11,61. Печать офсетная. Тираж 500 экз.

Заказ №