

71. 98-9/57-8

САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ
УНИВЕРСИТЕТ

на правах рукописи

Демичев Андрей Витальевич

**ФИЛОСОФСКИЕ И КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКИЕ
ОСНОВАНИЯ СОВРЕМЕННОЙ ТАНАТОЛОГИИ**

**Специальность - 09.00.13 - философская антропология
и философия культуры
(по философским наукам)**

Диссертация

на соискание ученой степени доктора

философских наук

А.И.Ум ВАС России

" 23 " 01 1998 г. № 39/22
защита степени ДОКТОРА

Санкт-Петербург
1997

ОГЛАВЛЕНИЕ

ВВЕДЕНИЕ	3
I. СМЕРТЬ В СОЦИО-КУЛЬТУРНОМ ИЗМЕРЕНИИ	17
1. Культурогенность смерти	17
2. Ребенок и смерть.....	49
3. Смерть в социально-художественном пространстве	66
II. ЧЕЛОВЕК НА ПОРОГЕ ВЕКА: ФИЛОСОФСКО- АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЕ	
ИНТЕРПРЕТАЦИИ ПРОБЛЕМЫ СМЕРТИ	98
1. Бытие и Ничто	101
2. Эрос и Танатос	139
3. Человек, Автор: смерть с продолжением	160
4. Смысл и Растрата	182
III. СОВРЕМЕННОСТЬ СМЕРТИ	204
1. Гармония жизни и смерти	204
2. Современное понимание смерти	223
ЗАКЛЮЧЕНИЕ	247
ЛИТЕРАТУРА.....	252

ВВЕДЕНИЕ.

Осознание собственной смертности - индикатор человеческой аутентичности. Осмысление и переживание события смерти, "вживание" и обустройство его в культуре сопутствует человеческой жизни, делая ее именно человеческой. Неотвратимость смерти - самое достоверное, самое надежное, но и самое тайное из знаний, отливающееся в формах-версиях "вечной темы" философии, искусства, религии. Однако, "вечная тема" не дает вечных рецептов своего понимания, рефлексивного структурирования. Так, если на протяжении долгих столетий смерть осмысливалась в сознании и культуре как "другая жизнь", то, начиная с Нового времени проблема личного бессмертия или перспектива утраты личности встала перед ужаснувшимся человеком в своем полном объеме и угнетающем весе. Размышлениям о смерти, как правило, стал сопутствовать не очищающий катарсис трагического переживания, а страх и трепет, подавляющий волю. Тема смерти выпала из структуры ориентационных регулятивов жизненных стратегий. Более того, познавательная фиксация внимания на мрачной теме стала идентифицироваться с признаками дивиантной маргинальности и даже социальной психопатологии.

"Страх смерти" оказался в подсознании - в подсознании общества, подсознании культуры, подсознании индивида. В этих

неосвященных тупиках нашего неотрефлексированного "Я", он неустанно производит свою разрушительную работу, погружая общество в пучину стресса, культуру в декаданс, давая человеку возможность лишь сублимировать невротические позывы, но не наслаждаться жизнью.

Сегодня каждый ищет собственные варианты "спасения", ментального "оформления", упреждения или, по-прежнему, вытеснения, суггестируя себя мнениями, которые вынужден принимать не иначе, как аксиомы. Еще не так давно проблема смерти была "немыслима" или, по крайней мере, "неудобообсуждаема" в "приличном обществе"; она эпатировала, вызывала чувство дискомфорта или даже негодования. Не то же ли самое говорили в свое время о сфере пола, пока не стало ясно, насколько она определяет нашу жизнь.

В условиях длительного господства сверхоптимистической коммунистической идеологии в нашей стране событие смерти вытеснялось, блокировалось, тема смерти была под негласным запретом. "Праздники смерти" разворачивались лишь с уходом Вождей, когда погребальные "торжества" получали мифологическое звучание, когда Власть демонстрировала свою "распорядительность" по отношению к пространствам жизни и смерти, когда она обыгрывала, представляла смерть Вождя как переход в бессмертие. Иначе говоря, единственное, что угрожает власти превышающей ее полномочия силой - смерть, стремились либо замолчать, либо предъявить от имени жизни. Правовое оспаривание современной (XX века) властью пространства

смерти, впрочем, имеет гораздо более универсальный характер, не замыкаясь в уникально-национальных границах или политически схожих режимах. Согласно известному авторитету в области политической генеалогии Мишелю Фуко: "Усердие, с которым стараются замолчать смерть, связано не столько с той неизвестной ранее тревогой, которая якобы делает ее невыносимой для наших обществ, сколько с тем фактом, что процедуры власти неизменно от нее отворачиваются. Будучи переходом из одного мира в другой, смерть была сменой владычества земного на другое, несопоставимо более могущественное; пышное зрелище, которым его обставляли, было из разряда политической церемонии. Именно на жизнь и по всему ее ходу власть устанавливает теперь свои капканы; смерть же теперь - ее предел, то, что от нее ускользает; смерть становится самой потаенной точкой существования, самой "частной" точкой."¹ Иначе говоря, смерть в условиях тотальных притязаний власти, возможно, остается последним надежным прибежищем/укрытием частной суверенности.

Сегодня, можно сказать, уже сформировалось относительно толерантное отношение к философской и культурологической тематизации проблем смерти, умирания, самоубийства, эвтаназии и проч. Тема смерти в духовном опыте человечества стала предметом академических занятий, научно-теоретических и научно-практических конференций, семинаров, философских,

¹ Фуко М. Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет. М., 1996, С.242.

литературных, художественных акций, научных и ненаучных изданий.¹ Подобно интересу к сфере половых отношений пришел интерес и к проблеме смерти, особенно в части посмертных прогнозов, иммортологических ожиданий. "Табу, - пишет американский исследователь Д.Голдберг, были сняты не

¹ Только в Санкт-Петербурге в девяностых годах Ассоциацией танатологов Санкт-Петербурга проведены, к примеру, две международные конференции под общим названием "Тема смерти в духовном опыте человечества" (ноябрь 1993 и ноябрь 1995 гг., см. обзоры второй конференции в "Вестнике СПбГУ", 1995, сер.6, вып.1 и в "Вестнике Псковского вольного университета", 1995, N1-3), круглые столы: "Смерть в новой архаике" (декабрь 1990, см. стенографические материалы в "Фигурах Танатоса", вып.1, СПб, 1991), "Смерть как проблема междисциплинарных исследований" (декабрь 1992 г.), "'Смерть Ивана Ильича': стратегии чтения" (апрель 1993 г., см. стенографические материалы в "Фигурах Танатоса", вып.3, СПб, 1993), "Смерть накануне XXI века" (май 1994 г.), "Кладбище в жизни города" (июнь 1995 г.); изданы четыре выпуска философского альманаха "Фигуры Танатоса" (СПб, 1991, 1992, 1993 и 1995 гг.), пятый выпуск находится в печати; проведены художественные акции: "Кладбище, или разговор с вечностью" (автор - В.Савчук, галерея "Борей", август 1994 г., см. его: "Проект "Кладбище, или разговор с вечностью" // Художественная воля, N6, Консервирование, сс.36-37), "Философия + Искусство = Смерть" (авторы - А.Демичев, В.Кустов, галерея "Death's megaphone", апрель 1996 г.). Начиная с 1990 года в Санкт-Петербургском государственном университете и других вузах города читаются специальные танатологические курсы "Введение в философскую танатологию" (А.Демичев), "Тема смерти в духовном опыте человечества" (Т.Артемьева), "Проблемы жизни и смерти в русской религиозной философии" (М.Уваров) и т.д.

только для ученых и поэтов, но также и для каждого рядового индивида, который вдруг почувствовал, что он имеет право требовать, добиваться и лучшего секса, и лучшего умирания."¹ Любопытен, кстати, факт объединяемости, связываемости в современной культуре проблем секса и смерти, что быстро стало достоянием потока кинопродукции, популярной литературы и mass media. Определенная популярность и даже неестественно-болезненный ажиотаж вокруг этих проблем уже становятся заметным препятствием серьезным танатологическим исследованиям, обвиняемым в том числе и в конъюнктурной ориентированности.² Вместе с тем, следует зафиксировать и то, что в академических кругах эта первая и естественная стадия ажитации, эта "танатологическая околдованность дней" (А.Грякалов) подходит, на мой взгляд, к концу. По крайней мере, чувствуется потребность подвести черту под этим этапом недифференцированной всеядности в обращении к теме смерти, когда казалось, что вездесущность смерти, ее символов, знаков, следов открывает необъятность возможностей работы с ними,

¹ 1. Goldberg J. Death and His Brother, Sex: Mechanisms of Death-Denial and Consciousness-Raising in the Literature of "Love" // Communicating issues in Thanatology. N.Y., 1976, P.106.

² См., например, в целом любопытную реакцию Вячеслава Курицына на выход в свет в Санкт-Петербурге трех танатологических сборников "Фигуры Танатоса" (1991, 1992, 1993 гг.), опубликовавшего в газете "Сегодня" (N96, 1993, с.10) статью под названием "Философские-де размышления на тему смерти. Раз, два, три..."

когда казалось, что уже простое собирательство ее атрибуций откроет новые перспективы ее понимания. Отражением этого исследовательского периода в отечественной литературе, на мой взгляд, стали такие издания как: Лаврин А. Хроники Харона. Энциклопедия смерти. М., 1993; Рязанцев С.В. Танатология - наука о смерти. СПб., 1995, а также, отчасти, четыре выпуска философского альманаха "Фигуры Танатоса" (СПб., 1991, 1992, 1993 и 1995 гг.) Однако, собирательно-энциклопедическая стратегия, необходимая, видимо, в определенной дозировке, в итоге ведет к рассеиванию признаков и характеристик функционирования смерти в ее предметной разнородности. Таким образом, возникает необходимость сужения исследовательского горизонта, например, до его философско-культурологических очертаний с целью удержания событий смерти и умирания в их относительной качественной определенности, иначе говоря, возникает потребность в длинном разговоре в более или менее едином дисциплинарно-языковом пространстве. Собственно, эта ситуация показательна для современной танатологии в целом, развивающейся преимущественно в регистре междисциплинарно-прикладных исследований.

Существуют и другие особенности исследовательской ситуации. Как показывает ряд текстов (А.Голов, К.Г.Исупов, Л.Седов), тема смерти в русской ментальности имеет ряд специфических особенностей, которые свидетельствуют о не совсем "нормальном" отношении к ней, выражающемся в

чрезмерной болезненности или дорефлексивной отстраненности. "Оживление" России, обустройство ее в цивилизованном мире западно-европейского образца предполагает осуществление определенных изменений сознания, в том числе сознания смерти. Необходимо обретение культуры смерти, умирания, переживания тяжелой утраты, выработки отношения к этим событиям как естественным, а кроме того, обладающим специфической человеческой значимостью.

Имеется и еще одна сложность, связанная с общекультурной ситуацией конца XX века. Наряду с классическими исследованиями темы смерти, принадлежащими истории философской мысли (Платон, Августин, Кьеркегор, Шопенгауэр, Ницше, Шпенглер, Фрейд, Хайдеггер, Федоров, Шперк, Булгаков, Карсавин и др.), высокий статус приобретают современные поиски, в которых историческая проблематика смерти, Апокалипсиса, конца истории и культуры анализируется в контексте современной социо-культурной ситуации. Именно к такого рода трудам относятся работы зарубежных теоретиков: Ф.Арьеса, Ж.Батая, В.Беньямина, М.Бланшо, Ж.Бодрийяра, М.Вовелля, Г.Горера, Б.Гройса, Ж.Делеза, Ж.Деррида, И.Калчева, Р.Кастенбаума, А.Лингиса, Ж.-Ф.Лиотара, Л.Томаса, М.Фуко и др.; отечественных философов и культурологов: А.А.Грякалова, А.Я.Гуревича, П.С.Гуревича, В.А.Мазина, М.М.Мамардашвили, Б.В.Маркова, В.А.Подорога, В.Л.Рабиновича, В.В.Савчука, А.К.Секацкого, Н.Н.Трубникова, Г.Л.Тульчинского, И.Т.Фролова, М.Ямпольского и др. Происходит

закономерный процесс "вписывания" идеи смерти в текст современной культуры, переживания ее в качестве индикатора "слома письма", кризиса авторствования в европейской цивилизации на рубеже XX и XXI веков. Смерть предстает как символический код культуры, требующий каждый раз своей расшифровки и интерпретации. Культура постмодерна с ее ироническим и чуть нарочитым отношением к классическим философским проблемам (среди которых находится и сама по себе проблема смерти) усугубляет и "тонирует" подобную постановку вопроса. Усталость и укоризна, непритязательная и симуляционная критичность, исходящие от постмодернистских установок, дают избыточную возможность еще раз, подчас в гротесковых формах, пережить паузу культуры, возродить "гоголевское письмо" (В.А.Подорога) и удивиться его живучести. Происходит не просто "слом письма", выражением которого становится жгучий интерес к проблеме телесности (в ущерб классическому "cogito") и смерти (в противовес "традиционной" идее витальности), но и смена этических установок, снижение морального пафоса. Постмодернистские стратегии своеобразным образом тематизируют смерть в качестве универсального инструментария умертвления больших идей, высоких смыслов, длинных идеологий.

Таким образом, тема смерти предстает сегодня многогранной призмой или (используя, возможно, более уместный и красивый, в данном случае, образ геометрического многогранника) пирамидой, отражающей непростую культурфилософскую

ситуацию времени и провоцирующей в связи с этим серьезное и многослойное культурологическое и философское осмысление своего содержания, своей краеугольной фундаментальности. Проблема смерти, начиненная известной взрывоопасностью, "просит" большей устойчивости, "обезвреженности", проясненности и группированности своих философских, культурологических оснований.

Предлагаемая работа и стремится ответить на этот запрос, на эту ситуацию современности. Тема смерти представлена в ней именно в философско-культурологическом аспекте, а именно, с опорой на современные философские и культурологические стратегии. На мой взгляд, смерть, как предмет исследования, действительна, прежде всего, как феномен культуры и нашей мысли. Встреча со смертью происходит прежде всего на уровне знака, символа или размышления. Прямая и безоговорочная ее онтологизация сомнительна и малоперспективна в рамках философского анализа.

Работа состоит из трех частей-глав : первой - культурологической, второй - философской. В третьей главе предпринимается попытка подвести итоги работы, хотя взаимодействие письма и смерти, как известно, чревато инверсией результирующего и результируемого (см. сюжет, связанный с темой "смерти автора", во второй главе), т.е. риском самому подпасть под ее итог. Поэтому итоги применительно к данной теме всегда "условны", носят, скорее, характер версий, схем-гипотез, нежели безукоризненных и окончательных теорем.

Основной целью диссертационного исследования является экспликация философских и культурологических оснований современной танатологии, как науки об умирании и смерти. При этом современная танатология мыслится мною как выходящее за рамки курируемого медицинскими науками знания широкое междисциплинарное пространство исследований.

Достижение основной цели исследования разворачивается посредством постановки и решения серии следующих задач:

- проанализировать место и способы функционирования проблемы отношения к смерти в системе социо-культурных детерминаций, в том числе в современной российской культурной ситуации;
- проанализировать способы тематизации проблемы смерти в ряде философско-антропологических и общегуманитарных стратегий XX века, отрабатывающих ситуацию неклассической парадигмальности;
- прояснить основные содержательные моменты реконструкции концепции смерти в контексте трансформации философско-антропологического, культурологического и танатологического знания;
- раскрыть статус философской танатологии как мировоззренческого и ориентирующего знания, в том числе в горизонте постмодернистского задания современной культуры;
- исследовать возможное значение философской танатологии в системе "death education".

Методологически диссертационное исследование философских и культурологических оснований танатологии связано с попыткой реконструкции и обобщения установившихся в современных философских и культурологических стратегиях схем тематизации смерти с использованием особых методологических регулятивов, адекватных, с одной стороны, универсальности события смерти, и, с другой стороны, учитывающих гносеологическую нерепрезентируемость объекта исследования.

Существенную методологическую роль в диссертационном исследовании сыграли следующие философские концептуальные моменты:

- идея проективности человеческого бытия как "бытия-к-смерти" М.Хайдеггера, позволяющая интерпретировать отношение к смерти как способ личностной самоидентификации;
- интерпретация З.Фрейдом инстинкта самосохранения как регулятора имманентности собственного пути организма к смерти, как конечной цели своего существования;
- идущее от стоиков различие реального и аффективного состояний бытия и связанная с ним и развиваемая Ж.Делезом идея расщепления телесной событийности на события "глубины" и "поверхности";
- идеи суверенности/самовластности личности и трансгрессии Ж.Батая, основанные на понимании смерти как абсолютной негативности.

Новизна работы следует из постановки и решения проблемы экспликации философских и культурологических оснований современной танатологии, что само по себе означает новационное исследование обобщающего характера, выводящее на новый философский уровень понимания современных антропологических проблем жизни и смерти. Конкретные формулировки философских и культурологических оснований современной танатологии приводятся в разделе "Заключение".

Теоретическая значимость диссертационного исследования связана с его отношением к разряду фундаментальных вопросов философии. Прояснение современного уровня понимания проблемы смерти в ее сопряженности с проблемой жизни и включенности в нее способствует развитию современного философско-антропологического и философско-культурологического знания. Материалы диссертации могут быть использованы в исследованиях современной западно-европейской, а также русской философии и культуры.

Идеи и обобщающие положения диссертации имеют также и практическое применение, в частности, в образовательной и просветительной стратегиях, направленных на становление культуры смерти, культуры умирания, культуры переживания тяжелой утраты, культуры утешения и т.п. Результаты исследования могут быть использованы при чтении лекций, формировании учебных планов и программ по курсам философской антропологии, культурной антропологии, философской танатологии, культурологии, современной

зарубежной философии, разработке спецкурсов для студентов и аспирантов философских факультетов университетов.

Диссертация обсуждена и рекомендована к защите кафедрой философской антропологии философского факультета Санкт-Петербургского государственного университета.

Основные идеи исследования отражены автором в монографиях и других публикациях.

Достигнутые результаты работы неоднократно обсуждались также на международных и всероссийских конференциях и семинарах, на которых автор выступал с докладами и сообщениями, в том числе на:

- Международной научно-практической конференции "Русские в Прибалтике" ("Типология отношений к смерти". Таллинн, 1991);
- Всероссийской научной конференции "Символы в культуре" ("Символы смерти в культуре". Санкт-Петербург, 1992);
- Всероссийской научной конференции "Русская философия: преемственность и роль в современном мире" ("Событие смерти в русской ментальности (история и современность)". Санкт-Петербург, 1992);
- Первых Карсавинских чтениях ("Смерть как тема междисциплинарного анализа". Санкт-Петербург, 1992);
- Международной конференции "Ребенок в современном мире. Философия детства" ("Ребенок и смерть". Санкт-Петербург, 1993);
- Первой и Второй международных конференциях "Тема смерти в духовном опыте человечества" ("Deathнейленд". Санкт-

Петербург, 1993; "Гармония жизни и смерти". Санкт-Петербург, 1995);

- Международной конференции "Современная философия ориентирования" ("Тема смерти в посткоммунистических культурных ориентациях в России". Грайфсвальд, Германия, 1995);

- Международной конференции "Философия и ориентирование человека в мире" ("Ориентация-к-смерти". Санкт-Петербург, 1995);

- Международной конференции "Стратегии ориентации в постсовременности" ("Между жизнью и смертью". Ювяскюля, Финляндия, 1996);

- Международной научной конференции "Смыслы культуры" ("В горизонте шизофренического диагноза". Санкт-Петербург, 1996);

- Симпозиуме "Век 20 - явление насилия" в рамках Первого Российского философского конгресса "Человек - Философия - Гуманизм" ("Смерть без насилия? Насилие без смерти". Санкт-Петербург, 1997) и других.

Материалы диссертационного исследования апробированы также при подготовке учебных программ спецкурсов и чтении этих спецкурсов студентам и аспирантам философского, экономического, социологического факультетов Санкт-Петербургского университета.

1. СМЕРТЬ В СОЦИО-КУЛЬТУРНОМ ИЗМЕРЕНИИ.

1. КУЛЬТУРОГЕННОСТЬ СМЕРТИ

Человек приходит в мир с плачем по умершему, с осознанием своей участи. Встреча со смертью делает человека человеком культуры. "Человек - существо погребавшее"(Н.Федоров). Первые надгробные сооружения - первые знаки культуры, знаки ландшафтной выделенности из природной данности, первые замеры времени, истории. "Сознательность" животного очерчена настоящим, человеку доступно будущее, как и прошлое. Но если прошлое небытие не беспокоит, не угрожает настоящему, то будущее страшит приближением неизвестности. В страхе узнает человек о своем одиночестве.

Защитные механизмы, вырабатываемые культурой, преображают (или призваны преобразить) чувство страха, обрамляют, обустроивают его в коллективном опыте утраты. В разных культурах по-разному.

Древнейшая восточная культура в данном вопросе, можно сказать, преуспела. Человек здесь не умирает в абсолютном смысле, но в час кончины отправляется в далекое путешествие к

предкам. Смерть - не наказание и не катастрофа, а долгожданная награда за земные страдания и чинное служение. Лишь радостное волнение и легкая тревога ожидания исполнения давно задуманного сопутствуют умиранию и проводам. Последние хорошо и заранее подготовлены, ибо, согласно Конфуцию: "воздай мертвому все, как если бы он был жив..."

Отношения жизни и смерти максимально гармонизированы, на мой взгляд, в древнекитайской культуре. Умиравший лишь подвергается сильному изменению, оба же состояния для него не только приемлемы, но и в равной мере благоприятны. Встреча с предками желанна и не омрачает разлуку с остающимися близкими и друзьями. Жизнь и смерть - два равносильных модуса бытия. Смерти как абсолютного разрыва с жизнью, собственно, и нет. Гармония жизни и смерти располагается на территории жизни. Мертвые продолжают жить дальше, мы - остающиеся, лишь на время не будем знать об их новой жизни.

Древнеегипетская культура, как известно, отмечена особым отношением к смерти, выраженным в развитом культе мертвых или, точнее сказать, культе бессмертия, что, собственно, зачинает, пронизывает и сохраняет любое религиозное отправление. Искусная техника бальзамирования и мумификации, строительство монументальных пирамид-гробниц, укрывающих панцирем вечности последний приют фараонов, говорят об убеждении египтян в возможной нетленности тела. Слово *saḥu* ("духовное тело") обозначает достигшее знания, особой силы и великолепия тело, которое в связи с этим обрело

бесконечную длительность существования, неподверженность разложению и тлению. Благодаря особому энергетическому заряду, полученному через молитвы и церемонии в день похорон, *saḥu* объединяется с душой и способно подняться на небо. Интересна древнеегипетская антропологическая классификация элементов человека, составляющих его существо. Различение в его структуре материального тела, духовного тела, сердца, двойника, души, тени, невидимой оболочки - духа, формы и имени, очевидно, служит желанию понять или оправдать, объяснить генерацию бессмертия из того, что наблюдается как смертное. Отсюда - повышенное внимание и забота о теле. Тело не должно погибнуть, иначе нарушится связность системы, гармоничность целого, зависимость от хорошего состояния каждого элемента.

Человек боится времени, говорит египетская пословица, но время боится пирамид. Жизнь предназначает себя к тому, чтобы быть монументализированной, к тому, чтобы быть удерживаемой в запасе прочности неподвижных конструкций. Жизнь экстериоризирует свои потенции и свою волю в удерживающиеся фрагменты истории, языка, власти, идеального порядка, в котором она себя утверждает и доказывает.

Кроме того, древнеегипетская культура оставила серьезнейший литературно-исторический текст, специально освещающий процесс умирания-перехода в потусторонний мир в тщательно выстроенных ритуалах, сопроводительных молитвах, заклинаниях и прочих обрядных действиях, обеспечивающих

беспрепятственное и благополучное "переселение", преодоление границы жизни и смерти. Египетская Книга мертвых - своеобразный путеводитель, "organiser", ориентирующий покойного в ином мире, напоминающий ему нужные выражения, тексты молитв и заклинаний, которые необходимо произносить в различных опасных случаях и ситуациях. Не случайно в египетскую гробницу обязательно клали один экземпляр "Книги мертвых". Последняя представляет из себя также уникальную коллекцию мифов, связанных с Богом смерти, который уравнен с другими богами. Собственно, загробное путешествие египтянина разворачивается не в географическом пространстве "царства Дат", а в пространстве мифа, в котором в одном и том же месте и одновременно соседствуют, сопрягаются и закат/восход Солнца, и смерть/рождение человека, и гибель/возрождение Космоса. Древние египтяне, также как и тибетцы (см. сходную по общей направленности "Тибетскую книгу мертвых") считали оба мира (жизни и смерти) вполне равноценными, хотя и разделенными жесткой границей, преодоление которой требовало определенной подготовки и коллективного ритуального участия.

В индийской культуре приемлемость смерти перерастает в ее предпочтение по отношению к жизни, полной лишений и страданий. Освобождение от последних есть безусловное благо и абсолютная цель всех земных превращений - цепи рождений в разных обликах и телесных воплощениях. Описывая буддистские представления о процессе перерождения, известный исследователь буддистской культуры и философии О.Розенберг

отмечал, что "по учению буддизма каждая личность, со всем тем, что она есть и мыслит, со всем ее внутренним и внешним миром, есть не что иное, как временное сочетание безначальных и бесконечных составных частей, как бы лента, сотканная на известном протяжении безначальных и бесконечных нитей. Когда подступает то, что мы называем смертью, ткань с определенным узором как бы распутывается, но те же самые необрывающиеся нити соединяются вновь, из них составляется новая лента, с новым узором."¹ Таким образом, видимые исчезновения и возникновения, смерть и рождение в буддистской традиции интерпретируются в качестве иллюзий человеческих. За каждым внешним волнением ленты, за каждой сменой узора в глубине покоится неизменная "природа будды".

Жизнь благоверного индуса - неуклонное и последовательное стремление к абсолютному возвращению к этой природе, к абсолютному слиянию с ничто, с великой пустотой - атманом. При этом, спрямление пути - самоубийство, невозможно. Колесо самсары (превращений) должно совершить полный цикл своих оборотов. Лишь исполнением своей кармы в полной мере индус может заслужить высшее освобождение - вечное состояние нирваны.

Согласно учению Будды скорбь есть неизбежное следствие существования и освобождение от нее возможно лишь путем

¹ Розенберг О.О. О мирозерцании современного буддизма на Дальнем Востоке. Пг., 1919, С.22.

сведения к нулю всех жизненных проявлений. Страдание суть мое переживание мира, причиной которого являюсь я сам. Весь мир, насыщенный несовершенствами, злодеяниями размещен в моем пульсирующем сознании. Измени сознание, останови его конвульсии, наведи порядок в своей голове - и мир успокоится. Познание и медитация обесценят противостояние реальности как иллюзию, очистят от заблуждения-страдания расколотою эмпирической жизни. Смерти нет как данности, она - освободительная цель. Приложив духовные, интеллектуальные, волевые усилия ее можно достичь - преодолеть, превозмочь себя как явление, как данность. Вставшему на этот путь предстоит освободиться от власти причин и желаний и очутиться в бесконечном и однородном просторе небесной пустоты. Волевым усилием следует оставить все радости и горести, все мысли и чувства. Но в итоге и воля должна угаснуть подобно лампаде, исчерпавшей свои ресурсы. Освобожденная от всех жизненных зависимостей душа возвращается к своему истинному и естественному состоянию, которое было покинуто ею вследствие временных жизненных волнений.

Восточные религии и философские учения во многом схожи в части приемлемости смерти ввиду ее фундаментального освободительного свойства, т.е. гарантированного и тотального освобождения от страданий и жизненной скорби. Смерть принималась и почиталась как универсальное лекарство, безотказное и надежное средство от жизни, полной зла и лишений.

Иудео-христианская культура в целом окрашена пессимизмом в отношении посмертной перспективы. По сути дела, европеец, умирая, уходит в тьму и неизвестность. Христианская идея, правда, смягчает "глобальный пессимизм", характерный в чистом виде для еврейской культуры, надеждой на спасение. Но лишь надеждой, не снимающей тревожного ожидания, страха и трепета.

Интересно, что для древних иудейских писаний характерно вообще "гробовое" молчание по поводу возможной загробной жизни, что сильно озадачивало апологетов христианства на предмет согласования и тем самым обеспечения преемственности нового верования с древним, ибо оба должны соответствовать истине, расходясь при этом по столь важному, если не центральному для любой религии вопросу.

Христианство, как известно, изначально помечает смерть знаком негативности-греховности, полагая ее пришествие в мир следствием нарушения Адамом и Евой божественного запрета на самопознание, подавая ее в виде жесточайшего, но справедливого наказания человека разгневанным Богом. Знаменательна эта изначальная интрига знания и смерти. Знаю - значит делаю и делаюсь мертвым или, лучше - смертным, т.е. живущим с мертвым, со смертью. Начинаю все мерять мертвым. Себя прежде всего. Смертная мерка. Каждый примерит вечность. Познание себя обернулось знакомством со смертью - возвращением в прах: "...в поте лица твоего, - обращается Бог к Адаму, будешь есть хлеб, доколе не возвратишься в землю, из

которой ты взят, ибо прах ты и в прах возвратишься" (Бытие, 3, 3-19). Ветхозаветный, преимущественно физический смысл смерти, дополняется, однако, учением о бессмертии души, что придает христианскому пониманию смерти неискоренимую возможность ее двоякого толкования в экспозициях телесной смерти - результата разрыва души и тела и духовной смерти - потери душой вследствие своей греховности божественной благодати, света и блаженства, падения души (не уничтожения) в состояние страдания и мрака. Духовная смерть души, по Августину, выражается настолько, "насколько она удаляется от приснотекущего источника жизни и следовательно умирает, настолько воспринимает ее мир преходящий, сообщая ей свою плачевную жизнь, с которой она соотнобразуется, а в этом-то и заключается ее смерть."¹ И все же смерть в христианской доктрине на протяжении всей ее истории тематизируется преимущественно соматологически, что фокусируется в Новом завете установлением главного мифа христианства - воскресения во плоти. Представления об обыденной телесности самого Христа завораживают, делают вполне достоверным, человеческим страдание на кресте, инспирируют пленяющую мысль об искуплении страданиями Бога грехов человеческих. Перспектива же человеческого воскрешения ("Говорю вам тайну: не все мы умрем, но все изменимся Вдруг, во мгновение ока, при последней трубе; ибо вострубит, и мертвые воскреснут

¹ Творения Блаженного Августина. Ч.1, Киев, 1880, С.444.

нетленными, а мы изменимся." /1 посл. к коринфянам/) еще более укрепляет телесно ориентированную направленность христианской антропологии.

Следует обратить внимание и на то, что европейская культура замешивается на обостренном восприятии времени, собственно, на его запуске, на связности-перетекаемости его трех основных измерений и, в частности, на зависимости будущего от настоящего. При всем том, что жизнь воспринимается как страдание, "царство грехопадения", а смерть как неизвестное, как фундаментальная проблема (а не избавление), европейскому человеку представляется, что обустройство настоящего греховного царства может быть основанием будущего - "царства свободы". Ментальность европейца конституирована установкой на устроение этого мира во имя будущего. Отсюда и идея безудержного прогресса, "бегства вперед". Отсюда и смерть человека - безусловная, невосполнимая потеря, горестное событие. Развитый европейский индивидуализм, в полной мере проявляющийся и при восприятии смерти, дополняется лишь солидарностью "остающихся".

Очевидно, что развитая эгоцентричность западной культуры обуславливает и наиболее болезненное переживание смерти, утраты. В то время как в гомогенных восточных обществах событие индивидуальной смерти не столь катастрофично в силу превалирования общинного сознания над личностным. Это, однако, не означает безразличия или легкости в отношении к смерти ближнего. Интенсивность переживания в условиях

гомогенной общины, напротив, как правило, высока, ибо процесс умирания, смерть и проводы всегда предполагают коллективное участие и коллективную поддержку. Но именно массовидное проживание этих событий, т.е. массовидная жизнь, противопоставленная индивидуальной смерти и, разумеется, перевешивающая ее, в итоге "снимает" личностный трагизм, придает эмоциональную, психологически приемлемую окраску индивидуальной кончине, ставит ее в один ряд с событиями рождения, инициации, свадьбы и другими важными и торжественными прижизненными событиями.

Любопытный вариант отношения к жизни и смерти, а значит и тип культуры, дает анализ русской ментальности.¹ Вспомним для начала реакцию сослуживцев на смерть Ивана Ильича из известного, психологически весьма точного рассказа Льва Толстого: "самый факт смерти близкого знакомого вызывал у всех (курсив мой - А.Д.), узнавших про нее, как всегда (курсив мой - А.Д.), чувство радости от того, что умер он, а не я."² "У всех" и "как всегда" чувство радости. Но, конечно, не за покойного, а за себя - выжившего и сохранившегося в добром здравии. Выразительны в этом смысле поминки на Руси, как правило, плавно перерастающие в веселье, а в дохристианском, языческом варианте и в оргиастические действия: смех,

¹ См., например: Седов Л. Пестрая душа. Об отношении к смерти // Родина, 1992, 1, сс. 62-67.

² Толстой Л. Повести и рассказы. М., 1952, С.475.

песнопения, танцы, игры, сексуальную свободу.¹ Что это означает? Жаль, конечно, покойного - проигрался, много потерял; но по большому счету (что греха таить) - остающиеся в выигрыше. Место освободилось. Исключение - лишь самые близкие, зависимые, для которых смерть родственника - потеря поддержки, реальный ущерб. "Смерть преломляет жизнь, - пишет Александр Голов, рассуждающий о специфике русской религиозной ментальности, - и представляемое значение смерти внушает понятие о жизни. Что же внушается смертному? Что вы-быть - значит потерять самому и дать другим. Ты живешь, пока держишься за что-нибудь; но другие в этом, вообще говоря, не заинтересованы - ты виноват перед ними за свою жизнь. Хватка, недоверие, чувство вины..."² Для русского человека отношение к жизни и смерти, таким образом, сродни игре, игре с выбыванием. Смерть - абсолютное поражение, катастрофа, которую не рекомендуется даже брать в расчет. Характерно также в связи с этим признание Владимира Набокова: "Когда мне снятся умершие, они всегда молчаливы, озабочены, смутно подавлены

¹ См., например: Велецкая Н.Н. Языческая символика славянских архаичных ритуалов. М., 1978, сс. 145-146; Попович М.В. Мировоззрение древних славян. Киев, 1985, сс. 70-71. Объяснение содержания специальных обозначений языческих поминок - "тризны" (боевые игры, ристания и др. обряды) и "стравы" (поминальный пир по умершему) см., например: Рыбаков Б.А. Язычество древней Руси. М., 1987, сс. 87, 313.

² Голов А. Черты русской религиозной ментальности // Сознание в социокультурном измерении. М., 1990, С.123.

чем-то, хотя в жизни именно улыбка была сутью их дорогих черт... Они сидят в сторонке, хмуро опустив глаза, как если бы смерть была темным пятном, постыдной семейной тайной."¹

Итак, помыслить свою смерть - означает для русского помыслить нелепость, досадный срыв, случайную неудачу, то что не входило в планы. Исходная формула русского отношения к жизни и смерти - "уходящий проигрывает, остающийся выигрывает" - отражает суть инфантильно-подросткового отношения к этим событиям. Русская ментальность явно склонна трансформировать значение смерти, представить ее не как необходимость, но как случайность, противопоставить неизбежности развязки возможность ее предотвращения. Случайность можно исключить или свести к минимуму. Отсюда охваченность "русских мальчиков" "суевливым беспокойством о вечном"(Г.Шпет), отсюда многочисленные проекты преодоления смерти, всеобщего воскрешения типа философии "общего дела" Николая Федорова или же попытки подчинения, удушения смерти в жизненных объятиях (например у С.Н.Булгакова). Позиция "живи пока живется", "играй пока выигрывается" легко перерастает, таким образом, в обостренное внимание к проблеме смерти в аспекте ее преодоления, в некроцентрированное сознание, о чем еще будет говориться ниже и подробнее.

Теперь же важно обратить внимание на то, что событие смерти как уникальное по своему значению событие для человека и его

¹ Набоков В. Приглашение на казнь. Романы, рассказы, критические эссе, воспоминания. Кишинев, 1989, с. 381.

окружения, с одной стороны, имеет очертания и особенности той культурной среды, в которой оно происходит, а с другой стороны, оно само задает, кодирует и консервирует определенный тип отношений в культуре. То как человек относится к своей жизни и к жизни окружающих, то как человек решает проблему своей смерти и смерти окружающих, в конечном счете, складывается в определенный тип мировоззрения, в определенный тип культурного взаимодействия. Мысль о конечности своего бытия, идея смертной жизни как наиболее общая идея обречены, несмотря на свою возможную тривиальность, на непрерывную, скрытую или явную работу в культуре. Определенный культурный опыт рассуждений-размышлений на эту тему, закрепленный в определенном дискурсе, выработанный тип поведения в пограничных ситуациях жизни и смерти, закрепленный в ритуальных формах и обрядах; все это формирует и воспроизводит характерную конфигурацию того или иного культурного образования.

Следует обратить внимание на консервативность, слабую динамичность развития ритуальных культурных форм обхождения со смертью в истории культуры, что говорит об отношении к смерти как устойчивом типологизирующем факторе культуры. Например, начиная с античности, в европейской культуре прочно установилась троичная структура комплекса ритуалов перехода, соответствующая структуре пути в мир иной, о котором говорил Сократ: 1) быть умирающим; 2) быть умершим, но не погребенным; 3) быть умершим и погребенным.

Кульминационным моментом этой триады является вторая стадия - стадия разрыва, в которой иницируемый (умерший) оказывается вне времени и вне социума. Сам же социум, при этом, подвергается определенному испытанию. Ввиду утраты одного из своих членов, ввиду выпада смерти, притязающей на мир живущих и демонстрирующей свою угрожающую силу, социум ввергается в некое маргинальное, "ненормальное" состояние. Присутствие смерти в облике безжизненного тела покойного образует ситуацию противостояния жизни и смерти, из которой жизнь должна выйти победительницей благодаря обряду соединения, т.е. погребения мертвого тела - соединения мертвого с мертвым (мертвой природой, подземным царством мертвых - Аидом), укрытия смерти в небытии.

Стадия разрыва сама имеет троичную структуру: 1) выставление тела, экспозиция (*prothesis*); 2) "последний путь", путь к месту погребения (*ekphora*); 3) погребение.¹ При этом, *prothesis* означает собственно разрыв, остановку времени, а *ekphora* и погребение - подключение времени и восстановление нарушенного порядка, социальной гармонии. Обретая статус социальной трансформации смерть в своих ритуальных облачениях подключается к процессам социальной

¹ См. подробнее: Семина К.А. Археология и социология смерти (Анализ исследований 80-х гг.) // Личность и общество в религии и науке античного мира (Современная зарубежная историография): Реферативный сборник. М., 1990, сс. 91-107.

дифференциации. Например, в античной архаике смерть выдающегося гражданина (подобно смерти древнеегипетского фараона) артикулируется пафосом героического бессмертия, в то время как смерть рядового грека воспринималась как абсолютное исчезновение и, более того, ассоциировалась с опасностью и осквернением. Осквернение же или *miasma* различалось по степеням в зависимости от вида смерти и статуса умершего. Экстремальная нечистота (например, в случае самоубийства или предельно девиантного поведения гражданина) влекла высшую степень наказания - отказ в погребении, как процедуре ритуального очищения. Напротив, смерть героя, олицетворяющая, собственно, победу над смертью, триумф, связывалась с состоянием чистоты и приемлемости. Могила героя размещалась в черте города, порою в центре, а в исключительных случаях на агоре и становилась алтарем для поклонения. Такая смерть не нуждается в трауре и не несет в себе скверны. Такая смерть приветствуется, она вписывается в социальный контекст, она поддерживает его порядок своей топографически центрирующей функцией.

Обратим внимание на то, что основные составляющие переходного процесса соответствуют и ныне действующим. Можно сказать, что структура перехода или инициации носит в истории культуры устойчивый архетипический характер. В то время как содержательное наполнение этой структуры всегда имеет своеобразие определенной культурно-исторической эпохи. При этом, та или иная компонента переходного процесса может

приобретать или терять доминантную функцию. Например, как показывает Филипп Арьес¹, в средневековой культуре особое внимание уделялось культуре умирания. Средневековый рыцарь не мог умереть незаметно или случайно. Внезапная смерть считалась неприличной, позорной, она бесчестила того, кого она постигла и объяснялась лишь Божьим гневом. "Нормальная" же смерть предупреждает о своем приходе, тем самым оставляя время осознать ее приближение и выполнить ряд ритуальных приготовлений (прощание с близкими и друзьями, просьба о прощении, последние распоряжения и пожелания, последняя молитва и проч.) Смерть и умирание в Средние века носили публичный характер. Смерть была коллективным делом в смысле ее встречи и ритуального обустройства. Расстояние между жизнью и смертью не было абсолютным, хотя как и во всей европейской культуре (особенно раннехристианской) не было и веры в простое продолжение жизни по ту сторону кончины.

Разумеется, региональные и религиозные особенности вносили в способы идентификации приемлемой смерти, порой, серьезные различия. Например, у скандинавских народов, как пишет Луи Бурдо: "Религия поклонников Одина предназначала наслаждение удовольствиями Валгаллы (буквально: Палаты Убитых) только героям, убитым на войне. Всякий другой род смерти считался постыдным и влек за собою отсылку во мрак Гела. Поэтому скандинавский воин, которому не удалось принять

¹ См.: Арьес Ф. Человек перед лицом смерти. М., 1992.

благородную смерть в битве, просил нанести ему удар копьем на его смертном ложе, отметить его этим "знаком Одина", чтобы иметь возможность представиться окровавленным у дверей Валгаллы и как-нибудь незаметно проскользнуть туда."¹ Но чуть позже Луи Бурдо указывает и, напротив, на несколько народностей мирного характера, изгонявших из своих эдемов людей, живших насилием и убийством и павших на войне и принимавших туда лишь одних добродушных, умиравших "своей смертью" людей.² Таким образом, различие образов позитивной смерти в истории средневековой культуры ни коим образом не ставит под сомнение, а лишь подтверждает пафос заботы средневекового человека о своей кончине.

Смерть в ментальности средневекового человека была близкой, хорошо знакомой, не вызывающей в связи с этим больших потрясений или, по удачному, метафорическому выражению Арьеса, смерть была "прирученной", т.е. домашней, привычной, хотя и печальной процедурой. Эта прирученность проявлялась и в отношении к мертвым, соседство с которыми в отличие от древних представлений перестало быть пугающим. Кроме того, в силу новых убеждений и, в частности, в том, что воскреснут только те, кто был удостоен подобающего и не потревоженного впоследствии погребения, возникает потребность в наблюдении и уходе за могилами покойных

¹ Бурдо Л. Вопрос о смерти и его различные решения. Спб., 1911, СС. 83-84.

² См. там же, С. 84.

предков, в связи с чем места захоронения приближаются к местожительству. Кладбища возникают в черте городов, поселений и даже в центре, вокруг храмов. Из мест осквернения (согласно античным представлениям) они постепенно превратились в сакральные места религиозного значения, церковного курирования.

В целом, вторжение и даже центрирование кладбища в городском ландшафте¹ вписывается в более фундаментальную метаморфозу эволюции отношения к смерти, к покойному, которая (метаморфоза) меняет знак абсолютной негативности в отношении к мертвым на знак позитивной приемлемости и почитаемости умерших. В самом деле, как показывает З.Фрейд, сознание древних было конституировано табу мертвецов. Даже участие в погребении, не говоря уже о тактильном контакте с трупом, считалось у примитивных народов проявлением крайней нечистоты, отсекающем на длительный срок нарушителя табу от всякого социального общения. Более того, из социальной памяти сообщества строжайше вычеркивалось имя покойника в целях защиты от возможной реактивации его духа, ставшего злым в следствии зависти к оставшимся жить и, следовательно, несущим угрозу их жизни. Иногда, чтобы перехитрить дух усопшего, его переименовывали. "Боязнь произнести имя, принадлежавшее покойнику, - пишет Фрейд, переходит в стремление избегать

¹ См., например: Демичев А.В. Русское кладбище в городском ландшафте // Санкт-Петербург в мировой и отечественной истории и культуре XX века. СПб., 1995, сс. 16-22.

упоминания всего, в чем этот покойник играл роль, и важным следствием этого процесса подавления является то, что у этих народов нет традиций, нет исторических воспоминаний и исследование их прошлой истории встречает величайшие трудности."¹ Смерть, таким образом, в архаических обществах выступала растратчицей памяти, оператором забвения, разрушительницей истории.

Человеческая жизнь, как можно предположить, в своих первых, зарождающихся формах стремилась максимально дистанцироваться от всего противостоящего, чужеродного, утверждая и отстаивая свою суверенность и автаркичность. Жизнь и смерть в сознании древнего человека не вытекали друг из друга, не связывались причинно-следственной связью. Смерть всегда наступала случайно, в результате столкновения со злым духом врага или покойника (что, собственно, отождествлялось), насылавшими болезнь, несчастный случай или смертельную рану в поединке.² При этом, погибший соплеменник тут же зачислялся

¹ Фрейд З. "Я" и "Оно". Труды разных лет. Кн.1., Тбилиси, 1991, с. 249.

² Следует отметить, правда, что наряду с отрицанием, вытеснением смерти древний человек в случае смерти другого, чужака, врага, напротив, с воодушевлением признавал ее в качестве уничтожения жизни и пользовался ее плодами. "Смерть другого, - пишет З.Фрейд, не вызывала у него возражений, он воспринимал ее как уничтожение и жаждал ее достичь. Первобытный человек был страстным существом, свирепым и коварным, как звери. Никакой инстинкт, имеющийся, по общему мнению, у большинства диких зверей, не препятствовал ему убивать и разрывая на куски существо своей же породы. Он убивал охотно и не ведая сомнений" (Фрейд З. Мы и смерть // Рязанцев С.

в легион противоборствующих темных сил и на его имя и все, что было с ним связано накладывалось табу. Табу на память, на накопление, на историю. Жизнь всеми силами противилась своей темпоральности, стремилась укрепиться в вечном настоящем, исключаяем прошлое, а значит, и будущее. Табу мертвецов одновременно было и табу истории, табу времени.

Сегодня кажется невероятным переворот, размах мутации, приведший к прямо противоположному отношению к мертвым уже в первых цивилизациях. Культура первых цивилизаций просыпается с новым видом на смерть. Собственно новое, радикально новое отношение к покойнику, а через него и к смерти вообще и порождает цивилизационно-культурный процесс в том виде, в котором его сегодня можно застать и охватить историко-аналитическим взором. "Сущность мутации, - пишет Секацкий А., проста: из потребителя покойник стал производителем - и не просто производителем, а решающей производительной силой."¹ Мнемозическая реабилитация покойника, его символическое, ментальное и даже материальное (вспомним хотя бы египетские

Танатология - наука о смерти. СПб., 1994, С.17.) Осложняла и усложняет до сих пор эту асимметрию собственной смерти и смерти другого лишь смерть близкого человека, родственника, ребенка, в которой два противоположных отношения к смерти смыкались в той или иной мере сопряжения в фигуре умершего частицы собственного "Я" (своей любви, кровной общности и т.п.) и частицы отличия, чуждости себе..

¹ Секацкий А. Покойник как элемент производительных сил // Комментарии, N9, 1996, С. 32.

пирамиды) присоединение к социуму обозначили генезис, происхождение, запуск человеческой истории. Жизнь начинает признавать время и вписываться в его трехчленную стратификацию. Человеческое бытие переходит в режим накопления и своим нарастающим весом начинает стремиться уравновесить небытие, проникнуть в его таинства, вписать его в свой объем, представить смерть своим модусом, в связи с чем возникают религиозные представления о воскрешении и загробной жизни.

Кажется, полную силу темпоральный жизнесмертный континуум набрал в карнавальной сердцевине средневековой народной культуры. которая несмотря на то, что в отличие от городской, элитарной, активно христианизировавшейся культуры носила гораздо более консервативный характер и тяготела к традиционалистским, дохристианским, магическим верованиям, также проявляла, хотя и своеобразно, черты публичности, коммунальности события смерти, а также ее близости и взаимопроницаемости с жизнью. Как показывает Михаил Бахтин в своей известной работе о романе Франсуа Рабле "Гаргантюа и Пантагрюэль" в средневековой смеховой народной культуре значительное (если не центральное) место занимает образ "рождающей и смеющейся смерти". "Смерть в этой системе вовсе не является отрицанием жизни в ее гротескном понимании как жизни большого всенародного тела. Смерть здесь входит в целое жизни как ее необходимый момент, как условие ее постоянного обновления и омоложения. Даже борьбу жизни со смертью в

индивидуальном теле гротескное образное мышление понимает как борьбу упорствующей старой жизни с рождающейся (имеющей родиться) новой, как кризис смены."¹ Таким образом, смерть в коммунально собранном народном теле ничего существенного не кончает, ибо не затрагивает, не ущемляет родовое тело, а даже напротив, обновляет, омолаживает его в новых поколениях. Возникает амбивалентный образ смерти/рождения. Событийность гротескного тела разворачивается всегда на границах тел индивидуальных, в точке их органического сопряжения, где одно звено сцепляется с другим, где происходит жизне-смертный обмен - жизнь одного тела рождается из смерти другого - старого. "В сущности, в гротескном образе, если взять его в пределе, вовсе нет индивидуального тела: ведь этот образ состоит из провалов и выпуклостей, являющихся уже другим зачатým телом; это проходной двор вечно обновляющейся жизни, неисчерпаемый сосуд смерти и зачатия."²

Впечатляюще живописует амальгаму жизни и смерти в средневековом искусстве зародившаяся в религиозных мистериях около XIV столетия традиция изображения, так называемых, "Плясок Смерти".³ Вовлеченные в импульсивную круговерть танца фигуры мертвецов первоначально

¹ Бахтин М.М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура Средневековья и Ренессанса. М., 1990, сс. 58-59.

² Там же, С.61.

³ См.: Хейзинга Й. Осень Средневековья. М., 1988, С.156-163.

репрезентировали не саму по себе смерть, но травестию живого и мертвого. Иначе говоря, в "Пляске Смерти" происходит досрочная встреча с самим собой мертвым, вызревание и прозревание в себе живом мертвого. Мертвецы явлены в теле и только его явные трупные признаки служат опознавательными метками мертвого. Ужасающая метаморфоза, однако, окрашена в подобающую смеховой народной культуре юмористическую тональность. Изображенные в пластике нелепых, неловких движений фигуры пляшущих мертвецов вызывают скорее смех, нежели мрачное настроение осознания собственной перспективы. И в XV веке, когда скелетообразный вид мертвецов отсылает уже к более явным атрибутам смерти как таковой, тем не менее сохраняется пафос насмешки и веселья происходящего действия. Смерть не страшна. Несмотря на свою нарочитую уродливость, чучелообразность она смешна, знакома и даже по-своему мила.

Несколько иной аспект близости жизни и смерти в средневековой ментальности отмечает известный русский культуролог-медиевист Вадим Рабинович, обобщая свой опыт обращения к текстам Августина Блаженного: "Миг жизни тождествен мигу смерти. Они, как тело и душа, нераздельны, но и неслияны. *Vita mortua* - смертная жизнь. Такое вот самочувствие человека в культуре европейского средневековья."¹ Но, так или иначе, различные грани, периоды средневековой культуры

¹ Рабинович В.Л. Человек в исповедальном жанре // О человеческом в человеке. М., 1991, С.324.

фиксируют единое - близость и даже совмещаемость символических пространств жизни и смерти.

Постепенная и неуклонная индивидуализация общественной жизни, развитие и приспособление христианского учения к укрепляющейся личностной автономности и суверенности приводят к ментально-мировоззренческим изменениям в отношениях к жизни и смерти. В смерти (а не только в жизни) человек начинает открывать собственную индивидуальность. Эпоха Нового Времени реабилитирует внезапную смерть, смерть без страданий. Смерть перестает быть жестко регламентированной. Она может быть разной, каждому уготована своя. Процесс умирания перестает быть акцентированным и упрощается. Упрощаются, в частности, и траурные ритуалы, задача которых теперь, скорее, не в подаче, не в организации лицезрения смерти и переживании утраты, а в отделении человека от смерти, в укрытии смерти за ширмой или экраном холодных, рассудочных ритуальных манипуляций.

Гуманистическая культура вообще смещает мировоззренческий центр тяжести в сторону внутрижизненных, земных ценностей - любовь, долг, воспитание детей, образование, творчество и проч. Новоевропейский человек начинает испытывать чувство отстраненности, невольного отшатывания, дистанцированности от момента физической смерти. Граница между жизнью и смертью становится яснее, отчетливее, жизнь же, по образному выражению Арьеса, "становится теперь полной, густой и протяженной, "без швов", без

перерывов..."¹ Становясь гомогеннее и монолитнее жизнь вытесняет смерть из центра на "благоразумное" расстояние, делает ее присутствие маргинальным событием. Практически это выразилось в постепенном вынесении кладбищ вновь за окрестности городов, что связывается исследователями также с новациями религиозного толкования идеи загробного суда.² Так, если у людей раннего Средневековья отсутствовали представления, согласно которым умерших ожидали суд и возмездие за прожитую жизнь и, следовательно, умершие, погруженные в сон, по их пониманию, просто ждали "конца времен", второго спасительного пришествия Христа, гарантирующего всем (или почти всем) пробуждение и восхождение в царствие небесное; то к концу средневековой эпохи - началу Ренессанса и Нового Времени возникает идея Страшного Суда, ужесточающего доступ к райскому воскрешению посредством индивидуального посмертного разбирательства с тщательным взвешиванием всех добродетелей и прегрешений. В связи с этим, близость умершего родственника, особенно не отличавшегося благочестием, начинала страшить возможным ангажированием в решении индивидуальной посмертной судьбы. Очевидно, по этим же причинам в новоевропейской культуре ослабела связь кладбища с церковью.

¹ Арьес Ф. Человек перед лицом смерти, с. 273.

² См.: Гуревич А.Я. Смерть как проблема исторической антропологии: о новом направлении в зарубежной историографии // Одиссей, 1989, сс. 114-135.

К XVП веку, согласно М.Бахтину, в европейской культуре сложился новый образ телесности, который отразил сформированность, завершенность индивидуально-выразительного, самодостаточного, замкнутого на себе тела. Разрыв с родовым телом, отказ от органического сцепления с другими телами приводит к тому, что "все события, с ним (готовым индивидуальным телом - А.Д.) свершающиеся, приобретают однозначный смысл: смерть здесь - только смерть, она никогда не совпадает с рождением, старость оторвана от юности."¹

Интересно, что в сохраняющейся вплоть до XIX столетия череде "Плясок Смерти" также обнаруживается соответствующая трансформация. Так в творчестве немецкого художника XIX века Альфреда Ретеля "нежданная гостья" танцевального зала безупречна в своей идентичности. Она страшна, торжественна и непреклонна. "Всевластие, испепеляющая сила Смерти, - пишет В.В.Кузнецова, ее лживость и хитрость ничем не ограничены, ей одной беспредельно подвластна вся земная, конечная жизнь. И уже нет спасительного смеха, он затерялся в глубинах Средневековья и Возрождения. Жизнь и Смерть - не единое целое, в мире Ретеля они противостоят друг другу, смерть - это только смерть, только гибель и разрушение, она не рождает

¹ Бахтин М.М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура Средневековья и Ренессанса, С.78.

ничего нового, что вызвало бы радость и смех. Она уезжает, оставляя после себя только трупы, ужас и страх."¹

Однозначная, стерильная событийность, вызванная разрывом человека со смертью, вместе с тем, вела и к опустошению, банализации жизни. Уход смерти на периферию образовал нехватку интенсивности бытия, остроты желаний, чувственности. Девальвированная смерть "создает пустоту в сердцевине жизни, в любви к жизни, к вещам и существам мира земного."² Зеркало смерти, отсылавшее жизнь к самой себе мутнеет, перестает быть полюсом напряжения. С потерей драйва к смерти тускнеют и жизненные интенции. Европейская культура приходит к своему классическому образцу умеренного пессимизма, не видящего какого-либо абсолютного положительного внерелигиозного смысла ни в смерти, ни в жизни. Мера пессимизма наполняется или дозируется лишь определенным распределением скепсиса между двумя крайними точками амплитуды жизне-смертных перверсий: от гуманистически-возрожденческого презрения к смерти до открытого перечеркивания жизни и романтизации смерти на закате Просвещения (последнее с особой силой в философии Артура Шопенгауэра).

В современной культуре человек еще более удален от смерти. Разумеется, не в смысле бессмертия, а в смысле потери культуры восприятия смерти как достойного, наполненного своей

¹ Кузнецова В.В. Три "Пляски Смерти" // Фигуры Танатоса. Вып.3. Тема смерти в духовном опыте человечества. СПб., 1993, С.47.

² Арьес Ф. Человек перед лицом смерти, с. 282.

ценностью прижизненного события. "Современный западный человек, - пишет французский исследователь Томас, - осуществляет стратегию разрыва: жизнь/смерть мыслятся им в плане антиномии, тогда как речь должна идти об их взаимодополняемости."¹ Смерть в обыденном, повседневном понимании сегодня - непредвиденная авария на пути в будущее. Медикализованная, "зашированная", безличная смерть застигает человека врасплох, ибо при жизни мало что напоминало ему об этой грустной возможности. Организованная технология укрытия смерти, "смертеуборочные машины" в виде развитой (на Западе) структуры ритуальных похоронных услуг надежно заслонили событие смерти от взгляда современника.

Кроме того, тема смерти и умирания в XX веке становится в большинстве стран западного мира болезненной, вызывающей внутреннее отторжение и даже отвращение. Если еще в XIX веке большинство населения разделяло убеждение в греховности тела и непреложности жизни после смерти - воскрешении умершего, а, следовательно, спокойно воспринимало мысль о разложении мертвого тела в свете неразложимости бессмертной души, то в нашем атеистическом (явно или латентно выраженном) столетии убеждение в будущей посмертной жизни как таковой весьма непопулярно. Но без такой веры в естественную смерть и последующую жизнь души тема физического разложения становится ужасной для обсуждения.

¹ Thomas L.-V. La Mort. Paris, 1985, p. 44.

Естественные процессы гниения и распада стали отвращающими, также как в прошлом веке были отвращающими естественные процессы рождения и соития. Смерть, таким образом, третируется подобно непристойности и порнографии. Американский исследователь Г.Горер отмечает, что если секс был порнографией Викторианской эпохи, то смерть есть порнография нашего времени. "В XX веке, - пишет автор, - кажется, происходит смещение; в то время как соитие становится все более и более "принятым", особенно в Англо-Саксонских обществах, смерть как естественный процесс становится все более "непринятой"". ¹ В проблеме смерти современная культура видит определенную опасность, фактор дестабилизации, способный нарушить "онтологическую безопасность" (ontological security), обратить культуру в маргинальную ситуацию, породить кризис самоидентификации. Аномально-разрушительный потенциал смерти стремятся удержать внутри социального порядка. ² В связи с этим проблема смерти в общественной повседневной жизни подвергается изоляции (sequestration) и умолчанию, несмотря на то, что в академической сфере интерес к ней постоянно растет, а в художественной практике безудержная визуализация смерти даже кажется избыточной.

Вместе с тем, в современной западной культуре следует отметить и тенденции противоположной направленности,

¹ Gorer G. The Pornography of Death // Death: Current Perspectives. Mayfield, 1976, p. 73.

² The Sociology of Death: theory, culture, practice. Oxford, 1993. PP. 12-14.

начинающие подтачивать сложившуюся ситуацию забвения смерти. Я имею в виду развивающуюся систему хосписов, благоустроенных гостинниц для престарелых, а также разветвленную систему танатологического образования Deatheducation. Например, в США сегодня в каждом колледже читается специальный курс, посвященный социальным и этическим проблемам смерти, умирания, тяжелой утраты, проводятся регулярные научно-практические конференции специалистов широкого профиля. Постепенно переставая быть фигурой забвения смерть все более окрашивается гуманистическим пафосом. Культура и смерть обретают новую форму сопряжения и взаимообуславливания.

Анализ целого ряда культурологических, антропологических исследований, относящихся к проблемам смерти, умирания, погребения, посмертной судьбы и проч., обнаруживает в итоге в истории западно-европейской, главным образом, культуре исходную двуединую стратегию выстраивания отношений к смерти, к мертвым. Многие элементы соответствующих ритуалов и обрядов говорят, с одной стороны, о стремлении остающихся в живых ускорить, упростить процесс перехода покойных в мир иной и защитить себя от их возможного возвращения и негативного вмешательства в течение жизни посредством табуирования или усечения социальной памяти. Но та же ритуальная сторона историко-культурного обхождения со смертью демонстрирует нам в неменьшей мере и элементы противоположного толка, связанные со стремлением установить

или укрепить связь с уходящим, получить определенное покровительство со стороны умершего предка и тем самым гарантировать свою безопасность и, может быть, поддержку в час собственной смерти. Простонародно-игровое выражение "чур меня", как известно, суть обращение-просьба к предку: "храни меня!"

Таким образом, выражая особенности каждой из стратегий, первую из них можно назвать деструктивной, а вторую конструктивной. Деструктивная стратегия табуирования, вытеснения смерти из внутрижизненного повседневного человеческого существования, как правило, происходит из страха идентификации с покойником и, следовательно, моделирует отношение человека, прежде всего, к собственной смерти или, в данном случае, скорее, стремление избежать этих отношений, вычеркнуть возможность собственной смерти как перехода к несуществованию из проективности своего бытия. Конструктивная стратегия, напротив, принимает модель смерти как несуществования, но легче всего она разворачивается по отношению к смерти другого. В этом случае происходит весьма эффективная эмоционально-энергетическая подпитка смертью, близость которой возбуждает силы сопротивления и солидарности остающихся.

Единство же двух противоположных внешне стратегий определяется желанием какой-то определенности по отношению к неведомому, какой-то внутрижизненной защищенности от страха непредсказуемости посмертной судьбы. Так или иначе

человек пытается противостоять неизвестности. И зачастую в одном и том же обряде он (не зная как лучше) хочет и максимально дистанцироваться от смерти в лице ее произведения - покойника, блокировать память о предстоящем собственном некропревращении, и, в то же время, завязать со смертью доверительные, в какой-то мере предсказуемые отношения взаимопонимания и взаимоподдержки, смоделировать процесс переживания, "перенесения" (подобно болезни) собственной смерти, делая ее неокончательной, понятной и узнаваемой.

То, как это происходит, каким способом интерпретируются, регламентируются, оформляются в сознании и поведении человека его отношения со смертью, как и какой подписывается с ней "культурный договор" и конституирует, идентифицирует ту или иную культурную целостность.

2. РЕБЕНОК И СМЕРТЬ.

В историко-культурологическом обращении к теме смерти интересен и важен сюжет, связанный с отношением к смерти ребенка и с эволюцией этого отношения. Его показательность происходит из современной фокусировки в фигуре ребенка символического содержания сил витальности, сил, противостоящих смерти, не смешивающихся с противоположными силами дряхления и умирания. Подобно лакмусовой бумажке тема детской смерти в истории культуры фиксирует фронтальное, хотя и исторически растянутое изменение осознания смерти в его сопоставленности с осознанием жизни.

Современный культ детства, культ ребенка, культ семейного воспитания и проч. имеют свой генезис, свою историю, исходным пунктом которой была ситуация в точности до наоборот. Вспомним хотя бы первые кадры японской киноленты "Легенда о Нарайяме", воспроизводящей архаические быт и нравы древнего японского поселения: в огороде найден труп младенца. Но возмущает обнаруживших мертвое тельце отнюдь не сам факт убийства новорожденного, но лишь местонахождение трупа.

Само событие смерти ребенка считается вполне приемлемым, нормальным. Возмущает лишь то, что его не удосужились даже захоронить и подкинули на соседский участок. И это далеко не единственное подтверждение и выразительная иллюстрация того факта, что инфантицид - умерщвление ребенка в древних обществах было естественной нормой и диктовалось экономической необходимостью - а именно, необходимостью выживания семьи в условиях малопроизводительного труда.

Но не только экономические причины заставляли древних обрывать едва начавшуюся жизнь. Ребенок в силу физической и умственной беспомощности очень часто становился объектом ритуального убийства - жертвоприношения. Причем в "торгах с богами" приносить в жертву принято было избранных детей, детей из самых знатных семей. Наиболее характерно это было для древних сирийцев и финикийцев, поклонявшихся богу Хададу и Молоху.

История христианских учений также не свободна от темы детского жертвоприношения и вообще от антигуманности по отношению к ребенку. Классическим примером является ветхозаветная история о готовности Авраама принести в жертву Богу своего сына. Убить ребенка означает высшее доказательство и демонстрацию веры. В Ветхом Завете вообще немало сходных сюжетов. Так царь моавитян, стремясь переломить ход битвы в свою пользу публично принес в жертву своего старшего сына. Да и в Новом Завете мы не найдем реабилитации ребенка, понимания детских проблем, защиты

прав ребенка, простого сочувствия. Более того, вследствие первородного греха младенец считался внутренне принадлежащим или предраерное событие - знак неприятия, отправления назад, возвраизнавалась лишь в силу того, что греховная природа еще не успела заявить о себе. Возможно, и поэтому смерть ребенка, наряду со смертью старика, воспринималась как наиболее естественное и даже закономерное событие - знак неприятия, отправления назад, возвращения Богу богова - у-богово. "По прусскому священнику-демографу, жившему в XVIII веке, по Сыссмилху, - сообщает в своей работе Фюлеп, высокая детская смертность - "божественное установление", причины которого доискиваться и с которым вступить в спор - бессмысленное дело."¹ Ребенок еще близок к небытию, недалек от смерти и последняя еще вправе распорядиться им. "Вести борьбу против нее (детской смертности - А.Д.) возможно только на почве социального воззрения, на почве изменения душевного склада."²

Любопытное подтверждение вышесказанному находим мы в так называемых смертных колыбельных. Мотив пожелания смерти ребенку во сне не так уж редок: "в некоторых, особенно северных, губерниях он получил широкое распространение. Д.И. Успенский свидетельствует о его большой популярности в

¹ Фюлеп Т. Социальные и культурные факторы, влияющие на детскую смертность. М., 1967, С.4.

² Там же, С.15.

Тульской губернии"¹. Такой тип колыбельной вызывает наибольшие споры среди этнографов, фольклористов, педагогов по поводу трактовки значения и функций, которые выполняли эти песни. Приведу некоторые из них²:

"Бай, да бай,
Поскорее помирай!
Помри поскорее!
Буде хоронить веселее,
С села повезем
Да святых запоем,
Захороним, загребем,
Да с могилы прочь уйдем."³

"Спи, вороти -
Мне недосуг!
Сегодня усни,
А завтра помри!
На погост повезут,
Вечну память пропоют,
К сырой земле предадут."⁴

¹ Мельников М.Н. Русский детский фольклор Сибири. Новосибирск, 1970. С.39.

² Поиск и предоставление этого материала осуществлены Валерием Савчуком, с позволения которого он и используется в данной работе.

³ Крестьянская лирика. Л., 1935. С.124.

⁴ Там же. С.123.

"Бай, бай, да люли!
 Хоть сегодня умри.
 Завтра мороз.
 Снесут на погост.
 Мы поплачем, повоем, -
 В могилу зароем."¹

"Седни Ванюшка помрет,
 Завтра похороны,
 Будем Ваню хоронить,
 В большой колокол звонить."²

"Ай, люли, люли, люли.
 Хоть сегодня же помри.
 В среду схороним,
 В четверг погребем,
 В пятницу вспомянем,
 Поминки унесем."³

¹ Штейн П.В. Великорусс в своих песнях, обрядах, обычаях, верованиях, сказках, легендах и т.п. Т.1, вып.1, СПб., 1898, № 31.

² Капица О.И. Детский фольклор: Песни, потешки, дразнилки, сказки и проч. Л., 1928. С.41.

³ Колыбельные песни, записанные в курганской области / Составитель - М.Н.Чебыкина. Курган, 1990. С.27.

Каковы же объяснения этих, по меньшей мере странно звучащих для современного уха, колыбельных песен? Кроме откровенно идеологических, ставящих перед собой цель защитить культуру и нравственность народа от нападок реакционных публицистов,¹ аноним, подписавшийся Н.Л-ий, положил основу традиции связывать существование этого мотива с невыносимо тяжелыми условиями крестьянской жизни. Для крестьянина лошадь дороже ребенка, т.к. если погибнет лошадь, то все дети /а не один/ и вся семья вынуждены будут голодать, болеть, умирать.²

Имеется символическое объяснение. В.П.Аникин считает, что "распевая такую песню, мать не только не желает ребенку смерти, а напротив, борется за его жизнь и здоровье"³, надо думать, по типу пожелания охотнику "ни пуха, ни пера!", дабы обмануть духов леса. Как будто предвидя такое толкование древних обычаев и ритуалов в XX веке, известный этнограф К.Д.Кавелин писал: "Одна из главных путеводных нитей в изучении обрядов, поверий, обычаев есть их непосредственный, прямой, буквальный смысл... Целый отживший и давно исчезнувший мир, с его понятиями и историческим значением иногда вдруг оживает в ярких красках от одного устранения переносного значения двух, трех старинных обычаев, которые

¹ Мельников М.Н. Русский детский фольклор Сибири. С.39.

² Там же.

³ Аникин В.П. Русские народные пословицы, поговорки, за гадки и детский фольклор. М., 1957. С.91.

вкладывали в них исследователи, и от возвращения им их буквального, непосредственного, прямого смысла."¹

Колыбельная народная песня (канто хондо), согласно испанскому композитору Мануэлю де Фалья, специально изучавшему этот вопрос, - "единственный в Европе образец первобытных песен, их звуки доносят до нас обнаженное, внушающее ужас чувство восточных народов."² Лорка, излагая взгляды своего соотечественника, говорит, что песня предшествовала языку, т.к. в канте хондо имеется "настойчивое, почти навязчивое использование одной и той же ноты; последняя черта свойственна некоторым формулам заклинаний и даже тем речитативам, которые можно было бы назвать доисторическими."³ Реконструкция действительного места этих несомненно ритуальных песен в структуре архаического сообщества и их первоначального смысла, на наш взгляд, возможна исходя из того общего соображения о возможности культивирования архаических элементов сознания и на основе той роли, которую играет жертва ребенком в архаических сообществах. Отказываясь от нового толкования обряда, которое "бывает обыкновенно рационалистическое, старается отыскать в обрядовом действии какой-нибудь вновь придуманный

¹ Кавелин К.В. Собр. соч. Т.4. СПб., 1990. С.49.

² Лорка Ф.Г. Об искусстве. М., 1971. С.53.

³ Там же. С.55. О том, что именно смертные колыбельные имеют наиболее архаическую ритмическую основу см.: Ефименкова В.Б. Северные народные байки, колыбельные песни. М., 1977.

символизм",¹ можно предположить, что смертные колыбельные были эффективным средством "демографической политики" древних, а именно: они были либо приговором больному, слабому, лишнему и т.д., либо в более "мягком" варианте, средством испытания грудного ребенка на живучесть, на волю к жизни.

Потребность в эстетическом переживании - неотъемлемая составная ритуала и священной традиции, - реальная потребность человека, как реальна его потребность в празднике, в жертве, крови, крике, сильных эмоциях. Замещение в последующем кровавой жертвы ребенка не вытесняет ее окончательно. О жертвенном очистительном смысле детской смерти проговаривается "неискушенное" народное отношение к ней. На ритуально-праздничный характер этого мотива указывают следующие строки колыбельных: "святых запоем", "буде хоронить веселее", "Вечну память пропоют", "В большой колокол звонить". В них очевиден разрыв с повседневностью и удручающей монотонностью жизни, слышны праздничные чувства проводов в иной мир еще не успевшего нагрешить, а потому верного кандидата в рай. Смерть ребенка очистительна и, как в случае со стариками, наиболее естественна. В России у светил медицинской науки до XVIII века бытовало убеждение, что ребенка до 2-х лет лечить не надо, так как им в это время распоряжаются давшие ему жизнь Бог или природа. Такое

¹ Цыпин А.Н. История русской этнографии. Т.2, СПб., 1891. С.26.

простодушное отношение к смерти ребенка, имевшее место еще на рубеже XX века, описал в своих воспоминаниях В.Н.Кузьмин: "Детские гробики в нашем быту появлялись часто. Доброжелательная соседка, любуясь младенцем на руках матери, восклицала: да какой же хороший, да пригожий, да нарядный, чистый ангел! Кума, отложи-ка ему платьице на смерть!"¹

В случае с колыбельными песнями немаловажным соображением является то, что песню поет мать, которая (лингвисты, психологи, этнографы в этом вопросе едины) представляет собой весь мир для ребенка. Не говоря уже о том, что естественный разрыв в районе года с телом матери и появление "я" проходит болезненно; согласно Лакану, это источник психической "драмы", это первые разрывы и раны, наносимые ребенку.² Обратившись к популярной ныне у американских психоаналитиков теории "психоанализа самости" Хейнца Кохута, увидим, что основными ее положениями является то, что до 2-х лет у ребенка отсутствует стадия Эдипова комплекса (отец отсутствует на этой стадии); мать слита с телом ребенка, граница между ними еще не определена. Опираясь на основоположения современных психоаналитиков, можно предположить, что негативный импульс, идущий от матери, оформленный в соответствующие ритмы, совпадающие по структуре с заклинаниями, парализует все жизненные функции

¹ Кузьмин Н.В. Круг царя Соломона. М., 1991. С.55.

² Лакан Ж. "Стадия зеркала" и другие тексты. Париж. 1992. СС.9-19.

ребенка и лишает его воли к жизни. Вероятно, не будет отступлением от действительного положения дел утверждение о том, что смертные колыбельные в своих архаических истоках несли собой решительный приговор ребенку. Однако следует учитывать все смысловые оттенки слова "приговор", включающие отсылку к "уговору", "заговору" и т.д. После размышления на эту тему и дискуссий со специалистами, отрицавшими такую функцию колыбельных песен, возможна коррекция взглядов на сей мотив в сторону его полифункциональности и, в частности, понимания как способа проверки ребенка на "волю к жизни", средство испытания. "Приговор" колыбельной, или, точнее будет сказать - к колыбельной, не абсолютен в своей принудительности, он лишен той обреченности на смерть, на которую толкали платоновское идеальное государство, где должны были убивать младенцев не только с телесными недостатками, но и рожденных от "худших родителей", или обычая Спарты, оправдывающего смерть такого ребенка тем, что "жизнь не нужна ни ему самому, ни государству"/Лус.XVII/, - так как дает возможность выжить в ситуации агрессии словом и ритмом, психологического отношения. В силу своей древности данный мотив может быть прочитан еще и как фактор естественного отбора, либо как максимально приближенный к нему. Этологи заметили, что инстинкт материнства подавляется иногда заботой о полноценности тех, кого предстоит воспитать к жизни, полной опасностей. Бывают случаи, волчица вдруг пристально начинает смотреть на волчонка-заморыша. И тут же без всякой команды на

несчастливого бросаются его братцы. Все кончается за минуту. Бывает, аисты выкидывают птенца из гнезда. Попытки вернуть упавшее чад родителям ни к чему не приводят. Почему? Поведение малыша свидетельствует о плохом здоровье, либо мало в окрестности пищи и аистам "выгоднее" вырастить двух полноценных детей, чем четырех слабых. В архаическом сообществе, весьма недалеко ушедшем в своем развитии от животной стаи, формы регуляции численности членов и отношение к больным и слабым было, по-видимому, схожим.

Инфантицид древних не противоречит, как может показаться на первый взгляд, табу на мертвецов, развитом в архаических сообществах, и о котором уже шла речь в первом параграфе данной главы. Если вдуматься, то убийство ребенка со своей стороны подтверждает неразвитость темпорального, исторического горизонтов жизни древних людей, у которых нет как культа мертвых предков (символическое выражение прошлого), так и культа детей-потомков (символическое выражение будущего). Отсутствие кумулятивного механизма жизни допускает актуальность растраты. В замкнутой сфере повторяющегося настоящего дети, как и взрослые, нужны лишь для его поддержания. Если же они в это настоящее не вписываются, то они становятся лишними, ненужными, подлежащими отправлению в небытие.

Возвращаясь же к теме детского ритуального жертвоприношения, следует, конечно, иметь ввиду неоднозначность культурологических интерпретаций этого

события, ибо смысл и цель жертвы заключается в принесении даров (чем ценнее, тем лучше) божеству, и готовность Авраама пожертвовать собственным сыном это, безусловно, готовность принести в жертву самое дорогое и самое ценное, а не ненужное, незначительное. Кстати, необходимо отметить такой принципиальный факт в истории культуры, как то, что монотеистические религии положили конец человеческим жертвоприношениям. И присутствие этих сюжетов в библейских текстах - скорее лишь следы, воспоминания о детских жертвоприношениях, нежели каноническая констатация их приемлемости. Более того, в этих текстах отношение к человеческим жертвоприношениям выделяется, чаще всего, в качестве критерия, отличающего новый взгляд на человека и Бога от старых языческих представлений.

Вместе с тем, несмотря на многоаспектный и весьма спекулятивный характер проблем инфантицида и детского ритуального жертвоприношения, особенно с учетом аксиологической дистанции, отделяющей древние нравы от современных, вопрос о приемлемости/неприемлемости детской смерти сохраняет контекст проблемы ценности детской и вообще человеческой индивидуальной жизни на фоне жизни общины. По крайней мере, следует зафиксировать в истории культуры существенную закономерность (которой не противоречат ни одни из вышеизложенных соображений) - закономерность культурного изживания инфантицида и оправдывающих его обстоятельств, будь то экономические или же религиозно-обрядовые. Западно-

европейская, христианская богочеловеческая идеология, хотя и не форсировала, но, тем не менее, закрепила вектор постепенной реабилитации ребенка перед лицом его возможной смерти, подготовила почву для решительного переосмысления события детской смерти.

И действительно, историческое развитие культуры готовило коренной переворот в понимании смерти и в отношении к смерти ребенка. Новоевропейский гуманистический прорыв, особенно в романтической версии, радикально меняет ситуацию. Впервые по-настоящему ужаснувшись своей смертности, ничтожности своих возможностей перед лицом неизбежного, романтический человек обращает свой взор на Ребенка, наделяя его фигуру перспективой сопротивления и надежды, вытеснения страха и трепета, символом Жизни, Творчества, Спасения. Владеющая преимуществом времени фигура ребенка в психологическом измерении удаляется от смерти, ее жизненный потенциал нацеливается на противостояние и возможное преодоление смерти, как абсолютного разрыва с жизнью. Здесь возникают решающие предпосылки культивации детства, проблем детского развития, воспитания нового человека и т.п.

Показателен факт связанности начала истории борьбы с детской смертностью с началом истории развития капитализма, о чем говорится в ряде специальных исследований.¹ Смерть

¹ См., например: Вайнгортен Л.М. К истории обществ борьбы с детской смертностью в России. Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата медицинских наук. М., 1954; Случаенко И.С.

ребенка становится теперь неестественным, случайным и глубоко трагическим событием.

В русской философской и философско-литературной традициях метафизика детства закрепились, например, как абсолютная посюсторонняя альтернатива смерти. Ребенок, будучи главной ценностью и предметом культа, заслоняет, вытесняет тему смерти, порождая инфантилизм по отношению к ней. Поистине, как замечает В.Розанов, - "для человека, имеющего детей..., "там" просто неинтересно, и психологически, субъективно не существует", "нет детей - воображай ангелов", "есть дети - ангелы призрачны, тают, нет их."¹ С другой стороны, обостренное восприятие детского страдания, насилия, болезни, смерти вызывает возмущенно-критическую реакцию на мир, не устроенный для детского благополучия. Тема "детской слезинки" Ф.Достоевского призвана гуманизировать реальность, питающуюся витальной энергетикой детства, ибо по выражению Андрея Платонова "жить на земле, видно, нельзя еще, тут ничего не готово для детей."² Обратим еще раз внимание на амплитуду культурно-исторического изменения отношения к детским проблемам. От полного непонимания и игнорирования до абсолютной значимости и культа. Если в древности прибытие, "десантирование" ребенка в мир было связано со строгой, порою

Детская смертность. М., 1976; Фюлеп Т. Социальные и культурные факторы, влияющие на детскую смертность. М., 1967.

¹ Розанов В.В. Смерть... и что за нею// Смерть.СПб., 1910. С.249.

² Платонов А. Течение времени. М., 1969. С.59.

жестоккой проверкой его на выживаемость с большой долей вероятности отправления назад, то современность, наоборот, озадачена инспектированием условий прибытия, окружением заботой, постоянно модернизируемыми формами обучения и воспитания.

Тема настоящего параграфа интересна еще и тем, что в ней моделируется предельно маргинальная ситуация смерти другого. Другой выступает здесь в предельно ослабленном модусе, приближаясь к "Я", становясь почти "Я", а для родителей, для матери - в определенном смысле, больше чем "Я". Трудно согласиться, в данном случае, с Зигмундом Фрейдом, который в пафосе всеохватного перечисления включает и детей в ряд близких друзей, родителей, супругов, братьев, сестер и других фигур любимых людей, которые, "с одной стороны, внутренне принадлежат нам, входят в состав нашего "Я", но, с другой стороны, они отчасти и чужие нам, то есть враги. Самым сердечным, самым задушевым нашим отношениям, за исключением очень немногих ситуаций, всегда присуща крошечная доля враждебности, дающая толчок бессознательному пожеланию смерти."¹ Очевидно, что оговорка З.Фрейда относительно исключительности "очень немногих ситуаций" касается в современной культуре, прежде всего, смерти ребенка, воспринимаемой родителями и близкими родственниками. Приведенное же достаточно острое

¹ Фрейд З. Мы и смерть, СС.23-24.

рассуждение основоположника психоанализа сопрягается с целым набором иных его соображений, призванных убедить нас в тонкослойности культурного покрытия, отделяющего нас от кровожадности первобытного человека ("В нашем бессознательном все мы и поныне - банда убийц"; "У нас нет никакого инстинктивного отвращения перед пролитием крови"; "Страсть к убийству у нас в крови..."). И все же история детской смерти, приведшая вопреки кровожадности рода человеческого к современному катастрофичному ее восприятию, а в случае ее насильственной формы к квалификации исключительной дивиантности или патологичности ее причин, показывает нам, что "наши культурные договоры со смертью" имеют свои плоды. Кроме того, в современном отношении к смерти ребенка происходит парадоксальное, но, видимо, закономерное сближение и даже "совпадение" двух типов стратегий по отношению к смерти - конструктивной стратегии (принятие смерти как несуществования и "энергетическое" потребление), которая, чаще всего, имеет место в случае смерти другого, и деструктивной стратегии (непринятие смерти как несуществования, блокирование, вытеснение), которую мы склонны применять по отношению к собственной смерти.

Отмеченная в настоящем параграфе культурно-историческая метаморфоза и ее последствия указывают нам на глубокое внутреннее сопряжение в культуре тем детства и смерти - начала и конца. Дети - десантники небытия - связующие звенья в цепи обновления жизни, дарующие свежесть восприятия мира

вестники онтологического бессмертия субстанции жизненности. "В сиянии младенца, - замечает Василий Розанов, есть ноуменальная, по-ту-светная святость, как бы влага по-ту-стороннего света, еще не сбегавшая с ресниц его."¹ Ребенок - нарушитель границы жизни и смерти, реальное свидетельство ее хрупкости и проходимости, поставщик надежды и новых мировоззренческих горизонтов.

¹ Розанов В.В. Семья как религия// Русский эрос, Или философия любви в России. М., 1991. С.134.

3. СМЕРТЬ В СОЦИАЛЬНО-ХУДОЖЕСТВЕННОМ КОНТЕКСТЕ.

Михаил Ямпольский, подмечая и анализируя противоречивую тенденцию одновременного экспонирования и сокрытия смерти в структуре современных зрелищных форм искусства, в частности, пишет: "Очевидна тенденция скрыть смерть, удалить ее из поля нашего зрения. С другой стороны, сильна тенденция эксгибировать смерть, сделать ее непрямым мотивом современных зрелищ. Эта противоречивая тенденция сокрытия-экспонирования как раз и связана с функцией зрения. Дело в том, что человек не может непосредственно испытать смерть, он может постичь ее только в качестве зрителя смерти другого. Но это функционирование в качестве зрителя и позволяет пережить смерть, превратить ее в фикцию..."¹ Действительно, художественная визуализация события смерти - убийства, суицида, несчастного случая и т.д. - т.е. наглядное представление смерти в облике случайности запускает ритуал

¹ Ямпольский М. Смерть в кино // Искусство кино, 1991, N 9, С.54

обеспечения собственного гарантированного бессмертия. Мы в итоге всегда оказываемся в укрытии, безопасном убежище. Мы держим дистанцию, дистанцию пафоса. Символическая кодировка трагического события плотным кольцом заслоняет от нас смерть в ее внутренней принадлежности миру. Мы видим лишь поверхность, на которой просачиваются записи - отчеты о проделанной работе - эпикризы, в которых фиксируются имя, время, диагноз и многое другое, но из которых никогда не узнаешь о внутренней необходимости, порядке, плане или графике ее работы.

Между тем, Ямпольский указывает альтернативу подобному типу подачи и восприятия смерти в художественной практике, апеллируя к известной киноленте Александра Сокурова "Круг второй", где с бесжалостной подробностью выстраивается ситуация восприятия главным героем смерти отца. Причем восприятие это происходит в режиме непосредственного визуального и тактильно-манипулятивного контакта героя картины с телом покойного. Именно эта непосредственность, жесткость, зернистость контакта, когда постоянно подчеркивается, фокусируется вещьность мертвого тела, когда оно помещается в ряд и теряется среди агрессивно-безмолвных вещей, когда утрачивая свою интенциональность, тело становится выбывающим и требующим своего укрытия-пристанища в небытии. Все это в итоге позволяет Ямпольскому сделать вывод о том, что с фильмом Александра Сокурова в современный художественный мир пришла смерть в ее

метафизическом измерении. Режиссер вводит в развитие темы недостающее звено - непосредственно визуализированную работу смерти (не событие, а именно работу-процесс трупобразования), хронику некропревращений и некрomanipуляций, в результате чего "мир обретает полноту и теряет язык, пораженный "мировой афазией". Места для речи не остается. Открывается царство тишины, касания, телесности, фактур, манипуляций, следов, имитации, симулякров - царство иного кинематографа."¹

Открывающееся "царство" весьма привлекательно для своего "обживания", но, все же, еще более интригует первопричина и первотолчок этого открытия, а именно, сфокусированная визуализация смерти в образе мертвого тела близкого человека, отца. О чем говорит нам эта ситуация? И о чем она нас спрашивает?

Постановка и последовательность вышеприведенных вопросов кажется симптоматичной и поучительной. По-учительность, в частности, отсылающая к модели отношений "Учитель - ученик", представляется в следующем: в глазах ученика фигура Учителя почти всегда претерпевает трансформацию повествовательности в вопросительность; фигура Учителя движется по символической траектории от абсолютного говорения-повествования к абсолютному молчанию-вопрошанию. Появляясь, Учитель всегда говорит, весь светится аурой мудрости, святости и приглашает в

¹ Там же, С.63.

путь. Но вот в пути речь Учителя постепенно замедляется, затихает и наконец успокаивается в молчании, которое обозначает ситуацию передачи голоса - необходимость начала ответной речи ученика. Метаморфоза для последнего может быть неожиданной. Казалось, Учитель будет говорить всегда. Но Учитель умеет и спрашивать. Он уже все сказал, теперь он хочет услышать симметричный ответ; по сути он требует повторения пройденного, правильного, артикулированного повторения. Все его вопросы сливаются в один - вопрос о приверженности ему и пути.

Свяжем теперь исходную ситуацию пристального непосредственного наблюдения мертвого тела отца с этой метаморфозой, происходящей с фигурой Учителя. Дело, как мне кажется, здесь в том, что провожая Отцов/Учителей, всматриваясь в их лица, познавшие последнюю тайну, мы переживаем или способны пережить очень сходную метаморфозу, связанную с механизмом нашего зрения. Само наблюдение или зрение, работающее в обычном оптико-динамическом режиме, как известно, указывает на внутренний процесс, на глубину и емкость, заполнение которой дарит понимание и возможность интерпретации - говорения. Пристально вглядываясь в лицо покойного Отца/Учителя, лицо, предъявленное со стороны Ничто, и пытаюсь увидеть, а, следовательно, понять и овладеть, т.е. воспользоваться привычными механизмами ментального зрения - зрения-понимания, и, таким образом, подключить речь - "вовремя

заговорить"(Р.Барт) - загородить, заговорить смерть до смерти, дистанцироваться в правильно организованном ритуале, мы вдруг обнаруживаем неподключаемость всех этих "смертеуборочных машин" классически организованного зрения, их радикальную поврежденность. Мертвое тело, мертвое лицо Отца/Учителя оказывается таким объектом, который нарушает наше устроенное зрение. С нашим зрением-видением происходит метаморфоза - передача или перехват зрения. Этот необычный объект обнаруживает свойство бездны-ловушки, ловушки, способной, покушаясь на нашу интенциональность, делать нас вещью-среди-вещей. Глядя в бездну, длительно вглядываясь в ее крошечную тьму мы вдруг замечаем, чувствуем взгляд на себе. Бездна смотрит на нас. Глазами мертвых Отцов/Учителей. Она смотрит на нас и спрашивает. О чем она нас спрашивает? Она спрашивает нас о приверженности пути и возможно о вечном возвращении... И тут мы в ужасе отшатываемся.

Борис Гройс в своей небольшой статье "Ленин и Линкольн - отношение к смерти"¹ дает любопытное сравнение двух типов памятников, отражающих два типа ментальности. В американском Диснейленде - известном парке развлечений, в специальном павильоне находится статуя Авраама Линкольна. Будучи плодом чисто технического конструирования, она способна "оживать" - имитировать движение и речь. Движущаяся и говорящая (произносится знаменитая геттисбергская речь)

¹ См.: Искусство кино, 1992, 1, СС. 57-59.

фигура Линкольна, встроенная в структуру американской мифологии, реализует и укрепляет современную утопию западно-европейского происхождения - утопию непрерывного движения в будущее.

Мумия Владимира Ленина, до сих пор расположенная в центре нашей государственной, духовной, ментальной (и т.д.) территории воспроизводит другую утопию - классическую утопию вечного покоя и созерцания. Таким образом:

- Линкольн движется и говорит;
- Ленин неподвижен и молчит;
- Линкольн заполняет, артикулирует пространство своей речью;
- Ленин заполняет, терр(ит)оризирует пространство другим способом - вопрошанием, тем самым заставляя говорить других, причем говорить одно и то же (возможно лишь различие в оценочной амплитуде - от абсолютного позитива до абсолютного негатива) - бесконечно воспроизводить, повторять, правильно и дословно цитировать;
- "Живая" фигура Линкольна функционирует в контексте непринужденного развлечения. Она ни к чему не привязывает и не отсылает. Она движется, она свободна. Она не центрирована, она способна проходить центр, покидать его;
- Мертвое тело Ленина застыло в центре и все еще продолжает воспроизводить контекст, в котором Смерть демонстрирует свою распорядительность по отношению к миру

живых. Мертвое тело Вождя продолжает спрашивать, требовать и принимать жертвоприношения.¹

Итак, именно этот второй тип отношения к смерти, в котором Смерть удобно располагается в центре, когда она является в виде неиссякаемого, конденсированного трупа и выступает главным картографом местности, демонстрирует свои некроцентристские особенности в организации своеобразной культурной и социально-политической территории. Смерть здесь выступает главным проектантом событий, она разворачивает все идеологически промерянные дистанции и иерархии, она погружает все в единое центростремительное силовое поле. Название этой территории приходит ассоциативно-метонимическим способом - Deathнейленд.

¹ Хотелось бы, конечно, поскорее согласиться с Борисом Гройсом, пишущим в вышеуказанной статье о том, что мумия Ленина перестает быть выдающимся экспонатом и подключается к механизмам функционирования современного искусства, ориентирующегося на концепцию "ready made" и не требующего обоснования того, почему именно этот образец банальности (некий мужчина в стандартном костюме, светлой рубашке и галстуке) сохраняется в музее, а другие - нет. Думается, все же, что в стране, где третья часть населения продолжает голосовать за коммунистов и где политическая борьба продолжает сопровождаться кровопролитием (события 3-4 октября 1993 года) радикальная банальность выставленного тела Вождя мирового пролетариата доступна сегодня лишь немногочисленной элите интеллектуалов, не способных определять ситуацию на фоне достаточно устойчивых реабилитационных ожиданий людей некогда великой державы.

Жизнь и смерть, Эрос и Танатос, как известно, легко и безболезненно меняются местами, знаками, символами, подыгрывая и поддерживая друг друга. Яростное и безоглядное вытеснение смерти в русском космизме обернулось большевистским центрированием смерти, хотя и от имени жизни ("Ленин и теперь живее всех живых"). Русские мальчики, "суетливо беспокоясь о вечном", в итоге водрузили в центре своей равнины в обрамлении посиневших елочек неиссякаемый, вечный символ социально-героического бессмертия и одновременно брэнной жизни. Событие революционной смерти состоялось, но работа смерти вынесена за скобки. Опять же сокрытие в форме зрелища. Смерть застывшая, приостановленная и манифестирующая свою таинственную способность присутствовать отсутствуя. Или иначе: смерть, означающая себя, означающая нечто, что хочет стать означаемым в своей семантической длительности. Смерть как попытка референции самой себя.

Центрирование и визуализация телесно идентифицированной Смерти для русской культуры характерно. Вспомним Пушкина "на тоненьких эротических ножках"(А.Терц) и, очевидно, именно в силу этой пикантной особенности с тонким танатогенным чутьем, позволившим в полной мере воспользоваться художественно-выразительными возможностями фигур и символов Смерти. В самом деле, как не заметить этих энергичных и конструктивных вторжений, когда, "вдруг оказывается, что, собственно, все действие протекает в присутствии трупа, который, как в "Пиковой

даме", шастает по всей повести или лежит на протяжении всего "Бориса Годунова"¹. Обозреваемость и манипулятивность, которым подвержены непогребенные тела в произведениях классика, позволили Абраму Терцу (Андрею Синявскому) резюмировать: "Все они - нетленный Димитрий, разбухший утопленник, красногубый вампир, качающаяся, как грузик царевна - несмотря на разность окраски, представляют вариации одной руководящей идеи - неиссякаемого мертвеца, конденсированной смерти..."² Интересно также, что на протяжении всего творчества поэта замечен эротико-оргастический лейтмотив подачи смерти (ранняя лирика с частым сближением темы эпикурейского наслаждения и смерти,³ "Египетские ночи", "Пир во время чумы", "Каменный гость" и др.), квинтэссенцией которого могут послужить известные строки:

"Все, все, что гибелью грозит, Для сердца смертного таит
Неизъяснимы наслажденья."

И вот пульсируя в различных своих модусах, путешествуя по литературным страницам (Н.Гоголь, Ф.Достоевский, А.Платонов, Л.Андреев, Д.Хармс), живописным полотнам (П.Филонов, К.Малевич, некрореалисты), кинолентам (К.Муратова, А.Сокуров, Е.Юфит), философским дискурсам (Н.Федоров, Ф.Шперк,

¹ Абрам Терц. Прогулки с Пушкиным. СПб., 1993, С.52.

² Там же, С.57.

³ См.: Постнов О.Г. Тема смерти в ранней лирике А.С.Пушкина // "Вечные" сюжеты русской литературы. "Блудный сын" и другие. Новосибирск., 1996.

Л.Карсавин, С.Булгаков, В.Розанов) и прочим пространствам русской культуры и искусства, некроцентристская идея воплощает пафос, удачно выраженный Василием Розановым применительно к православному сознанию в целом: "...мощи святее храма... И без мощей нет ни храма, ни литургии, ничего."¹ Таким образом, храмы/мавзолеи на Руси строились под мощи и оправданы были именно этим функциональным назначением - презентировать, обрамлять, делать центром поклонения мертвое тело. "По мысли русских (Православия) - уточняет В.Розанов - жизнь есть грех, а умершее тело eo ipso есть "святое", икона. Отсюда высокое торжество погребения, где перед телом, как перед образами, зажигают церковные свечи."² И закономерное удивление: "Не частицы ли это египетского поклонения, до нашего времени сохранившиеся или каким-то чудом возрождающиеся ныне вновь?"³, прозвучавшее еще до возведения советской пирамиды на Красной площади.

Экспонированная смерть издавна означала состояние разрыва, безвременья, хаоса, дисгармонии в социуме. Специальный обряд перехода в древнегреческой культурной традиции, о которой уже упоминалось выше, своим центральным кульминационным моментом предполагал именно публично публичное лицезрение мертвого тела, тавление тела покойного приводило жизнь полиса к точке наивысшего напряжения-

¹ Розанов В.В. Собр. соч. Т.1, М., 1990, С.424.

² Там же, С.515.

³ Там же, С.426.

испытания, связанного с опасностью приближения бездны с ее пугающей, но и влекущей тайной, с ее ледяным, космическим дыханием. Вместе с тем, фиксация и публичная визуализация физической смерти своим назначением имели ситуацию переживания и преодоления страха, а значит, восстановления порядка, социальной гдны с ее пугающей, но и влекущей тайной, с ее ледяным, космическим дыханием. Вместе с тем, фиксация и публичная визуализация физической смерти своим назначением имели ситуацию переживания и м скверны, миазмы, что требовало специального обряда очищения. Причем, имели место различные степени осквернения, связанные с различными видами смерти и статусом умершего. Случай экстремальной нечистоты влек за собой наивысшее наказание - отказ в погребении.

В кривом зеркале "комнаты смеха" отразилась архаическая традиция в новейшей российской истории, запечатлев на десятилетия гримасу непогребенной или не заслужившей погребения смерти. Традиционные представления о нетленности тела святого вылились в безусловный пиетет к трупам вождей.

Советский период "оправдал" апокалиптические ожидания/опасения мыслителей начала века и одновременно реализовал потаенно выращиваемые, культивируемые чаяния "общего дела". Напомню федоровское: "...нужно центр тяжести общества перенести на кладбище... Смотреть на землю как на жилище, а не как на кладбище, значит прилепиться к жене и

забыть отцов."□ Впрочем, русского человека, уговаривать в этом смысле совсем не обязательно. Еще историк Н.Костомаров отмечал, что "издавна могилы родителей и предков были святыней русского народа, и князья наши, заключая договор между собой, считали лучшим знамением его крепости, если он будет произнесен на отцовском гробе."□ Некроцентристская традиция в своей кульминации воплотилась в большевистско-коммунистическое государство-кладбище, музей-некрополь, живущий новыми поступлениями экспонатов, питающийся плодами мужского танца масабге, отделенную от мира оградой ("железным занавесом") социально-политическую территорию жизни, которой распоряжается Смерть, зону работы Смерти (Death at work), Deathнейленд, где здравицы жизни звучали на фоне невидимой, но хорошо отлаженной практики умерщвления миллионов.

* * *

Русская философия, литература, культура в целом исконно сориентированы на поиск и утверждение высокого смысла, всеобщей истины, справедливого и окончательного устройства общественной жизни. Русская ментальность, сформировавшаяся в особых природно-географических и исторических условиях,

¹ Федоров Н.Ф. Соч. М., 1982, С.195.

² Костомаров Н.И. Очерк домашней жизни и нравов велико русского народа в XV1 и XVП столетиях // Современник. 1860. Т.1. XXXШ. С.527.

имеет устойчивый аксиологический вектор в сторону всеобщего, абсолютного, вечного. Выразительным воплощением этой направленности русского национального сознания явился так называемый "русский космизм" XIX - XX веков, подготовивший почву для большевистско-коммунистического эксперимента в стране и в сознании с высокими утопическими ожиданиями.

Вместе с тем, одной из особенностей русского менталитета является нигилизм, который не имел и не имеет четкой смысловой направленности и проявлялся как по отношению к сиюминутному настоящему, повседневному, земному, так и, напротив, в отношении абсолютного, космического эсхатологизма. Испытав влияние философии А.Шопенгауэра и Ф.Ницше часть русской интеллигенции прозападной ориентации ("западники") сформировала резко критическое отношение к непрерывному поиску большой идеи, последней идеологии. Эта критическая тенденция, разумеется, была подавлена в годы духовной и политической деспотии Советской власти, однако, диссидентское движение, интеллектуальный и художественный "андеграунд" всегда подпитывались нигилистическим духом национальной традиции. При этом активно задействовалась тема смерти в ее специфическом преломлении. Если "русский космизм" тематизирует смерть как катастрофу или, по крайней мере, как препятствие, которое следует преодолеть на пути к универсальной гармонии, социальному и физическому бессмертию посредством реализации, например, проекта всеобщего воскрешения ("общего дела") Николая Федорова, то

"андеграунд" апеллирует к смерти как естественному, закономерному и неизбежному событию в жизни индивида, социального образования, культуры и проч., используя ее (смерть) как радикальное средство критического дистанцирования от властных притязаний идеологии. Подобная критика является способом фундаментальной переориентации в социо-культурном пространстве. Так, как известно, ницшеанская манифестация "смерти Бога" положила начало становлению новой постклассической эпохи мышления в западно-европейском культурном процессе.

Русская культура своеобразно переживала эту эпохальную трансформацию, пребывая в конце XIX - начале XX веков в состоянии ожидания мировой катастрофы, Апокалипсиса. Апокалиптический тон характерен и для философских текстов этого периода (Вл.Соловьев, Н.Федоров, В.Розанов, Л.Шестов, Л.Карсавин и др.) и для произведений литературы (Л.Толстой, Ф.Достоевский, А.Платонов, Л.Андреев и др.) и для искусства в целом.

Выразительным воплощением предчувствия всеобщего бедствия, наступления всекосмического хаоса стало творчество Казимира Малевича, испытавшего духовное влияние А.Шопенгауэра и Л.Толстого. Его наиболее известное программное полотно "Черный квадрат" явилось знаком ничто, знаком всекосмической смерти, в том числе и смерти традиционных культурных форм жизни. Результатом предельной редукции социо-культурного многообразия к элементарной,

коллективно-бессознательной народной жизни стало размытие границы жизни и смерти в модусе индивидуального желания или стремления. При этом, возникает новый образ мира, времени, истории.

Тема бифуркации хронологических ориентиров и, в частности, приостановки времени и конца истории особое место заняла в творчестве Андрея Платонова. Работа новой пролетарской культуры, по Платонову, должна быть "постройкой истины - общей, последней и завершающей,... источника вечного и последнего нашего блага. Около нее мы и остановимся навсегда"¹, ибо не бесконечности прогресса хочет человечество, а его результата и конца. Неудивительно, поэтому, что будущее предстает у писателя как то, "чего никогда не было и что будет один раз"². Город коммунистической утопии Чевенгур, обрисованный в одноименном романе, как раз и явился воплощением этого одноразового, но вечного будущего. Приостановка времени вообще и истории, в частности, в понимании А.Платонова, приводит к слипанию жизни и смерти. Жители Чевенгура - бедняки, доведенные до совершенства, т.е. ставшие мертвецами. "Беднее мертвеца нет на свете пролетария"³, - пишет А.Платонов или, как говорят чевенгурцы

¹ Платонов А. Возвращение. М., 1989, С. 31.

² Там же, С. 32.

³ Там же, С. 153.

об одном из умерших: "У нас ему стало свободно, что жизнь, что смерть..."□

Коммунизм разворачивает и свою пространственную метрику. Ландшафт Чевенгура - тускнеющий, скучнеющий, умирающий. Все его жизненные складки выпрямляются и выказывают пустоту. Пустеющий город центрирован лишь кладбищем-воронкой, которое становится местом проведения заседаний Совета социального человечества - главного органа управления городом, образованного "правильными душами". Таким образом, коммунизм становится социально мобилизованным инстинктом смерти, разворачивающим войну с самим фактом бытия. Экспансия смерти, вместе с тем, ничего не оканчивает. Результатом смерти является лишь она сама. Внимание А.Платонова смещается на "особую жизнь" мертвого социума, мертвого тела с их метастазами, разложением, испарениями и прочими процессами постсуществования. Вопреки известной марксистской догме небытие в художественном мире Андрея Платонова становится определяющим сознание фактором.

Используя метафору Бориса Гройса можно сказать, таким образом, что искусство и реальность прошли в русской революции через "черный квадрат" тотального уничтожения, после чего традиционные формы искусства окончательно утратили свой прежний статус "отражения" или "познания" жизни. Если "черный квадрат" или ничто выявлены как основа видимого

¹ Платонов А. Чевенгур // Дружба народов. 1988, N4, С. 110.

мира, то никакая форма не может считаться "изобразительной". "Черный квадрат" не только не изображает жизнь, но и никак не может быть использован для жизненных целей. Любая форма становится супрематичной, если из нее уходит жизнь, если она становится формой смерти.□

Работа с мертвыми эстетическими и общекультурными формами, отказ от референции стали, как известно, предтечами постмодернистского сознания. Тема смерти, как основание релятивистского мышления, вообще очень значима в постмодернистском дискурсе, биографическая траектория которого отмечена вереницей "смертей" (Бога, Человека, Культуры, Автора и т.д.) Русский постмодернизм, также подпитанный "смертоносными" культурными интенциями (в том числе, а может быть, даже и в первую очередь, отечественного производства), вместе с тем, обладая статусом маргинальности, имеет свои специфические особенности. В отличие от западного постмодернизма, дождавшегося состояния одряхления и саморазрушения модернизма в контексте коммерциализации и популяризации искусства, русский постмодернизм возникает в условиях тотального господства единого и непогрешимого модернистского задания, художественно обустроенного искусством социалистического реализма. Если постмодернистская "смертогенная" интенция вырастает на Западе из ситуации "супермаркета" - товарной, информационной

¹ См. подробнее: Гройс Б. Русский авангард по обе стороны черного квадрата // Вопросы философии, 1990, N11, с.63-73.

и какой угодно избыточности, истощенности желания, то российская недостаточная во многом действительность делает интерес к смерти уникально-драматическим. Постмодернизм, случившийся в бедном обществе, - довольно странная и непредсказуемая затея. Правда, в этом есть своя определенная прелесть и экзотика. Постмодернизм в посткоммунистической России образует свой пограничный, маргинальный участок, ценный именно этим последним, т.е. чистотой, рельефностью подачи. Можно назвать происшествие постмодернизма в России - случаем в пустыне. Припоминается здесь однажды с отчаянием сказанное Василием Розановым о России: "Мертвая страна, мертвая страна, мертвая страна. Все недвижимо, и никакая мысль не прививается." Пустыня, бескрайняя русская степь, ризомирующая во всех направлениях и стоящая на месте. И вот постмодерн пытается "зачистить" местность, истощенную гнетом идеологической аскезы, начертить на песке свою карту-матрицу, развернуть игру моделями репрезентации.

Энергетически подпитывающая постмодернистскую стратегию тема смерти составила стержень мощного интеллектуально-художественного движения в России в 80-е - 90-е годы нашего столетия, способствовавшего крушению коммунистического режима ("смертью смерть поправ") и переориентации России в русло общеевропейского цивилизационного процесса. Фокусирование внимания на смерти и посмертных превращениях стало способом отношения к современной культуре умирающего социума. Если, так называемый, соцарт, будучи иронической

травестией соцреализма, манипулирует, повторяет, доводя до абсурда, знаки присутствия социалистического содержания, клишированные атрибуты омертвевшей коммунистической символики, что вызывает в итоге смех, а следовательно, экстатическое состояние дистанцирования, то некрореализм¹ еще более радикален. Художник или теоретик некрореалистического направления стремятся занять позицию выбывания и, следовательно, скомпрометировать не только эту идеологию, но и идеологию как таковую. Эта стратегия предлагает вариант шоковой терапии, в которой визуализация телесной некродинамики все еще оживляет или имитирует оживление общественного организма. Впрочем, смерть социума лишь удостоверяется этим, ибо речь, в данном случае, идет лишь об автоматических рефlekсах, возникающих под воздействием "электрических разрядов" художественно-механической реанимации.

Вместе с тем, озадаченность некрореализма связана с проявлением жизненной инерции, которой подвержено мертвое тело. Наше тело обнаруживает настолько глубокую дрессированность, что даже разрушение социального статуса мало сказывается на его жестикуляции. Вот почему взгляд

¹ Художественная группа "Некрореализм" возникла в Ленинграде в начале 80-х годов под руководством Евгения Юфита, художника и кинорежиссера. См. о деятельности группы, например: Некрореализм: шок-терапия новой культуры. Russian Necrorealism: Shock Therapy for a New Culture. Bowling Green, Ohio, 1993.

некрореалиста устремлен ко все более поздним состояниям трупного распада с надеждой удостовериться в окончательной гибели субъекта - производителя и носителя идеологии. Эстетика некрореализма аккупируется жуткими образами тления, разложения, гниения тела. Воображение некрореалиста возбуждается эпатирующими картинами некродинамики типа следующей карсавинской из "Поэмы о смерти": "Холодным трупом лежу я в тесном гробу. Сизый дым ладана. Но ладан не заглушает сладковатой вони тлеющего трупа. Черная жирная муха садится на закрытый глаз и медленно ползет. А издали кажется, будто мертвец (т.е. я) широко раскрыл глаз и тихо, не двигая головой, обводит кругом жутким одноглазым взором... Темно, сыро, душно в земле. Тело мое пухнет, "плывет". Вздывается живот. Лицо отекает. Мозг уже превратился в скользкую жидковатую массу, в гнойник; и в сознании моем вихрем проносятся какие-то ужасные, нелепые образы. В мозгу уверенно шевелятся и с наслаждением его сосут толстые, мне почему-то кажется, красные черви. Разгорается огонь тления. Не могу его остановить, не могу пошевелиться, но все чувствую."□ Тем не менее, в живописных, фотографических, кинематографических и прозаических произведениях некрореализма никогда не достигается полное уничтожение тела. Эффект окончательности производится сворачиванием дискурса, приведением его к "нулевой степени" путем постоянных повторов,

¹ Карсавин Л.П. Поэма о смерти. Л., 1991, С.14.

разрывов художественной ткани, что разрушает нарративность, замедляет и останавливает время, движение, развитие жизни. Развитие превращается в "свитие", "вечное возвращение". Тем самым сознание переориентируется со смысловых идеологизированных доминант на бессмыслицу, тупость, идиотизм, шизоидность как наиболее сильные средства сопротивления.

Смерть, самоубийство как самые надежные инструменты защиты от идеологии, от репрессивных функций культуры широко тематизируются сегодня в русской постмодернистской ситуации. Если ранний советский авангард использовал тему смерти и умирания в утопических целях начертания и обоснования будущего ("весь мир насилья мы разрушим до основанья, а затем..."), то современное постмодернистское искусство эксплуатирует смерть как средство отказа, отбрасывания, выбывания. Изобретая эстетику отсталости, тупости, распада некрореалистические произведения отказываются что-либо декларировать. Некрореалистическая жестикуляция целиком "апофатична". Стратегией безупречного отказа, приводящей в своей монотонности к бессмысленности развеселого ужаса, некрореализм диагностирует и удостоверяет реальность смерти системы коммунистических отношений согласно ее собственной логике.

Если западный постмодернизм более раскрепощен и способен на заигрывания с модерном, например, определяя себя не концом модернизма, а постоянным состоянием его порождения

(Ж.-Ф.Лиотар), то русская версия постмодернизма предпочитает рассчитаться с модерном сполна и желательно навсегда (что, разумеется, таит свою опасность обратного превращения). В этом, думается, главное различие.

Между тем, в России сегодня имеются и направления прозападного постмодернистского образца или, по крайней мере, приближающиеся к нему. В качестве примера можно привести московскую артгруппу "Медицинская герменевтика", педалирующую в своей интеллектуально-художественной деятельности идею Великого Отдыха, рекреации (пространства разряжения, снятия смысловых, идеологических напряжений), пустотного, халтурного делания и проч.¹ В контексте медгерменевтических инсталляций также легко обнаружима тема смерти, которую можно прочесть как предельно радикальную форму отдыха. "Отдыхает русская земля" (С.Аверинцев). Что ж, ей есть от чего отдохнуть. Выхлопы мировых стратегий, последних революций губительны для культурной работы, повседневного духовного созидания. Их дурман погрузил русскую культуру в тяжелый летаргический сон. Летаргия (репетиция смерти), накрывшая русское культурное пространство, может, вместе с тем, получить новое измерение и перспективу. Как

¹ См. об этой группе: Виктор Тупицын. Инспектирование Инспекторов: Интервью с членами группы "Медгерменевтика" Сергеем Ануфриевым, Юрием Лейдерманом, Павлом Пепперштейном // Флэш Арт. Русское издание, 1989, N1, с.112-114; Михаил Рыклин. Медгерменевтика. Инспекция культуры // Там же, с. 115-116.

замечает В.Малявин: "Постмодернистский "сон" - это не кошмар, преследующий благодушное просветительство ("сон разума рождает чудовищ"), и не грезы безответственного авангардизма. Сон, в данном случае, оказывается прообразом вечнотекущей жизни, преемственности в изменениях, пространства внутреннего опыта, "потомок души", исчезающих при свете дня. Но главное - сон предстает здесь как неизбежное условие и даже символ (именно: тайный знак) присутствия пробуждения. Он есть вездесущая и потому неприметная среда неусыпного бодрствования духа."□

Конечно, идентификация российской постмодернистской ситуации достаточно условна. Постмодернизм изначально космополитичен и его национальная локализация может проявляться, пожалуй, лишь фактурно и хронологично. Западная культура, например, уже, по всей видимости, пресыщена постмодерном и озадачена его благополучным исчерпанием (где же конец конца?), в то время как для России постмодернизм еще достаточно интересен. Следует вообще обратить внимание на всеядность и тотальность постмодернизма, т.е. его всепроникаемость и его всеприсутствие. Как отмечает Жан Франсуа Лиотар, введший, собственно, в оборот сам термин "постмодерн", постмодернизм, "конечно же, входит в модерн", и это "не конец модернизма, но модернизм в состоянии

¹ Малявин В.В. Мифология и традиция постмодернизма // Логос. Ленинградские международные чтения по философии культуры. Кн.1. Разум. Духовность. Традиции. Л., 1991, С.58.

зарождения, и это состояние постоянно."□ Таким образом, речь идет о том, что пост-современность не есть какая-то особая, пришедшая на смену всему предшествующему и, в частности, модерну ситуация. По крайней мере, она не приходит ниточным образом, будучи звеном в цепочке последовательности, она, напротив, подрывает гомогенность хроноцентризма. Ситуация постмодернизма объявляется приливом со-бытия, современностью всех современностей в их пространственно-полифонической сигнификации. Своим беспрестанным установлением, своим ускорением, мельканием поколений, стилей, идей, версификаций, нахлестыванием друг на друга модерна вынашивают постмодерн. Актуализация стратегии эйдетической реставрации, экстенсивной коммуникативности в расширяющемся культурном пространстве порождает постмодернистскую ситуацию.

Бесконечный постмодернистский культурно-художественный хэппенинг, пронизанный своеобразным эротизмом вседоступности и вседозволенности интерпретации возбуждает и силы Танатоса. С моделью постмодернистского эротизированного сознания сближается постмодернистская версия Апокалипсиса. Эта идея связана с постструктуралистской идеей деконструкции, автор которой - Жак Деррида полагает, что любой язык, любой дискурс, любая артикуляция уже сами по себе подвержены процессу саморазрушения - деконструкции, просто в

¹ Лиотар Ж.-Ф. Ответ на вопрос: что такое постмодерн? // Ad Marginem'93, Ежегодник, М., 1994, С.319.

силу фактора времени, в силу принципа развития, и мы всегда уже имеем дело со "следами", явными или неявными, свежими или еле заметными, мы уже всегда следопыты, мы идем по следам, по следам следов. Но идем... в никуда, потому, что источник сообщения окончательно утерян, и адресация нарушена, есть лишь поток интерпретаций, переводов, искажений. Есть некий абсолютный текст - Апокалипсис. Причем этот Апокалипсис без истины, без конца, без вопросов "куда" и "зачем", но лишь с любопытным "как", "как это сделано". Это "Апокалипсис без Апокалипсиса", как выражается Деррида¹, но нам следует придерживаться его, ибо последним, точным, истинным сообщением будет реальный Апокалипсис, реальный конец света в виде свершения одной или ряда реальных угроз, нависших над человечеством в двадцатом веке. Таким образом, стратегия ускользания, игры, цитации, запутывания и стирания следов обнаруживает свой позитивный пафос.

В современном культурном пространстве российской ментальности парадоксальным образом совмещаются, сталкиваются два разноречивых комплекса умонастроений. Один окрашен оптимистически-возрожденческими ожиданиями и весь устремлен из прошлого в будущее, другой имеет мотив иронического разлада, "постмодернистской усталости" и вектор археологического искательства. Первый обрастает многочисленными проектами и стратегиями обновления, второй

¹ См.: Деррида Ж. Нет, Апокалипсис, нет не сегодня // Вопросы философии, М., 1993, N3 (?)

указывает на неизбежность осознания пределов культуры, необратимость утраты надежды на обнаружение ее (культуры) новых "эrogenных" зон. Постмодернистская дискурсия, в которой, как уже отмечалось, тема смерти занимает далеко не последнее место, проникает и овладевает умами русской интеллигенции, становясь хорошим тоном, признаком компетенции. Замечу попутно значительность амплитуды изменения интереса - от нулевой степени, полного забвения и негласного запрета смерти в коммунистической идеологии до своего рода танатомании, социальной некрофилии. "Вся общественная атмосфера, - пишет Валерий Подорога, - сегодня заражена этой танатоманией. Чувство безразличия к человеческому существу свелось к безразличию и дисквалификации самой смерти."¹ Именно "дисквалификации самой смерти", ибо смерть человека сама по себе обладает большим гуманистическим потенциалом. Как ни парадоксально это может прозвучать, но, на мой взгляд, следует согласиться с Аркадием Драгомощенко, по мнению которого русская нация утратила драйв к смерти. "А нация, которая утрачивает драйв к смерти, оказывается обреченной на гибель, на вымирание, на деградацию. Это бесконечное консервирование и лишило нацию желания смерти, подлинного желания смерти."² Возможным пояснением этой

¹ Подорога В.А. Бессознательное власти // Бюрократия и общество. М., 1991, с. 97.

² О бессмертии, бутулизме и банках (Опыт русской вечерней беседы) // Художественная воля, N6, Консервирование.

парадоксальности сочетания некроцентричности и инфантильной безответственности по отношению к смерти в русской ментальности является ее (ментальности) экстенсивно-пространственная ориентированность в условиях неразвитости культуры временной воронки. Борьба со смертью в структурах космизированного сознания русского человека разворачивалась посредством дурной бесконечности расширения пространства, собирания земель - музейного прибежища праха предков. Бесконечная консервация тлена, бесконечный музей жизни. Не культуры, а жизни. Стремление спасти самую жизнь, а не культуру. Спасти по рецепту вечности царства божия, а не земной временной континуальности.

В истории русской ментальности своеобразно преломляется историко-культурная амбивалентность отношения к смерти. Конструктивный тип "культурного оформления" этого отношения реализуется в пространственно-визуальной метрике некроцентрирования. Кладбище становится в русской культуре не просто местом почитания предков, но витальной структурой, стартовой площадкой в бессмертие, местом реализации "общего дела" - воскрешения отцов. Но это символическое переструктурирование пространства памяти в пространство жизненного дела, этот реформаторский вызов времени, попытка его (времени) игнорирования или забвения ведут и к деструктивным последствиям. Уже в самом проекте "общего дела" намечена внутренняя несогласованность вектора почитания отцовства с вектором реформаторской деятельности

сыновей, которым предлагается поднять мертвых отцов, вытряхнуть стариков из могил, дабы обеспечить их неким абсолютным, универсальным счастьем земного происхождения, но тем самым покуситься на мировой порядок, нарушить порядок культуры, фигурой охранения которого и является фигура отца. А завещал ли предок дело своего воскрешения?□ Нигилистический порыв к нарушению ритма смены поколений, нарушению жизненного потока времен отражает, характерную для подростковой стадии развития психики, ситуацию неразвитости, нетемперированности чувства времени, а следовательно, и чувства смертности. Борьба со смертью модулирует нарушение ритма смены поколений, нарушению жизненного потока времен отражает, характерную для подростковой стадии ия русского человека обнаруживается деструктивный тип отношения к

¹ Читаем у Николая Федорова: "Воскрешение есть полное выражение совершеннолетия, выход из школы; оно требует общества самостоятельных лиц, сынов, участвующих в общем деле воскрешения отцов. С воспитанием кончается дело отцов, родителей, и начинается дело сынов - воскресителей. В рождении и воспитании родители отдают свою жизнь детям, а в деле воскрешения начинается возвращение жизни родителям, в чем и выражается совершеннолетие." (Федоров Н.Ф. Соч., С.87) Позитивная интерпретация дела воскрешения отцов, думается, возможна лишь в символическом смысле - в смысле транзитивности отцовской функции, осознании совершеннолетним сыном в себе самом отца - продолжателя рода, воспитателя нового поколения, и тем самым поддержании-воскрешении его дела. 63. Шперк Ф. О страхе смерти и принципе жизни. СПб., 1895, с.9.

смерти, т.е. максимальное дистанцирование и блокирование темы в бессознательном. Отсюда - беспокойство о вечном, отчаянное стремление в светлое и бессмертное будущее, культурно-опознавательными знаками которого являются пространственные образы, фразеологически артикулированные либо в терминах царства божьего, либо коммунистического города-кладбища (все "как один умрем в борьбе за это"), либо еще какой-нибудь версии загробной утопии.

В свое время русский исследователь проблемы смерти Федор Шперк писал: "Смерть есть высшее зло, но зло, которое касается только боящегося смерти и любящего ее. Надо любить смерть, чтобы ее бояться, и бояться смерти можно только любя ее. В самом деле, надо любить фиктивный мир, чтобы быть к нему близким, а близостью к нему и вызывается только страх."¹ Одновременные страх и любовь к смерти - очень русские черты сознания. Отсюда и некроцентристские его устремления. Но некростремительные, бессознательные во многом силы и осознанный драйв к смерти - вещи безусловно различающиеся. Первое стремление с позиции слабости, страха=любви (очень женского или инфантильного чувствования), второе - сильное, разумное, мужское, свободное стремление, желание исполниться, завершить жизненное задание, выполнить долг, сдержать обещание "вечного возвращения". "Добро требует смерти, - пишет Г.Ланц, - во имя своего собственного прогресса.

¹ Ланц Г. Вопросы и проблемы бессмертия // Логос. М., 1913, кн.3-4.

Вне смерти оно лишается своего существенного момента: работы; оно засыпает и глохнет, превращается в абсолютное зло. Ибо единственная абсолютная безнравственность в мире есть косность, бездеятельность, пустая потеря времени. В бессмертии же уже заранее потеряно все целиком. Такова этика смерти." (64) Вот этой этики явно и не хватает русскому человеку и по сей день.

Пробуждение культурного ландшафта России в настоящее время связано, на мой взгляд, с внутренним остросюжетным брожением разнородных образований, полюсами которых выступают интенции жизни и смерти. Возможности будущего гармоничного рельефа, наполнение пространства культуры полноценными жизнестойкими и жизнерадостными структурами будут усиливаться по мере того, как настоящая танатомания и некрофилия начнут обретать культурные формы своей бытийности. Событие смерти должно перестать шокировать русского человека. Мы должны перестать любить смерть и бояться ее, ибо "бояться смерти и любить ее значит созидать смерть, отвергая сознание бытия и процесс реализации."□ Смерть должна перестать быть случайностью. Болезненный механизм любви=страха должен быть заменен опытом культурной работы со смертью, опытом ее приручения. Человеку

¹ Шперк Ф. О страхе смерти и принципе жизни, с.11. 66. Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления. М., 1993, С.324.

необходимо научиться встречаться со своей смертью. Умереть, по Хайдеггеру, значит "осилить смерть как смерть. Только человек умирает. Животное кончается. У него нет смерти ни впереди него, ни позади него. Смерть есть ковчег Ничто - т.е. того, что ни в каком отношении никогда не есть нечто просто сущее, но что тем не менее существует, и даже - в качестве тайны самого Бытия. Смерть, как ковчег Ничто, есть Хран бытия." (66) Последняя прижизненная точка, торжественное сошествие, а не безличная кончина, отмеченная медицинским заключением. Вот что должно укорениться в нашем представлении о смерти.

* * *

Итак, социо-культурологический анализ проблемы смерти, отношения к смерти и умиранию показывает, что:

- способ отношения к смерти, закрепленный в системе ритуалов, обрядов, символов, знаков и других культурных объективаций, является одним из формообразующих и типологизирующих факторов культурной идентичности;
- в развитии западно-европейской культуры отчетливо прослеживаются две, мотивированные общей интенцией преодоления страха и обретения свободы по отношению к смерти, основные и противоположные стратегии: деструктивная, нацеленная на максимальное блокирование, табуирование, вытеснение темы смерти и умирания из внутрижизненного горизонта человеческого существования и конструктивная,

принимая смерть как внутрижизненное событие и наделяющая его смыслопорождающей функцией;

- "культура смерти" определяется доминированием конструктивной стратегии понимания и интерпретации событий смерти и умирания;

- смерть ребенка в результате длительной культурной эволюции - от спокойной приемлемости в древности до катастрофического отношения к ней в современной культуре - наиболее отчетливо моделирует сегодня ситуацию "совпадения" смерти другого, чаще всего интерпретируемой конструктивным образом, и собственной смерти, к которой мы склонны относиться деструктивно;

- русская ментальность в своей историко-культурологической развертке демонстрирует свое сочное сочетание, единство деструктивной стратегии по отношению к смерти в контексте неразвитого, неинтенсифицированного чувства времени и конструктивной, некроцентристской стратегии в контексте обостренных экстенсивно-пространственных ориентаций.

II. ЧЕЛОВЕК НА ПОРОГЕ ВЕКА: ФИЛОСОФСКО- АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЕ ИНТЕРПРЕТАЦИИ ПРОБЛЕМЫ СМЕРТИ.

XX век еще длится. В этом его преимущество перед застывшими в своей свершенности предшественниками. Но, может быть, и недостаток. Он еще под вопросом. Но не потому, что нечто может еще нарушить, исказить общий итог. Это трудно представить. Кажется, уже все случилось и все налицо. Но, быть может именно потому, что все случилось, а значит, нечему очертить это все (чем все это можно закончить?), дабы открыть простор чему-то еще. Возникает сомнение именно в способностях этого времени, этого состояния культуры закончить себя, исчерпать, поставить последнюю точку. Порою хочется надежного, уверенного конца. Как покончить с постмодернистской бесконечностью? Апокалипсис слишком затянулся. Проманифестированные вслед за "кончиной Бога" (Ф.Ницше) "смерть культуры" (О.Шпенглер), "смерть человека" (М.Фуко), "смерть автора" (Р.Барт) никого не испугали. Человек умер, но это ничего не меняет. Будем жить дальше. Жить после смерти.

Раздваивающаяся риторическая фигура нескончаемого человека, между тем, отсылает к ряду содержательных моментов, связанных, например, с идеями приостановки времени, истории или отпадения мира от языка. Таким образом, речь идет о серьезных мировоззренческих трансформациях, произошедших и происходящих в XX веке, и, в частности, о существенном подрыве

традиционной, классической рациональности, основ картезианского мышления. Кажется, совсем недавно мы вполне удобно себя чувствовали, находясь как-будто в кабинете божественного ученого-офтальмолога (образ, вводимый Подорогой), обстоятельно работающего с нашим человеческим зрением. С помощью все новых стеклышек, цилиндриков и разнообразных манипуляций по их сопряжению с глазом наше зрение неуклонно становилось все более зорким и точным, мы углублялись во все более мелкие подробности, но, главное, продолжали держать в поле зрения всю величественную таблицу-матрицу, которая оставалась одной и той же в своей стройности и отблеске божественного участия. Но вот как-будто все изменилось и пошло в обратную сторону. Мы видим все хуже и хуже. "Теперь, - пишет Валерий Подорога, свет мира не есть свет Бога, и этот безбожный свет превращает наш глаз в странное существо зрения, которое может видеть лишь потому, что его видят"¹. Оказывается, "...чтобы увидеть мир так, как он есть сам по себе, не нужен живой глаз, активный, избирательный, "точный", обеспеченный божественными гарантиями, нужен "мертвый глаз", ...глаз, способный выдержать остановку времени, готовый принять в себя свет из любого измерения времени, даже слишком медленного и так похожего на нашу смерть"². "Мертвый глаз", о котором толкует Подорога, перестает видеть таблицу-матрицу или, иначе говоря, таблица перестает заслонять мир как таковой, позволяя ему (миру), с другой стороны, напрямую захватить глаз родственными узами

¹ Подорога В.А. К вопросу о мерцании мира//Логос. 1993, N 4, С.144.

² Там же, С.144.

взаимоподобия. Отпадение языка стирает дистанции безопасности, оставляет границу бытия и ничто, гармонии и хаоса без присмотра. Смерть разворачивает свои пружины. Темы усталости, упадка, смерти во всей полифонии своих интерпретаций становятся модными в философии и культуре XX века. Апокалиптический тон становится хорошим тоном.

1. БЫТИЕ И НИЧТО.

Оппозиция жизни и смерти, бытия и ничто - одна из традиционных проблем философствования, будирующая широкий спектр антропологической и, в частности, смысложизненной проблематики. Обращающаяся к этой теме философская мысль XX века в большинстве случаев разделяет и исходит из шопенгауэровско-ницшеанской идеи общего превосходства смерти над жизнью. По Ницше, например, "живущее есть лишь род мертвого, и притом весьма редкий род."³

Но, пожалуй, еще более ранняя философия, а именно, философия Сёрена Кьеркегора, увлечение которой пережили многие мыслители в 20-х - 30-х годах двадцатого столетия, отчетливо и принципиально вступилась за Ничто как автаркичное онтологическое основание человеческого бытия. На фоне невозмутимого бесстрашия классического дискурса философии разума перед лицом смерти, преодолеваемой приобщением к истине, философия индивидуального существования датского

³ Ницше Ф. Сочинения в 2-х томах. Т.1. М., 1990, С.583.

мыслителя стала ледящим душу откровением в безжалостном и ужасном лике смерти, предъявленной Кьеркегором как ничем не опосредованная бездна небытия. Только честное осознание своей смертности и связанное с этим переживание глубокого и бесконечного отчаяния, согласно Кьеркегору, конституирует положение человека в бытии как ограниченного и самостоятельного существа.

Экзистенциальный запал Кьеркегора нацелен против парадоксальной вещи, возникающей в ходе борьбы классического философского мышления со смертью. Нейтрализуя действие смерти в сфере чистого и непрерывного мыслительного опыта, классический философ практически "сдает" смерти территорию жизни, где она обретает неограниченные полномочия. Собственно весь эмпирический ряд событийности, абсолютно внешний мыслящему существу, остается в ее распоряжении. Катапультируясь из тела в сферу чистого эфира мысли, декартовский подлинный субъект становится недостижимым, бессмертным в мысли существом ⁴, бросая, однако, на произвол

⁴ Читаем, например, у Фихте: "Коль скоро я принимаю решение повиноваться закону разума: я уже бессмертен, непреходящ, вечен; я не должен еще *становиться* таким." (Фихте И.Г. Назначение человека. Спб., 1905, С.101) или у Гегеля: "...человек бессмертен благодаря познанию, ибо лишь в качестве мыслящего он есть не смертная, животная душа, а душа чистая, свободная. Познание, мышление - это корень его жизни, его бессмертия, поскольку познание есть тотальность в себе самой." (Гегель Г.В.Ф. Философия религии. В 2-х томах. М., 1977, Т.2. С.262).

судьбы и тем самым "умертвляя" собственное тело, делая его трупобразным и слепым внешним устройством по отправлению элементарных жизненных функций. Гарантированная божественного происхождения бессмертием мысль сколько угодно может мыслить смерть, но никогда не переживать ее сама, не располагаться в ней, не зарождаться из нее и не питаться ее энергией. Нарастивая пафос дистанции мысль, напротив, становится утверждающим и контролирующим смерть усилием. "Мыслить, - комментирует классическую схему мышления Подорога, - это все более тонко и ясно видеть мертвое, а не живое. Благодаря этим символам смерть все время отодвигается к предельно внешнему от мысли, подпадает под контроль мысли, мертвое оживляется мыслительным усилием и ничем другим."⁵ Оживление, в данном случае, имеется в виду искусственное, марионеточное. Оживляж. Движение жизни имитируется оптико-динамическим образом, за счет бесконечной аналитической фрагментации и скорости, скрадывающей зазоры между кадрами восприятия. Эта бесконечная идеальная аналитика и снимает проблему смерти. В устройстве взятого в своих идеальных характеристиках мира не остается места для смерти. Человек биологически смертен лишь в силу случайного столкновения с чужеродной ему внеразумной силой.

⁵ Подорога В.А. Выражение и смысл. Ландшафтные миры философии: С.Киркегор, Ф.Ницше, М.Хайдеггер, М.Пруст, Ф.Кафка. М., 1995, С.97.

Но Кьеркегора занимает именно эта "случайность", перспектива которой довлеет над человеком, следы которой напоминают о ее неизбежной исполнимости и неведомой результативности этого исполнения. Эту немыслимую философской классикой роковую "случайность" Кьеркегор стремится помыслить не как абсолютную, чужеродную негативность, brutальный разрыв с миром, но по возможности позитивно, как нечто сопровождающее нашу жизнь и переплетающееся с ней. Удастся это путем смещения мысли в план экзистенциального бытия, в результате чего она перестает отвечать требованиям трансцендентальности, требованиям чистой транзитивности и бесконечной аналитичности. Мысль начинает пульсировать и захватываться жизне-смертной событийностью. Мысль обрывается, умирает в поступке, но и возрождается в нем, через него обновляясь. Прорываясь в жесте, боли, тревоге, оставляя следы на теле смерть находит горизонт своего присутствия, онтологического действия. Как предлагает Подорога, "этот горизонт можно определить как микроскопию смерти в отличие от той ее макроскопии, что изображена на экране чистого картезианского сознания."⁶ Микроскопия смерти интенсифицирует жизненный опыт, придавая ему импульсивность и дискретность. Известные кьеркегоровские стадии жизни (эстетическая, этическая, религиозная) не даются человеку ниточно-транзитивным способом, плавным подготовительным вызреванием одного в другом, но даются через разрыв, катастрофу, смерть предыдущего состояния. Авраам на горе Мория, заноса нож на

⁶ Там же, С.100.

единственного своего сына Иакова, переживает состояние смерти, своей микросмерти как этически конституированного существа, тем самым совершая прыжок через абсурд в абсолютную веру. Событие микросмерти при этом открывает опыт утраты трансцендентального эго. Действие собственной смерти невозможно представить, о нем нельзя рассказать, поделиться смертельным опытом на собственном примере. Возможна и необходима лишь соотнесенность со своей собственной смертью, а следовательно, самообъективация, без чего, согласно Кьеркегору, "я" остается пустым знаком субъективности.

Христианская религиозность, в рамках которой бьется мысль Сёрена Кьеркегора, между тем, затрудняет эту соотнесенность неопределенностью посмертной судьбы христианина, возможной перспективой ничто, как вечного проклятия, но не умирания. Внушающая ужас возможность не умереть делает человека "несчастнейшим" по жизни. Подлинное и искреннее отчаяние заражает, заряжает "болезнью к смерти". "В крайнем принятии отчаяния, - пишет Кьеркегор, и заключена "смертельная болезнь", это противоречивое моление, этот недуг Я: вечно умирать, умирать, однако же не умирая, умирать смертью. Ибо умереть - значит, что все кончено, однако умирать смертью означает переживать свою смерть, а переживать ее даже одно-единственное мгновение - значит переживать ее вечно." ⁷ Человек, таким образом, как

⁷ Кьеркегор С. Болезнь к смерти // Этическая мысль: научно-публицистические чтения. М., 1990, СС.371-372.

временное существо живет временем умирания, временем уничтожения, временем неумолимого господства Ничто.

Одно из самых интересных и фундаментальных развитий кьеркегоровский пафос получает в экзистенциализме Мартина Хайдеггера, который рассматривает человеческое существование как "бытие-к-смерти". При этом, бытие-к-смерти не просто состояние сознания, выражающее субъективный страх, который мы переживаем перед лицом конкретной угрозы со стороны сущего. Бытие-к-смерти - это форма подлинного бытия, выхватывающая человека из сферы случайных возможностей и размещающая его в лоне экзистенции, где человек сталкивается с бытийными возможностями, возможностями самопонимания. Бытие последних конституируется понятием *Dasein*. *Dasein* позволяет нам ощутить себя посреди сущего в целом и одновременно находящимися, стоящими в просвете бытия. Вступая в этот просвет или, как иногда пишет Хайдеггер, становясь этим просветом, человек, испытывая состояние "заброшенности", чуждости, одиночества, захватывается особенно острым настроением-экзистенциалом ужаса, в котором приоткрывается Ничто. Таким образом, человеческое бытие означает также выдвинутость в Ничто. Человек становится "заместителем Ничто". Вместе с тем, это не означает разрыв с сущим. Оказывается, Ничто выступает при ужасе как бы "заодно с сущим". Ничто ничтожит, но не уничтожает. В ужасе происходит отшатывание тонущего сущего от Ничто. Ничто не затягивает, но отсылает к отшатывающемуся сущему. Ничтожение приоткрывает сущее в его потаенности, сокрытости как нечто совершенно Другое.

"В светлой ночи ужасающего Ничто, - пишет Хайдеггер, - впервые достигается элементарное раскрытие сущего как такового: раскрывается, что оно есть сущее, а не Ничто"⁸. Идея согласованности сущего и Ничто (их выступление "заодно") приводит далее Хайдеггера к еще более сильному рассуждению о сродстве и взаимозамещении Бытия и Ничто. Ничто оказывается необходимым элементом онтологической структуры реальности, посредством которого реализуется человеческое бытие как присутствие. Фактически Ничто заступает на место Бытия и становится положительным фактором экзистенции. Вот один из характерных пассажей: "Безусловно Другое всему сущему есть не-сущее. Но это Ничто пребывает как бытие. Мы слишком поспешно отказываемся думать, когда в дешевом объяснительстве выдаем Ничто за голую ничтожность и равняем его с безбытийным. Вместо такой скороспелости пустого остроумия и отказа от загадочной многозначности Ничто мы должны вооружить себя для единственной готовности - ощутить в Ничто вместительный простор того, чем всему сущему дарится гарантия бытия. Это - само бытие".⁹

В то время как голая позитивность Бытия (по аналогии с "голой ничтожностью" Ничто) приглашает и погружает нас в анонимную структурность земных вещей, экзистенция,

⁸ Хайдеггер М. Что такое метафизика? // Новая технократическая волна на Западе. М., 1986, С.38.

⁹ Хайдеггер М. Послесловие к: "Что такое метафизика?" // Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления. М., 1993, С.38.

фундированная отношением с Ничто, суть вывих из естественной анонимности мира и установление себя, но не декартовским аналитическим дистанцированием от мира и не гуссерлианским символическим его (мира) упразднением, а предвосхищаемым исчезновением своего мира, предвосхищением умирания, которое обнаруживает себя в бытии повторением состояний тревоги. Тревога нарастает посреди повседневной поглощенности вещами по мере возрастания чувства собственной эквивалентности им. Экзистенция застаёт себя чувствующей пустоту и дрейфующей к ней. Ощущение надвигающейся пустоты, угроза со стороны Ничто одновременно выманивают наружу мою индивидуальность из анонимности и повседневной повторяемости моего поведения. Схватывание же своей экзистенции, чей размах и длительность отмеряны Ничто, смертью, должно быть, согласно Хайдеггеру, собственной работой жизни, работой позитивной и внутренней, работой, окрашенной долженствованием совести. "Для Хайдеггера, - пишет, например, Альфонсо Лингис, это схватывание, это делание моего бытия существующим для-меня, это присвоение бытия являются работой не сознания - всегда самосознания, а совести."¹⁰ Совесть, чувство ответственности предшествуют и возбуждают чувство смертности.

Эволюция взглядов немецкого философа на проблему бытия и ничто, философскую проблему смерти приводит к дополнительному аспекту, дополнительной позиции видения отношений Dasein с бытием и ничто. Образующаяся в итоге

¹⁰ Lingis A. Deathbound subjectivity. Bloomington, 1989, P.113.

"объемность", стереоскопичность понимания проблемы кажется мне очень важной. Дело в том, что смерть, понятая как предельная возможность Dasein в духе "Бытия и времени", остается замкнутой в структуре Dasein, взятого на своих собственных основаниях. Однако, в более поздний период своего творчества Хайдеггер преимущественно интересуется Dasein в его отношении к бытию и тогда смерть предстает как потрясение бытия, следствием чего является обретение бытием-к-смерти Dasein своего сущностного назначения - быть местом прорыва бытия в историю. Или, наоборот, Dasein становится бытием-к-смерти в силу своей предзаданности служить бытию проходным полем, просветом самораскрытия. Сохраняя модус предельной возможности Dasein смерть акцентируется как такой элемент структуры, в котором бытие фокусирует человеческое внимание на себе, в котором оно себя раскрывает, раскрывая также человеку его положение служения себе. Иначе говоря, смерть не столько обнаруживает человека в безнадежном одиночестве, в неумолимой предельности и сведенности к собственным, единственным источникам, сколько проясняет и определяет аутентичность человека с точки зрения осознания его востребованности бытием, его призванности к вопрошанию смысла, его выхода за свои границы, забвения собственных интересов ради бытия, нуждающегося в своем свечении.

Конечность человека в обогащенном дополнительным аспектом понимании смерти получает новую глубину. Человек оказывается конечным не только в силу своего автономного бытия-

к-смерти, выдерживающего смерть как свою собственную, отличительную и предельную возможность быть, но и в силу возможности служить бытию его одновременно самооткрывающим и самоутаивающим просветом. Сущностная конечность человека получает свое экзистенциальное значение от феноменальной конечности бытия. Человеческая смертность, будучи и оставаясь структурой Dasein, становится также заданием и даром бытия, что сказывается и в открывающемся заново горизонте свободы. Вместо или помимо свободы гордого (горнего) сопротивления смерти в бытии к ней следует план ровного (дольнего) приятия и подтверждения способности к собственной смерти, удержания конечности на службе бытия и удостоверения своей сущности в этом. Онтологическое одиночество замкнутого на себя Dasein открывает отношение безопасности в непринужденном согласии с заданием самого бытия.

Смерть, иначе говоря, более не является лишь наместницей ничто, она становится двоением бытия, что предполагает разрыв круга онтологического самостояния Dasein, выход к онтической реализации экзистенции. Так возникает напряжение между онтолого-экзистенциальными основаниями Dasein и онтико-экзистенциальной реализацией этих оснований. Но двоится и сама смерть на свою фундаментальность онтологического и реальность онтического. Онтологическая уникальность смерти и, следовательно, ее специфическая значимость для аналитики Dasein становятся мыслимы в свете одновременной онтической уникальности.

Уникальность смерти в ее пограничности и невозможности поэтому ее цельного вовлечения в анализ. Смерть не может быть осознана лишь на основании структуры возможностей Dasein, более того, смерть не может быть полностью введена в структуру Dasein, но только частично. Смерть превосходит Dasein и будучи феноменом пограничности дает возможность пути от аналитики Dasein к самому бытию. Являясь, с одной стороны, воплощением конечности Dasein, с другой стороны, она приоткрывает настоящий смысл этой конечности - открытость и предназначенность бытию, которое дарит задание, доверительным отношением допускает свое покровительство.

Разумеется, для Хайдеггера более значима онтологическая сторона смерти, ибо онтическая смерть не является существенным элементом вопрошания о смысле бытия. Волнует его, прежде всего, смерть как неизменная структура экзистенции, а не смерть как событие, еще не ставшее реальностью для Dasein. Вместе с тем, для него хорошо понятна невозможность полного разделения онтологического и онтического в смерти, ибо онтология смерти предполагает онтико-экзистенциальную реальность смерти как свою точку отсчета. В онтическом феномене смерть демонстрирует свою поверхность, свою повседневную событийность - смерть другого. Это событие для нас и оно не является проблемным для анализа тотальности Dasein. Тема двоения смерти не получает у Хайдеггера дальнейшего развития, оставляя нас с вопросами относительно того, что все же одновременно скрывается и раскрывается в двоении смерти? Является ли человеческое бытие-к-смерти родом

бытия или небытия? Или же это комбинация обоих? Но как тогда понимать это сочетание? Что, собственно, пугает, заставляет отшатываться, но и что притягивает, вызывает благоговение в смерти? Хайдеггеровская мысль не дает нам точных ответов на эти вопросы, заставляя, вместе с тем, осознать их глубину, сформировать позицию вопрошания и ожидания.

Философско-антропологический проект Мартина Хайдеггера, таким образом, размещает, "вбрасывает" человека в ситуацию внимательного, напряженного и ответственного присутствия в просвете Бытия, что одновременно предполагает выдвинутость в Ничто, открытость его нашествию, становление его заместителем посреди сущего, получающего возможность самораскрытия в своей потаенности. Мужество, аскетизм, забота "пастуха Бытия" обнаруживают себя во вместительном просторе Ничто. Забота о Бытии становится также и заботой о Ничто, пребывающем как бытие. Бытие-к-смерти становится модусом подлинного существования человека и воплощением амбивалентного сродства Бытия и Ничто. Человек повернут к смерти, проектирует и осиливает ее, обретает подлинность, аутентичность и принадлежность к истине Бытия. И можно добавить: принадлежность к истине Ничто. "Смерть есть ковчег Ничто - т.е. того, что ни в каком отношении никогда не есть нечто просто сущее, но что тем не менее существует, и даже - в качестве тайны самого Бытия. Смерть как ковчег Ничто есть Хран бытия. И назовем теперь смертных смертными не потому, что их земная жизнь кончается, а потому, что они осиливают смерть как смерть. Смертные, каковы

они есть, как смертные, истинствуют в хране бытия. Они - сущее отношение к бытию как бытию".¹¹

Несмотря на заброшенность, одиночество и прочие экзистенциалы, человек Мартина Хайдеггера открыт зову бытия, чувствителен к гармонии Земли и Неба, принадлежит одновременно и Бытию, и Ничто. Это человек, способный проникнуться ладностью ландшафта и мира и подкрепить ее своим присутствием. Это человек, свободно выбирающий проект бытия-к-смерти, проект "отказа" и "ухода". Жизнь - уход. Смерть - возвращение, отмеченное погребальным звоном, призывающим в укромные недра Бытия.

Жан-Поль Сартр, разделяющий с Хайдеггером целый ряд исходных посылок (например, идеи проективности человеческого бытия, заброшенности, первичности существования перед сущностью, свободы и др.), в понимании соотношения жизни и смерти, Бытия и Ничто, однако, существенно расходится со своим немецким предшественником. С самого начала Сартр настаивает на непреодолимой фактичности бытия, которое одно только существует "в себе", а значит безотносительно к чему-либо иному. Небытие или ничто, не обладая самостоятельным онтологическим статусом, может быть лишь фактом сознания, в котором происходит конституирование нашего феноменального мира как синтеза бытия и ничто. При этом невозможны никакие взаимопереходы противоположностей. Этот синтез призван указать нам лишь на то, что мир, окружающий нас, предполагает связь сознания с независимым от него бытием. При этом сознание реализует себя

¹¹ Хайдеггер М. Время и бытие. С.324.

лишь как перманентная негация, постоянное отталкивание от бытия.

Согласно Сартру, мир как феномен есть тотальное потрясение в-себе-бытия, случившееся в результате внутренней "неантизации" - рождения для-себя-бытия. При этом, неантизация не есть простая отрицательность, негация данного в-себе-бытия, но лишь подступ и обволакивающее окружение его сознанием (т.е. ничто, ибо сознание, по Сартру, есть именно "ничто-бытия"). "Ничтожность" сознания и определяет его несамостоятельность, осуществляемость через и посредством в-себе-бытия. Но, вместе с тем, как уже отмечалось, мир феноменально случается в событии встречи бытия и сознания, бытия и ничто.

Таким образом, если у Хайдеггера Ничто суть "вместительный простор", гарантия и "Хран бытия", а человек, выступающий из сущего в просвет Бытия, суть заместитель Ничто - тот, кто замещает, занимает место на время, то у Сартра человеческое сознание собственно и есть ничто, т.е. не на усеченных правах замещения, а по изначальной принадлежности/тождественности. Хайдеггеровский человек - человек осознанного и мужественного выбора бытия-к-смерти, он берет Ничто на себя. Сартровский субъект обречен на свободу, он уже выбран, его не спросили выбирая, его корни в абсолютном ничто. Самое большее, на что способно сознание это приблизиться, быть сознанием чего-либо. И, при этом, его бытие (бытие-для-себя) никогда не дано, оно суть "сингулярная нехватка" самого себя. Или, как пишет Сартр в заключении своего трактата: "для себя всегда находится в

подвешенном состоянии, потому что его бытие есть постоянная отсрочка. Если бы оно могло когда-либо соединиться с ним, инакость сразу исчезла бы, а с нею и возможности, познание, мир."¹²

Воинственно-атеистическое мировоззрение Сартра не может допустить высшего синтеза бытия и ничто, которому основанием мог бы стать только Бог. Поэтому Сартр предлагает нам один из вариантов негативной диалектики. Примирение противоположностей невозможно. Гармония мира застывает в напряжении антиномического отторжения. Вместе с тем, "человеческая реальность" оказывается богаче. Так, "бытие-для-себя" (бытие сознания) совпадает по сути с "бытием-для-другого". И эта раздвоенность радикально драматизирует человеческую ситуацию, ибо свободная субъективность индивида получает одновременно атрибут объективности для Другого. Свобода в сартровском исполнении становится "радикально случайной", связанной с "первоначальным выбором". Мы становимся обреченными на свободу в силу ее фактичности, отсутствия оснований. Нам не выбрать что-то еще (не свободу). Мы попадаем в абсурд.

Но в сартровском понимании абсурдна не только свобода, но и смерть, что резко разнит его позицию с хайдеггеровской. Смерть абсурдна даже (а может быть, тем более) в случае самоубийства (ниже я коснусь этой темы в связи с ее акцентуацией в философском творчестве А. Камю) или героического

¹² Sartre J.-P. Letre et le neant. P. , P.703.

самопожертвования. "Если мы должны умереть, - пишет Сартр, - то наша жизнь не имеет смысла, потому что ее проблемы не получат никакого разрешения и потому что само значение этих проблем останется неопределенным"¹³. Может показаться странным, но Сартр исходит из понимания смерти как именно случайного события, принадлежащего целиком слою фактичности и не влияющего никак на проективность человеческого существования. Конечность же человеческой жизни определяется отнюдь не смертностью (даже в случае бессмертия человеческое существование осталось бы конечным), а результативностью свободного выбора, отсекающего спектры возможностей в каждый действительный момент необратимо развертывающегося времени экзистенции. Иначе говоря, свобода в ее абсурдности и неизбежности причиняет конечность человека, а не смерть. Этот последний тезис, разумеется, можно понять и, может быть, принять, если вслед за Сартром интерпретировать конечность человеческого существования не в духе смертоносной финальности и неизбежности выбывания, а в духе неполноты проявления полифонической природы человека, в духе неизбежной редуцируемости множественности возможностей в единственную личностно-уникальную, и следовательно, конечную реализованную действительность в каждый конкретный период или момент жизни. Понятия единственности и конечности, разумеется, имеют неодинаковый смысловой объем (по крайней мере в русском языке), но, вместе с тем, их не трудно скоррелировать. Ведь

¹³ Ibid, PP.597-598.

единственность, действительно, можно в ее темпоральности понять как конец множественности. Проектируя веер возможностей мы, всякий раз выбирая одну из них, вычеркиваем, заканчиваем остальные. Проскальзывая сквозь сито возможностей, мы сбрасываем в небытие серии невыбранных - умертвленных вариантов продолжений, которые соблазняли нас в ситуации выбора, которые несли печать нашей субъективности. Таким образом, мы кладем конец себе как букету проекций. В этом смысле, по Сартру, и проявляется конечность как онтологическая структура человеческой жизни.

Будучи погруженным в повседневное бытие в его множественности и полифоничности человек, по Сартру, не способен предвосхитить или, тем более, встретить свою смерть. Смерть оказывается тем, что всегда происходит с другими. Чувство страха перед возможной (случайной) собственной смертью провоцирует выработку позиции "превосходства", безразличного спокойствия к факту, что люди умирают. Кроме того, смерть, будучи смертью Другого уже всегда налицо, уже всегда в прошлом, впереди ее нет. Интересно, что и у Хайдеггера смерть, как возможность, в отношении к Другому меняет свой темпоральный вектор. Раскрытие экзистенции Другого нуждается в его исполненности - аутентичности. Отнестись к Другому - разместить его в прошлом, следовательно, закрепить актуальную аутентичность его прошлого бытия-к-смерти.¹⁴

¹⁴ См.: Heidegger M. Being and Time. N.Y., 1962, P. 394.

Но мысль Хайдеггера на этом не заканчивается. Связующим стежком она возвращает нас к Dasein. Оказывается, что именно на основе исполненного и вечно просвечиваемого и повторяемого опыта бытия-к-смерти Другого, возможна ситуация узнавания собственного опыта бытия-к-смерти или его зова. Т.е., ситуация отклика на зов Бытия (к смерти) конституируется исполненным опытом бытия-к-смерти Другого. Соотнесенность с Другим становится опытом собственной выдвинутости в Ничто, опытом собственного ничтожествования. Через Другого с его исполненным бытием-к-смерти Dasein устремляется к смерти, обретая индивидуальность. Через Другого Dasein приобретает опыт заброшенности, который иногда называется Хайдеггером также опытом вины, тревоги, прельщения. Заброшенность - бессилие, повторяемое бессилие и, следовательно, неизбежность принятия решения или решение принятия бытия-к-смерти. Но неизбежность не в смысле безвыходности и безысходности, а в смысле принятия судьбы и наделения ее аутентичностью. И даже более того, всякий раз испытывая состояния прельщения, вины, тревоги и пассивности в нашествии ужаса, человек принимает опыт ничтожествования, опыт бытия-к-смерти в качестве дара, дара аутентичности.

В повторяющейся и укореняющейся заброшенности Dasein смещается к пассивности, т.е. к своей исходной экзистенции. Обнаруживается, что движение Dasein разнонаправленно. Dasein устремлено к источнику собственного бытия, находясь одновременно в естественном дрейфе бытия-к-смерти. Таким образом, темпоральный горизонт расширяется в обе стороны -

будущее и прошлое. Можно, правда, заметить, что Ничто "поджидает" нас и там, и там, хотя оставленное нами позади Ничто (фактом рождения) нас интересует гораздо меньше, нежели предстоящее и подступающее из будущего.

Расширяющееся в разные стороны Dasein, конечно, привлекательнее мысленно представимого антипода - сжимающегося. По аналогии с известными гипотезами о расширяющейся и сжимающихся Вселенных, нам психологически предпочтительнее расширяющаяся модель. Расширение кажется более перспективным и бесконечным (с условным использованием сравнительной степени) процессом, чем сжатие. Движение, которым сущее направляет себя к миру, является, по Хайдеггеру, также его (сущего) предельным расширением, отстоянием, которое истощает и поглощает его силы, ибо одновременно это сопровождается и удалением от бытия, от бытия, где сущее чувствует себя в абсолютной экстерриториальности ничто. Издалека подступает другая смерть, кромешная ночь.

Тем не менее, Хайдеггер оставляет нас в некотором затруднении относительно перспективы актуальной исполненности Dasein. Встреча с другим уже всегда была в прошлом, причем в таком прошлом, где еще не было Dasein, встреча с другим, вместе с тем, всегда предстоит в будущем. Зов Бытия окликает Dasein с обеих сторон. Dasein представлен умиранию отсутствующего в своем умирании другого. Dasein должно откликнуться, оно готово к отклику, но оно не знает что такое зов, оно не знает себя. Зов состоится, если замкнется круг - Dasein услышит/узнает себя.

Поэтому Dasein слышит себя (и Другого), и следовательно, себя же и зовет в молчании. "В зове сознания Dasein зовет себя".¹⁵ Молчание - путь подлинного раскрытия Dasein. Но подлинное молчание в подлинной речи: "Только в подлинной речи возможно настоящее молчание. Чтобы уметь молчать, у здесьбытия должно быть что сказать, иначе говоря, оно должно располагать настоящей и богатой раскрытостью самого себя."¹⁶

Так смерть фонирует зов Бытия. Она - фонирующее устройство, оформляющее зов, который можно услышать только посреди молчания, причем своего собственного, услышать которое (свое молчание) также необходимо. Но смерть тут же и стирающее всякие идентифицирующие приметы зова устройство. Есть просто зов. Ничей. Просто Другой, просто пустота, просто Бытие. Важна лишь персональная адресация. Dasein. Что в этом зове? К чему призыв? К смерти. Бытие, Другой, пустота, молчание - лишь ее субституты, годные в разных случаях и в разной степени.

Тема друговости смерти поддерживается и обстоятельно развивается другим экзистенциальным мыслителем - Эммануэлем Левинасом, помещающим обсуждаемую проблематику в план телесности или, по крайней мере, усиливающим соматическую окраску события смерти. Исходное состояние, которым интересуется Левинас, пробывший, как известно, пять лет узником немецкого лагеря, в отличие от созерцательно-метафизического настроения ужаса у Хайдеггера имеет вполне конкретную,

¹⁵ Ibid, P.275.

¹⁶ Хайдеггер М. Работы и размышления разных лет. М., 1993, С.28.

чувственную тональность физического страдания. Физическое страдание, физическая боль в отличие, например, от нравственных терзаний, где еще остается место достоинству и, следовательно, в определенном смысле, свободе, замыкает человека в герметичный контур обостренного переживания момента, в котором нет прибежища и из которого нет выхода. Побег невозможен. В состоянии физического страдания мы не можем "отделиться от данного мига существования. Оно - сама неумолимость бытия... Страдание ... есть невозможность уйти в ничто."¹⁷ Но, вместе с тем, и близость, и предчувствие смерти. Физическая мука чревата смертью, что нестерпимее самого страдания, ибо неизвестность страшнее, хотя по Левинасу смерть не есть абсолютное ничто, абсолютная утрата событийности. Так, например, Левинас замечает: "Неведомость смерти, которая не дается сразу как ничто, а соотносима с переживанием невозможности уйти в ничто, не означает, что смерть - это область, откуда никто не вернулся и которая, следовательно, остается неведомой фактически; она означает, что отношение со смертью не свершается на свету, что субъект вступил в отношение с чем-то, из него самого не исходящим. Мы бы сказали, что он вступил в отношение с тайной."

18

Граница света и тьмы, по Левинасу, совпадает с границей активности и пассивности. Страдание, будучи предвестием смерти,

¹⁷ Левинас Э. Время и Другое // Патрология. Философия. Герменевтика. Труды ВРФШ. № 1, Спб., 1992, С.110.

¹⁸ Там же, СС.110-111.

погружает субъекта в опыт пассивности, хотя абсолютной пассивности в страдании еще нет, ибо сам факт опыта или переживания пассивности означает все же некое отношение, переживание, возможность познавательного акта. Еще сохраняется контролирующая, субъектно-объектная дистанция, еще распознается граница живого и мертвого. И наподобие абсурда у Альбера Камю, о чем еще речь впереди, "страдание" Левинаса есть то, чего перед лицом смерти стоит держаться. Ибо, если смерть, то абсолютная пассивность, свет гаснет, субъект далее не властен. Как видим, Левинас здесь прямо альтернативен Хайдеггеру, согласно которому бытие-к-смерти предполагает предельную активность и ясность ума, внимательность духа и, следовательно, мужество и достоинство в принятии последней возможности. У Левинаса, напротив, человек в преддверии и предмыслии смерти затопляется страданием, его горизонт возможностей свертывается, он скован и пассивен. Но по Левинасу именно эта человеческая ситуация более достоверна нежели хайдеггеровская умозрительность в отношении нашествия Ничто. Именно с этой ситуации пассивности, затопленности, несхватываемости возможности или, наоборот, с ситуации нашей схваченности возможностью и следует, по Левинасу, начинать анализ. Начинать с ничто смерти бессмысленно, ибо о нем ничего не известно и мы обрекаем себя на молчание, пусть даже хайдеггеровское "молчание". Левинас хочет продолжения разговора. Как будто от этого легче.

Итак, страдание, в котором мы слышим дыхание смерти, чувствуем ее соседство, оборачивает нашу активность в пассивность. Страдание вмещает в себя переход от начального, еще субъективного состояния или от состояния относительной пассивности к состоянию чистого страдания, в котором субъект совпадает со своим страданием, с детским безутешным рыданием, с инстинктивным желанием защиты-укрытия, утешения в материнском лоне. В страдании происходит погружение в предельную безответственность. Вспомним Ивана Ильича, который осознав безысходность перед лицом мелькнувшей в зеркале собственной смерти и впав в глубочайшую депрессию, единственно в чем нуждается, так это в простой человеческой заботе, понимании и участии. Не глубокомысленная ложь медицинских светил и приободряющие наставления жены, а элементарное сочувствие, утешение и помощь ему нужны, на что оказывается способным единственный из всех не скрывающий своего понимания ситуации слуга его Герасим.

Таким образом, смерть невозможно превозмочь самому, ее невозможно взять на себя. Невозможность самообладания и конец властвования означает, по Левинасу, и невозможность проектирования. С приближением смерти мы вступаем в отношение с тем, что есть совершенно другое, с тем, что нельзя приспособить, подключить в пользование. Это Другое не может быть освоено, оно не может стать моим другим, соучаствующим в совместном существовании, ему отказано в со-бытии. Его существование - быть Другим. Вступление в отношение с тем, что есть абсолютная

инаковость, по Левинасу, не есть установление гармоничного отношения противоположностей внутри единой общности. Связь с Другим - тайна.

Из этой связи с несхватываемым другим Левинас выводит еще один признак существования. Размещая смерть целиком в будущем ("смерть никогда не теперь" ¹⁹), Левинас и будущему отказывает в схватываемости. Будущее всегда застает нас врасплох. "Будущее, - пишет Левинас, - это то, что не схватывается, а сваливается на нас и завладевает нами. Будущее - это другое." ²⁰ Но, таким образом, возникает серия непростых для Левинаса вопросов: если смерть, другое, будущее - несхватываемая мною тайна, если она не может войти в мое настоящее, то как она может случиться со мной? Со мной ли это? Сохраняюсь ли я в этой тайне? Как все же взять смерть на себя, пересилить ее или примирить с собой? Как впустить ее в настоящее и удержаться самому в нем? Возникает тема сохранения, консервации себя в смерти.

Человек, по Левинасу, мучительно ищет способ сопряжения себя и смерти, ибо "...мы разом хотим и умереть и быть." ²¹ Мы хотим перехватить у смерти вечность, мы хотим бытия-по-ту-сторону-смерти. Что же предлагает нам Эммануэль Левинас?

¹⁹ Там же, С.112. Интересна нюансировка Левинасом эпикуро-лукрециевской мудрости. Согласно его рассуждениям в момент прихода смерти субъекта больше нет не в силу его заблаговременного превращения в ничто, а в силу его неспособности схватить.

²⁰ Там же, С.115.

²¹ Там же, С.116.

Ответы французский философ ищет в плоскости корреляции понятий Другое и Другой, а фактически, в переходе от первого ко второму со следующим ключевым пояснением их транзитивности: "Другое (l'autre), взятое на себя, есть другой (autrui)" ²²). Тогда встреча с Другим (т.е. уже субъектом) - это встреча с лицом (face to face), одновременно открывающим и скрывающим другого. Тогда, по Левинасу, развязываются тугие узлы проблемы Я и Другого, Я и Будущего, Я и Смерти. Встреча с лицом запускает время, преодолевает бездну между мной и будущим. Будущее, обнажаемое смертью еще не давало нам времени, ибо не взятое на себя это будущее оставалось ничейным, оно не становилось элементом времени, т.е. не подключалось к настоящему. Лицо Другого оказывается экранирующим и связующим центром временного континуума. "Представляется, - пишет Левинас, что связь с будущим, присутствие будущего в настоящем совершается лицом к лицу с другим. Тогда ситуация лицом к лицу есть само свершение времени. Захват настоящим будущего - не акт (жизни) одинокого субъекта, а межсубъектная (intersubjective) связь. Ситуация бытия во времени - в отношениях между людьми, т.е. в истории." ²³

Итак, посредством выхода в сферу межсубъектных, исторических отношений Левинас по своему решает проблему времени, проблему другого (абсолютной инаковости), проблему будущего, начиненного смертью. Я и Другой (Бытие и Ничто) - такая

²² Там же.

²³ Там же, С.118.

пара противоположностей, в которой сохраняется имманентный "антиномизм", в которой Я не обладает над Другим никакой властью и ничего с ним не разделяет. Но встреча все же происходит, в результате чего мы начинаем понимать, что "мы есть то же самое и иное."²⁴ Происходит погружение в метафизический, интимно-личностный мир общения, мир диалога с Другим. Дискурс смерти затихает, сама смерть оттесняется в мир вещей. Но если, по Хайдеггеру, мы, владея и противостоя миру вещей, все же пребываем в нем и конституированы им, то, по Левинасу, вещи не есть то, что определяет. Это то, что мы отдаем, тратим в нашем общении с Другим, с абсолютной инаковостью. Мир вещей отъезжает, вещи подлежат растрате. Смерть, по всей вероятности, тоже. Что, собственно, остается? Что следует оценить в фигуре Другого, фигуре, замещающей смерть, Ничто, фигуре работающей смерти (death at work)?

В интимно-личностном освоении, обзоре незащищенной, разоблаченной и обращенной ко мне поверхности лица, я становлюсь страданием, подавленностью и пассивностью, подступом смерти, ибо поверхность проявляется как поверхность записи закона. Моя импульсивность редуцируется другим в систему универсальной природы, я умираю в другом посредством образцовой записи. Повторяющиеся состояния дел артикулируются в общении, обмене вербализованными индикациями, позициями, движениями, жестами. Обнаруживая себя зарешеченными в этих

²⁴ Levinas E. Totality and infinity. Pittsburgh. 1969, P.79.

анонимных формах, мы являем себя незащищенными друг от друга поверхностями, продуцирующими страдание одно для другого.

В итоге, "принятие Другого", которое Левинас считает последним и подлинным фактом нашего бытия, это, конечно же, не хайдеггеровское принятие проекта бытия-к-смерти. Религиозно настроенный мыслитель стремится обосновать, именно, бытие-по-ту-сторону-смерти. Сама смерть не может быть, по Левинасу, проектантом человеческого бытия, ибо она неминуемо затопляет, обращает в предельную безответственность, в детское безутешное рыдание, плач. Содрогание тела, его беспомощная опустошенность, невыносимая боль разлуки перечеркивают проективность индивидуального бытия. "Смерть - это невозможность того, чтобы у меня был проект."²⁵ Но, может быть, есть исключение? Самоубийство?

Откроем "Миф о Сизифе" Альбера Камю, наделяющего вопрос о суициде статусом фундаментальной философской проблемы. Самоубийство связано с мышлением индивида, стоит которому начаться, как оно уже подтачивает, натываясь на острые углы абсурда, бесполезности страданий, суетности, бесцельности и прочих неясностей жизни на фоне неумолимой неизбежности смерти. Но в решении вопроса принимает участие не только мысль. "В привязанности человека к миру, - пишет Камю, есть нечто более сильное, чем все беды мира. Тело принимает участие в решении ничуть не меньше ума, и оно отступает перед небытием. Мы привыкаем жить задолго до того, как привыкаем мыслить. Тело

²⁵ Левинас Э. Время и Другое. С.114.

сохраняет это опережение в беге дней, понемногу приближающем наш смертный час." ²⁶ Кроме того, и более того: "Разве абсурдность жизни требует того, чтобы от нее бежали - к надежде или к самоубийству?" ²⁷ Требуется ли абсурд смерти? У Владимира Соловьева имеется даже обратный ход. Самоубийца разочаровался не в смысле жизни, а напротив - в своей надежде на бессмысленность: он надеялся на произвольность своего бытия, произвольность удовлетворения страстей и прихотей, но разочаровался и находит, что не стоит жить. Но тем самым он признал смысл, хотя и не смог принять его. ²⁸

Таким образом, абсурд не выпрямляет жизнь в безысходный тоннель, абсурдные стены организуют причудливый лабиринт, в котором можно двигаться, осваиваться, укрепляться. Абсурдность мира условна или абсурд не есть привилегия мира. "Абсурдно, согласно Камю, столкновение между иррациональностью и иступленным желанием ясности, зов которого отдается в самых глубинах человеческой души. Абсурд равно зависит и от человека и от мира. Пока он - единственная связь между ними". ²⁹ Но если помнить, что смерть рядом, что абсурд, как встреча неразумного мира и человеческой ностальгии, слишком намекает, слишком чреват смертью, или, наоборот, сам - продукт созерцания смерти, то можно сказать, что это отчаянное лицезрение прочно скрепляет с

²⁶ Камю А. Миф о Сизифе. Эссе об абсурде // Сумерки богов. М., 1989, С.226.

²⁷ Там же, С.227.

²⁸ См.: Соловьев В. Оправдание добра. Спб., 1897, С.1X.

²⁹ Камю А. Миф о Сизифе. С.236.

миром, формирует удел человеческий. Абсурд поворачивает лицом к смерти и тем самым побуждает к жизни, заставляет не спать, бодрствовать, бунтовать, возражать без всякой надежды, в условиях неизбежного отказа. Здесь экзистенциальная мысль начинает вибрировать, свинговать: принять абсурд - обесмыслить бытие, ибо полное отсутствие надежды, но сделать это - одновременно противостоять абсурду, ибо абсурд имеет смысл, когда с ним не соглашаются. Может быть безнадежность не равна бессмысленности? "Если признать, - предполагает Камю, что все могущество понятия абсурд коренится в его способности разбивать наши изначальные надежды, если мы чувствуем, что для своего сохранения абсурд требует несогласия, то ясно, что в данном случае абсурд потерял свое настоящее лицо, свой по-человечески относительный характер, чтобы слиться с непостижимой, но в то же время приносящей покой вечностью. Если абсурд и существует, то лишь во вселенной человека. В тот миг, когда понятие абсурда становится трамплином в вечность, оно теряет связь с ясностью человеческого ума. Абсурд перестает быть очевидностью, которую человек констатирует, не соглашаясь с нею. Борьба прекращается. Абсурд интегрирован человеком, и в этом единении утеряна его сущность: противостояние, разрыв, раскол. Этот скачок является уверткой".³⁰ Абсурд же не терпит уверток, подмигиваний, гримасничания. Абсурдный человек признает борьбу и не расположен совершать скачки. Но борьба безнадежна.

³⁰ Там же. С.246.

Таким образом организованное сознание глубоко трагично, оно внутри, в самом центре образованного им самим парадокса. Драматизм в невозможности двигаться дальше. Дальше смерть. Философское самоубийство. Но это не окончательный приговор, и даже вовсе не приговор, а весьма удобный способ самоопределения мысли, мечтающей раствориться в телесности. Мыслить - заново смотреть, не понимать. Смерть очищает видение, слушание..., восприятие. Она запрещает глубину, вздыбленность мысли. Таковы ее правила. Но вот сбой, - "неожиданным поворотом мышления привносится некая фрагментарная имманентность, восстанавливающая глубинное измерение вселенной."³¹ Происходит реанимация, витализация мысли. Но что-то не то. "Я ожидал, - пишет Камю, вовсе не этого. Речь шла о том, чтобы жить и мыслить, несмотря на все терзания, чтобы решить вопрос: принять или отказаться. Тут не замаскируешь очевидность, не упразднишь абсурд... Необходимо знать, можно ли жить абсурдом или эта логика требует смерти. Меня интересует не философское самоубийство, а самоубийство как таковое. Я намерен очистить этот акт от его эмоционального содержания, оценить его искренность и логику. Любая другая позиция предстает для абсурдного ума как фокусничество, отступление ума перед тем, что сам выявил... Суметь удержаться на этом головокружительном гребне волны - вот в чем состоит честность, а все остальное - лишь уловки."³² Абсурдному, бунтующему человеку предлагается проявить

³¹ Там же.

³² Там же. С.253.

упорство, настойчивость, ибо он подвержен постоянным провокациям - к смерти или к надежде, что, впрочем, для него почти одно и то же, по крайней мере, равносильно. Самоубийство, с одной стороны, слишком простой, а с другой, слишком неочевидный выход из игры. Кажется вопреки своему абсурдистскому сознанию человек стремится делать лишь то, что хорошо понимает. И Камю подступает к теме самоубийства с другой стороны: "Ранее речь шла о знании; должна ли жизнь иметь смысл, чтобы ее стоило прожить. Сейчас же, напротив, кажется, что чем меньше в ней смысла, тем больше оснований, чтобы ее прожить (вспомним соловьевское объяснение самоубийства - А.Д.). Пережить испытание судьбой - значит полностью принять жизнь. Следовательно, зная об абсурдности судьбы, можно жить ею только в том случае, если абсурд все время перед глазами, очевиден для сознания... Упразднить сознательный бунт - значит обойти проблему. Тема перманентной революции переносится, таким образом, в индивидуальный опыт. Жить - значит пробуждать к жизни абсурд." ³³ Таким образом, абсурд за счет расщепления начинает новую игру со смертью. Получается, что принятие смерти - не бунт, не месть абсурдной жизни, а примирение и низвержение в абсурдное будущее. Но и сама смерть абсурдна, самоубийство - нелепая ошибка. Выбирая смерть, мы уподобляемся абсурдной природе, сливаемся с нею, но этим обрываем свою абсурдность и остаемся ни с чем. "Самоубийство - ошибка. Абсурдный человек исчерпывает все и исчерпывается сам; абсурд есть предельное

³³ Там же. СС.259-260.

напряжение, поддерживаемое всеми его силами в полном одиночестве. Абсурдный человек знает, что сознание и каждодневный бунт - свидетельства той единственной истины, которой является брошенный им вызов".³⁴ Остается лишь держаться этой единственной истины, свидетельствовать ее, отталкиваясь от смерти. Таким образом, перед лицом смерти не только разрушаются иллюзии смысла, но и существует, подпитывается вселенная абсурда. Можно, видимо, поместить абсурд на границе жизни и смерти (впрочем, многое гнездится здесь из человеческого, слишком человеческого). Абсурд - это попрание жизни перед лицом смерти, приглашение к жизни на фоне смерти, но не наоборот.

Известный персонаж "Бесов" Достоевского не случайно попадает в поле зрения экзистенциального мыслителя. Кириллов по многим параметрам абсурдный герой. Но он - самоубийца. Это, казалось бы, должно смутить. Но у Камю есть серьезные основания говорить о нем как об исключении. Дело в том, что Кириллов хочет убить себя, чтобы стать богом, а не кануть в безнадежное, абсурдное будущее. И это решающий мотив. Смертельная логика способна лишь обозначить границу, перешагнуть ее может другая логика. Для Кириллова стать богом - значит стать абсолютно свободным в самом что ни на есть земном смысле. Но метафизического превращения недостаточно. Оно не очень заметно. Важно известить мир об этом. "Им нужно показать путь, им не обойтись без проповеди. Так что Кириллов должен убить себя из

³⁴ Там же, С.261.

любви к человечеству. Он должен показать своим братьям царственный и трудный путь, на который он вступил первым. Это педагогическое самоубийство. Поэтому Кириллов приносит себя в жертву. Но если он и распят, то не одурачен. Он остается человекобогом; он убежден, что нет посмертного будущего; он проникся евангельской тоской. "Я несчастен, - говорит он, - ибо обязан заявить своеволие". Но с его смертью земля будет населена царями и осветится человеческой славой. Выстрел из пистолета станет сигналом для последней революции. Так что не отчаяние, а любовь к ближнему, как к самому себе, толкает его на смерть. Перед тем как завершить кровью неслыханное деяние духа, Кириллов произносит слова, столь же древние, как и людские страдания: "Все хорошо".³⁵ Достоевский и его герои совершают скачок. Дается ответ.

Заявление права в виде царственного своеволия служит оправданием. Но Камю не намерен оправдывать, он исходит из принципа невиновности, хотя последняя и опасна. Самоубийство же именно предполагает вину, ибо мотивировано оправданием. Человек, стало быть, не обязан оправдываться, ибо не перед кем. Все основания его бытия в нем самом. Остается быть с ними, поддерживать жизненность, ведущей к исчерпанию и пассивности. Человек расстается с проектом, перестает быть им. Ситуация "метафизического одиночества" драматизирована собственной непредставимостью. "Я" как чистая субъективность не отражает себя. Ее суть - единственный Абсолют, выводимый из опыта

³⁵ Там же, С.298.

одинокости, но не познаваемый, что совпадает с определением Бога. "Если нет Бога, то я Бог", ³⁶ - прозревает Кириллов, но тезис этот требует утверждения в акте неограниченной ничем внешним Свободы. Чтобы стать Богом, надо убить Бога. Исходное "Бог мертв" преодолевает "я Бог". Становление Богом скрепляется его смертью. Обнаруженный Бог оказывается "Богом мертвых". Но, путая Свободу со своеволием, Кириллов в своем эксперименте освобождается от всего, кроме своей воли, оставляя в живых другого, удостоверяющего его несвободу от своеволия. Самоубийство как крайнее проявление свободы не достигает своей цели. Оно бесполезно. В нем воля мстит телу, как своему носителю, но сама оставаясь в подтверждении своей силы.

Сизиф - последовательно абсурдный герой. Бесцельное напряжение сил. Вздрыбленность. Безответность. Сизиф тверже своего камня. Камень - его достояние. "В неуловимое мгновение, когда человек оборачивается и бросает взгляд на прожитую жизнь, Сизиф вернувшись к камню, созерцает бессвязную последовательность действий, ставшую его судьбой. Она была сотворена им самим, соединена в одно целое его памятью и скреплена смертью". ³⁷

Тема смерти в экзистенциальном сознании экранирует пространство витально-мыслительного движения, она придает достоверность происходящему. Абсурдный человек смотрится в

³⁶ Достоевский Ф.М. Полное собрание сочинений в 30-ти томах. Т.10, Л., 1974, С.470.

³⁷ Камю А. Миф о Сизифе. СС.307-308.

зеркало, контролируя свои действия, поддерживая тонус, бодрствуя, образуя и довольствуясь хотя бы мнимой симметрией. Было бы преувеличением сказать о смыслообразующей функции смерти в экзистенциальном мироощущении, миропонимании. Это было бы слишком прямолинейно. Но зеркало смерти, которое постоянно перед глазами, именно скрепляет, собирает разрозненные жесты в некоторую согласованную пластику абсурда, когда можно сказать, что это именно абсурд и надо его держаться. В этом "удел человеческий".

Более того, смерть в экзистенциальной парадигме становится участницей событий. Как отмечает Пол Костенбаум: "Смерть есть факт жизни - вот универсальная истина экзистенциализма. Определение природы предупреждения смерти имеет обновляющий и оживляющий эффекты в человеческом существовании. Это другой факт жизни."³⁸ Экзистенциализм как бы выманивает Ничто на свет ("в просвет") Бытия из благополучного спекулятивного укрытия-растворения, нейтрализации его в сфере необходимости и инспектирует, исследует его ресурсы свободы. Но эта дерзкая претензия экзистенциальной мысли не всегда дает одни и те же последствия. Русский экзистенциализм, например, (особенно в лице Льва Шестова), не справляется с идеей фундаментальности всепоглощающего Ничто. Следуя за мыслью Кьеркегора, т.е. признавая Ничто причиной человеческого страха и отчаяния, Лев

³⁸ Koestenbaum P. The vitality of death. Essays in existential psychology and philosophy. Westport, 1971, P.27.

Шестов вдруг спохватывается в недоумении: "Но ведь Ничто есть только Ничто. Как случилось, что оно обернулось в Нечто? И, обернувшись, приобрело такую безграничную власть над человеком и даже над всем бытием?" ³⁹ Далее пафос русского философа разворачивается в сторону изобличения: "...если всемогущество Божие могло сотворить из Ничто мир, то ограниченность человека, внушенный ему змеем страх превратил Ничто в огромную всеразрушающую, всеистребляющую, ничтожащую силу. Ничто перестало быть ничем, перестало быть несуществующим, оно стало существующим, оно прилепилось, оно внедрилось своим ничтожеством во все существующее - хотя ему его существование совсем ни для чего не было нужным. Ничто оказалось загадочным оборотнем." ⁴⁰ Спасение, как и подобает религиозному мыслителю, Лев Шестов ищет в "движении веры", преодолевающим господство Ничто и соединяющем человека с божественным Абсолютом.

В том же русле, хотя и более изобретательно, гибко размышляют Сергей Булгаков и Семен Франк. "Нельзя сказать, - пишет о.Сергий, что абсолютное ничто (...) есть, оно влачит условное существование как тень бытия или его зеркальное отображение, для своего призрачного существования нуждающееся в каком-нибудь подлинном бытии." ⁴¹ Вместе с тем, ничто отнюдь не безобидная тень или зеркальное удвоение, украшение интерьера жизни, "жизнь утверждается в царстве смерти, обступающей ее со

³⁹ Шестов Л. Киргегард и экзистенциальная философия (Глас вопиющего в пустыне). М., 1992, С.86.

⁴⁰ Там же, С. 188.

⁴¹ Булгаков С.Н. Сочинения в 2-х томах. Т.1, М., 1993, С.82.

всех сторон и проникающей чрез все ее поры. Она может быть поэтому только непрерывной борьбой со смертью, она борется не даром, не сложа руки, а в непрерывном напряжении борьбы. Борьба за жизнь с силами смерти есть самое общее определение существования, *struggle for life*, в смысле не только биологическом, но онтологическом." ⁴² Неявно, косвенно вынужден признать онтологический статус реальности Ничто и Франк, хотя в контексте онтологии всеединства, в которой интерпретируется Франком Бог и возможность абсолютного единения с ним человека, объяснить причины конечности человеческого бытия, а следовательно, феноменов смерти и зла, кажется невозможным. В работе с характерным названием "Непостижимое" Семен Франк открыто указывает на эту фундаментальную трудность и ссылается на некую непостижимую "трещину во всеединстве" ⁴³, ставящую под сомнение возможность непротиворечивого раскрытия оснований человеческого существования. "В этом противоречии, - вторит Булгаков, загадка для мысли. Мы так привыкли к смерти, к самой идее смертной жизни, что нас уже не поражает это противоречие, которое, однако, гораздо глубже и радикальнее, нежели в таких, например, сочетаниях как: горячий лед, холодный зной, черная белизна и т.д." ⁴⁴ Но помимо противоречия и тайны чуткая интуиция русских мыслителей позволяет угадывать им большой позитивный смысл смерти, правда, как правило, лишь религиозного содержания.

⁴² Там же.

⁴³ Франк С.Л. Сочинения. М., 1990, С.533.

⁴⁴ Булгаков С.Н. Сочинения в 2-х томах. Т.1, С.82.

"В этом, - пишет Франк, мы вправе чутя и таинственный положительный смысл самого универсального факта смерти. Смерть в ее явно-видимом значении есть самый выразительный показатель внутреннего надлома бытия, его несовершенства и потому его трагизма; но одновременно смерть по своему внутреннему смыслу есть потрясающее таинство перехода из сферы дисгармонии, из сферы тревог и томления земной жизни в сферу вечной жизни. Путь человеческой души к Богу, к блаженству последней гармонии, необходимо идет через смерть..." ⁴⁵ Путь к Богу выправляет дисгармонию, латает трещину бытия, дарит надежду.

Из блестящей плеяды русских религиозных философов конца XIX - первой половины XX века, пожалуй, лишь Николаю Бердяеву удастся жесткое, подстать западному экзистенциализму, понимание Ничто как самостоятельного, "безосновного" начала вне и помимо Бога, что, собственно, стало основанием его проникнутой активным антропоцентричным духом "философии свободы".

Экзистенциализм же в целом, бесспорно, явился в XX веке наиболее ярким выразителем линии реабилитации статуса Ничто в контексте философско-онтологического и философско-антропологического знания. От полного невнимания и отчуждения проблемы небытия, фигурировавшей у Парменида лишь как оплошность мысли, западно-европейская философия проделала путь к пониманию Ничто, смерти как основы Бытия, как того, что

⁴⁵ Франк С.Л. Реальность и человек. Метафизика человеческого бытия. Париж, 1956, С.410.

входит в сущностную структуру самого Бытия, придавая человеческому бытию модус аутентичного присутствия. Экзистенциальный мыслитель стремится понять позитивный, человеческий смысл смерти, даже если она выказывает свою абсурдность. Смерть ведет к бытию. "Поскольку, - пишет Ж.Демски, понятая позитивно смерть приносит человеку его аутентичность, она объединяет его тем самым с бытием. Смерть есть усыпальница небытия, т.е. не то, что поглощает бытие, но, напротив, то, что его усиливает, это то место, в котором глубочайшая скрытность и широчайшее откровение мистерии бытия собираются вместе. Будучи экстремальной возможностью Dasein, смерть есть мера неизмеримого, ограничивающая мера человеческой сущности и бытия; бытие само посылает смерть человеку как его меру в порядке манифестации его самого."⁴⁶ Смерть, будучи фактом жизни, есть "узловая станция", где встречаются Бытие и Ничто. Непредсказуемость исхода объясняет богатство интерпретаций.

Но, так или иначе, в различных своих версиях экзистенциальная мысль бесстрашно рефлексиирует на Ничто, настойчиво вглядывается в бездну, пытаясь разглядеть ее содержание, расслышать ее зов, объяснить одиночество, абсурд, страх, отчаяние, но и свободу, творческую мощь, дерзкий вызов "князю мира сего". "И нужна огромная рефлексия, - предупреждает

⁴⁶ Demske J. Being, man and death. A key to Heidegger. Kentucky, 1970, P. 176.

Сёрен Кьеркегор, вернее, нужна великая вера, чтобы быть в силах выдержать рефлексия на Ничто, т.е. бесконечную рефлексия." ⁴⁷

2. ЭРОС И ТАНАТОС.

С точки зрения психоанализа наряду с сексуально-жизненным влечением (Эрос) человеческое Я испытывает на себе и действие влечения к смерти (Танатос), к возвращению организма в безжизненное, неорганическое состояние. Возникновение жизни, согласно гипотезе Фрейда, является, с одной стороны, причиной продолжения жизни, а, с другой стороны - причиной стремления к смерти, а сама жизнь - взаимодействие двух противоположных

⁴⁷ Цит. по: Шестов Л. Кьеркегор и экзистенциальная философия (Глас вопиющего в пустыне). СС.192-193.

влечений. Подобно другим оппонентам Хайдеггера, Фрейд, вместе с тем, считает, что смерть есть абстрактное понятие отрицательного содержания. Полагая, что для этого понятия невозможно найти бессознательного соответствия, Фрейд все же пытался вскрыть механизм страха смерти, определяя в итоге место этому феномену в области между Я и сверх-Я. Рефлексия смерти не схватывается уверенно. "Каково ныне наше отношение к смерти? - спрашивает основатель психоанализа, - По-моему, оно достойно удивления. В целом мы ведем себя так, как если бы хотели элиминировать смерть из жизни; мы, так сказать, пытаемся хранить на ее счет гробовое молчание; мы думаем о ней - как о смерти!"⁴⁸. По сути дела мы в глубине души не верим в собственную смерть. Страх же, испытываемый нами и тем самым противоречащий бессознательной уверенности в собственное бессмертие, происходит главным образом от чувства вины, осознание которого следует из двойственного чувства по отношению к покойнику. Мертвое тело близкого человека еще по инерции обладает интенцией жизненного участия, но, с другой стороны, уже стало вещью среди вещей, вещью, требующей своего укрытия в небытии, что порождает страх смерти из идентификации с покойным.

В работе "По ту сторону принципа наслаждения" З.Фрейд фокусирует внимание на двух принципах: наслаждения и реальности. Отношения между ними не простые. Исходная

⁴⁸ Фрейд З. Мы и смерть // З.Фрейд. Мы и смерть. По ту сторону принципа наслаждения. С.Рязанцев. Танатология - наука о смерти. Спб., 1994, С.13.

оппозиция влечений жизни и смерти осложнена таким феноменом как "автоматизм повторения". При этом повторение то сотрудничает с принципом удовольствия/наслаждения, то предается собственному повторению в пределах самого принципа повторения. Так, ребенок переживает чувство удовольствия от многократного повторения действия, закрепляющего его адекватную реакцию на нечто. Взрослый стремится избежать досадного повторения и для закрепления реакции повторяет свое стремление многократно.

Феномен повторения оказывается полифункциональным, но так или иначе, связанным со смертью. Так, с одной стороны, повторение, выступающее, например, в виде двойничества, может возникать и возникает как защитное (от опасности, от смерти) средство, как это происходит с идеей "бессмертной души" - заместительнице, двойнике смертного тела или с литературным героем - двойником автора, засылаемым литературным повествованием в зону смертельной опасности (о стратегии авторского выживания с помощью раздвоения-распределения авторской функции пойдет еще речь в параграфе "Смерть автора").

С другой стороны, навязчивое повторение или повторение, становящееся навязчивым, оказывается одним из основных мотивов и составляющих содержаний влечения-к-смерти. Как пишет З.Фрейд: уже в другой работе "...в душевном бессознательном дает распознать себя господство исходящего инстинктивных импульсов навязчивого повторения (*Widerholungszwange*), которое, возможно, зависит от сокровеннейшей природы самих инстинктов, является достаточно сильным, чтобы поставить себя над принципом

удовольствия, наделяет известные стороны душевной жизни демоническим характером, еще очень отчетливо проявляется в стремлениях маленького ребенка и господствует над известным отрезком пути, проходимого психоанализом невротика."⁴⁹

Влечение, согласно Фрейду, есть внутренняя тяга к восстановлению прежнего состояния, зов органической жизни, устроенной в режиме инерции - универсального механизма повторения, воспроизводства, трансляции. Влечение, задерживающееся в рамках реальности, неуклонно возвращается (в обход) к органике, а затем к абсолютному восстановлению неорганического - смерти. Смерть - абсолютный ответ и итог влечения, действующий как внутренний закон жизни. Возвращение к неорганическому в силу именно внутренних причин позволяет сделать вывод о том, что "цель всякой жизни есть смерть". Вместе с тем, Фрейд пытается понять необходимость влечения к самосохранению, к повторению, наделяя его функцией обеспечения согласия между внутренними устремлениями самого организма и траекторией к смерти. Организм должен умереть собственной смертью, своим путем вернуться в неорганическое, исчерпав все ресурсы уклонения. Организм заботится о себе... лишь в силу стремления избежать не своей смерти, а не смерти вообще. Инстинкты самосохранения, власти, собственной значимости "являются - согласно Фрейду, частичными инстинктами, предназначенными для того, чтобы обеспечить организму его собственный путь к смерти и не допустить других возможностей

⁴⁹ Фрейд З. Зловещее // РЖ Философия, сер. 3, М., 1994, №2, С.99.

возврата в неорганическое, кроме имманентных: но выпадает загадочное, стоящее вне всякой связи с остальным стремление организма во что бы то ни стало продолжать свое существование. Остается только желание организма умереть на свой лад; и эти сторожа жизни первоначально были спутниками смерти"⁵⁰. Вышеприведенное означает, что есть нечто сильнее жизни и смерти - влечение подлинности, суверенности, что для Юнга позднее локализуется в идее самости. Это влечение согласовывает, гармонизирует все остальные: Эрос и Танатос, наслаждение и реальность. Влияние Хайдеггера неожиданно велико: бытие-к-смерти придает подлинность или приближающий даль (ничто), но и отдаляющий близость одновременно. Возвращение и "уход". Смерть усложняет свое приближение, делает это приближение обходным и лабиринтным. Приблизившись и обдав холодным дыханием, отсылает, возвращает обратно. Жизнь/смерть экономит и не расходует сразу запас, отпуская самость в путь освоения собственного исхода. Как напишет гораздо позднее Жак Деррида, уделивший большое внимание указанной работе Фрейда: "Нужно, прежде всего, авто-аффицировать себя своей собственной смертью (а самость не существует прежде всего, прежде этого движения

⁵⁰ Фрейд З. По ту сторону принципа наслаждения // "Я" и "Оно". Труды разных лет. Кн.1, Тбилиси, 1991, С.169.

авто-аффекции), обратить смерть в авто-аффекцию жизни, или жизнь - в авто-аффекцию смерти".⁵¹

В рамках психоанализа принято различать влечение к смерти и инстинкт смерти. Влечение к смерти всегда смешано с противоположным жизненно-эротическим влечением и, следовательно, представлено в бессознательном. Инстинкт смерти, согласно Фрейду, обозначает чистую негацию, рафинированное "нет" или Танатос в собственном базовом смысле. В таком виде он не поддается фиксации, не проявляется в нашей душевной жизни. Танатос безмолвствует. Между тем, именно он, возможно, как раз в силу своей неявленности, становится основанием душевной жизни. И, следовательно, мы должны говорить о нем. Как замечает Жиль Делез, "мы должны говорить о нем, ибо от него зависит решительно все, но, как уточняет Фрейд, мы можем делать это лишь спекулятивным или мифологическим образом. Чтобы обозначить Танатос, нам следует сохранить для него имя инстинкта, которое только и способно подразумевать подобную трансцендентность и обозначать подобный "трансцендентальный" принцип".⁵² Интересно, что и Эрос в чистом виде, т.е. в виде инстинкта не дан и не может быть пережит нами. В опыте мы воспринимаем лишь смесь, в

⁵¹ Derrida J. Speculer-sur "Freud" // La carte postale. P., 1980, P.328. Цит. по: Критика метафизики в постструктурализме (по работам Ж.Дерриды 80-х гг.) Научно-аналитический обзор. М., 1983, С.17.

⁵² Делез Ж. Представление Захер-Мазоха // Венера в мехах. Л.фон Захер-Мазох. Венера в мехах. Ж.Делез. Представление Захер-Мазоха. З.Фрейд. Работы о мазохизме. М., 1992, С.206.

самом разнообразном сочетании переплетение Эроса и Танатоса, хотя Эрос при этом исполняет лидирующую роль, ибо именно он конституирует эмпирический принцип наслаждения. Но, вместе с тем, он с неизбежностью влечет за собой Танатос, связывая его энергию и подчиняя полученные сочетания общему принципу наслаждения в сфере Оно. Эрос, таким образом, представляет собой действующее начало, дающее себя услышать. Бесшумный, неслышный Танатос - опасная безосновность, которой чреват Эрос. С Эросом можно работать через его непосредственный конституэнт - принцип наслаждения. Танатос не достать непосредственным образом, сквозь толщу и гул сочетаний эмпирического принципа удовольствия и подчиненных ему сочетаний. На Танатос можно воздействовать лишь опосредованно. В частности, "Эрос десексуализирует, его умерщвляют лишь затем, чтобы тем лучше ресексуализировать Танатос".⁵³ Таким образом происходит регуляция. Танатос, будучи оборотной, разрушительной стороной созидания, вызывается на поверхность десексуализацией. Исходя из признанной цели всякой жизни смещение в сторону Танатоса оказывается функционально-результатирующим. Поэтому не случаен следующий пассаж Фрейда: "Принцип наслаждения служит, очевидно, как раз первичным позывам смерти: он, конечно, следит и за раздражениями извне, которые обоими видами первичных позывов расцениваются как опасности: но особенно он на страже повышений раздражения изнутри, направленных на усложнение

⁵³ Там же, С.301.

жизненной задачи".⁵⁴ Танатос упрощает и спрямляет жизненную трассу. Эрос усложняет и работает на уклонение. Танатос растрчивает и рассеивает, Эрос экономит и собирает. Вместе же они задают человеческой жизни некий пульсирующий ритм гармонии вдоха и выдоха, сжимания и разжимания, рождения и смерти. Вряд ли поэтому правомерна аксиологическая поправка Эриха Фромма, который пытается преодолеть фрейдовскую "равнозначность" тенденций к жизни и смерти простым указанием на "нормальность" биофильской направленности в человеке и психическую патологичность некрофильской. Впрочем, в одном из фрагментов своего исследования анатомии человеческой деструктивности Э.Фромм вынужден признать, что "нет жесткой границы между некрофильской и биофильской направленностью: каждый индивид представляет собой сложную совокупность, комбинацию признаков, находящихся в конкретном сочетании: количество таких сочетаний фактически совпадает с числом индивидов".⁵⁵

Жак Лакан ("французский Фрейд") обращает наше внимание на глубокую связь между понятием инстинкта смерти и проблемами языка. Развивая фрейдовскую идею "автоматического повторения", которая предполагает историзирующую темпоральность опыта переноса и конгруэнтность феноменов повторения терминам, входящих в понятие "инстинкт смерти", Лакан подчеркивает недостаточность чисто биологического объяснения механизма

⁵⁴ Фрейд З. По ту сторону принципа наслаждения. С.192.

⁵⁵ Фромм Э. Анатомия человеческой деструктивности. М., 1994, С.317.

сопряжения инстинкта смерти и повторения. Инстинкт смерти выражает, прежде всего, предел исторической функции субъекта, а не случайный срок индивидуальной жизни. Реальность же исторического прошлого (как, собственно, по Лакану и любая реальность) даруется языком, когда "ребенок рождается в язык". Тем самым в языке реализуется механизм повторения и освоения истории и себя в ней. При этом, формирующийся языковым образом историко-символический континуум самоидентификаций являет себя при поддержке символов смерти. "Первый символ, - пишет Лакан, - в котором мы узнаем человечество по его останкам, это гробница, и в любых отношениях, связывающих человека с жизнью его истории, дает о себе знать посредничество смерти."⁵⁶ Более того, смерть выступает не только внешним символическим посредником и пособником исторических и биографических самоидентификаций субъекта в языке, но и тем, что изначально предшествует и порождает эти процессы. Как резюмирует Жак Лакан, "поиски того, что существовало в субъекте до сериальных комбинаций речи, что предшествовало рождению символов, приводит нас, наконец, к смерти, откуда существование его черпает все свое смысловое содержание. Именно как желание смерти утверждает он себя для других; идентифицируя себя с другим, он намертво фиксирует его в метаморфозе присущего ему облика; ни одно существо не призывается им иначе, нежели среди теней царства мертвых."⁵⁷

⁵⁶ Лакан Ж. Функция и поле речи и языка в психоанализе. М., 1995, С.89.

⁵⁷ Там же, С.90.

Таким образом, "смертоносный смысл", согласно Лакану, образует в речи субъекта внешний по отношению к языку центр, запускающий бесконечную цикличность диалектического процесса самоидентификации, полюсами которого выступают два способа осознания своего одиночества - "витальная двусмысленность непосредственного желания" и "безоговорочное принятие своего бытия-к-смерти".

Любопытным следствием, или, лучше сказать, реакцией (причем весьма критической) на классический психоанализ является так называемый "шизоанализ", возникший в конце шестидесятых - семидесятых годах во Франции благодаря усилиям философа Ж.Делеза и психиатра-практика Ф.Гваттари. Тема взаимодействия Эроса и Танатоса получает в этой версии интересный поворот.

Фрейдомарксистская стратегия Ж.Делеза и Ф.Гваттари связана с критикой идеализма Фрейда, проявившегося, по мнению авторов, главным образом в идее Эдипова комплекса. Невозможно, по их мнению, редуцировать все богатство социальных инвестиций либидо к чисто семейным инвестициям. "Материалистическая психиатрия вводит в желание производство и, наоборот, сводит производство к желанию. Психоз не относится ни к отцу, ни даже к имени отца, он распространяется на все имена истории. Это как бы имманентность машин желания великим машинам социальности"⁵⁸. Таким образом, шизоанализ - это либидонально-экономический и даже либидонально-политический анализ. Контекст современной

⁵⁸ Капитализм и шизофрения. Беседа Катрин Клеман с Жилем Делезом и Феликсом Гваттари // Ad Marginem, 93. Ежегодник. М., 1994, С.397.

жизни капиталистического общества со всем набором проблем, особенно возбужденных 1968 годом во Франции, весьма ощутим в шизоаналитическом дискурсе. В частности, Ж.Делез и Ф.Гваттари озадачены революционным подрывом репрессивных механизмов культуры, одним из которых является Эдип, действующий против машин желания. Результатом, продуктом взаимодействия телесности и сил социальности, сил современной машинизированной цивилизации явилось "тело без органов", тело-поверхность, тело, противопоставляющее связанным потокам аморфную текучесть. Испытывая постоянное формирующе-репрессивное воздействие со стороны машин желания, тело страдает от своей типизированной структурированности и дрессированности, откликаемости на волнение ниточек желаний. Вот тут и возникает деструктивность как форма сопротивления. Разрушительный позыв Танатоса направляется на повреждение машин желания. Возникает желание покончить с желаниями, остановить колесо рождений, остаться без органов, чтобы ничего не работало, не функционировало, не связывалось. "Достаточно ли повреждены машины, достаточно ли число деталей от них отвалилось, чтобы они превратились сами и нас превратили в ничто?"⁵⁹ - спрашивают отцы шизоанализа. Производство следует перевести в разрушение, системе следует подарить ее цель - смерть. "Дар смерти", "катастрофическая стратегия", чем хуже, тем лучше. "Автоматы перестают работать, - пишут Ж.Делез и

⁵⁹ Делез Ж., Гваттари Ф. Капитализм и шизофрения. Анти-Эдип. М., 1990, С.9.

Ф.Гваттари, из них вываливается составлявшая их неорганизованная масса. Полное тело без органов непродуктивно, стерильно, непорождено, непотребляемо. Бесформенное и бесструктурное, оно было обнаружено на своем месте Антоненом Арто. Инстинкт смерти - вот его название, а смерть может быть смоделирована. Но желание желает также этого, смерти, потому что полное тело смерти является его неподвижным двигателем, как оно желает жизни, потому что органы жизни представляют собой его *Working mashine*".⁶⁰ Но как предложить смерть системе, которая совершенствуется в бесконечность? Как реализовать последнее желание - покончить с желанием? Кажется поначалу, что телу без органов это может удастся. Связному потоку языка тело без органов противопоставляет неартикулированные блоки дыхания и крика, тем самым нарушая производство и потребление желания. Остаются лишь записи на теле-поверхности. Тело становится текстом и перестает быть конечным. По крайней мере, утрачивается способность чувствовать свои границы, как и вообще что-либо чувствовать и желать. "Желание - пишут Ж.Делез и Ф.Гваттари, - может определенно желать репрессии против себя самого в субъекте желания (отсюда роль инстинкта смерти в разветвлении желания и социальности)".⁶¹ Инстинкт смерти, разветвляющий желание и социальность, вместе с тем, подключает новые структуры витальности. Саморепрессированное и деструктурированное субъективное желание как бы отдает свою

⁶⁰ Там же, С.10.

⁶¹ Там же, С.35.

энергию, свои соки витальности соседнему, боковому побегу - социальности, общественному производству (также как в растениеводстве отсекая или зажимая один из побегов растения, мы стимулируем интенсивный рост другого или других). Социальные машины желания, встречая неподключаемость разрушительной субъективности не перестают быть носителями желания и не перестают действовать. Более того, разлаживаясь и содрогаясь от внутренних флуктуаций и взрывов, эти машины работают все лучше и лучше. Повреждения и кризисы подпитывают функционирование машин. Совершенно в марксистско-диалектическом духе, совпадающем в данном случае с активистским характером шизоаналитического дискурса, можно сказать, что противоречия системы служат источником ее развития и омолаживания. Никто еще не умер от противоречий. И чем это все более разлаживается, чем более шизофренируется, тем лучше работает.⁶²

Шизофрения, являющаяся, по Ж.Делезу и Ф.Гваттари, производством желания в модусе общественного производства и порождающая групповые фантазмы, во-первых, работает против Эдипова треугольника, ибо события типа смерти/убийства отца или овладения матерью уже не имеют никаких последствий в силу непредставленности в бессознательном; во-вторых, является революционизирующим фактором по отношению к социальной институциональности. При этом "революционный полюс группового фанатизма проявляется в способности переживать сами институты

⁶² Там же, С.46.

как смертные, разрушать или изменять их, следуя артикуляциям желания и социального поля, превращая импульс смерти в подлинную способность институционального творчества".⁶³

Но вернемся к пространству индивидуальности, вернее, к тому месту, где индивидуальность или индивидуализированное органическое тело исчезло - выпрямилось в тело-поверхность, которое благодаря записывающим устройствам машин желания стало текстурой. Удивительно, что результирующее возобладание Танатоса не перечеркнуло эротичность тела, хотя и существенно ее преобразила. Утратив органичность, тело перестало желать, но не перестало быть желанным. Утратив способность зрения/понимания, тело без органов получило возможность быть обозреваемым и провоцировать желание, желание получить удовольствие от чтения, "удовольствие от текста; (Р.Барт). Тело стало эротической поверхностью текста. Провзаимодействовав на границе внутреннего и внешнего, Эрос и Танатос породили особую телесно-текстуальную реальность со своей особой витальной событийностью. В контексте этой событийности выписывается фигура художника-шизофреника, революционера, "клинициста цивилизации": "...он свободный, безответственный, одинокий и веселый Заратустра... Он просто перестал бояться сойти с ума..."⁶⁴

Попробуем вникнуть в механизм формирования и функционирования художественно-шизофренического сознания и телесности, разворачивающихся с участием сил Эроса и Танатоса и

⁶³ Там же, С.27.

⁶⁴ Там же, С.43.

в контексте сопоставления внешнего и внутреннего, поверхности и глубины. В работе "Шизофреник и язык: поверхность и глубина в творчестве Л.Кэррола и А.Арто" Жиль Делез сопоставляет язык Льюиса Кэррола, который, по его мнению, исходит с поверхности, с языком Антонена Арто, прорывающимся из глубины тела. Антонен Арто, переводивший фрагменты произведений Кэррола, весьма желчно отзываясь о творчестве английского прозаика в одном из писем (написанных, правда, уже из сумасшедшего дома) "...Арто считает Льюиса Кэррола ренегатом, мелким извращенцем, который довольствуется созданием поверхностного языка и не чувствует истинной проблемы языка в его глубине - шизофренической проблемы страдания, смерти и жизни. Игры Кэррола кажутся ему ребяческой пустотой, питание - слишком земным, и даже испражнения - лицемерными и слишком благопристойными".⁶⁵

Вспоминая путешествия Алисы, связанные с погружением в колодцы, кроличьи норы, мы, кажется, можем недоумевать по поводу поверхностного скольжения, приписываемого письму Кэррола Антоненом Арто. Детское любопытство, поиск секрета вещей осуществляется путем погружения и развержения глубины. Однако происходит это странным образом: оказывается, что перемещения, погружения и закапывания не несут никакой смысловой нагрузки. Они не создают и не разрешают каких-либо ситуативных неопределенностей, они оказываются

⁶⁵ Deleuze G. Schizophrenic and Language: Surface and Depth in Lewis Carroll and Antonin Artaud // Textual Strategies. Perspectives in Post-structuralism. N.Y., 1981, P.279.

второстепенными и вспомогательными или, используя терминологию структурного анализа повествовательных текстов Р.Барта, это функции_катализаторы, которые лишь заполняют текстуально_ повествовательное пространство между кардинальными функциями, определяющими сюжетную канву. Последними в произведении Л.Кэррола, очевидно, являются противоположного рода перемещения героини, а именно перемещения по поверхности: взад-вперед, вправо-влево. Можно сказать, что путешествие маленькой девочки устроено таким образом, что при этом происходит стирание содержательной глубины и ее выход на поверхность. Глубина оказывается фальшивой, не содержащей никакой событийности, она становится лишь обратной стороной поверхности, ее изнанкой. Таким образом, событийность разворачивается исключительно в режиме захвата и распространения вширь. Захватническая событийность. Экспансия. Двигаясь по поверхности вдоль края, мы заходим и на ее обратную сторону, от телесного воплощения к бестелесным событиям.

Становится ясно, что литературная практика Льюиса Кэррола окрашена особой стилистикой событийности. События роста, сокращения, поедания, отрубания, соединения и т.д. располагаются в зоне видимой эротической поверхности или ее просвечиваемой изнанки. Трассирующий лентой Мебиуса кэрроловский язык всегда держит поверхность, будто следуя наказу Ницше: "нужно храбро оставаться у поверхности..."

Как известно, напоминает нам Ж.Делез, уже стоики различали два состояния бытия: 1)реальное бытие как воплощение глубинного

содержания физической природы и 2) аффекты - бестелесные, невещественные сущности, проявляющиеся на поверхности бытия. "В этом "Растить" и "уменьшаться", "резать" или "быть срезанным" - это не состояние вещей, а бестелесные события, которые происходят на поверхности вещей".⁶⁶ Язык Кэрролла - язык невинности и речевой пристойности, язык благовоспитанной маленькой девочки, укрытой от всех проблем глубины.

Язык шизофреника, шизофреническое письмо, как легко догадаться, устроены противоположным образом. Первое свидетельство шизофрении состоит в том, что поверхность оказывается как бы проколотой, прокомпостированной, что приводит к потере цельности, автаркичности, индивидуальности. Шизофреническое сознание не держит поверхность. Шизофреники, согласно З.Фрейду, чаще всего воспринимают свое тело на уровне тактильных ощущений на коже, как бы неся на своем покрове бесчисленное множество маленьких дырочек. Тело, таким образом, имеет глубину, но эта глубина ощущается лишь отдельными участками. Тело шизофреника - ситообразное тело. Через сито прорастают деревья, колонны, цветы, другие тела протекают его, соединяясь с его отдельными участками. Тела переплетаются, смешиваются, создавая огромную запутанность. В силу отсутствия поверхности, а следовательно и ее изнанки, тело перестает совпадать с самим собой. Содержащее и содержимое перестают граничить и закручиваются в общем вихре. Все тонет в глобальной глубине.

⁶⁶ Ibid, P.282.

В стирании поверхности слова перестают выражать определенные состояния вещей. Расходуя определенный заряд силы изначального смысла, слова трансформируют аффективную энергию в физическую. "Все слова становятся физическими и немедленно поражают тело".⁶⁷ Кроме того, атакую тело, слова сами разрываются на отдельные фрагменты, распадаются на слоги, буквы, созвучия. Аффективность языка заменяется его поражением и распадом. Пронизывая тело, элементы распада поражают его патологией. Тело попадает в зависимость от этих очагов отравления. "Все написанное похоже на свинство" - говорит Арто.

В поверхностной организации письма физические тела и высокопарные слова были в одно и то же время разделены и оформлены при помощи невещественной границы - того значения, которое представляет собой чистое "выражение" слов - с одной стороны, и логические атрибуты тел - с другой. Отсюда следует, что несмотря на кажущуюся производность от действия тела и его страстей, языковой ряд имеет совсем другой источник в природе (ни в действии, ни в страсти); Кэррол защищает высокопарность языка от любого воздействия со стороны физического тела. В случае шизофрении - наоборот, язык полностью погружен в зияющие глубины тела. Отсутствует не только всякое значение, нет также ни грамматики, ни синтаксиса, ни литературных, ни фонетических элементов. Арто как бы осуществляет антиграмматический выпад против Льюиса Кэррола, который нуждается в строгих грамматических правилах, отвечающих одновременно и за

⁶⁷ Ibid, P.291.

артикуляцию, и за интонацию при произнесении слов. Единственный запрет поверхностной организации - запрет синхронизации с артикуляцией и флексией тел. Никакой вертикальной связи, совпадений не должно быть, если не учитывать эффект зеркала, когда слова отражаются и как бы "отправляют" значение обратно.

Фигура маленького ребенка может быть наделена определенной шизоидностью. Кроме того, всегда можно обнаружить "шизоидные" фрагменты на самой поверхности, поскольку роль последней состоит в выведении элементов из глубины. Произведение Льюиса Кэррола всегда можно интерпретировать в духе шизофренического повествования, обращая, например, особо пристальное внимание на способности уменьшаться или увеличиваться тела Алисы или на избыточное акцентирование событийной линии на проявлениях пищеварительной (а вследствие этого и выделительной) функции (т.е. фрагменты, в которых описываются вкусовые качества пищи, выбор деликатесов). Однако, диагноз шизофрении в данном случае, - считает Ж.Делез, был бы преждевременен. Психоаналитику следовало бы обратить внимание на структуру языка и повествования, т.е. выявить литературно-стилистические особенности произведения "Структурализм прав, напоминая нам, что форма и содержание проявляют себя только в изначальных, не видоизменяющихся структурах, в которых они заключены".⁶⁸ Кэррол это, конечно же, не Арто и даже не Алиса. Кэррол видит ребенка как носителя своего

⁶⁸ Ibid, P.294.

языка - нематериальной, невещественной сущности. Кэррол захватывает ребенка в тот момент, когда тот покидает материнское тело, еще не освоив глубину своего собственного, но лишь осваивает движение по поверхности. Маленькая девочка как бы разрывает зеркальную поверхность воды, как Алиса лужу собственных слез.

Арто стремится прочувствовать абсолютную глубину в литературе, раскрывая "жизнеспособность" тела и необъятность языка. Он исследует подсознательное значение, которое и до сих пор не раскрыто. С другой стороны, Кэррол, будучи мастером-обозревателем поверхностей, высказывает свои перспективы и одновременно обозначает на поверхности свои - присущие именно поверхности, ужасы, страхи и страсти, угрозу со стороны которых мы можем недооценивать или даже неосознавать.

Эрос и Танатос и в горизонте шизофренического диагноза ведут себя, таким образом, весьма слаженно. Пребывая в стадии Зеркала, Алиса в эротизированно-нарцисстическом поиске самоидентификации выворачивает хтоническую изнанку Танатоса с его кровожадными позывами отрубания головы, отрезания, поедания и проч. Действуя из глубины тела, язык Арто (похожий больше на душераздирающий крик смертельно раненого животного) провоцирует желание, делает тело абсолютно готовым, открытым к безумному смешению/слиянию с другими телами и вещами.

Психоанализ и его современные трансформации, следовательно, демонстрируют нам слипаемость сил/энергий Эроса и Танатоса в едином жизне-смертном пространстве человеческого

бытия, взаимодействии тела и сознания. Эрос, доминирующий в структурах желания, не может не опираться на свое конституирующее основание - Танатос - воплощение генерального и последнего желания, желания возвращения.

Две противоположные энергии в своей связанности и смешанности пронизывают различные социальные, индивидуальные, культурные пространства человеческого бытия, циркулируют, сублимируются в порою неожиданные конфигурации и интенсивности проявлений человеческого, порождая всякий раз проблемы, связанные с адресацией, присвоением, освоением, распределением, потреблением, злоупотреблением и т.п. этих энергий. Действительно, опасная и безосновная энергия Танатоса может накапливаться, компрессироваться и угрожать катастрофическими реактивно-деструктивными выбросами (убийства, самоубийства, терроризм, войны и проч.). Но она же, подобно прирученной энергии ядерного распада может и служить, и служит человеку отталкивающе-двигательным, заряжающим, стимулирующим и ориентирующим началом в его жизненных, культурных, духовных стратегиях.

3. ЧЕЛОВЕК, АВТОР: СМЕРТЬ С ПРОДОЛЖЕНИЕМ.

Неклассическая философская мысль "в веселом утверждении смерти" (Ж.Батай) находит разнообразные продолжения, все новые закрепления ницшеанского нигилизма, ницшеанского вируса смерти, предусмотревшего и зарядившего серию "кончин" в контекстах различных дискурсивных практик XX века. "Смерть Бога" не была одноактной пьесой. Продолжение было неизбежным. Как пишет, например, Ж.Делез в своей книге, посвященной Мишелю

Фуко: "Мы искажаем Ницше, когда превращаем его в мыслителя, который писал о смерти Бога. Это Фейербах был тем, кто последним помыслил смерть Бога: он показал, что с тех пор, как Бог стал ничем иным, как разверткой человека, человек должен свернуть и перевернуть Бога. Но для Ницше это - старая история,... что интересует его, так это смерть человека." ⁶⁹

Структуралистское оформление "смерти человека", а затем и "смерти автора" происходит, как известно, прежде всего в работах Мишеля Фуко, предлагающего так называемую "археологическую" стратегию гуманитарного познания, связанную с обнаружением в речевых единствах "складок", "впадин", "разрывов", "разбегающихся значений", составляющих скрытое, но, вместе с тем, фундирующее значение социальных практик. Эти "разрывы", "дыры" (отсылающие, например, к таким "молчащим" явлениям социокультурной деятельности человека как безумие и клиника, институт тюрьмы и наказания), дробящие, разламывающие континуумы бесконечной репрезентации, становятся причинами особых серий событий, "разбегающихся" в смысле принадлежности разным временным метрикам, соединение которых оказывается возможным лишь в сфере дискурсивной практики, а не на уровне субъекта. Субъект же становится лишь одним из элементов дискурсии, создаваемый одним из дискурсивных порядков. Так, классическая эпистема, основанная на репрезентации сил бесконечности и установлении порядка (гарантированного божественной инстанцией) в этой системе бесконечностей, не позволяет выделить особую,

⁶⁹ Deleuze G. Foucault. Minneapolis, 1986, P.129.

специфическую область человека. Поэтому, "вплоть до конца XVIII века, - пишет Фуко, человек не существовал. Не существовал, как не существовали ни сила жизни, ни плодотворность труда, ни историческая толща языка. Человек - это недавнее создание..." ⁷⁰

Мутация, приведшая к появлению человеческой формы, состояла в сопряжении внутренних конечных сил-способностей человека с новыми внешними силами конечности: силами жизни, труда и языка. Замыкание сил конечности приводит к появлению нового измерения - нередуцируемой глубины, патологической объемности, которая угрожает порядкам бесконечной репрезентации, прерывает их распространение на поверхности. Глубина извергает смерть - прерывание жизни, боль и усталость - прерывание труда, заикание и афазию - прерывание языка. Но, таким образом, человек как конечное существо, конституируется этими разрывами, этими свертками, наиболее фундаментальной из которых является смерть. Человек сам становится разрывом, местом смерти, отдыха, безмолвия. Как пишет Ж.Делез, комментирующий Фуко: "когда появляется человеческая форма, то это появление происходит только благодаря введению смерти человека, по крайней мере, тремя способами. Во-первых, где может человек найти гарантию идентичности в отсутствии Бога? Во-вторых, человеческая форма сама конституируется только внутри сверток конечности: она помещает смерть внутрь человека (...) И наконец, сами силы конечности означают, что человек существует только благодаря

⁷⁰ Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. Спб., 1994, С.330.

диссиминации различных методов организации жизни..."⁷¹ Таким образом, в смерти сопоставляется и ее фундаментальность, конституирующая эмпирическое существование конечного человека и повседневное подтачивающее жизнь присутствие-диссиминация.

Однако антропоцентризм XIX-XX веков, основанный на аналитике конечного бытия человека, пережил свое время. Разворачиваются принципиально новые системы представлений, связанные с необходимостью анализа микро- и мегасфер, которые не сопоставимы с человеческим пониманием жизни. Пространство деятельности внешних сил перерастает закономерности обычной человеческой чувственности. Рассеиваемая жизнь перегруппировывается в генетический код, рассеиваемый труд перегруппировывается во все более новые поколения машин, кибернетику и информационные технологии, рассеиваемый язык, особенно на примере современной литературы, замыкается на "бытие языка". Признаки новой мутации дают основания Фуко поставить под сомнение человека как определенную естественную реальность, заявить о предначертанной Ницше "смерти человека". "Мы так ослеплены человеком в его недавней очевидности, - пишет Фуко, что не сохраняем даже воспоминания о тех временах - не столь уж и отдаленных, - когда существовали мир, миропорядок, человеческие существа, но не существовал человек. Этим и объясняется то потрясение, которая произвела - да и поныне производит - мысль Ницше, предвещавшая (в форме грозного пророчества) о близящемся событии - что человек скоро уступит

⁷¹ Deleuze G. Foucault. P.130.

место сверхчеловеку; тем самым философия возврата хотела сказать, что человек давно уже исчез и продолжает исчезать, а наше современное осмысление человека, наша забота о нем, наш гуманизм - безмятежно спят под грохот его несуществования." ⁷²

Нисвержение целостности антропологического порядка, невозможность дальнейшего мышления антропологическим размером ("в наши дни мыслить можно лишь в пустом пространстве, где уже нет человека").⁷³ вместе с тем, подспудно сохраняет апелляцию к человеку. Человек не перестает быть местом "включения" множества закономерностей, даже покинув центр социоисторической ситуации. "Смерть человека" не устраняет человеческую ситуацию. Новая форма сопряжения новых сил задает новую перспективу. Она не будет содержать возвышения до бесконечности совершенства или нисвержения, свертывания в конечность. Перспектива "сверхчеловека", пробуждающего, раскрепощающего жизнь внутри себя или, по Фуко, триаду жизни, труда и языка за свои пределы, связывается с вступлением в беспредельную конечность, где освобождаются все ситуации силы, в которых конечное число компонентов порождает практически неограниченное разнообразие комбинаций.

Особую привилегию, при этом, Фуко отдает сфере языка, текстуальной реальности. В своем остром анализе современной литературы Фуко расширяет фронт критики господствующих форм производства субъективности, обращаясь к теме автора и его

⁷² Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. С.343.

⁷³ Там же, С.362.

функций. То обстоятельство, что любой смысл стремится обрести выражение, настаивает на выражении, особенно значимой делает именно фигуру автора, которая конституирует место индивидуации. "Автор, - пишет Фуко, есть неисчерпаемый источник смыслов, наполняющих произведение".⁷⁴ Вместе с тем, современное письмо, согласно М.Фуко, характеризуется утратой референциальности. Современное письмо отсылает только к самому себе, обращается на свою структуру и форму, а не содержание. Безразличие к содержанию есть лишь одно из проявлений общего безразличия. Референциальная структура размывается тем, что нивелируется означаемое, интерес к природе означаемого становится минимальным. Рассудочность устраняется и ее место занимает игра знаков. "Письмо разворачивается как игра, - замечает Фуко, которая неизменно выходит за рамки своих правил и разрушает границы."⁷⁵ Тема игры одна из излюбленных интеллектуальных тактик, в пределах которой пытаются аннигилировать смысл.

Другая подобная тема - тема жертвы (жертвоприношения). Письмо больше не уклоняется от смерти (жертвы). Текст получает право убивать своего автора. Индивидуальность субъекта письма стирается. Автор-писатель - мертвец в игре письма.⁷⁶ Произведение "больше" автора настолько, что игнорирует его.

⁷⁴ Фуко М. Что такое автор? // Лабиринт-Эксцентр. Екатеринбург, 1991, №3, с.42.

⁷⁵ Там же, с.29.

⁷⁶ Там же.

После устранения автора остается пустое место, брешь, разрывы, зазоры в тексте (письма).

Авторское имя, которое для М.Фуко есть имя смысла, не является именем собственным⁷⁷, оно неповторимо. "Авторское имя служит для характеристики особого способа бытия дискурса"⁷⁸, отличного от повседневной речи. Авторская речь должна восприниматься определенным образом. Авторское имя всегда присутствует и намечает осто́в текста, характеризует способ существования текста (как художественного, научного и т.д.) и конституирует единство дискурса, а также задает место этого дискурса внутри общества и культуры, обнаруживая его (дискурса) собственный способ бытия. Автор обеспечивает основу для объяснения текста.

"Историю болезни" автора (болезни-к-смерти) открывает, на мой взгляд, еще М.Бахтин, который в своей ранней работе "Автор и герой в эстетической деятельности" обозначил несколько линий кризиса автора, из которых наиболее убедительным представляется расшатывание позиции вненаходимости. Авторское право быть вне жизни, артикулировать ее собственным дискурсом, завершать авторским оценочным словом ставится под сомнение. Актуализирующийся герменевтический мотив ориентирует функцию понимания и интерпретации жизненного события внутрь. Как пишет М.Бахтин: "...жизнь становится понятной и событийно весомой только изнутри, только там, где я переживаю ее как я, в форме

⁷⁷ Там же, С.32.

⁷⁸ Там же.

отношения к себе самому, в ценностных категориях моего *я-для-себя*: понять - значит вжиться в предмет, взглянуть на него его же собственными глазами, отказаться от сущности своей вненаходимости ему; все извне оплотняющие жизнь силы представляются несущественными и случайными, развивается глубокое недоверие ко всякой вненаходимости..." ⁷⁹ Недоверие и неприятие внешней точки зрения все более и более диктуется разоблачением ее идеологической, смыслонавязывающей природы.

Обнаружение идеологической природы автора, закрепление за ним идеологической функции, выразившееся в безапелляционном приговоре Фуко ("автор есть идеологическая фигура, с чьей помощью можно определить, какого способа распространения значения мы опасаемся"⁸⁰) выглядит правдоподобным, а следовательно, в контексте противления идеологической репрессивности, делают "смерть автора" теоретически оформленной стратегемой.

И все же кончина автора-смыслопроизводителя более желанна, нежели действительна. По крайней мере, сомнительна ее завершенность. Уход автора более походит на мучительно-беспредельную асимптоту, "болезнь к смерти", т.е. болезнь, от которой невозможно умереть, и дело, возможно, в том, что смерть автора, хотя и мыслится онтологически, анонимно содержит эпистему, позицию наблюдения, инспекцию сновидения ("сна разума"), дабы вовремя поднести ладони к глазам (К.Кастанеда),

⁷⁹ Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. М., 1986, СС.186-187.

⁸⁰ Фуко М. Что такое автор? С.42.

дабы успеть заговорить (Р.Барт). "Событие, - пишет М.Бахтин, которое имеет наблюдателя, как бы он ни был далек, скрыт и пассивен, уже совершенно иное событие".⁸¹ По сути сообщение о смерти автора произносится авторским голосом, тихим голосом с интонацией заклинания - я умер, я мертв, я умертвил разум - эту гнусную смыслопорождающую машину. Теперь можно все. Самоубийство в письме. Эффектное жертвоприношение. Театр.

"Театр учит именно бесполезности действия..." (А.Арто). В театре Арто - театре жестокости, все абсурдно и все единожды. Никакой жест не может быть повторен второй раз. Театральное действие не оставляет следов, это искусство растраты без экономии, без запаса, без истории. Оно должно быть забыто активно. И это, кажется, прочная ловушка для Автора, чья смерть вслед за смертью Бога, тянется бесконечно. Но вот мы открываем книгу с характерным названием "Театр и его двойник" и... даем повториться тому, что не должно было повториться, и узнаем-повторяем-воскрешаем автора - Антонена Арто, известного своим отвращением к письму, повторению, авторствованию. Театр. "Отвергать смерть как повторение, - замечает Жак Деррида, означает утверждать смерть как безвозвратную растрату в настоящем... Чистая растрата, абсолютная щедрость, подносящая уникальность настоящего смерти, чтобы дать проявиться настоящему к а к т а к о в о м у, уже захотела сохранить присутствие настоящего, она открыла уже книгу и память, мышление бытия как память. Не хотеть сохранить настоящее означает хотеть сберечь то,

⁸¹ Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. С.359.

что составляет его незаменимое и смертельное присутствие, то в нем, что не повторяется. Наслаждаться чистым присутствием. Такова, по-видимому, матрица истории мышления, помышляющего себя со времени Гегеля, сведенная к своему бескровному чертежу".

⁸² Итак, даже не хотеть сохранить настоящее означает хотеть сберечь... "Чистая растрата... уже захотела сохранить..." Автор уже захотел выжить.

Весьма характерен в связи с этим разбираемый Морисом Бланшо случай Кафки, который в дневниковых записях мотивирует свое литературное творчество стремлением в письме порвать с миром, "умереть довольным". Что значит "умереть довольным"? Общеизвестна, хотя и всегда загадочна, энигмична связь искусства ("искусство..., по Ницше, окружает магия смерти" ⁸³), и, в частности, литературы со смертью. Вспомним батаевское: "Литература - основа существования или ничто".⁸⁴ Иначе говоря, искусство, литература - это и есть связь со смертью. "Писатель...- пишет Бланшо, - это тот, кто пишет, чтобы суметь умереть, тот, кто обретает возможность писать в результате преждевременной связи со смертью."⁸⁵ Что это за преждевременная связь? Что это за приближение к смерти, совершаемое под прикрытием письма?

Симптоматично (в данном случае для Кафки, но думается и не только для него), то, что в этом приближении участвует не только

⁸² Деррида Ж. Театр жестокости и закрытие представления // Общественные науки за рубежом. Сер.3, Философия, М., 1992, №1, С.63.

⁸³ Ницше Ф. Сочинения в 2-х томах. Т.1, С.357.

⁸⁴ Батай Ж. Литература и зло. М., 1994, С.15.

⁸⁵ Бланшо М. Умереть довольным // Родник, Рига, 1992, №4, С.52.

любопытство, но и стремление, именно, удовлетвориться смертью - умереть довольным, а не разочарованным, несчастным, разбитым и проч. Как в высшей негативности и катастрофичности обнаружить и закрепить момент равновесия, ясности и благополучия? Ни Кафка, ни Бланшо напрямую не отвечают на этот вопрос. Речь идет о стратегии и тактике письма. Кроме того, Кафка и не помещает себя в столь амбициозно окрашенную перспективу.

Связь письма со смертью осуществляется посредством запуска героев. И хотя в произведениях Кафки мы не найдем, практически, реалистических описаний сцен смерти, тем не менее герои как бы засылаются на территорию смерти, причем это пространство организуется не только тогда, когда они умирают, но и когда они живут. Или, иначе говоря, герои Кафки совершают свои поступки в неопределенном времени "умирания" - превращения, когда проходят испытание отчуждения. Но и автор также проходит это испытание, и успешно это делает - т.е. умирает довольным.

Здесь можно отметить линию сближения, сращения автора с героем. Герой - фигура, обреченная на смерть. Он по определению тот, кто все равно умрет (или уже умер) и которого будут вспоминать (или уже вспоминают). Герой - сталкер, обживающий и исследующий мир перехода от жизни к смерти. Он живет жизнью, освященной предстоящей смертью-подвигом, запускающим механизм памяти - социального бессмертия. Автор, сближаясь с героем, таким образом, приближается к смерти. Автор, возможно, также хочет испытать героическую смерть - трамплин в бессмертие (хотя, как выяснится чуть позже, предпочитает иное). И тут

литературе и, может быть, искусству в целом, можно вменить в вину определенное жульничество. Почему автор описывает смерть как несправедливое событие, если сам принимает его с удовлетворением или стремится это сделать? Почему он преподносит нам смерть ужасной, будучи ею довольным?

Но, быть может, искусство требует, чтобы со смертью играли? И что означает эта игра? Почему искусство играет со смертью (а не с жизнью или чем-то другим)? И тут Бланшо предлагает понять Кафку иначе. Умирать довольным - действие, выражающее недовольство жизнью (суицидальное действие), стремление порвать с миром. И в письме это удается. Кафка, по мнению М.Бланшо, некоторым образом уже умер (и вообще, писатель типа Кафки, Пруста, Флобера, Джойса, Картасара... умирает в письме), это даровано ему вместе с даром письма. Конечно, эта смерть недостаточна, она обозначает лишь разрыв с миром в точке предельного недовольства жизнью. Человек - писатель, не могущий, не желающий жить - пишет-удаляется, порывает с миром. ("Я прячусь от живущих, ибо я хочу спокойно умереть...", "Я спасаюсь в работе - в письме...").

Писать чтобы мирно погибнуть. И наоборот: способность умереть довольным позволяет писать. Если налажены отношения со смертью (если нет паники, а есть отношение свободы), то можно писать. Таким образом, замыкается круг. И выход из него М.Бланшо видит в устранении характеристики удовлетворенности. И тогда это значит, что само произведение есть опыт смерти, который нельзя воспроизвести и закончить (заметим в скобках, что у Кафки ни одно

крупное произведение не закончено, и это свидетельствует о незаконченности опыта смерти...)

Эти странные отношения автора и произведения заставляют задуматься. Появляется двойственность: автор желает умереть, но не доводит это до конца, его смерть неокончательна, следовательно, недействительна. Не есть ли это противоположное желание - желание выжить. Особенно, когда вновь присоединить к смерти - удовольствие - не есть ли это желание получить удовольствие от именно недействительности - неокончательности, от ускользания от смерти. Следовательно, писать, чтобы не умереть. Произведение есть смерть, сделавшаяся тщетной, или, по словам Пруста: сделавшаяся "менее горькой" и, значит, "менее вероятной". Произведение есть укрытие от смерти, а не памятник бессмертию. Оказывается, можно быть тем, кто ускользает, кто меняет, путает и стирает имена. Стратегия письма раздваивается: умереть довольным или не умереть, выжить. "И те, и другие, - заключает М.Бланшо, - хотят, чтобы смерть была возможной, один, чтобы ее схватить, другой - чтобы удержать ее на расстоянии. Различия пренебрежимы, они вписываются в тот же горизонт, каковой - установить со смертью отношения свободы."⁸⁶

Случай Кафки - один из выразительнейших примеров диагностируемой Бланшо суицидальной симптоматики, танатогенности современного ему литературного творчества. Парадокс существования литературы на собственных руинах стал уже к сороковым годам нашего столетия общим местом в западном

⁸⁶ Там же, С.53.

интеллектуальном авангарде. Но саморазрушительная тенденция литературы XX века, между тем, содержит в себе и высочайший творческий замысел, "ибо, - как пишет Бланшо, едва лишь литература на миг обратится в ничто, как тут же оказывается, что она - все, и тут-то "все" и начинает существовать, великое чудо!"⁸⁷ Письмо, являя свою внутреннюю пустоту, оказывается божественно способным начинаться с пустоты и в пустоте, ни от чего не отталкиваясь и ни к чему не стремясь. Пустота в пустоте. Небытие в небытии.

Любопытна параллель здесь с размышлениями Владимира Набокова о паразитальной творческой способности русских действовать в пустоте, блестяще выраженной в русской литературе Николаем Гоголем. Вспомним "Мертвые души", которые начинаются с отвлеченного и пустейшего разговора двух дворовых мужиков по поводу брички, въехавшей в ворота гостиницы губернского города NN. Умозрительная фантазия на предмет воображаемой полемики (доедет ли бричка с ее состоянием колес до Москвы или до Казани) в условиях воображаемых расстояний. "Размышления двух мужиков не основаны ни на чем осязаемом и не приводят ни к каким ощутимым результатам, - пишет Набоков, но так рождается философия и поэзия..."⁸⁸ Философия, поэзия, литература рождаются, живут и воспроизводят свою сущность и смысл в

⁸⁷ Бланшо М. Литература и право на смерть // Новое литературное обозрение. М., 1994, №7, С.75.

⁸⁸ Набоков В. Николай Гоголь // Новый мир, М., 1987, №4, С.201.

пустоте, составляя как бы "арматуру ничто", моделируя его (ничто) присутствие и напор.

Назначение этого присутствия, этого дыхания ничто в поддержании чувства свободы. Философия, поэзия, литература, будучи порождением ничто и сами суть ничто одновременно манифестируют радикальный порыв к свободе - свободе от всего. "Разве смерть не есть высшее завершение свободы..?" - спрашивает Бланшо и отвечает на следующей странице: "...в смерти заключена суверенность человека, ...свобода - это смерть."⁸⁹

Дар смерти и, следовательно, свободы заключен в слове. Ничто желает высказаться и обретает бытие в слове. Слово становится носителем бытия ничто. "Достаточно только вслушаться в слово: в нем слышится борьба и труд небытия, которое беспрестанно докапывается до выхода наружу..."⁹⁰ Но драматизм весь в том, что язык, по Бланшо, не способен довести дело смерти до надежной развязки. Смерть имитируется, но не случается. Язык - это жизнь смерти, но именно жизнь, т.е. ее, жизни, сохранение. Сохранение в смерти.

Язык (литературы, философии) ведет нас к смерти, мы говорим, "опираясь на могильный камень", мы пишем себе эпитафии, смерть обретает черты реальности, мы хотим остаться довольными ею. Но в языке мы не можем умереть, т.е. реально уничтожить бытие, а следовательно, утратить смерть. Язык есть способ выживания в смерти и, значит, ее поддержания, ибо умерев

⁸⁹ Бланшо М. Литература и право на смерть. СС.86,87.

⁹⁰ Там же, С.90.

мы расстанемся и со смертью. Как справедливо замечает опять же Бланшо: "Смерть вместе с нами совершает свое действие в мире; это та самая сила, что очеловечивает природу и возвышает существование до бытия, она пребывает в нас как самое человеческое, что в нас есть, она есть смерть лишь постольку, поскольку имеется мир, человеку же она ведома лишь постольку, поскольку он человек, и человек он лишь постольку, поскольку в нем совершается становление смерти."⁹¹ Таким образом, смерть предоставляет человеку шанс и надежду поддержания собственной идентичности. Смерть - могучий фактор обретения смысла и перспективы. Язык же - средство обнаружения ее (смерти) значительности и значимости, средство подключения ее смыслопорождающего потенциала, ее заряда витальности. Владелец языка - автор ощущает себя влекомым какой-то незримой силой к смерти, но и подстрахованным этой же силой от реальной кончины. Автор умирает в тексте, но не может умереть. Смерть без смерти или смерть с изнанкой литературного, текстуального бессмертия.

В бартовском варианте "смерти автора" все еще проще. Вязкая почва индивидуально-психологического активизма не отпускает Автора насовсем. Декларируемая смерть Автора слишком однозначна и, следовательно, ненадежна. Скриптор не наделяется жизнью (по Барту), ибо не авторствует, он - мертвый Автор ("евнух души"). А вот кто оживает, так это читатель: "рождение читателя

⁹¹ Там же, С.96.

приходится оплачивать смертью Автора."⁹² Барт, однако, не замечает, что читатель тем самым становится Читателем, ибо наследует жизнедательное, житнетворительное начало - авторствование. Таким образом, Автор мертвеет в скрипторе, но оживает в Читателе. Но и Скриптор, и Читатель гнездятся в горизонте авторствования. Это два независимых модуса Автора, один в виде зарубки, следа, памятника; другой в виде деятельного преемника, продолжателя дела, воскресителя традиции. Координаты жизни и смерти упрямы и безупречны. Авторствую, следовательно, существую. Новоевропейский антропо- или автороцентристский дискурс оказывается весьма живучим.

Автор в отчаянии, он заперт в своем, самим же организованном (в надежде на бессмертие или, напротив, на благополучную и достоверную смерть?) пространстве. Он болен. Пожалуй, уместно кьеркегоровское: "Более чем какая-либо болезнь, эта болезнь направлена против самой благородной части существа; однако человек не может от нее умереть. Смерть не является здесь пределом болезни, она служит скорее беспредельным пределом. Сама смерть не может спасти нас от этой болезни, ибо здесь болезнь со своим страданием и... смертью, - это как раз невозможность умереть."⁹³

Таким образом, судьба незавершима. "Смерть Автора" ничего не оканчивает, автоматическое письмо или танатопись есть

⁹² Барт Р. Избранные работы. Семиотика. Поэтика. М., 1989, С.391.

⁹³ Кьеркегор С. Болезнь к смерти. С.374.

своеобразный способ выживания, а возможно, и укрепления, омоложения авторства, универсализации авторствующей власти.

Стоит, пожалуй, обратить внимание на социо-культурные и даже технологические обстоятельства событий вокруг "смерти Автора". Дело, думается, в том, что функционирование текстуально-книжной модели или способа информационного обмена продолжало и продолжает воспроизводить автороцентристский контекст духовного производства. И лишь в последние годы появляется возможность говорить о новом способе информации, поддерживающем антиавторские-антиавторитарные стратегии. Речь идет о развитии и решительном внедрении в социальную практику электронных средств коммуникации, о появлении и стремительном распространении, так называемого, электронного типа письма.

Американский исследователь Марк Постер, выдвинувший концепцию "способа информации" (отталкиваясь, видимо, от марксистского "способа производства") и периодизирующий в связи с этим историю культуры в зависимости от структуры информационных символических обменов, в частности, указывает, что наряду с оральным или устным (*face to face*), письменно-печатным способами обмена в современной культуре существует обмен посредством электронных средств коммуникаций, характеризующийся информационными симуляциями.⁹⁴ При этом, если в первых двух случаях субъективное "Я" конституируется как

⁹⁴ См.: Poster M. The Mode of Information. Poststructuralism and Social Context. Chicago, 1990, P.6.

агент, центрированный в рационально-образной автономии, то в случае электронно-симуляционной информации ""Я", - по мнению Марка Постера, - децентрировано и мультиплицировано в делящейся неопределенности." ⁹⁵

Таким образом, воспринимающее "Я", получая, с одной стороны, широкие полномочия, связанные со свободой выбора и отсутствием внешнего авторитарно-центрированного смыслоизлучения или смыслооблучения, с другой стороны, сам подвергается информационному рассеиванию, лишаясь ориентационных оснований, оценочных координат или, как выразился бы М.М.Бахтин, "позиции вневходимости". "Я", в данном случае, оказывается в принципиально иной позиции - позиции повсеместной вневходимости, повсеместного присутствия, что означает, одновременно, и прямо обратное - повсеместное отсутствие, неопределенность местоположения, номадическое блуждание.

Итак, электронно-симуляционный способ информационного обмена, формирующий и закрепляющий функционирование постмодернистской культуры, порождает и новые трудности. Симуляционный обмен становится информационным обманом. Мы доверяемся информационным потокам, вырывающим нас из естественной среды и вовлекающим в эстетически безупречный мир компьютерных фантазий, космических войн, ядерных катаклизмов. Конечно, и войны, и катаклизмы лучше пережить,

⁹⁵ Poster M. The Mode of Information. Poststructuralism and Social Context. P.6.

переболеть виртуально, чем на самом деле. Виртуальную реальность, таким образом, можно приспособить для сброса человеческих деструктивных энергий, канализации подспудных сил агрессии и насилия. Вместе с тем, взятие ее под контроль весьма проблематично в силу ее свойств вовлечения, захватывания нашего сознания, опережения и провокации новой реальности. "О чем еще могут мечтать средства массовой информации, - спрашивает Жан Бодрийар, - если не о том, чтобы провоцировать свершение событий своим присутствием? Все сокрушаются по этому поводу и все тайно околдованы этой возможностью. Такова логика симулякра: место божественного предопределения занимает столь же неотступное предшествующее моделирование. По этой причине события уже не имеют какого-либо значения: не потому, что бессмысленны сами по себе, а потому, что им предшествуют модели, с которыми их собственное протекание может в лучшем случае совпадать." ⁹⁶

Стремительные и вездесущие электронно-симуляционные средства информации вытесняют книгу с ее привилегированных позиций в культуре, лишают ее господства в пространстве коммуникативно-символического обмена. Как выразился Джей Боултер, мы живем в "позднепечатную эпоху" или, как пишет Майкл Джойс, "мы приближаемся к закату печатной эпохи; время книги безвозвратно уходит. Она становится исчезающей натурой, реликтом вроде оперы или сигарет. Книга мертва, да здравствует

⁹⁶ Бодрийар Ж. Злой демон образов // Искусство кино. М., 1992, №10, С.67.

книга. Революция возводит в закон то, что уже вошло в жизнь." ⁹⁷ Электронное письмо, оставаясь по сути вербальным описанием, вместе с тем, приобретает новое визуальное измерение, что приводит к нарушению, деформации линейно-последовательного развертывания текста. Письмо становится топографичным. При этом функции по перемещению в его пространстве передаются читателю, от которого требуется лишь понимание устройства, организации текста. Читатель может выбрать конфигурацию, распределить акценты, прибавить детали, а в случае "конструктивного гипертекста"⁹⁸ создавать, изменять, восстанавливать отдельные фрагменты становящегося события, иначе говоря, порождать новую текстуальную структуру, новые, непохожие на предыдущие варианты чтения.

Обратим внимание, что вектор появления всех этих новаций направлен на расширение множественности возможностей производства и потребления смыслов. В множественности и скорости подачи комбинаций информационных единиц обмена ищется независимость, защита от идеологичности медленного, монохромного, автороцентристского сообщения. Возможно, целью электронно-симуляционного скоростного потока информации и является заглушить своим общим гулом авторский голос, сделать его не слышным, заставить его замолчать. Возможно также, как заключает Майкл Джойс: "наше стремление к множественности и

⁹⁷ Джойс М. Примечания к ненаписанному нелинейному электронному тексту "Конец печатной культуры" // Искусство кино. М., 1993, №10, С.40.

⁹⁸ См. там же, С.42.

симультанности - воспоминание о едином мировом вихре, о едином молчании." ⁹⁹ И в том, и в другом случае новые информационные системы, новые способы информационных обменов не только отражают и соответствуют уровню овладения новыми технологиями и возможностям их производства, но и отвечают ментальным, ценностным, интеллектуальным запросам социо-культурной реальности, во многом порождая их выявлением все новых коммуникационных возможностей в бесконечном игровом пространстве постмодернистской ситуации.

Постмодернизм - культура игровых автоматов, саморазрушающихся и самовосстанавливающихся одновременно. Игровой автомат, компьютер с универсальными свето- и цветографическими возможностями - генеральный симулякропроизводитель, психопротез начинает конкурировать с галлюцинаторными психотропными средствами, наезжая на реальность своими нерепрезентативными картинками и делая их реальной реальности. Человек, теряющий свои органы, но обретающий сверхмощные, сверхчувствительные протезы, шизофренирует свою деятельность и ее результаты. Философия, зараженная ядом эстетики, включается в бесконечное, апокалиптически окрашенное рече- и текстопроизводство мульти-сериальной формации. Текстуальность покончила с референциальностью и объекта, и внутрисубъективного опыта. Язык замыкается на себя, радикализируя поэтическую функцию уклонения от норм "обычного" мимесиса, отпуская текст в

⁹⁹ Там же, С.44.

шизофренические приключения. Грандиозная игра на забывание Ничто, но и на освобождение заполненного до краев пространства смыслопорождения.

Таким образом, "кончина Автора" вслед за "смертью Человека" открывает новые символические горизонты своего свершения, в том числе и горизонт анонимного возвращения субъекта в философию, социологию, литературоведение, но уже в облике безумца, ребенка, шизофреника, художника, революционера. Замещенный структурой, функцией символического порядка субъект реабилитирует себя девиантным поведением, ориентацией на "изнанку" структуры, нормирование ее поломки, разрушения. Так или иначе, "смерть" состоялась, но не завершилась, став сосуществующим с жизнью событием поверхности, продолжающимся в потоках желания, безумия, аффекта и прочих интенсивностей.

4. СМЫСЛ И РАСТРАТА.

Доставшаяся в наследство современной философии стратегия кантовской мысли приобрела в ряде случаев гипертрофированные черты своего крайнего выражения. Форма кантовских вопросов "Как возможна..?" и "Каковы условия возможности..?" приняли вид парадокса, перенеся содержательный анализ в сферу той формы, в рамках которой данные вопросы формулируются. Формализация критической философии явственно проступила в виде вопросов о возможности мысли, языка, дискурса, смысла. Их содержательная интерпретация, которая оказалась еще возможной в рамках аналитической и лингвистической философии, была отвергнута современной французской мыслью, перешедшей к их формальному анализу, к лицезнению этих вопросов изнутри форм и структур мысли, смысла, дискурса. мысль стала саморефлектирующей настолько, что для того, чтобы увидеть себя, ей потребовалось себя убить. Членораздельный разговор стал невозможен и на место классического письма заступил метод показа, предъявления форм и структур. Демон демонстрации овладел умами. Тема смерти автора, жертвоприношения смысла стала преобладающей.

Однако, интерес к пред-истории, к обуславливающим возможностям того, что само конституирует современную жизнь (это прежде всего дискурс и смысл) не был вызван простым

интеллектуальным любопытством или наивным желанием продумать до конца интенцию критической мысли. В основе этого движения лежало революционное недовольство стихиями современной жизни, желание их изменить. В силу этого, критический настрой оказался проникнут диалектическим азартом поиска противоположностей смысла, дискурса, языка. Против тотальности смысла развернули не менее тотальную борьбу. Условия, о-пределивающие эти прафеномены, воспринимались как их противоположности. Поэтому истине противопоставляется ложь, или по крайней мере, не-истина; смыслу противопоставляется нелепость, некое не поддающееся смысловой интерпретации выражение или молчание. Но никогда не ставится вопрос о статусе, значении, природе того, что противопоставляется, ибо все эти противопоставления лишь формальны, а не содержательны.

Однако, неприятие смысла, борьба с ним явно провозглашена не была. Боролись не со смыслом, а с тем, что с ним отождествлялось, представление о смысле подменяли представлением о других, безусловно с ним связанных, сущностях, тем не мене, к смыслу не сводимых.

Так, Р.Барт борется с властью и присутствием, М.Фуко - с человеком и автором, Ж.Деррида - с логоцентризмом и истиной, Ж.Бодрийяр - с сексуальностью, а Ж.Батай - с серьезностью.

Тактика может меняться, стратегия остается прежней. Современная философская мысль продолжает работу по выявлению и обустройству зон сопротивления, зон недостижимости репрессивных функций культуры. Современная философия

заражена ядом эстетического противосмыслия. В ход пускаются наиболее сильные средства. Фармаконизирующие усилия предпринимаются с предельным напряжением и риском. "Мы соблазняем собственной смертью, уязвимостью, выедающей нас изнутри пустотой. Весь секрет в том, чтобы научиться играть на этой смерти в отсутствие взгляда, в отсутствие жеста, в отсутствие знания, в отсутствие смысла."¹⁰⁰ Задержимся на этом высокогорном участке. Итак, мы соблазняем:

а) собственной смертью. Собственной. Умереть при жизни? Да. Сделать свою смерть,

сделать ее представлением. Устроить роскошный перформанс. "Но это же комедия!" Да, комедия, да, симуляция. Но она реальней реальности. Она попадает в десятку. Реальность может не получиться, случиться невпопад, невнятно и скучно. Симулякр будет событием, актеры и зрители будут собраны в срок, сорваны будут аплодисменты (и только). И это крутой соблазн. Выбрать/выиграть собственную смерть. Выбрать цвет и выражение лица. Написать себе эпитафию. Кенотаф.

Пример дарит Деррида: "Перед смертью я отдам приказания. Если ты не там, мое тело вернут с лагуны, сожгут и пошлют тебе мой прах, урну, бережно оберегаемую ("хрупкую"), но не заказную, чтобы испытать удачу. Таким будет послание от меня, которое придет уже не от меня (или послание, пришедшее от меня, эго заказавшего, но еще и послание меня, как тебе больше нравится).

¹⁰⁰ Бодрийар Ж. Фрагменты из книги "О соблазне" // Иностранная литература. М., 1994, №1, С.65.

Тогда тебе захочется смешать мой прах с тем, что ты ешь (утренний кофе, сдобный хлеб, чай в 5 часов и т.п.). Поглотив некоторую дозу, ты начнешь цепенеть влюбляться в себя, я буду наблюдать, как ты тихо продвигаешься к смерти, ты приблизишься ко мне в тебе с безмятежностью, о которой мы не имеем представления, с абсолютным примирением. И ты отдашь приказания... В ожидании тебя я засну, ты все время там, сладкая моя любовь."¹⁰¹ "Если ты не там, мое тело вернут", но "ты все время там, сладкая моя любовь", любовь-соблазнительница, чистая нега, нарушительница границ, организатор разрывов, праздничных детских растрат и "все время там";

б) уязвимостью. Компактность и твердость мысли приносит веру в успех.

Но лишь веру. Успех приходит случайно и вопреки. С другой неверной стороны. Вот мысль споткнулась в слабом звене, вот распахнулась бездна, вот мы приблизились и стали мишенью судьбы.

Нам кажется (и это правильно - так и должно казаться), что мы соблазняем силой, остроумием, жестом. Нет. Своей вдруг оплошностью и уязвимостью, нерешительностью и растерянностью. Безупречная игра в нападении безрезультатна. Как и в защите. Соблазняющие должны "дарить" друг другу сладкие промахи, уступать пустые участки. Участливо не замечать, не занимать не своей части общего счастья... Уметь быть захваченным счастьем - распротиться с независимым одиночеством цельности, открыть

¹⁰¹ Деррида Ж. Золы угасшѣй прах // Искусство кино. М., 1992, №8, С.93.

поверхность влияний (и "...храбро оставаться у поверхности" (Ф.Ницше)), стать уязвимей. Смысл жаждет борьбы, которой не будет. Будет поверхность пустыни. Wilderness. Наплывайте, большие серые облака. Вы устанете плыть.

в) выедающей нас изнутри пустотой. Функция пустоты - в утверждении чистого императива исчезновения, растворения, размытия нашего абстрактного Я. Подтачивая нас изнутри, она образует воронку с водоворотной начинкой. Мы становимся втягивающим устройством. Здесь начинаются философия и поэзия, как высшие формы проявления захватывающих умонастроений (или чувствонастроений?), втягивающих, всасывающей в ничто. Вместе с тем, пустота, выедающая нас изнутри, очищает саму суверенность, суверенность "я, которое умирает" (Ж.Батай). И в этой очищенной суверенности мы становимся привлекательны, мы становимся воинами, жертвенно обреченными на красивый уход. "И в этом откровении свободной божественной природы настойчивая направленность жадности жизни к смерти (такая, какою дана она в каждой форме игры или грезы) проявляется уже не как потребность в уничтожении, но как чистая жадность быть м н о ю , причем смерть или пустота оказываются всего лишь областью, где бесконечно возвышается - самым упадком - владычество я, представлять которое нужно как головокружение."¹⁰²

Жажда жизни к смерти, владычество как головокружение (а не головокружение от владычества), возвышение упадком - все это

¹⁰² Батай Ж. Жертвоприношения // Комментарии. М., 1993, №2, С.43.

блестящие примеры-упражнения в деконструктивистском дриблинге.

Соблазняя собственной смертью/уязвимостью/пустотой мы организуем стратегию противосмыслия. Смыслу невозможно противопоставить бессмыслицу, она лишь укрепит его. Рассмыслить смысл - соблазнить его, сыграть "на этой смерти... в отсутствие смысла". Смысл, где твое жало? Смерть, где твоя победа?

Умереть - умерить пыл смысла, оставить от смысла мыс ласковых снов. И снова вернуться к пыли. Верность словам.

Недовольство производством, буржуазной культурой, классическим типом письма побуждает к поиску новых сущностных форм, порой достаточно неожиданно извлекаемых из той или иной сферы убогого человеческого бытия. Загнанные и подавляемые, эти формы способны, по мнению их провозвестников, успешно оппонировать традиционному порядку, божественному устройству... Ж.Бодрийяр усматривает возможность такого "нового слова" в соблазне, толкуемом значительно шире, нежели его первоначальное понимание в сфере интимных отношений. "Соблазн постоянно ждет возможности уничтожить божественный строй."¹⁰³ Прельщение соблазна разворачивается в рамках уже знакомой темы игры (знака, ритуала), в противостоянии искусственного природному и естественному, женского мужскому (смыслу и власти), слабого (соблазна) сильному (власти). Извращая истину и отвлекаясь от нее, соблазн противостоит стремлению к

¹⁰³ Бодрийяр Ж. Фрагменты из книги "О соблазне". С.59.

связности и целесообразности: расшатывает определенность понятия и реальность пола.¹⁰⁴

Воздвигается символическая вселенная, мир видимостей, секрета, обратимостей, блефа, уязвимости, пустоты - стихия соблазна. "Имманентная сила соблазна: все и вся исторгнуть, отклонить от истины и вернуть в игру, чистую игру видимостей и моментально переиграть и опрокинуть все системы смысла и власти; заставить видимости вращаться вокруг себя самих, разыгрывать тело как видимость, лишив его глубинного измерения желания - ибо все видимости обратимы, - лишь на этом уровне системы хрупки и уязвимы - смысл уязвим только для колдовства."¹⁰⁵ Соблазн не может быть высказан, потому что не имеет смысла; "соблазн функционирует только благодаря тому, что о нем никогда не говорят и никогда его не желают."¹⁰⁶ Несмотря на первоначальное стремление избежать оппозиций, которые бы характеризовали соблазн в отношении к традиционным формам как их свое-другое и отмеряли бы от них собственное пространство соблазна, Ж.Бодрийар все же именно в оппозициях прописывает то, что он называет соблазном: женственность - мужественность, слабость - сила, ритм - время, (собственно)соблазн - сексуальность, игра - естественность. В этом проявляется двойственность его позиции, поскольку в соблазне несмотря на все заверения обнаруживается некий смысл, не дискурсивный и не рациональный,

¹⁰⁴ Там же, С.60.

¹⁰⁵ Там же, С.62.

¹⁰⁶ Там же, С.63.

разумеется, но такой смысл, который тем не менее, захватывает, завлекает, овладевает как соблазняющим, так и соблазненным.

Противостояние и противление смыслу (более или менее удачное), предпринятое М.Фуко и Ж.Бодрийяром, уповает на новый вид письма, новый стиль, новый дискурс, диаметрально отличный от дискурса классического. И если М.Фуко в основном лишь критикует прежнее письмо, то Ж.Бодрийяр предлагает содержательно более богатую программу (хотя и тот, и другой избегают разговора о содержании взыскуемого ими нового дискурса). Оба они не показывают, не предъявляют нового письма, а лишь пророчат и предвещают его. Попытка заменить письмо смысла лишь его начертанием была предпринята Ж.Деррида. От смысла остаются лишь его чуемые очертания, лишь мираж смысла. Жак Деррида острием стиля выцарапывает из текста смысл, разламывая текст на множество метафор и образов, он освобождает каждый такой ломтик текста от ожидаемого и выискиваемого в нем смысла, обыгрывая самопротиворечивые оппозиции (будь то мужское - женское, истинное - ложное и т.п.), на основе которой и строится метафорика логоцентрированного дискурса (надо заметить, что даже содержательный, осмысленный разговор не может состояться помимо метафор; текст не может говорить "прямо" о вещах, игнорируя такие формы, фразы и выражения, которые к вещам самим по себе не относятся), вскрывая эти противоречия и открыто внося их в текст (причем внося их без намерения произвести когда-нибудь в дальнейшем диалектическое снятие или что-нибудь подобное). Центрирующая и

собирающая опора текста - логос - выбивается, рассеивается. В рамках еще одной темы - темы присутствия - ведется борьба против присутствия смысла, содержания, самой вещи, истины. Новоевропейская гносеологическая агрессивность (знание - сила и т.п.) сужается Жаком Деррида до выбора оружия - стиля-стилета, который от-страняет (выдерживает дистанцию) смысл: метафорически понимаемый как ужасающе слепящая и смертельно угрожающая бездна, готовая поглотить... Мужское по преимуществу оружие - стиль - используется Ж.Деррида для достижения женских эффектов: вуалирования, завешивания и т.п. (Сам его метод есть "весьма изощренный способ симпатизировать логоцентризму"¹⁰⁷). Характеристика женщины совпадает с избранной интеллектуальной стратегией - деконструкцией: "Но поскольку сама она в истину не верит, хотя и находит свой интерес в этой истине, которая ее не интересует, поскольку она опять-таки есть модель: на сей раз, хорошая, а скорее - дурная, поскольку хорошая модель: она забавляется притворством, украшением, обманом, играет искусством и артистической философией, она есть сила утверждения."¹⁰⁸ Размывая, размалывая смысл неким подобием мысли (а на самом деле противосмыслием), Ж.Деррида создает текст, рассчитанный на обман, текст с подвохом, в котором любые попытки вычитать содержательно значимое утверждение терпят неудачу, потому что принимаемое первоначально за утверждение

¹⁰⁷ Жак Деррида в Москве. М., 1993, С.169.

¹⁰⁸ Деррида Ж. Шпоры: стили Ницше // Философские науки. М., 1991, №2, С.129.

оказывается эфемерной пеленой, рассеивающейся при дальнейшем чтении в символизме и противоречиях текста. Подобное оскпление внутри текста - неприсутствие истины - призвано анализировать иллюзии, зовущиеся женщиной, истиной, оскплением или же онтологические эффекты присутствия и отсутствия, что невозможно "без сдержанной пародии, без стратегии письма, без различения или отклонения перьев, без стиля..."¹⁰⁹ Это позволяет освободиться из-под контроля смысла и некоего кода, т.е. такого тезиса, к которому сводилось бы все многообразие стилей. Провозглашается множественность истин, освобождающая от ценностей производства производимого и присутствия присутствующего. Текст и возможные способы его прочтения децентрируются, устраняется траектория, собственный маршрут, проложенный между началом и концом текста. Такое письмо свободно от желания (что-то сказать), оно не имеет никакого разрешимого смысла и лишь пародийно разыгрывает его, выводит, сдвигает за пределы контекстуального корпуса или законченного кода. "Читаемый как текст, этот фрагмент всегда может оставаться тайной - не потому, что скрывает тайну, а потому, что всегда может не владеть ею, притворяясь, будто в его складках спрятана истина."¹¹⁰ Нерасшифровываемость.

Вся работа есть предъявление метода, стиля, способа, которому прислуживает содержание, которое в свою очередь,

¹⁰⁹ Там же, С.138.

¹¹⁰ Деррида Ж. Шпоры: стили Ницше // Философские науки. М., 1991, №3, С.123.

максимально рассеивается, вуалируется, оседает за структуру письма, чтобы более четко, более явленно преподнести эти структуры. Задача, идея и т.п. дается не содержанием, не образами и мыслями (по крайней мере ими в последнюю очередь и в меньшей степени), а тем, что представляет данная работа как “голый” текст. Форма, текстуальность “говорит” сама по себе и сама за себя помимо всего того, что в ней говорится. “Как” берет на себя функцию “что”. Используется минимум традиционной метафизики, минимум допущений (лого, фоно, фалло). Дискурс, как стихия всякой метафизики преподносит себя в качестве сущего, не нагруженного метафизикой (не как голос бытия), такого сущего, которое говорит только о себе и только за себя, не претендуя на иной (мировоззренческий, философский, какой угодно другой) статус.

Риск последней растраты - пробование границ страха. Сторона растраты - страна страха. Но это пробование или пребывание в страхе одновременно и страхует. Текстуальность страха - хорошая страховка. Заговорить, заскрипировать смерть до смерти, загнать Апокалипсис в текст, путь увязнет в войне смыслов и языков, пусть станет Апокалипсисом Апокалипсиса. Бесконечно транслируемое, коммуницируемое наугад апокалиптическое сообщение, теряя определенность источника и адресата, таким образом, становится ошибочным сообщением, что дарует надежду на невыполнимость предписания. И стратегия таких, например, авторов, как Батай и Деррида, следовательно, заключается в организации трансgressирующей текстуальной событийности, с

одной стороны, расширяющей (и уберегающей) пространство текста настолько, что все становится текстом - даже смерть, даже апокалипсис. Текст при этом становится скользящим и свингующим, но, вместе с тем, тотальным и всеядным. Захватить побольше, захватить все; потом разберемся. Баталистский, отчаянный характер Батай (Bataille), да деривационно-сдерживающая игра Деррида отлично дополняют и усиливают тандем противосмыслия. Вникнем хотя бы в один сюжет взаимодействия.

Что делает Батай? Батай, принимающий или стремящийся принять Гегеля и абсолютное знание всерьез, строго и добросовестно следует за гегелевским истолкованием ("Феноменология духа"). "Он (Гегель) не знал, в какой мере он был прав" - произносит Батай и уготавливает тем самым эпиграф к тексту Деррида "От экономии ограниченной к всеобщей экономии"¹¹¹ с характерным подзаголовком: Гегельянство без сдержанности. Хотя именно сдерживание гегелевского дискурса, его величавого шествия становится доминантной задачей работы. Итак, Батай добросовестно толкует и перетолковывает гегельянство, не выхватывая и не тасуя фрагменты, соблюдая всю внутреннюю связность гегелевского построения, пытаюсь пройти до конца через "сон разума" вплоть до подлинного пробуждения, обнаружения границы сна, в которой заинтересован разум. Игра и грани сна/разума/бодрствования создают необычный узор внешне гегелевских понятий, но повторенных - симулированных в такой

¹¹¹ Деррида Ж. От экономии ограниченной к всеобщей экономии // Комментарии. М., 1993, №2, СС.49-83.

конфигурации и таким образом, что в итоге имитируемый дискурс становится неузнаваемым. Незаметным, факирским способом Батай заражает гегелевскую диалектику вирусом разлада, распада. "Я ввожу кое-какие несостоятельные понятия"(Батай), понятия, из которых ушло содержание и которые, следовательно, нарушают сцепление смысловой артикуляции, организуют прорехи, заставляют весь дискурс спотыкаться, вздрагивать и скользить. Литературные способности Батая позволяют ему легко и неожиданно подключать, прививать к философской ткани некоторые поэтизмы, представляющие из себя "комментарии к своему отсутствию смысла". Таким образом, в тексте расставляются ловушки, которые разветвляют, фрагментируют полотно, образуют петли и прочие нарушения производительной мысли. Эстетический вирус, внедряемый Батаем, придает тексту пульсацию и напряжение. "Лингвистический момент" (Миллер) порождает экстатику, нарушение границ. Батай взрывается смехом, страхующим смехом над страхом вновь быть схваченным дискурсом Гегеля, ибо отлично понимает рискованность пребывания в языке-дискурсе, обеспечивающем правоту Гегеля как только мы открываем рот, чтобы произнести...

Насколько удастся стратегия Батая? Не предлагает ли нам Батай в качестве суверенного письма некое "нейтральное познание"? - спрашивает Деррида, также строго следующий за батаевским текстом, как Батай за гегелевским. По словам Батая, "Это познание, которое можно было бы назвать освобожденным, (но которое мне больше нравится называть нейтральным), есть

использование некоей функции, оторванной (освобожденной) от рабства, из которого она проистекает... она соотносит известное с неизвестным."¹¹² И здесь Деррида приглашает нас внимательно обдумать тот факт, что нейтральным выступает не суверенная операция, но дискурсивное познание, ибо суверенная операция - это трансгрессия законов и запретов, в то время как нейтрализация, будучи формой негативности, осуществляется в рамках познания и синтаксиса письма. По сути вслед за гегелевской работой "снятия" Батай предлагает работу "нейтрализации", впрочем, спохватываясь через несколько страниц и подвешивая свой тезис следующим пассажем: "Я утверждаю возможность нейтрального познания? Моя суверенность встречает его во мне как поющая птица и нисколько не признательна мне за мой труд."¹¹³ Между тем и сама идея трансгрессии, как некое воплощение суверенной операции, может быть подвешена. Деррида припоминает работу Батая "Эротизм", где описывается "противоречивый опыт трансгрессии и запрета" и, в частности, указывается, что "трансгрессия снимает запрет, но не ликвидирует его". Более того, она его некоторым образом сохраняет и укрепляет, ибо что же тогда снимать, над чем совершать свое яростное и священное насилие. Запрет, Смысл должны быть, они должны быть сильны, дабы напряжение первородства приносило радостную усталость, истощение, эротическое опустошение как основу чувства удовольствия. Но вот неожиданное примечание

¹¹² Bataille G. Methode de meditation // L'Ecriture et la difference. P., 1967. Цит. по: Деррида Ж. От экономии ограниченной к всеобщей экономии. С.76.

¹¹³ Там же.

Батая: "Нет нужды особо подчеркивать гегелевский характер этой операции (трансгрессии - А.Д.)..."¹¹⁴ Дерриду это не может устроить и далее он сталкивает Батая с Батаем, один пласт его письма с другими, в результате чего они начинают истреблять друг друга в "веселом утверждении смерти". Перенимая технику смещения, Деррида стремится отточить ее фигуры, удержать Батая от ассимиляции в гегелевский дискурс. В частности, Деррида пытается показать, что гегелевское "снятие" принадлежит к ограниченной экономии и является формой перехода от одного запрета к другому, т.е. кругообращением запрета или историей как истиной запрета (добавлю - смысла). Батай же, по мнению Деррида, использует лишь п у с т у ю ф о р м у снятия для обозначения того, что прежде еще никогда не осуществлялось, а именно трансгрессивное соотношение мира смысла с миром бессмыслицы. Благодаря этому происходит парадигматическое смещение внутрифилософского спекулятивного понятия за пределы всякой возможной философемы, что составляет ее (философемы) эксцесс. И тогда философия обнаруживает себя в модусе наивного или природного сознания, что, однако, не мешает ей вновь погрузиться в это смутное, неопределенное состояние желания смысла и его порождения. Природное или вульгарное (+ для Гегеля природное - также и культурное) сознание не видит безосновности игры, из которой выводится история смысла или вообще и с т о р и я .

"(...)Вульгарное познание - это все равно что еще одна наша ткань!.. В каком-то смысле, то состояние, в котором я у в и д е л бы,

¹¹⁴ Там же, С.77.

оказывается умиранием. Ни в один момент у меня не будет возможности у в и д е т ь !" ¹¹⁵

Итак, вслед за Батаем и Деррида мы приходим к ситуации тотальной защищенности, к ситуации неиссякаемого запаса.

Участок разрыва тут же зарастает, затягивается новой тканью. "Ни в один момент у меня не будет возможности у в и д е т ь !" "Текст и взгляд. Рабство смысла и пробуждение для смерти" ¹¹⁶

"От одного к другому, совершенно другому, тянется определенный текст. Который в молчании прослеживает структуру глаза, обрисовывает это отверстие, отваживается сплести "абсолютную разорванность", абсолютно разрывает собственную ткань, вновь сделавшуюся "плотной" и рабской вследствие того, что она дала прочесть себя еще раз." ¹¹⁷ Так заканчивает работу Деррида, прекрасно понимая невыполненность, а может быть, невыполняемость и батаевских, и своих намерений в полной мере.

От смысла (рабства смысла) к смерти (абсолютному господству) тянется определенный апокалиптический текст, текст противосмыслия. Чтобы он был противосмыслием, противологосом, противовластием и прочим "противо-", он должен быть апокалиптическим, он должен тянуться к с м е р т и , стремиться у в и д е т ь . Чтобы он именно т я н у л с я , он не должен достигать возможности увидеть. "Сама смерть плохо играет свою роль или играет ее лишь вполсилы, если она не позволяет ясности мысли

¹¹⁵ Там же, С.78.

¹¹⁶ Там же, С.69.

¹¹⁷ Там же.

иметь запас."¹¹⁸ Сам смысл обрекает себя на бессилие и увядание, если он не рискует и не тянется к обжигающему, но закаляющему полюсу бессмыслицы, поэтического абсурда, философского ничто, если он не мечтает и не стремится стать смыслом смерти, если он не позволяет ее перспективного видения-зрелища, в котором удастся схватить и то, что смерть открывает, и то, что она прячет от нас. "Здесь, - замечает Деррида, проверяет себя неумолимая мощь смысла, посредничества, трудоемкого негатива. Чтобы быть тем, что оно есть, чистотой игры, различия, выгорания, всеожожение должно перейти в свою противоположность: оберечься, оберечь свое движение утраты, проявиться как то, что оно есть в самом своем исчезновении."¹¹⁹ Блестящая и беспроницаемая уловка! Почти что "работа смерти". Но лучше и точнее сказать - текст. Текст смерти, растраты письма. С комментариями и особыми пометками-знаками, оговорками и ошибками.

Противление власти (отождествляемой со смыслом; или своеобразное силовое понимание смысла), связанное с особым ее осознанием, стремится установить, удержать такую дистанцию, которая позволяет самоопределиться, остановиться и самоустановиться в такой нейтральной точке (эпохе власти), в которой появляется возможность для рефлексии, отстояния как условий всякого интеллектуального акта. Власть воспринимается как нечто навязывающееся, формирующее и оформляющее,

¹¹⁸ Хаймоне Ж.-М. Жертва: зрелище смерти // Ступени. Спб., 1993, №1, С.90.

¹¹⁹ Деррида Ж. Золы угасшй прах. С. 86. ²

задающее, устанавливающее и полагающее, определяющее и лишаящее спонтанности. Власть активна, это действие, дающее санкцию на действительность, право на существование. Я реален лишь постольку, поскольку принимаю и перенимаю образ действий, навязываемый властью, поскольку подпадаю под действительность власти. Преобладает юридическо-правовая терминология. Власть позволяет быть правым (не ошибаться), знать, пребывать в истине и по-истине быть.

Наиболее полно такое направление представлено в идеях политической семиологии Р.Барта. Классический тип письма, критикуемый Р.Бартом, характеризуется инструментальностью (подчинением формы содержанию) и орнаментальностью (использованием риторических фигур, над которыми возвышается мыслительный акт). Этот тип письма связан с рациональным представлением о языке (представлением о его вневременном разумном основании). Такое письмо - ценность, норма, подражание. Декартова "ясность" и "отчетливость" становится требованием языка. Язык судопроизводства и коммуникации (как светской, так и духовной) становится всеобщим, "правильным" языком, хотя далеко не все осознают важность и необходимость убеждения, далеко не всем такой язык необходим. Исходя из требований подобного языка, появляется цензура, правила письма и речи, жанры и их соподчинение, градация дискурсов, которые блюдут "чистоту" классического письма и способствуют его экспансии. Внутри и параллельно с классическим типом письма возникают политические институты, отслеживающие и пресекающие любое его нарушение.

Такой тип письма - наррация - дискурс власти, говорящий от имени истины. В нем увязываются в единое целое представления о власти, истине, смысле, присутствии, авторстве, серьезности. Но критика ведется главным образом с позиции отрицательного отношения и неприятия власти (а вместе с нею достается и смыслу и истине...). Классический тип дискурса продуцирует знание, а преобладание властных отношений придает языку познания милитаристический оттенок. Знание понимается как сила, а познание - как завоевание, раскрытие, вторжение (со времен Ф.Бэкона, хотя такой подход имеет более глубокие корни - христианские). Тотальность знания. Все можно познавать, на все можно воздействовать как на природу (со времен Б.Спинозы). Познавать и, следовательно, воздействовать можно на человека (так появляется выражение "природа человека" - позитивизм XIX в.); воздействовать можно на общество (появляется выражение "природа общества" - марксизм).

Общим недостатком всякой борьбы со смыслом является, на мой взгляд, одностороннее понимание последнего (то как власти, то как истины...), что, собственно, и порождает враждебное к нему отношение. Смысл не замыкается в логосе, а занимает территорию выразимого (поступок, движение, изображение). Но из всех сфер смысла предпочтение отдается семантической сфере, потому что только в ней возможна рефлексия, обратимость смысла, осмысленный разговор о смысле.

И все же опыт противосмыслия растраты заслуживает особого внимания. Это опыт чувствительности к инаковому, это опыт

толерантности к непонимаемому, наконец, это опыт сопротивления давлению тоталитарного единообразия коммуникативного пространства технизированной современности. Когда стратегию противосмыслия обвиняют в сужении возможностей коммуникации в силу эстетизации и лингвистической ненормированности текстов, то это вызывает лишь недоумения. Усиливая нашу "способность переносить непереносимое" (Ж.-Ф.Лиотар), эта стратегия расширяет пространство суверенного опыта, блокируя или, лучше сказать, рассеивая посредством иронии, игры слов и других средств деконструкции все отжившие и тривиальные, догматические и агрессивные, назидательные и репрессивные содержания повседневности. Противосмыслие-растрата - это детский праздник непослушания, упоительная "война" с Отцом/Властью/Смыслом. Рождение радуги.

Итак, борьба со смыслом непосредственно приводит к манифестации смерти, которая предъясняется как контраргумент. Смысл отвергают и вместо него, на его место (вместилище меняют) помещают смерть. Отметим смысл. Отметим отмену смысла вмешательством смерти. Метнем смертью в смысл. Местность и месть смерти. Местоимущая смерть: различенность - "она", только предвкушаемая - "оно". Свое место в культуре (в сущем) обретает, замещая смысл. Пока смысл говорит, смерть неуместна. Смерть же становится наместницей территории бессмертия.

В своем стремлении уравновесить, умерить жизнь смерть открывает "шлюзы" растраты. Смерть, таким образом, - признак переизбытка жизни. "Смерть - наивысшая роскошь, что позволена

нам и природе. Это драгоценнейшее и безусловнейшее свидетельство царственности жизни", - пишет Татьяна Горичева.¹²⁰ Это абсолютная трата, праздник дарения себя. Буржуазный разум живет беспробудной ("сон Разума") экономией, обслуживанием и укреплении себя. Экстаз растраты - расходование и дарение себя другим. Жертвоприношение. Чем большим жертвуешь, тем ярче и полнее дар жизни, тем выше ее величие. Солнечный сноп жизни/смерти. Чем сильнее водопад смерти-растраты, тем сильнее напор жизни (бьет через край). Это требует мужества. Женщина - фигура буржуазного накопления, запаса. Растрата - вычитание женщины. Хотя различие смысла и растраты по половым ролевым меткам здесь весьма условно и относительно, ибо "неумолимая мощь смысла" также ассоциируется с мужскими, отцовскими качествами. Очевидно, граница мужского и женского, в данном случае, гораздо тоньше и диалектичнее, что требует специального аналитического расследования.

Вместе с тем, следует заключить, что смерть, взятая современной постструктуралистской философской стратегией в модусе растраты, проявляет себя силой творчества, противостоящей алчности и монотонности буржуазной разумности. В идее жертвенной растраты-смерти содержится способность освободиться от властного диктата традиции, идеологической репрессивности господствующего дискурса, а следовательно, быть открытым всему новому, непредсказуемому, креативному.

¹²⁰ Т.Горичева - А.Кузнецова. Письма о любви // Беседа. Петербург-Париж, 1993, №11, С.98.

###

Итак, культура и философия XX века тематизируют смерть поливекторно, в различных семантических заданиях и с разным исходом. Имеется ли что-то общее в этих расходящихся траекториях и версиях?

Попытаюсь предварительно выразить самое общее следующим образом:

- идет ли речь о смерти, как конце человеческой жизни, или как внутреннем инстинкте, влечении, или как метафоре кончины автора, смысла, власти и т.д., всюду так или иначе проявляется функция экранирования пространства жизни, желания, авторствования и т.д. Смерть выступает основанием, условием жизненного запаса, артикуляции жизненного порыва, смыслопорождения через аннигиляцию устаревшего, догматичного содержания;

- вместе с тем, жизнь и смерть являются модусами единого гармонично-противоречивого потока человеческого бытия, разворачивающегося во всей своей полифонической событийности. XX век проблематизировал незыблемость границы жизни и смерти, показал смешиваемость/слипаемость сил/энергий Эроса и Танатоса в едином жизне-смертном пребывании мира, человека, культуры;

- идущее от Хайдеггера различение онтологического и онтического аспектов смерти, позволяет коррелировать интуиции

непостижимого настоящего собственной смерти и репрезентации прошлого смерти другого;

- человек XX века, так или иначе задумывающийся о своей смертности, о своих внутренних инстинктах и влечениях, о психических "выбросах" агрессивности и деструктивности, о разнообразных стратегиях сопротивления внешней репрессивности, ищет фокус собственной идентификации, свою подлинность, самость, суверенность. В обращении к смерти человек ищет свой шанс обрести цельность и завершенность задания, его осмысленность.

III. СОВРЕМЕННОСТЬ СМЕРТИ

1. ГАРМОНИЯ ЖИЗНИ И СМЕРТИ.

Многочисленные тематизации проблемы жизни и смерти в философии, религии, искусстве, многообразная представленность или обставленность событий смерти, умирания, самоубийства, утраты в различных национальных и исторических культурах, полное рассмотрение которых могло бы стать содержанием многотомного издания, показывает, что каждая культура, каждый способ философствования так или иначе ищут возможности сопряжения и объяснения взаимообуславливающего чередования и совмещения жизни и смерти, находя при этом разную степень гармоничности или дисгармоничности этих отношений. Гармония, понятая полифоническим образом ¹, вмещает в себя богатые возможности взаимоуживания разнонаправленных взаимодействий, в пределе составляющих фундаментальное взаимодействие живого и мертвого.

Оппозиция жизни и смерти в повседневных структурах сознания все же кажется жесткой и безупречной. Такому представлению вторит и первая философская "примерка" последнего энциклопедического словаря, где смерть определяется

¹ См.: Белоусов В.А., Демичев А.В. Гармония: противоречие, связь. Владивосток, 1991.

как естественный конец всякого живого существа.² Кроме того, как рассматривалось выше, и некоторые развитые философские концепции, главным образом экзистенциалистских направлений (например, Ж.-П.Сартр, А.Камю) предпочитают провести рубикон, непроницаемо зеркальную преграду-поверхность между живым и мертвым. Жизнь и смерть в данном случае взаимодействуют контактно-отталкивающим образом. Жизнь нетерпима к смерти и не содержит или стремится не содержать в себе ничего мертвого. Смерть - абсолютное ничто, исключаящее даже намеки на живое. Наше повседневно-экзистенциальное сознание, основанное на строгой оппозиции жизни и смерти, также как и оппозициях добра и зла, истины и лжи, Бога и дьявола, красоты и безобразия и т.д., воспроизводит классическую, антиномично-рельефную, идеологически однозначную метрику мышления. Гармония здесь сужается до своего маргинального, дисгармоничного состояния непримиримого антиномизма-антагонизма, философски воплощающегося в крайних, экспансионистских высказываниях типа: "Бытие есть, а небытия нет" (Парменид) или, напротив, "Жизнь - всего лишь род мертвого, причем весьма редкий род" (Ф.Ницше). Но, быть может, "если борьба жизни и смерти, - согласно С.Булгакову, так непримирима на поверхности мирового бытия, то это возможно лишь потому, что она идет внутри бытия, в самом сердце мира, способного поддерживать только смертную жизнь, т.е. жизнь хотя и абсолютную, вневременную по своему метафизическому характеру, но, в полном противоречии этому

² Философский энциклопедический словарь. М., 1989, С.617.

своему естеству, временную, неабсолютную в фактическом существовании." ³

Эпоха неклассического мышления позволяет ослабить антиномизм традиционных оппозиций, полифонизировать их взаимодействие, понизить (не снимая полностью) морально-нудительный пафос, снять однозначность негации. Ложь, зло, смерть оказываются не столь однозначно простыми негативными сущностями и феноменами человеческого бытия. Ложь, например, согласно исследованию А.Секацкого, имеет широкий спектр своих онтологических воплощений или модусов существования: "от лжи как эпифеномена Природы и эко-эффекта творения до таких отдаленных модусов как вежливость, тактичность, комплимент, биографическое и автобиографическое единство." ⁴ Зло также расцвечиваемо оттенками и полутонами. ⁵

³ Булгаков С.Н. Сочинения в 2-х томах. Т.1, М., 1993, С.82.

⁴ . Секацкий А.К. Онтология лжи. Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата философских наук. СПб., 1995, С.4. Диссертационная работа А.Секацкого содержит родственную стратегию - стратегию "от противного" или стратегию перехвата и руморологического бесстрашия, позволяющей работать на "оккупированной территории", дабы "ложью ложь поправить" (смертью смерть).

⁵ См., например: Долгих Е.Н. Метафизика зла в русской религиозной философии (В.С.Соловьев и С.Л.Франк). Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата философских наук. СПб., 1994. Полифункциональность же зла в литературном творчестве, да и в искусстве и культуре в целом блестяще представлена Жоржем Батаем. См.: Батай Ж. Литература и зло.

Со смертью дело обстоит несколько сложнее, ибо фундаментальней ее противостояния жизни, вмещающей и ложь, и истину, и добро, и зло, и красоту, и безобразие и проч., для человека ничего не помыслить. Даже для классического трансцендирующего сознания сфера смерти оставалась недоступной, энигмичной. Танатологические исследования в связи с этим долгое время считались пустяковыми, зряшными занятиями наподобие алхимических. Лишь с укреплением гуманистических традиций и, в частности, после работ И.И.Мечникова⁶ танатология стала серьезной медицинской дисциплиной. Вместе с тем, главная проблема танатологии - ее предмет (!) или, иначе говоря, гносеологическая не представимость предмета, сохраняется. Объективация содержания исследований - суть реальность описания, нежели описываемая реальность. Смерть в своем присутствии, в своем пришествии фиксируется лишь косвенно и апофатически, т.е. как отсутствие признаков жизни в теле другого. Кроме того, критерий отсутствия признаков жизни, а, следовательно, критерий смерти человека до сих пор является предметом спора, выводящим за рамки медицинской дисциплины, исследующей морфологические и динамические закономерности соматической смерти.

Современные медицинские словари и энциклопедии, действительно, ограничивают наш взгляд на танатологию определением ее как описания или учения о феномене

⁶ См., например: Мечников И.И. Академическое собрание сочинений. ТТ. 11,12. М., 1956.

соматической смерти и условиях ее протекания (танатогенезе).⁷ Однако, танатология (буквально - наука о смерти) в силу специфической универсальности, фундаментальности и отмеченной уже гносеологической неоднозначности ее предмета изначально имеет тенденцию к более широкому, всеохватному толкованию. Например, Шор Г.В. еще в 1925 году в своей попытке предложить введение в танатологию (все же, тоже весьма узко в итоге интерпретируемую) отмечал: "Танатология должна собрать имеющийся фактический материал и изучить, что такое смерть в широком понимании этого слова."⁸ В условиях неопределенности, в условиях невозможности прямого исследовательского "наезда" на "территорию смерти" подспудно разворачивается стратегия обхода, тотального интердисциплинарного окружения, распределения функций в системе коммуникации и блокирования. На узком участке фронта надеяться на успех не приходится. Дело должно быть общим. Возможно выражением такого размашистого подхода является любопытное в своей захватнической непосредственности определение танатологии, предлагаемое современным американским автором - Робертом Кастенбаумом: "танатология - это изучение жизни, включающей смерть."⁹ Что ж, сам собою напрашивается, в данном случае, симметричный ответ в виде

⁷ См., например, подборку медицинских определений танатологии в кн.: Communicating issues in thanatology. N.Y., 1976.

⁸ . Шор Г.В. О смерти человека. Введение в танатологию. Л., 1925, СС.8-9.

⁹ Kastenbaum R. Reconstructing Death in Postmodern Society // Omega. Journal of Death and Dying. Vol. 27(1) 75-89, 1993, P.76.

определения виталогии как изучения смерти, включающей жизнь. Между тем, учесть смелый выпад дефиниции Р.Кастенбаума, на мой взгляд, можно пониманием танатологии как исследования умирания (что в известном смысле и составляет жизнь) и смерти.

Современная танатологическая мысль, переживающая свой творческий взлет на Западе начиная с семидесятых годов нашего столетия и начавшая свой подъем в отечественных исследованиях в последние годы, обращает внимание на необходимость широких научных, социальных и культурных оснований танатологии. Американский исследователь Х.Дэвидсон пишет: "Основание танатологии - широкое понятие, включающее и научные, и гуманистические открытия, такие как психологические аспекты умирания, отношения к смерти, утраты и тяжелой утраты".¹⁰ В связи с этим танатология, согласно его определению, включает в себя научные и гуманистические исследования процессов смерти, скорби и тяжелой утраты.¹¹ Очевидно, также, что танатология вправе рассчитывать на философскую и культурологическую поддержку в виде комплекса идей, связанных с осмыслением и культурным переживанием, оформлением событий смерти, умирания, утраты, эвтаназии и т.д.

Продумаем некоторые содержательные моменты философско-культурологического обоснования танатологии,

¹⁰ Davidson H. The Lexicon of Death // Communicating issues in thanatology. N.Y., 1976, P.299.

¹¹ Ibid, P.300.

которые станут обобщением и осмыслением изложенного в первых двух главах работы.

Смерть как реальность человеческого бытия можно сегодня представить, по крайней мере, в трех основных модусах: смерть тела, смерть сознания, смерть как разрыв всех связей (социальная смерть). Это значит, например, что еще при жизни (тела и сознания) можно пережить социальную смерть, смерть как итог социальной жизни. Опыт монашества (уход от мирской жизни), религиозного и философского отшельничества подтверждает возможность осознанного разрыва с социальной жизнью, подведения итога мирским исканиям. Человек может целенаправленно стремиться к некоему духовному совершенству, цельности и завершенности жизненного задания, исчерпывающему его замысел творению собственной жизни. Человек вправе выбрать достойный исход своего духовного и социального творчества, поставить последнюю автобиографическую точку, написать себе эпитафию ¹², т.е. сгармонизировать собственную жизнь с собственной (самостоятельно выбранной) смертью.

Таким образом, смерть поддается "приручению", она не есть то, что абсолютно внешним образом затопляет жизнь и бросает ее в пучину небытия. "Смерть, - пишет Н.Трубников, - предполагает жизнь, начинается с жизнью и с жизнью же - каким бы парадоксальным это ни показалось - заканчивается. Конец жизни есть конец смерти, то есть умирания. По существу, смерти нет, есть

¹² См. об автоэпитафии, например: Савчук В.В. Автоэпитафия // Художественная воля, №6, Консервирование.

смертное, то есть живое."¹³ Смерть, в данном случае, обнаруживает качественно иной модус своей объективации. Можно, думаю, даже сказать о том, что сама смерть преодолевает здесь границу бытия и небытия. Будучи в повседневных структурах сознания полновластной представительницей, наместницей и одновременно пленницей небытия, смерть в диалектико-аналитическом сознании обретает свой процессуально-динамический статус и предстает в модусе умирания, т.е. жизненного, бытийного существования. Жизнь и смерть в этом смысле становятся объемно совпадающими содержаниями. Как отмечает Г.Бердышев: "В живом организме смерть является необходимым компонентом жизни. Человек живет потому, что многие частички его организма постоянно умирают."¹⁴ Смерть как бы рассредоточивается по всему жизненному пространству в своих микропроявлениях, в своей неустанной "микрохирургической" работе (работе по отсечению старого, исчерпавшего свой жизненный запас, болезненного содержания). "Смерть, - пишет М.Фуко, - таким образом оказывается множественной и растянутой во времени; она не является тем абсолютным и особым моментом, по отношению к которому времена останавливаются, чтобы обратиться вспять, она, как и

¹³ Трубников Н.Н. [Перспектив книги о смысле жизни] // Квинтэссенция: Философский альманах. М., 1990, С.445.

¹⁴ Бердышев Г.Д. Реальность долголетия и иллюзия бессмертия. Киев, 1989, С.70.

болезнь, обладает неким кишащим присутствием, которое аналитик может распределить в пространстве и времени..."¹⁵

Идея или образ полифонического взаимодействия жизни и смерти по всему пространству человеческого действия не отменяет более традиционного линейно-динамического представления об их соотношении - соотношении жесткого сцепления-очередности. Неумолимая развертка к смерти, в данном случае, смягчается опосредованностью перехода, плавным подключением и постепенным усилением инстинкта смерти. Представления о последнем, конечно, носят, чаще всего, (не исключая и психоаналитические) слишком общий характер с умозрительно-утопическим оттенком. К естественному концу жизни, по мере исчерпания ее ресурсов предполагается изменение ситуации в сторону доминанции инстинкта смерти над инстинктом жизни, хотя зафиксировать, хронологически локализовать это изменение и, главное, осознать, смириться с ним очень трудно. Как пишет И.И.Мечников, "...человечество, столь сильно жаждущее жить, легче поверит в бессмертие, чем в переход инстинкта жизни в инстинкт смерти. Последний, очевидно, в потенциальной форме, гнездится в природе человеческой. Если бы цикл жизни людской следовал своему идеальному, физиологическому ходу, то инстинкт естественной смерти появлялся бы своевременно - после нормальной жизни и здоровой, продолжительной старости."¹⁶

¹⁵ Foucault M. Naissance de la clinique. P., 1993 (1963), P.145.

¹⁶ Мечников И.И. Академическое собрание сочинений. Т.11, М., 1956, СС.226-227.

Предпочтение идеи бессмертия идее инстинкта естественной смерти, отмечаемое И.И.Мечниковым, ставится под сомнение и отклоняется "случаем Макропулос".

Б.Уильямс, используя этот "случай" ¹⁷, развивает мысль о несносности и бессмысленности бессмертия, ибо смерть, хотя и есть известная негативность, тем не менее придает жизни некоторую смысловую значимость. Не разделяя эпикуро-лукрециевского оптимизма и наделяя смерть определенным модусом зла (лучше умереть позже, чем раньше), автор апеллирует к структуре человеческих желаний - главным образом, категорических, т.е. безусловных желаний. Функционирование и удовлетворение этих желаний, *praemia vitae* (вознаграждения жизни) дают основание считать смерть несчастьем - лишением удовольствий-вознаграждений. Если у человека есть категорические желания, то смерть ему не нужна. Кроме того, оказывается важным

¹⁷ См.: Уильямс Б. Случай Макропулос: размышления о скуке бессмертия // Проблема человека в западной философии. М., 1988, СС. 420-442. Автор статьи ссылается на сюжетную канву пьесы Карела Чапека "Средство Макропулос", героиня которой Элин Макропулос пользуется изобретенным ее отцом-лекарем эликсиром жизни, в результате чего обретает бессмертие. Однако, бесконечная жизнь, повторяемость событий приводят ее, наконец, в состояние полного безразличия, невыносимой скуки, потери всяческих поддерживающих жизнь мотиваций. В закономерном финале пьесы - отказ триста тридцати семилетней Элин Макропулос от очередного приема эликсира и, тем самым, от жизни в пользу смерти. Рецепт же эликсира жизни умышленно уничтожается одной молодой женщиной, несмотря на возражения ряда пожилых людей.

и количественный показатель: "если *praemia vitae* и осознание их суть благо, то более долговременное осознание больших вознаграждений лучше, чем кратковременное сознание меньших вознаграждений." ¹⁸ Но теперь вопрос сводится к механике порождения и воспроизводимости категорических желаний. Насколько человеческое бытие суть организация и нормализация желаний? Насколько безупречны и безызысны машины желания? Ибо наличие и воспроизводимость структуры категорических желаний мотивирует желание не умирать, жить всегда. Структура желаний замыкается на себя желанием своего бесконечного возобновления. Безвоздушный коллапс желания, желания желаний. Хочу хотеть. Если, однако, редуцировать богатство желаний к желанию будущих желаний, "...если это - единственное категорическое желание, побуждающее меня жить, то по крайней мере необходимо, чтобы имеющийся у меня образ будущих желаний был тождествен образу моих желаний, в смысле их соответствия моему характеру." ¹⁹ Таким образом, возникает проблема идентификации желаний как основания самоидентификации.

Психоаналитическое и шизоаналитическое толкование желаний в духе их машинизации показало уже разрыв между инвестициями желаний и субъективностью, доходящий порой до прямого противоборства, ибо субъективность начинает стремиться

¹⁸ . Уильямс Б. Случай Макропулос: размышления о скуке бессмертия, С.423.

¹⁹ Там же, С.432.

ускользнуть от обезличивающего катка машин желания вплоть до органического саморазрушения. Разрушительный потенциал Танатоса мобилизуется в качестве средства сопротивления желанию, как тоталитарно-коммунальному способу нормализации и унификации человеческой субъективности.

Следует заметить, что желание машинизируется и в итоге отчуждается вследствие его повторяемости и потери собственной предметности, референтности. Желание, как уже отмечалось, коллапсирует. "Психопатологичность бессознательной объективизации (или, вернее, де-объективизации), - пишет Виктор Тупицын, чревата тем, что объектом желания становится само желание - желание желать; objet petit "a" (объект желания - А.Д.) выносится за скобки, оказываясь - с равным успехом - как в начале, так и в конце временного интервала, сопоставимого с амплитудой желания." ²⁰ Поэтому образ моих будущих "желанных" желаний должен включать в себя креативный момент расширения разнообразия и порождения новых желаний. Мое безусловное категорическое желание, таким образом, связывается с механизмом возбуждения и изобретения все более новых, свежих, неизведанных желаний. Чем неизведанней, чем нетрадиционней и, порою, чем эпатажней, тем лучше. Кажется, что современная культура только и занята изобретением и провокацией все новых и новых желаний, а следовательно, потребностей в их удовлетворении. Насколько это ей удастся - особый вопрос. "Кризис самоидентификации", о

²⁰ Тупицын В. Сигнатура времени (реабилитация подлога) // Место печати, М., 1995, N7, С.124.

котором все чаще и чаще говорят в последние годы, связан именно с истощением поля категорических желаний, с их машинизацией и отторжением. И "случай Макропулос", как раз, и показывает неизбежность в перспективе индивидуального бессмертия этого кризиса, приводящего к последнему желанию покончить с желаниями - умереть. Конечно, зачастую существует достаточно оснований умереть прежде наступления кризиса. Как правило, смерть мы заносим в номинацию преждевременных событий. Трудно, например, представить эпикриз с обозначением своевременности смерти (есть ли, вообще, у смерти свое время?) Но Элин Макропулос символически указывает нам на возможный случай опаздывающей смерти, смерти, которая стала последним желанием, избавлением от скуки бессмертия. И тогда у человека остается шанс - шанс сгармонизировать свою жизнь со своей смертью во времени - умереть "незадолго до мгновения, когда его охватит ужас от того, что он не умирает."²¹

Итак, распоряжаясь нашим жизненным временем, мы оставляем прозапас счастливую и уникальную возможность своевременно умереть, ответить на естественную потребность "отдохнуть". "Потребность смерти, - пишет А.Дастр, ...должна была явиться к концу жизни, как потребность сна к концу дня. Она несомненно таковой была бы, если бы существование себя бы исчерпало и если бы гармоническая эволюция не прерывалась

²¹ Уильямс Б. Случай Макропулос: размышления о скуке бессмертия. С.442.

случайностями." ²² Не случайно широко распространено ныне мнение о смерти во сне, как наиболее удачном исходе. Именно с ситуацией отхода ко сну многие специалисты отождествляют гармоничный переход к смерти, уповая порой на медицинскую оснастку, способность медицины обеспечить физиологическую комфортность переправы. "Медицина, - уверен А.А.Богомолец, сумеет заменить для большинства людей насильственную смерть естественной, физиологической, когда на склоне дней, с естественным увяданием организма, угаснет инстинкт жизни, и смерть придет на смену безболезненной старости, как сладкий сон без грез, как долгожданный отдых." ²³ Этот сладостный и тихий отход ко сну, уход с банкета жизни, насытившего днями. Милое очарование танатологии.

Нелепым и даже безумным в пафосе рассуждений о гармонии жизни и смерти кажется марксистский оптимизм по поводу перспектив овладения бессмертием, например, в исполнении И.В.Вишева: "Не может и не должно быть сомнения, что только оптимистическая уверенность в возможности достижения практического бессмертия человека должна быть присуща марксистско-ленинской философии, что лишь такая позиция достойна ее революционного, преобразующего мир и самого

²² Дастр А. Жизнь и смерть. СПб., 1914, С.121. Лев Толстой, правда, предпочитает смерть не как сон, а смерть как пробуждение: "Если жизнь сон, а смерть - пробуждение, то то, что я вижу себя отделенным от всего существом, есть сновидение, от которого я надеюсь пробудиться, умирая" (Толстой Л.Н. Путь жизни. М., 1993, С.398).

²³ Богомолец А.А. Загадка смерти. 1927, С.48.

человека предназначения..; в наши дни речь должна идти уже о том, чтобы отвратить от людей не только преждевременную, но и всякую смерть. Это значит, что пора во весь голос говорить о практическом бессмертии как главной цели общественного прогресса..." ²⁴

Марксистская утопическая апология социального бессмертия не знает границ, выплескиваясь в сферу индивидуального биологического бессмертия, пытаясь репрессировать не только пространство личной жизни, но и смерти, лишая человека последнего укрытия от "счастливой" земной коммунистической жизни. Загоним человечество в светлое коммунистическое бессмертие!

Думается, что благое на вид желание достижения бессмертия в определенном и конечном смысле содержит в себе вектор регрессии, эволюционного отката, ибо осознание своей смертности суть уникальная прерогатива человека, конституирующая его венценосное место на эволюционной лестнице. Человек - обладатель высокого дара смерти. "Человек кончающий" (А.Скидан). Человек знает о своей смерти и уверен в ней. Конечно, это знание и эта уверенность чего-то стоят. Но, как пишет Ч.Майнот: "Плата не слишком высока. Никто из нас не захотел бы вернуться к состоянию низшего организма, который мог бы умереть лишь в силу неожиданных случайностей. Мы платим охотно." ²⁵ Конечно, "дар"

²⁴ Вишев И.В. Проблема личного бессмертия. Новосибирск, 1990, СС.226-227.

²⁵ Майнот Ч.С. О безсмертии и о развитии смерти // Новые идеи в биологии. N3, СПб., 1914, С.104.

смерти отягощает и омрачает праздник земной жизни, хотя, обрамляя его, и дает почувствовать остроту его вкуса в полной мере. Но, даже помня о долге и неся этот груз сквозь толщу жизненных событий, человек способен осознать небесполезность, ценность смертного знания, знания по преимуществу практического. Каждый выстраивает линию умирания. Умирание это обязанность, это то, что каждый должен исполнить сам для себя, либо предназначая свои поступки торжественной неизбежности, либо посвящая свое настоящее воплощению собственным образом понятого бессмертия. Бессмертия для себя. Ибо бессмертие в себе (само по себе), над которым не властен, пустынно и беспутно, не имеет никакого значения. Даже, допустим, вырванное и гарантированное наукой бессмертие (случай Макропулос убеждает) бесчеловечно до тех пор, пока оно будет подразумевать невозможность смерти. И если человеческому роду фатально предназначено овладеть бессмертием, то единственным шансом сохранить человеческое, возможно, останется самоубийство, принятие смерти, как возможности, чья определенность познается страстным желанием. Принятие смерти, как подтверждения приверженности человеческой жизни, в которой смерть не случайность. Жизнь умирает по своей собственной природе, в силу фактичности своего рождения. Движение жизни - ее расход, разгрузка, убыток, чем, однако, не исчерпывается сущностная смертность, ибо последняя, как показывает Хайдеггер, не есть угасание без всякого возмещения каждой значительности и ценности, но суть условие их возможности, т.к. ничто (=смерть)

является также сущностью возможного и, таким образом, ясностью, пространством, в котором бытие конституировано. Иначе говоря, смерть это то, что приходит и уже пришло как возможность, дарит нам себя контуром вместительности, трансформацией/трансформированностью жизни в судьбу.

Присутствие смерти в жизненном пространстве и жизненном времени человека делает его бытие плеромным, полновесным. Подобно античным представлениям телоса обрамляет абрисом, границей-пределом, который принадлежит собственной природе жизни. Эта граница (не заграница, запирающая, напиральная контрсиловым внешним давлением) импульсивностью поверхности заставляет жизнь собирать свои силы, придает фигуративность исполнению ее содержания; простая топографическая и темпоральная вписанность смерти в координатную сетку жизни еще недостаточным образом характеризуют напряженную, драматичную, но и величественную взаимозависимость жизни и смерти. Жизнь и смерть порождают друг друга. Жизнь смертоносна. Смерть витальна. "Смерть, - пишет Морис Бланшо, ведет к бытию - в этом внутренняя разорванность человека, корень его несчастной участи, ибо смерть приходит к бытию, переступая через человека и через его же посредство на небытии зиждется смысл; мы постигаем мир, лишаясь существования, делая смерть возможной, оскверняя постигаемое нами смертельным небытием, а стоит нам выйти за пределы бытия, как мы тут же выпадаем и из той сферы, где

возможна смерть, так что выход оборачивается безысходностью."²⁶ Человек, таким образом, выступает опосредующим, связующим и гармонизирующим жизнь и смерть существом. Собирая своей биографией жизне-смертный континуум, каждый человек творит уникальную композицию проявлений жизни и смерти, Эроса и Танатоса, накопления и растраты... Смерть - Большой Другой. Жить - быть под ее взглядом, быть под ее грузом, а следовательно, нельзя стоять ("не стой под грузом!"), надо жить.

Идея гармонии жизни и смерти, несмотря на заряженность определенным парадоксом, не нова (явно просвечивает, например, в средневековой "прирученной смерти"). Тем не менее, философски продуманная, развитая на собственных основаниях, конкретизированная в свете новейших философских и культурологических стратегий, она может быть полезной для танатологических исследований, она может стать одним из философско-культурологических оснований постановки и решений современных проблем смерти, самоубийства, эвтаназии, тяжелой утраты и проч.

Если понять гармонию не как застывшее в симметрии равновесие разнородных элементов, а как полифоническое взаимодействие, включающее и терпящее, удерживающее в себе благодаря неувядаемой внутренней мощи и грандиозному энергетическому запасу широчайший спектр разновекторных и противоречивых содержательных стремлений, то гармония жизни и

²⁶ . Бланшо М. Литература и право на смерть // Новое литературное обозрение. 1994, N7, С.101.

смерти предстанет как динамическое отношение, одним из полюсов которого будет обостренная, непримиримая конфликтность, взаимная экспансия жизни и смерти, где смерть будет выступать, например, так называемой машиной войны, уносящей с поля брани все новые и новые жизни - жертвоприношения, а жизнь, защищаясь, в свою очередь, будет посягать и отвоевывать у неживой субстанции все новые и новые территории и объекты; другим же полюсом этого гармоничного взаимодействия будет конкретная тождественность жизни=смерти, радостное слияние с ностальгически располагающим, солидарным чувством совместного умирания, совместного возвращения, с благостным, вечерним признанием-вздохом: "Люблю этот умирающий мир!" (Л.Карсавин).

Культура уже выработала, тиражировала и заготовила вперед серии символических композиций-артикуляций жизне-смертного континуума. И жизнь, и смерть, при этом, обнаружили предельно широкую или, точнее, беспредельную семантически содержательную интерпретируемость. Порою кажется, что любая выстроенная дефиниция жизни или смерти гарантирована оправдывающим контекстом. Скажем ли мы о смерти, что это разрушение, хаос или, что это "основа, структура, правда и закон" (В.Подорога) все кажется справедливым и в своем смысле корректным. О жизни тоже можно выразиться контрапунктически, включая "жизнь после жизни". Любой же комбинации всевозможных экспликаций может быть приписан предикат гармоничности, ибо "гармонии таинственная власть", ее грандиозная космическая мощь

оказываются способными выдержать, вытерпеть любое напряжение. отталкивания

Смысловая многозначность интерпретаций содержания жизне-смертного гармоничного континуума очень выразительно характеризует современную культурную ситуацию, отмеченную невозможностью или неспособностью постмодернизма обозначить свои пределы. Постмодернизм оказывается неспособным благополучно скончаться. Утвердив смерть как бы эфиром своих внутренних событий, постмодернистская культура никак не может вывести ее на свою собственную поверхность, оформить ее визуально-публичным образом. Любое внутреннее умерщвление (Бога, отца, автора, человека, сознания и проч.) становится фактом симулятивной практики, житнетворно влияющим на постмодернистский пафос непослушания.

Постмодернистская культура дисквалифицирует "жизнеутверждающие", фаллически-пружинистые образы модерна. На смену образам вздымающихся фабричных труб, ракетных установок, свингующих в main-stream тромбонов пришла информационно-симуляционная стихия знаков, сообщений, освобожденных от атлетических напряжений соответствия витальным силам эрекции. Имитация действия истощает. Постмодернистское общество становится уязвимым со стороны дефицита ценностей, убеждений, образцов связи, которые обеспечивали ощущение идентичности и непрерывности. Танатология, становящаяся в XX веке в контексте модернистских построений, также сегодня испытывает воздействие

постмодернистских коннотаций. Массивидное вторжение смерти в повседневность по кино- и телекоммуникационным каналам, тиражирование и мультиплицирование ее визуальных симуляций профанируют ее гуманистический статус, индивидуальность и личностную значимость. Как пишет Роберт Кастенбаум, становится "трудно думать о танатологии как о серьезном исследовании, потому что Смерть стала становиться тем, чем можно наслаждаться на данном отрезке времени, как законным актом, и затем выбрасывать из рассмотрения."²⁷

И все же следует отдать должное постмодернистским стратегиям, расширяющим в условиях радикальной неоднозначности, отсутствия репрессивно-нормализующей доминации возможности гармонизации жизни и смерти. Распределяя эти отношения по всему полю человеческого действия постмодернистская культура смягчает груз ответственности и моральной нудительности перед лицом зловещего исхода. Человек постмодернистской культуры получает заряд энергии непринадлежности, неприверженности нормированному пути. Он дозирован иронией и свободой. Его не слишком гнетет неизбежность, ибо смерть не есть то, что ждет его в конце жизни. И жизнь и смерть, сопрягаясь в событии, рассредоточены по всему пространству и времени бытия. Встреча жизни и смерти на любом участке бытия в виде кризисов, смены идей, личных переживаний, драм и побед образуют матрицу полифонической гармонии жизни и смерти. Данный тип гармонии образует в свою очередь

²⁷ Kastenbaum R. Reconstructing Death in Postmodern Society, P.78.

универсальный культурный код, согласно которому собирается, монтируется событийный культурный ряд, собственное лицо культуры. Каждая культура, обреченная на поиск и оформление определенного типа гармонии жизни и смерти, с другой стороны, принимает образ этой гармонии, идентифицируется с ней.

Итак, можно сказать, что смерть в культуре играет роль ориентирующего и гармонизирующего начала, сама при этом предпочитая оставаться в тени. "Ни солнце, ни смерть не даются пристальному взору" - гласит одна из максим Ларошфуко. И оставаясь в нашем жизненном пространстве, нам остается уповать, в конечном счете, на силу вечной гармонии, которую предстоит испытать.

2. СОВРЕМЕННОЕ ПОНИМАНИЕ СМЕРТИ

Человек в культуре, несмотря на ту или иную степень свободы мышления и действия, рефлексивно обнаруживает себя в ситуации нормированности своих этологических и эсхатологических

оснований жизни. При этом, одним из главных определяющих, кодирующих принципов этой структуры является, как уже неоднократно отмечалось, отношение к смерти. Даже в культурах с явным аксиологическим предпочтением жизни смерть играет роль экранирующего элемента, формирующего горизонт желания и действия. Смерть как финал и как итог жизни придает культурному образованию завершенность ее структуры, окончательность конфигурации, весомость ее общего значения. "Смерть есть закон, императив нашего существования."²⁸ Или, как выразился однажды Освальд Шпенглер: "Новая идея смерти рождает новую культуру".

Кроме того, идея смерти, способ ее тематизации имеют статус ориентирующего знания. Любопытны сведения, приводимые американской исследовательницей Авитал Ронелл: оказывается, магнитная стрелка компаса - простейшего ориентационного устройства, по своему первоначальному замыслу, должна была указывать благоприятное место для погребения умершего.²⁹ Таким образом, процесс ориентирования начинается с определения северной экспозиции, экспозиции тьмы (а потом уже света), экспозиции смерти. Смерть фундаментальней. Она - самая верная (се-верная) точка отсчета. Жизненное целеполагание и ориентирование, азимут и траектория жизненного пути начинаются от могилы предка и заканчиваются собственной могилой.

²⁸ Lingis A. Deathbound subjectivity. P.109.

²⁹ См.: Авитал Ронелл. Телефонная книга//Митин журнал. N51, СПб., 1994, С.151.

Между тем, для западной культуры характерна стратегия уклонения от зловещей цели, стратегия максимального усложнения и удлинения маршрута, что подпитывается телесного происхождения "привычкой жить"(А.Камю) и чувством страха перед угрозой предстоящей измены ей. Что же касается смерти, то с ее стороны работают гораздо более надежные системы поддержки, отлаженные машины, продуцирующие "северное сияние" первичных консервативных позывов, нацеливающих прямо противоположным образом - на спрямление пути, короткое замыкание возвращения в неорганическое состояние "хаосмоса".

Вместе с тем, смерть сама способна обеспечить весь сценарий человеческой смертной жизни (сама себе режиссер), ибо помимо собственного поддержания, она поддерживает и свою отсрочку, экономит свой расход. Ведь, как мы помним из Фрейда, инстинкт самосохранения - это не стремление организма избежать смерти вообще, а лишь стремление избежать не своей, не собственной смерти. Инстинкт самосохранения, можно сказать, исполняет функцию оператора обеспечения собственного маршрута к смерти, не допускающего или защищающего от чужеродного смертоносного вмешательства. Таким образом, смерть (в модусе собственной индивидуальной смерти) выступает ориентирующим и проектирующим началом человеческой жизни. Она есть проектант и оператор прижизненных событий, цепочка которых ведет к ней самой. Неумолимо сматывая спираль биографического континуума на свою некрокатушку, оберегает нить жизни от преждевременного разрыва, стремится исчерпать всю длину и ресурсы износа.

Здесь возникает тема суверенной смерти, смерти, означающей или извещающей о реализованности жизненного пути, придающей отблеск суверенности всей жизненной трассе. Человек, который есть "смерть, проживающая жизнь человека" (А.Кожев), конструирует, собирает к концу жизни свою самость или, говоря словами Жоржа Батая: "Я получает доступ к своей специфичности и полной трансцендентности лишь в форме "я, которое умирает""³⁰. Символическое путешествие к себе интерпретируемо в контексте порождения или обретения собственного лица: "Благодаря будущей смерти, - замечает Валерий Подорога, лицо начинает скорбный путь к себе по спирали жизни, и как только это возвращение состоится, лицо станет собственным образом, выступит в обличье трупного слепка. Магия мертвого."³¹ Схождение лица и слепка, сокращение и наконец устранение дистанции, отождествление в истине собственного пути суверенного Я под давлением собственной тьмы, собственного Ничто. Свет собственных глаз порожден или выдавлен собственной тьмой. Как пишет Мераб Мамардашвили: "Тьма - только наша. Если нет только нашей тьмы, то мы не приходим к истине."³² Таким образом, смерть - наша тьма, хайдеггеровское Ничто должны подступить. В полный рост.

Но и суверенная смерть, с другой стороны, не автаркичная причина, а естественное следствие проживания жизни, суверенной проходки. Чтобы стать оператором и проектантом жизни, надо дать

³⁰ Батай Ж. Жертвоприношения. С.42.

³¹ Подорога В.А. Феноменология тела. М., 1995, С.276-277.

³² Мамардашвили М.К. Лекции о Прусте. М., 1995, С.69.

жизни шанс, надо дать ей свершиться, реализоваться суверенным событием. Или, иначе говоря, жизнь должна предпослать свою суверенность, дабы получить ее в отраженном и окончательном виде в суверенной смерти. Следовательно, можно заключить эти рассуждения следующим образом: и жизнь, и смерть распределяют свою общую энергию суверенности в своем общем жизне-смертном пространстве. И если жизнь поставляет материал и разнообразие возможностей человеческому бытию, то смерть придает ему окончательность формы и образ смысла (или отсутствия последнего, что, впрочем, все равно, может быть предъявлено со стороны смыслонаделения данной проблемной ситуации - вспомним экзистенциалистские упражнения в сфере абсурда).

Смыслообразующая или смыслопровоцирующая функция смерти амбивалентна и поливалентна. Амплитуда ее функциональной применимости составляет, кажется, полный оборот значений в культурном пространстве человеческого опыта. Согласно, например, М.Мамардашвили и А.Пятигорскому, символ смерти задает в европейской культурной традиции некий фон, первичный, предельно широкий символический контекст, невыполнимость которого в сознании обесценивает все прочие символические структуры.³³ Проблема смерти, по А.Шопенгауэру, стоит на пороге всякой философии. Но, если эту проблему дальше порога не пускают (что иногда бывает) или укрывшись в расхожей формуле языка, она перестает участвовать в актуальной работе

³³ Мамардашвили М., Пятигорский А. Символ и сознание. Иерусалим, 1982, СС. 219-220.

сознания, то деформируется весь символический аппарат данной культуры, расстраивается производство и выражение смысла объективности.

Обратим внимание, в связи с этим, на современное понимание смерти, которое является таковым потому, что оно участвует в современном матричном представлении об устройстве нашего сущего мира.

Как показывает анализ, смерть в современном, широком философско-культурологическом контексте уподобляется тому, что никогда, казалось бы, по своему определению, смертью не бывает. Весь мыслимый гардероб ее многообразных явлений, думается, можно свести к двум простым нарядам: дискурсивности/метафоричности (если расширительно толковать это понятие) и к ироничности. Нежная чувствительность всей новоевропейской метафизики, и особенно в XX веке, к началам и концам (а в данном случае особенно к концам) отнюдь не случайна. Призрак окончания давит над всеми формами существования, которые принимают вид процесса, с необходимостью завершающегося чем-то определенным, т.е. конечным. Жизнь, а за ней и метафизика (или наоборот) насквозь эсхатологичны. В чем это проявляется? Отслеженные Мишелем Фуко основные сюжеты нашего сущего мира, а именно: жизнь, производство, литература эсхатологичны по своей структуре. Их форма определяется определением. Жизнь, производство, литература предельны, исчерпаемы и, собственно, поэтому они и являются формами сущего, а их исчерпаемость, их обозримая и убедительная

конечность созидают (подводят под идею) их как современность. Метафора конца воплощается в строении литературного произведения в виде разворачивающегося сюжета или фабулы, обязательно и по необходимости завершающегося развязкой - концовкой. Жизнь каждого человека проживается как судьба и финалом этой не литературной драмы является кончина, смерть, которая, согласно известной формуле Мальро, подхваченной в свое время Сартром, именно и есть то, что трансформирует жизнь в судьбу. Технологический процесс в производстве приводит к созданию товара, т.е. результата этого процесса - конечного продукта. Свертывание/развертывание литературного произведения - в развязку-концовку, жизни - в кончину, производства - в конечный продукт. Нити судьбы, нити повествования, производственно-технологические линии вышивают узор современности. Ткут ткань текста. Текстиль сущего становится текстом настоящего.

Исходная метафоризирующая интенция может быть изъяснена в понятиях границы. В таком случае устанавливают или полагают границу жизни, границу текста, грани производства, понимаемые как граница вкладываемого в них и подразумеваемого смысла, составляющего существо или сущность этих феноменов именно как жизни, именно как производства, именно как текста.

Представление о формах современности как о процессе, или как о последовательности, или как о длительности, в рамках которых и обнаруживается т о , ч т о мы называем смертью, характерно и для нее самой, потому что даже, например, похороны

(трактуемые нами как один из ее "этапов") есть процесс, шествие, завершающееся тем или иным расставанием с мертвым телом. Жизнь как биографическая длительность (судьба души и тела), производство как технологический процесс, литература как последовательность событий, наррация выступают в качестве закономерного продолжения развития постантичного представления о линейности времени и истории. Поэтому, например, отмеченная Р.Бартом линейность европейского письма совсем не случайна.

Линейность представления о смерти включает ее в один ряд с такими понятиями, как старение, слабость, болезни, одряхление. Смерть, точнее говоря, естественная смерть, венчает эти события и логически завершает ряд этих понятий. Представление о смерти, не вписывающееся в этот ряд, характеризуется как насильственная, неестественная смерть - как гибель.

Подобие друг другу смерти в жизни, конечного продукта в производстве, развязки в литературном произведении явственно обнаруживается при оценке этих представлений в понятиях "хорошее", "плохое". Говоря точнее, для развертки каждого из них существуют особые оттенки исходных оценочных состояний категорий. Смерть человека может быть достойной или не достойной, конец романа может быть счастливым или несчастливым, продукт может быть рентабельным и конкурентноспособным или нет. Оценка конца не обязательно влияет на оценку самого процесса, т.е., например, жизнь независимо от формы смерти может быть оценена как

положительно, так и отрицательно и т.д. Способ и результат оценки определяются исторической и культурной ситуацией.

Представление о смерти (а смерть, зачастую, есть не что иное, как представление о ней) дискурсивно в той мере, в какой дискурсивны производство и литература, т.е. постольку, поскольку они принимают вид, воспринимаются и строятся по принципу (или подобию) метафоры конечности. Иными словами, метафора конечности или, если ее уточнять, то представление о процессе некоего типа и признаке его завершения (что аналогично понятию функции) разворачивается в смерти, производстве, литературе схожим образом. Можно было бы заменить то, что мы называем смертью на то, что мы называем жизнью и, в связи с этим, смерти отвести роль признака завершения жизни как процесса. Но это не обязательно, ибо смерть понимается как "маленькая жизнь", смерть - жизнь с мертвым, как то, что имеет свою временную длительность и принимает вид процесса или хотя бы похоронной процессии.

То, что предоставляет язык, когда из текста изымаются смысл и слова, обладающие своей независимой смысловой нагрузкой или референциальным значением, может восприниматься как смерть, вернее ассоциироваться со смертью. Такие кусочки текста составляются в высказывания особым образом, отличным от логосинтезирующего. Смерть - пучок ассоциаций, лишенный прямой и непосредственной референции. Современная авангардная литература - неизменная пользовательница смертной функции языка.

Смерть редуцируется к труп, к мертвому телу человека только в том случае, если она мыслится в понятиях (метафоре) конца. Кончина человека и аналогично мыслимая смерть как конец "соединяются" в единое представление о смерти человека. Если смерть - это не объект (даже не мертвое тело), то это нечто третье, связанное как со знаком, так и с объектом, но к ним не сводимое. Данная ситуация похожа на ситуацию семантическую. Тогда смерть следует понимать как некое значение или некий (особый) смысл, непохожий на другие значения и смыслы (которые есть жизнь). Смерть - непохожесть, измененное до неузнаваемости. Это нечто очень новое, крайне новое, предельно иное смысла.

Метафора конца есть метафора структурная, когда понимается как некий завершающий процесс и - метафора ориентационная, когда понимается как то, что пред-стоит.

Мыслимое сходство и структурное подобие жизни, литературы, и производства тогда, когда это сходство явно настолько, что его не удастся скрыть, позволяет сдвигать и смешивать между собой их вербальные представления. Литература, уподобляемая производству, вырождается в бульварный роман и газеты, судьба которых скоротечна и заканчивается, как правило, в мусорном ведре, независимо от того, дочитали этот роман или эту газету или нет; они обречены на неизбежную смерть и не приобщают ни их авторов, ни тем более их читателей к чему-то вечному, бессмертному. Литературные произведения являются предметом потребления. Жизнь, ориентирующаяся на производство, машинизируется, превращается

в процесс постоянного делания, воспроизводства, добывания: денег, успеха или скуки. Монотонность такой жизни окрашивается и вуалируется в обманчивые цвета рекламы, лживые и завлекательные обещания средств массовой информации, предписывающих цели и мнимые ценности, вытесняющие смысл. Жизнь насквозь иллюзорна, эфемерна и развивается по заранее определенному сценарию. Производство, следуя за жизнью, начинает выпускать и тиражировать смерть. Оно уподобляется повествованию, творит своих героев, разыгрывает сюжеты, привлекая читателей-инженеров, любителей-предпринимателей... Всеобщая стереотипизация, тотальное уподобление (уже неясно, чего чему). Язык бессмысленного повторения становится всеобщим языком коммуникации.

В силу этого, вполне ожидаема и предсказуема подмена, состоящая в том, что представление о смерти, воспринимаемой особым образом в жизни, переносится в литературу, в текст, что позволяет говорить о смерти автора, об убийстве и жертвоприношении смысла... Все это есть закономерный результат развития дискурсивности смерти.

Ставшее общим местом убеждение в том, что производство отчуждает рабочего от продукта его труда и, тем самым, как бы насмехается над ним, сродни представлению о смерти, отчуждающей человека от жизни; "чуждый всему сущему" - так характеризует С.Кьеркегор иронично субъекта. Смерть иронична. В ней нет серьезной методической приверженности, творительной принадлежности. Нет автора. Нет переживающего и проживающего

ее субъекта. Субъект смерти размывается или, попросту говоря, умирает. Если даже смерть что-то и выражает, что-то и о чем-то (как бы) говорит, то она ничего не утверждает. В смерти не на что опереться, она безосновна. Она всегда вместо...

Язык водит нас, когда мы говорим о смерти. Мы плутаем среди слов, лишенных смысла и мним себя говорящими о смерти, потому, что смерть подрывает и устраняет именно смысл. Смерть - это нечто вместо смысла; одно вместо другого, употребленное каким-то особым образом, дает иллюзию разговора о смерти. Поэтому смерть - это всегда троп. "Абсолютная негативность" (Г.В.Ф.Гегель). Отрицание. Как утверждает П.Костенбаум: "...слово смерть отсылает нас к значительному ряду состояний сознания, некоторые из которых играют роль релаксации, а некоторые деструктивны по отношению к общей структуре нашей личности." ³⁴ Смерть ничего не подразумевает (даже того, кто говорит). Подобное ироничное понимание смерти отражается в теме игры (М.Бланшо, Ж.Батай, Ж.Бодрийар). Эта игра (как и сама смерть) бесконечна, ибо она уже не предполагает конца, она идет от конца. Сбывается пожелание С.Маларме: литература становится трупом слова, разрушением, убийством слова.

Но удивительным образом, будучи орудием убийства смысла, смерть именно замещает, перехватывает его конструктивную функцию. Более того, оказывается сам смысл был возможен благодаря пружине смерти, свернутой в словах. И здесь

³⁴ Koestenbaum P. The vitality of death. Essays in existential psychology and philosophy. Westport, 1972, P.4.

напрашивается из Бланшо: "Только смерть дает мне в руки то, чего я желаю достичь; только она заложена в словах как возможность их смысла. Не будь смерти, все провалилось бы в бездну абсурда и небытия." ³⁵

Фронтальная амбивалентная функциональность смерти в современной культуре и философской дискурсивности опознается и маркируется, на мой взгляд, прежде всего, сосуществованием взаимосвязанных, но различающихся концепций смерти, которые условно можно обозначить как традиционную, классическую концепцию и нетрадиционную, неклассическую.

Различие концепций смерти, в принципе, совпадает и, в известной мере, участвует в различии классических философии и ментальности, основанных на картезианских рационалистических установках, и неклассических ментальных, философских и общегуманитарных стратегий, делающих ставку на экзистенцию, бессознательное, телесное и другие извержения человеческого, происходящие помимо или, даже, вопреки разумности. Для классической концепции характерно понимание смерти как безусловного органического конца макросуществования. Отдавая предпочтение модели естественной смерти, традиционная концепция, отсылающая к христологической модели времени, размещает смерть в конце линейно-гомогенного жизненного континуума. Классическая хроноцентристская мысль, отождествляя, при этом, время исключительно со временем жизни, следовательно,

³⁵ Бланшо М. Литература и право на смерть // Новое литературное обозрение. М., 1994, N7, С.89.

со временем мышления, идентифицирует смерть с чисто внешним и неведомым состоянием окончания времени, наступающим в силу естественного истощения витальности. Иначе говоря, смерть представляется неизбежным концом не сама по себе, а в силу предельности жизни. Смерть приходит тогда, когда исчерпаны жизненные ресурсы. Традиционная парадигма стремится увидеть единственный позитивный момент умирания именно в его своевременности и мгновенности - неделимости, в целом же вмняя смерти абсолютную негативность, бессмысленность, в связи с чем внутрижизненная стратегия устремляется к максимальному усложнению и удлиннению биографической траектории, упрочению жизненного запаса, укоренению смысла. Открытая, бесхитростная, предельно серьезная, оснащаемая научными, медицинскими и прочими прожеками овладения бессмертием, война со смертью движет в целом традиционными представлениями о жизни и смерти.

Нетрадиционная или неклассическая концепция смерти становится, с одной стороны, следствием ряда обстоятельств общей трансформации мышления, в том числе бифуркации хронологических ориентиров, а с другой стороны, сама задает и ориентирует перспективы неклассического мышления. Современную неклассическую концепцию смерти, по мнению Жилия

Делеза, ссылающегося на новации Биша ³⁶ , отличают три взаимосвязанные содержательные пункта ее понимания: смерть сосуществует с жизнью; смерть - глобальный результат частичных смертей; модель "насильственной" смерти предпочтительней модели "естественной" смерти. ³⁷ Таким образом, смерть предстает, прежде всего, как внутрижизненное событие, микрособытие, событие не затрагивающее бытийные основания или онтическое событие. "Теперь все поднимается на поверхность" (Ж.Делез), в том числе и смерть, становясь, согласно Морису Бланшо "событием без конкретной реальности, потерявшим всякое значение личной и внутренней драмы, так как внутреннего больше нет. <...> смерть не имеет глубины." ³⁸ Смерть становится микротекстуальной или микротекстурой жизни, обращая или приводя к своему контексту фигуративность жизни.

³⁶ Биша Мари Франсуа Ксавье (1771-1802) - известный французский врач, физиолог и патологоанатом, основатель физиологической медицины, создатель общей анатомии, науки о тканях человеческого тела, положил своими трудами начало новому представлению о смерти, как о длящемся прижизненном процессе, состоящем из отдельных, частичных биологических смертей. На русский язык переведен его наиболее фундаментальный труд: Физиологические исследования о жизни и смерти. СПб., 1865 (перевод, примечания и статья о жизни, трудах и значении Биша Бибинова).

³⁷ См.: Deleuze G. Foucault. Minneapolis, 1986, P.132.

³⁸ . Blanchot M. La part du feu. P., 1984, P.310. Цит. по: Ямпольский М. Жест палача, оратора, актера // Ad Marginem'93. Ежегодник Лаборатории постклассических исследований ИФ РАН. М., 1994, С.22.

Остановимся все же поподробнее на ключевых точках роста нового, неклассического понимания смерти.

Патологическая анатомия рубежа восемнадцатого и девятнадцатого веков благодаря организации и развитию клиник (процессам, попавшим в поле внимания Мишеля Фуко в работе 1963 года с соответствующим названием "Рождение клиники") получает возможность быстрого вскрытия тел, что радикально сократило временной разрыв между моментом смерти и анатомической визуализацией следов ее результирующего воздействия на организм, практически исключив вмешательство сил органического разложения. "Вскройте несколько трупов - рекомендует Мари Биша - и вы тотчас же увидите, как исчезнет мрак, который само по себе наблюдение не могло рассеять", что парафразируется Фуко в следующем пассаже: "Тьма жизни рассеивается при свете смерти." ³⁹ "Свет смерти" осветил, различил и связал линии симптомов и патологических нарушений. Смертный миг "соприкоснулся" с нозографическим временем и, что любопытно, выявил нередуцируемость (хотя и связанность) решающего органического нарушения к структуре и развитию болезни. "Речь идет о феномене, - пишет Фуко, который не имел бы места, если бы не было болезни, но который в то же время к болезни не сводится: болезнь дублирует свое развитие неким движением, которое обозначает не фигуру патологии, но приближение смерти; движением, указывающим на то, что развитие болезни сопровождается другим процессом - связанным с нею, хотя

³⁹ Foucault M. Naissance de la clinique. P.149.

и отличающимся от нее, процессом "умирания"". ⁴⁰ Смерть, иначе говоря, будучи связанной с болезнью, вместе с тем не вписывается функционально и своим семантическим значением в сценарий развертывания болезни. Знаки болезни и смерти разбегаются. Первые указывают на какой-то исход с попыткой предвосхищения, предписания нозологического времени, вторые же ничего не предписывают и не предрешают никакого будущего. "Более того, - развивает свое понимание представлений Биша Фуко, наступление смерти идет не только и не столько по ступеням нозологических форм, сколько согласно свойственным организму линиям облегчения; эти процессы указывают на смертельный исход болезни, но не это в них главное; больше они говорят о том, что смерть проникает жизнь..." ⁴¹ Так смерть перестает быть одномоментным, неделимым и абсолютно внешним завершением жизни, равно как и болезни в случае фатальности последней. Траектории жизни, смерти, болезни распределяются в общем жизне-смертном пространстве, взаимодействуют (особенно заодно, особенно содействуют друг другу, кажется, болезнь и смерть, хотя известно также, что при продолжительном патологическом состоянии умирание распространяется прежде всего на наиболее метаболически активные ткани), противятся (например, "жизнь - согласно Бишу, есть совокупность отправлений, противящихся

⁴⁰ Ibid, P.144.

⁴¹ Ibid, P.144-145.

смерти" ⁴²)), но так или иначе различаются, не сводятся друг к другу, опознаются в своих функциональных и семантических проекциях.

Смерть становится мультиплицированной и дифференцированной в порядке размещения в жизни ее отдельных событий и знаков. Разъедается, крошится ее финальная монолитность, служившая осью ориентации. Смерть приблизилась и стала менее определенной. Где-то поблизости, уже здесь, угрожает каждую минуту, но и не локализована в моменте своего прихода, ибо уже при-ходит, уже транс-формирует. Дезориентация. Раздваивание взгляда, который решительно повернут к своему пределу, предвидя возможное, стремясь сделать своим, следовательно, укрепиться самому; но тут же уже захвачен возможным, дезориентирован, случаен и механичен в скольжении поверх промежутка рождения-смерти. Как совместить? Совместимо ли? Здесь еще одна точка роста.

Смерть в ее привычном, финально-индивидуальном или, лучше, индивидуализирующем виде суть результат накопления, уплотнения, прогрессии совокупностей частичных смертей. В несколько перевернутом виде у Фуко: "Так смерть, подспудно подтачивающая повседневное существование всего живого, есть одновременно другая, фундаментальная смерть, на основе которой мне дано и мое эмпирическое существование..." ⁴³ Череда микросмертей. То тут, то там обрываются нити и узелки жизненной

⁴² Биша М.-Ф. Физиологические исследования о жизни и смерти. СПб., 1865, С.1.

⁴³Фуко М. Слова и вещи. С.336.

вязи, моторика демаркации, нарастая, перевешивает сопротивление, приводит к прекращению органической жизни в главенствующих формах, что, собственно, и вызывает смерть индивида, макросмерть, которая, однако, не прерывает, а скорее, напротив, интенсифицирует микрособытийность смерти в ее неумолимой агрессивности окружения и захвата островков упорствующей жизни.

Здесь становится заметным и существенным идущее от Биша различие естественной смерти и насильственной, новый взгляд на соотношение которых, в частности, в сторону необычайной редкости первой из них и, следовательно, доминации второй, образует третью точку, третий отправной пункт становления новой, неклассической концепции смерти. Читаем у Биша: "...вот в чем состоит главное отличие смерти, вызываемой старостью, от смерти, следующей за внезапным поражением: в одной жизнь начинает потухать во всех частях и прекращается наконец в сердце, - смерть захватывает все в свое владение от окружности к центру. В другой жизнь погасает в сердце, а потом во всех других частях: явления ее следуют друг за другом от центра к окружности." ⁴⁴ Две смерти различаются, таким образом, в силу разновекторности распространения. Центростремительные силы естественной смерти осуществляют затяжную, позиционно-методическую осаду центра, ожидая неизбежного истощения природных ресурсов и сжимая постепенно кольцо "мертвой хваткой". Насильственная смерть сокрушает энергией комбинационно-проникающего и

⁴⁴ Биша М.-Ф. Физиологические исследования о жизни и смерти. С.136.

обезглавливающего вторжения, оставляя периферию на произвол бессмысленного, хотя, возможно, и продолжительного сопротивления органической жизни центробежным силам естественно-природного смертного распада.

Различию двух типов смертей соответствует различие двух типов жизней: органической и животной, что также тематизируется физиологическими исследованиями Биша. Для первой характерна непрерывность, для второй, напротив, прерывность (например, в виде сна, обморока и других остановок двигательной активности). Ситуация взаимодействия двух типов жизней и двух типов смерти получается таковой, что лишь насильственная смерть и по отношению лишь к животной жизни обладает статусом мгновенности и финальности. Остальные сочетания сохраняют длительность и взаимопринадлежность. Так, наступление насильственной смерти не означает еще значительное время конца органической жизни, а естественная смерть, будучи сама по себе длительностью, предполагает длительность и обеих форм жизни, т.е. совместную жизне-смертную длительность.

Так смерть проникает на территорию жизни, постепенно становясь предметом широких и далеко идущих философско-антропологических, символических, семиологических и других интерпретаций. Бесшумные и невидимые машины Танатоса, прессингуя по всему полю человеческого и социального, начинают работать на разрушение сильных сцеплений единиц пространства и времени, превращая линейно-гомогенное время в полифонически-шизоидное, а централизованное и иерархизированное пространство в

плюралистический ковер автаркичных смыслов, языков, практик. И в этом смысле, т.е. и в смысле изначальной принадлежности жизни, а не только внешнего по отношению к ней нашествия, "работа" смерти может быть понята в модусе насилия. Событие смерти происходит не в силу усталости, изношенности ничем не сдерживаемой изнутри жизни, а в силу насильственного вторжения смерти или, точнее, уже всегда ее деятельно-разрушительного в ней (жизни) присутствия. В событии смерти не жизнь уходит, а приходит или возобладает смерть. Но приходит без экзистенциального напряжения, разрушительного надрыва, величественного пафоса неизбежного и прочих предикаций традиционной смерти. Парадоксальным образом смерть, помысленная в контуре своей насильственной модели, оборачивается естественно-нейтральным событием, событием событий, значением в собственном очищенном виде. Комментируя М.Фуко, Валерий Подорога отмечает: "Фуко оперирует смертью как понятием, задающим концептуальную рамку событию, ибо смерть для него - это прежде всего событие, а не чья-то смерть, каждое событие есть разновидность смерти и с ней соотносится, чтобы проявиться в качестве события: смерть - это идеальное событие, т.е. событие, чье значение реферируется только к нему самому, является нейтральным."⁴⁵ Таким образом, новый идеально-событийный статус смерти отменяет всякую зависимость от означаемого, следовательно, свою зависимость от жизни и

⁴⁵ Подорога В.А. Событие: Бог мертв. Фуко и Ницше // Комментарии, 1996, N10, С.26.

зависимость последней от себя, тем самым освобождая жизнь от предзаданной "смертной" воронки, смерти перед лицом.

Обе концепции смерти (классическая и неклассическая) сохраняют, конечно же, еще много неясностей. Большие трудности, на мой взгляд, лежат в сфере тематизации сопоставимости "моей смерти" и "смерти другого". Сохраняя романтически возвышенную интонацию перед лицом пока еще неизбежного представитель традиционного подхода настаивает на жестком генетическом разграничении моей смерти от смерти другого, рассуждая, например, следующим образом: "...смерть другого редуцируется к продолжению мира, а моя смерть к его уничтожению. <...> Мы стремимся мыслить смерть как смерть другого. Мы с надеждой определяем, что смерть другого есть всего лишь вид смерти. Фактически мы мыслим свою смерть как ничуть не худшее, чем смерть другого. Мы убеждены, что смерть другого есть характеристика всех форм смерти, даже нашей собственной. Таким образом мы скрываем от себя истину и разрушительную природу трагедии нашей собственной смерти. Но такая двусмысленность оказывается спасением и непонимающее существование есть возможность существования без подлинного узнавания настоящих фактов человеческого бытия. Один из этих наиболее важных фактов есть факт нашей неизбежной смерти. Полноценная жизнь начинается с пониманием того, что мы должны умереть и со знанием того, что для нас наша смерть генетически отлична от

смерти других." ⁴⁶ П.Костенбаум обращает далее внимание на парадоксальный, но вполне объяснимый факт определенного рода удовольствия, хотя и смешанного чаще всего с чувством вины, возникающего в результате восприятия смерти другого (вспомним еще раз восприятие сослуживцами смерти Ивана Ильича у Льва Толстого, не говоря уже о Зигмунде Фрейде с его тезисом о потаенной желанности смерти другого, даже самого близкого родственника). Субъективное восприятие и "переживание" смерти в романах, кинофильмах, газетных и телевизионных репортажах зачастую имеет в итоге релаксирующее значение, позволяющее обратиться свежим, очищенным взором на свой собственный путь. Это "...болезненное очарование, которое испытывает нормальный человек при виде несчастного случая, есть просто ключ - как и множество других событий человеческого существования - к решающему элементу человеческой природы. Этот элемент есть неизбежность смерти вместе с ее негативным и позитивным воздействием на нашу жизнь. Чудовищная тревога, генерированная полным пониманием значения собственной смерти ведет, подобно катарсису, к детерминации и евентуальному обретению смыслонасыщенной жизни." ⁴⁷ Таким образом, традиционное представление о смерти посредством аналитики восприятия смерти другого выходит за пределы своего чисто негативного отношения к ней, допуская ее позитивное смыслонаделяющее значение. Или,

⁴⁶ Koestenbaum P. The vitality of death. Essays in existential psychology and philosophy, P.9.

⁴⁷ Ibid, P.12.

точнее говоря, такое представление продолжает функционировать в границах традиционных оппозиций позитивности-негативности, субъект-объектности, центрированности-маргинальности и т.д., воспроизводя и удерживая их надежную бинарную сцепляемость. Современная в конкретно-историческом смысле мысль, уставая, видимо, от напряжения отталкивания, соскальзывает в забывчивости и инерционно продуцирует скрытую или даже явную самоотсылку к трансцендентальному Эго, облученному светом божественных гарантий и, прежде всего, в отношениях со смертью. Смерть продолжает оставаться грозным, но и величественным завершением всего, замыканием быстротечной человеческой жизни вечностью.

Возможно, поэтому, современная неклассическая концепция, изначально отказывающая достоверности собственной смерти как онтологически реального факта человеческого бытия, выводящая смерть на поверхность аффективной событийности, делая ее сосуществующей и насильственной по отношению к жизни, все же вынуждена признать просвечиваемый итог частичных смертей - смерть в глобальном смысле. По-видимому, это происходит или должно происходить также посредством восприятия и переживания доступной визуализации смерти - смерти другого. Событие смерти или смерть-аффект являет себя видом трупа, сообщением, знаком, символом смерти и т.д., моделируя ситуацию разрыва, разлуки. Аффект смерти - разрыв. В том числе со мной. Смерть другого - моя микросмерть. Именно как разрыв смерть ближнего (особенно родственника, любимого человека) аффегирует, вовлекает. Не

затрагивая нас физически, смерть-аффект схватывает экстенсивно-психологически, делает соучастником события, элементом своей структуры. Мы "переживаем" событие, живем им. Поддерживая физическую сохранность и автономность, мы, вместе с тем, в ее власти. Мы в смерти. Мы - сама смерть в ее аффективном резонансе. В расставании с другим мы "умираем" сами и для него и для себя. Мы умираем как его друг, его сын, ее любовник и т.д. или, в целом, - его другой. Нечто отслаивается от нас с разлукой. "Расставанье - маленькая смерть", микросмерть или смерть частичная. Но и моя смерть, подведя итог череде-сумме моих микросмертей, станет другому частичной смертью-событием.

Не случайно, в итоге, раздвоение события или, как указывает Ж.Делез, обнаружение двойной структуры каждого события, в том числе и события смерти, которое, с одной стороны, предполагает момент собственного осуществления в настоящем, воплощаемого в определенном положении вещей, в определенной индивидуальности, личности, исходя из последних, т.е. того, что или кто воплощает это событие, а с другой стороны, событие смерти может предполагать только себя, без ограничений положением вещей, индивидуального, личного в их настоящем моменте и, следовательно, свободное от настоящего, но всегда скрывающееся в разделенности прошлого и будущего. "В одном случае, - пишет Ж.Делез, это - моя жизнь, которая кажется мне столь уязвимой и ускользает от меня в той точке, что стала - для меня - настоящим. В другом случае, это я сам - слишком слабый для жизни, и жизнь - подавляющая меня, рассыпающая вокруг свои сингулярности, не

имеющие отношения ни ко мне, ни к тому моменту, который воспринимается мной как настоящее, а только к безличному моменту, разделенному на еще-будущее и уже-прошрое. <...> Смерть самым тесным образом связана со мной и с моим телом, она укоренена во мне. Но при этом, она и не имеет ко мне абсолютно никакого отношения - ведь она нечто бестелесное, неопределенное, безличное, ее основание - в ней самой. На одной стороне - часть события, которая реализуется и совершается. На другой - та "часть события, которая не может реализовать свое свершение".⁴⁸ Таким образом, событие смерти расщепляется, чистота события-аффекта, стерилизованная "болезнь-к-смерти", отмеченная безукоризненным ритмом поглощения будущего прошлым, замутняется вторжением настоящего - собственной телесной смерти - конца жизни индивидуализированного тела. Ж.Делез со ссылками на М.Бланшо⁴⁹ еще пытается ставить вопрос о постижении свободным человеком смертельного события в одном Событии, но "логика смысла", кажется, в данном случае, изменяет себе, намекая на логику Апокалипсиса.

Нетрадиционный, неклассический подход к событию смерти или к смерти как событию представляется более продвинутым и

⁴⁸ Делез Ж. Логика смысла. М., 1995, СС.183-184.

⁴⁹ Ж.Делез цитирует из: Blanchot M. L'Espace litteraire, P., 1955, P.155: "Попытка возвысить смерть до самой себя, совместить две точки - ту, где она исчезает в самой себе, и ту, где я исчезаю из самого себя - далеко не внутреннее дело; оно предполагает огромную ответственность перед вещами и возможно только при их посредстве..." - Цит. по: Делез Ж. Логика смысла, С.185.

плодотворным в своей попытке ухватить двойственную природу смерти и ее антропологическое значение в связи с этим. Вместе с тем, обе концепции, как видно, не выдерживают своих собственных внутренних предписаний, обнаруживают неумещаемость фундаментального человеческого признака в определенный, ограниченный набор ментальных установок. Каждая из них зависима и связана исходными точками отправления. По всей вероятности современная философская танатологическая мысль должна ориентироваться на существенный момент взаимосвязи и диалога различающихся, но и дополняющих друг друга интерпретаций, способный отразить переходный, пограничный характер смерти между ее глубиной и поверхностью, онтологическим и онтическим, собственностью и друговостью, макро- и микроуровнями, негативностью и позитивностью, временностью и пространственностью, естественностью и насильственностью, целостностью и мультиплицированностью и т.д.

"Разве это возможно как-нибудь назвать? Разве оно имеет имя? Имя - уже определено, уже "что-то знаем". Но ведь мы же об этом ничего не знаем. И произнося в разговорах "смерть", мы как-бы танцуем в бламанжэ для ужина или спрашиваем: "сколько часов в миске супа"". (В.Розанов). Абсурдность, познавательная недостижимость смерти, выраженные Василием Розановым в присущей ему непринужденно-публицистической манере, порой отрезвляют, гасят эйфорию философских воспарений. И все же: "Человек - существо умирающее" (Л.Карсавин). Жить смертью, нести тяжесть раздумий о ней - прерогатива человеческая, слишком человеческая. Единственно достоверное, что дано человеку в жизни - это быть предназначенным к своему исходу через смертность, невозможность уклониться и проскочить мимо цели - водоворотной воронки, конденсирующей, локализующей сущностные силы субъективности в особую застывающую конструкцию самости. "С приходом смерти, - напоминает Жорж Батай, появляется структура я, целиком отличного от "абстрактного я"... Я получает доступ к своей специфичности и полной трансцендентности лишь в форме "я, которое умирает"". ⁵⁰

Современная цивилизация, предоставляя человеку широкие демократические свободы, технологически обеспеченные возможности, вместе с тем проблематизирует человеческую самость, самоидентифицированность. "Если, - рассуждает Марк Постер, - я могу непосредственно говорить или общаться через электронную почту с парижским другом, находясь в Калифорнии,

⁵⁰ Батай Ж. Жертвоприношения. С.42.

если я могу быть свидетелем политических и культурных событий, происходящих в любом месте земного шара, не покидая свой дом, если оперативная память дистанционного определения содержит сведения обо мне и информирует о них членов правительства, которые принимают решения, направленные на улучшение моей жизни без малейшего моего участия в этом, если я могу ходить по магазинам и совершать покупки не выходя из дома, используя лишь свой телевизор или компьютер, то где Я и кто Я? В этих обстоятельствах я не могу считать себя локализованным в своей рациональности, автономной субъективности, в своем эго; Я разорван, разрушен, рассеян в социальном пространстве."⁵¹

Действительно, современная скоростная, дальнодействующая динамика жизни, социальное пространство, пронизанное электронно-симуляционными средствами коммуникации, компьютерная и виртуальная реальности размывают человеческую индивидуальность, разбирают структуру личностного присутствия в мире. У современного человека, возможно, остается последняя надежда или последний шанс на возвращение Я - в смерти - безотказном автобиографически окончательном сборочном устройстве (не случайно в русских народных сказках мертвые части тела собирались окроплением "мертвой водой"). Смерть становится последним прибежищем, остовом, стержневой осью человеческого бытия. На этом мужественно настаивает Мартин Хайдеггер.

⁵¹ . Poster M. The Mode of Information. Poststructuralism and Social Context. . P.15-16.

Смерть, действительно, суть последний и самый радикальный способ самоидентификации. Обращенность к смерти, экзистирование за пределы наличного бытия дает возможность человеку спроектировать свою самость, исключив помехи повседневной размытости. Выдвижение в Ничто помогает сосредоточиться на самом себе, сгруппироваться в своем противостоянии жизненному потоку и одновременно в участии в нем.

Все это, несомненно актуализирует танатологические усилия, нуждающиеся в серьезном философско-культурологическом, философско-антропологическом подкреплении. Что может предложить философия в этом смысле сегодня? Сформулирую ряд основных итогов проделанной работы, которые в соответствии с постановкой и решением проблемы экспликации культурологических и философских оснований современной танатологии разбиваются на два ряда положений:

1. К культурологическим основаниям современной танатологии должно отнести следующие положения:

- совокупность символов, ритуалов, обрядов и других культурно-опознавательных знаков, выражающих достаточно определенный смысловой канон отношения к умиранию и смерти, является одним из формообразующих и типологизирующих факторов культурной идентичности;

- история западно-европейской культуры демонстрирует два основных типа "культурного оформления" смерти - деструктивный и конструктивный, мотивированные общим стремлением преодоления

страха и обретения отношений свободы со смертью, но детерминированные различной корреляцией символических пространств жизни и смерти;

- "культура смерти" определяется доминированием конструктивного типа понимания и интерпретации событий смерти и умирания;

- современная постмодернистская культура тематизирует событие смерти дискурсивно-метафорическим образом, используя его потенциал негативности в качестве деконструирующего средства по отношению к смысловым доминантам, и следовательно, средства сопротивления их диктату в многоголосии текста современной культуры.

2. К философским основаниям современной танатологии, а также к основным положениям современной философской танатологии необходимо отнести следующие идеи:

- идущее от Хайдеггера различие онтологического и онтического аспектов смерти, позволяющее коррелировать интуиции непостижимого настоящего собственной смерти и репрезентации прошлого смерти другого;

- концептуально смерть должна быть ухвачена дважды - в двух различающихся, но дополняющих друг друга образах: как образ реального телесно-вещественного прекращения жизни в пространственно-временной единице настоящего и как образ бестелесного события-аффекта, распределенного в пространственно-временном континууме прошлых и будущих состояний жизни;

- идея гармонично-полифонического сосуществования жизни и смерти, взятых в модусе микрособытийности;

- знание и принятие неизбежности, осознание позитивности и придание суверенности собственной смерти является предельным витальным основанием самоидентификации личности, выступает ориентирующим и проектирующим началом человеческой жизни, придает суверенной жизни человека образ смысловой завершенности.

Философские и культурологические основания танатологии могут стать корпусом знания, задающим вектор широких научно-исследовательских, научно-практических и образовательных программ (наподобие американской программы "Death education"). Необходима особая, гуманитарно проработанная парадигмальная сетка: философия смерти - культурология смерти - культура смерти и умирания. Человек не может войти в смерть достойно и гармонично, если он не подготовлен к тому, если он не знает пути к смерти, если он скован страхом и трепетом. Философия, которая исконно "есть помышление о смерти" (Иоанн Дамаскин), должна вновь повернуться к ней лицом.

ЛИТЕРАТУРА

- 1..Августин Блаженный. Исповедь // Богословские труды. Сб.19. М., 1978
- 2..Августин Блаженный. Творения Блаженного Августина. Ч.1. Киев, 1880.
- 3.Авитал Ронелл. Телефонная книга // Митин журнал. СПб., 1994, NN50,51.

- 4.Аникин В.П. Русские народные пословицы, поговорки, загадки и детский фольклор. М., 1957.
- 5.Арто А. Театр и его двойник. М., 1993.
- 6.Арьес Ф. Человек перед лицом смерти. М., 1992.
- 7.Барт Р. Избранные работы: Семиотика, Поэтика. М., 1989.
- 8.Батай Ж. Жертвоприношения // Комментарии. М., 1993, N2.
- 9.Батай Ж. Литература и зло. М., 1994.
- 10.Батай Ж. Из "Внутреннего опыта"//Комментарии. М.,1994,№3.
- 11.Бахтин М.М. Проблемы поэтики Достоевского. 4-е изд. М., 1979
- 12.Бахтин М.М. Франсуа Рабле и народная культура Средневековья и Ренессанса. М., 1990.
- 13.Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. М., 1986.
- 14.Белоусов В.А., Демичев А.В. Гармония: противоречие, связь. Владивосток, 1991.
- 15.Беньямин В. Производство искусства в эпоху его технической воспроизводимости. Избранные эссе. М., 1996.
- 16.Бердышев Г.Д. Реальность долголетия и иллюзия бессмертия. Киев, 1989.
- 17.Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. М., 1989.
- 18.Бессмертный Ю.А. Жизнь и смерть в Средние века. М., 1991.
- 19.Биша М.-Ф. Физиологические исследования о жизни и смерти. СПб., 1865.
- 20.Бланшо М. Литература и право на смерть // Новое литературное обозрение. М., 1994, N7.
- 21.Бланшо М. Умирать довольным // Родник. Рига, 1992, N 4.
- 22.Бовуар С.де. Очень легкая смерть. М., 1992.

23. Богомолец А.А. Загадка смерти. 1927.
24. Бодрийяр Ж. Злой демон образов // Искусство кино. М., 1992, N10. Бодрийяр Ж. Система вещей. М., 1995.
25. Бодрийяр Ж. Фрагменты из книги "О соблазне" // Иностранная литература. М., 1994, N1.
26. Брянчанинов И. Слово о смерти. М., 1991. Булгаков С.Н. Жизнь за гробом. Париж, 1935.
27. Булгаков С.Н. Сочинения в 2-х томах. М., 1993.
28. Бурдо Л. Вопрос о смерти и его различные решения. СПб., 1911.
29. Буржуазная философская антропология XX века. М., 1986.
30. Бюрократия и общество. М., 1991.
31. Вайнгортен Л.М. К истории обществ борьбы с детской смертностью в России. М., 1954.
32. Велецкая Н.Н. Языческая символика славянских архаичных ритуалов. М., 1978.
33. Венера в мехах. Л. фон Захер-Мазох. Венера в мехах. Ж.Делез. Представление Захер-Мазоха. З.Фрейд. Работы о мазохизме. М., 1992.
34. Видимость незримого. СПб., 1996.
35. Вишев И.В. Проблема личного бессмертия. Новосибирск, 1990.
36. Волков А.Б. Ветхий Завет о жизни и смерти. М., 1996.
37. Вышеславцев Б. Достоевский о любви и бессмертии // Русский Эрос, или Философия любви в России. М., 1991.
38. Гадамер Х.-Г. Истина и метод. Основы философской герменевтики. М., 1988.
39. Гадамер Г.-Г. Актуальность прекрасного. М., 1991.

- 40.Гайденок П.П. Смерть // Философская энциклопедия. Т.5. М., 1970.
41. Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. СПб., 1992.
- 42.Гегель Г.В.Ф. Философия религии. В 2-х томах. М., 1977.
- 43.Голов А.А. Понимание факта смерти в условиях человеческого контакта // Методологические проблемы исследования культуры. Культура и критика психоанализа. М., 1987.
- 44.Голов А.А. Черты русской религиозной ментальности // Сознание в социокультурном измерении. М., 1990.
- 45.Голубчик В.М., Тверская Н.М. Человек и смерть: поиски смысла (этические аспекты явления). М., 1994.
- 46.Горелкин М.В. Смерть как философская проблема // Истина и ценности в научном познании. М., 1991.
- 47.Горичева Т. - Кузнецова А. Письма о любви // Беседа. Петербург-Париж, 1993, N11.
- 48.Гройс Б. Да, апокалипсис, да, сейчас // Беседа. Ленинград-Париж, 1987, №5.
- 49.Гройс Б. Ленин и Линкольн - отношение к смерти // Искусство кино. М., 1992, N1.
- 50.Гройс Б. Русский авангард по обе стороны черного квадрата // Вопросы философии, М., 1990, N11.
- 51.Гройс Б. Утопия и обмен. М., 1994.
- 52.Грякалов А.А. Структурализм в эстетике (Критический анализ). Л., 1989.
- 53.Гуревич А.Я. Проблемы средневековой народной культуры. М., 1981.

54. Гуревич А.Я. Смерть как проблема исторической антропологии: о новом направлении в зарубежной историографии // Одиссей. М., 1989.
55. Гуревич П.С. Тайна человека // Человек: Мыслители прошлого и настоящего о его жизни, смерти и бессмертии. XIX век. М., 1995.
56. Давыдов Ю.Н. Миф о "танатосе", или Диалектика субстантивированного "нет" // Идеалистическая диалектика в XX столетии. М., 1987.
57. Дастр А. Жизнь и смерть. СПб., 1914.
58. Делез Ж. Логика смысла. М., 1995.
59. Делез Ж., Гваттари Ф. Капитализм и шизофрения. Анти-Эдип. М., 1990.
60. Деррида Ж. Золы угасшый прах // Искусство кино. М., 1992, N8.
61. Деррида Ж. Нет, Апокалипсис, нет не сегодня // Вопросы философии. М., 1993, N3.
62. Деррида Ж. От экономии ограниченной к всеобщей экономии // Комментарии. М., 1993, N2.
63. Деррида Ж. Позиции. К., 1996.
64. Деррида Ж. Театр жестокости и закрытие представления // Общественные науки за рубежом. Сер.3. Философия. М., 1992.
65. Деррида Ж. Шпоры: Стили Ницше // Философские науки. М., 1991, NN2,3.
66. Джойс М. Примечания к ненаписанному нелинейному электронному тексту "Конец печатной культуры" // Искусство кино. М., 1993, N10.

- 67.Доброхотова Т.А. "Посмертный опыт" или "вспышка пережитого" // Человек. М., 1991, N2.
- 68.Долгих Е.Н. Метафизика зла в русской религиозной философии (В.С.Соловьев и С.Л.Франк). Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата философских наук. СПб., 1994.
- 69.Достоевский Ф.М. Полное собрание сочинений в 30-ти томах. Л., 1974.
- 70.Драгомощенко А. Ксении. СПб., 1993.
- 71.Дюркгейм Э. Самоубийство: Социологический этюд. СПб., 1912.
- 72.Ершов Г.Г. Смысл жизни и социальное бессмертие. Л., 1981.
- 73.Ефименкова В.Б. Северные народные байки, колыбельные песни. М., 1977.
- 74.Жак Деррида в Москве: деконструкция путешествия. М., 1993.
- 75.Жизнь земная и последующая. М., 1991.
- 76.Жизнь после смерти М., 1990.
- 77.Зарубежная эстетика и теория литературы XIX-XX вв. Трактаты, статьи, эссе. М., 1987.
- 78.Зорза Р. и В. Путь к смерти. Жить до конца. М., 1990.
- 79.Исаев С.А. Теология смерти. Очерки протестантского модернизма. М., 1991.
- 80.Исупов К.Г. Русская философская танатология // Вопросы философии. М., 1994, N3.
- 81.Исупов К.Г. Русская эстетика истории. СПб., 1992.
- 82.Кабинет. Приложение 2 (Жан-Франсуа Лиотар). СПб., 1993.
- 83.Кавелин К.В. Собрание сочинений. Т.4. СПб., 1990.

- 84.Каган М.С. Время как философская проблема // Вопросы философии. М., 1982, N10.
- 85.Калиновский П.П. Переход: Последняя болезнь, смерть и после. М., 1991.
- 86.Камлерер П. Смерть и бессмертие. М.-Л., 1925.
- 87.Камю А. Бунтующий человек. М., 1990.
- 88.Камю А. Избранное. М., 1969.
- 89.Камю А. Миф о Сизифе. Эссе об абсурде // Сумерки богов. М., 1989.
- 90.Капитализм и шизофрения. Беседа Катрин Клеман с Жилем Делезом и Феликсом Гваттари // Ad Marginem'93. Ежегодник. М., 1994.
- 91.Капица О.И. Детский фольклор: Песни, потешки, дразнилки, сказки и проч. Л., 1928.
- 92.Карсавин Л.П. Поэма о смерти. Л., 1991.
- 93.Кирсанова Л.И. Проблема символического в философии постмодернизма. СПб., 1996.
- 94.Кирсанова Л.И. Смерть и розы // Ступени. Философский журнал. СПб., 1992, N2(5).
- 95.Клименкова Т.А. Концепция "смерти человека" или новый гуманизм // Концепции человека в современной западной философии. М., 1988.
- 96.Колыбельные песни, записанные в курганской области / Составитель - М.Н.Чебыкина. Курган, 1990.

97. Костомаров Н.И. Очерк домашней жизни и нравов великорусского народа в XV и XVII столетиях // Современник. 1860. Т.1. XXXШ.
98. Крестьянская лирика. Л., 1935.
99. Критика метафизики в постструктурализме (по работам Ж. Дерриды 80-х гг.) Научно-аналитический обзор. М., 1983.
100. Кузьмин Н.В. Круг царя Соломона. М., 1991.
101. Курицын В. Философские-де размышления на тему смерти. Раз, два, три... // Сегодня. М., 1993, N96.
102. Кьеркегор С. Болезнь к смерти // Этическая мысль. М., 1990.
103. Кьеркегор С. Несчастнейший. СПб., 1991.
104. Кьеркегор С. Страх и трепет. Л., 1991.
105. Кьеркегор и современность. Минск, 1996.
106. Лаврин А. Хроники Харона. Энциклопедия смерти. М., 1993.
107. Лакан Ж. "Стадия зеркала" и другие тексты. Париж, 1992.
108. Лакан Ж. Функция и поле речи и языка в психоанализе. М., 1995
109. Ламонт К. Иллюзия бессмертия. М., 1984.
110. Ланц Г. Вопросы и проблемы бессмертия // Логос. СПб., 1913, Кн. 3-4.
111. Левинас Э. Время и Другое // Патрология. Философия. Герменевтика. Труды Высшей религиозно-философской школы. СПб., 1992, N1.
112. Левинас Э. Значение и смысл // Онтология. Эстетика. Религиозная философия. Труды Высшей религиозно-философской школы. СПб., 1993, N2.

- 113.Лийв А. Приглашение к пляске смерти // Наука и религия. М., 1988, N3.
- 114.Лиотар Ж.-Ф. Ответ на вопрос: что такое постмодерн? // Ad Marginem'93, Ежегодник. М., 1994.
- 115.Лифтон Р., Ольсон Э. Жизнь и умирание // Буржуазные психоаналитические концепции общественного развития. М., 1980.
- 116.Лихтенберг-Эттингер Б. Матричная пограничность. СПб., 1993.
- 117.Лорка Ф.Г. Об искусстве. М., 1971.
- 118.Майнот Ч.С. О бессмертии и о развитии смерти // Новые идеи в биологии. СПб., 1914, N3.
- 119.Малахов В.С. Смерть // Современная западная философия. Словарь. М., 1991.
- 120.Малышев М.А. Проблема смерти в истории нравственно-религиозной мысли // Отношение человека к иррациональному. Свердловск, 1989.
- 121.Малышев М.А. Проблема смерти в философии "несчастливого сознания" // Философские науки. М., 1989, N5.
- 122.Малявин В.В. Мифология и традиция постмодернизма // Логос. Ленинградские международные чтения по философии культуры. Кн.1. Разум. Духовность. Традиции. Л., 1991.
- 123.Мамардашвили М.К. Как я понимаю философию. М., 1992.
- 124.Мамардашвили М.К. Классический и неклассический идеал рациональности. Тбилиси, 1984.
- 125.Мамардашвили М.К. Лекции о Прусте. М., 1995.
- 126.Мамардашвили М., Пятигорский А. Символ и сознание. Иерусалим, 1982.

- 127.Маркиз де Сад и XX век. М., 1992.
- 128.Марков Б.В. Разум и сердце. СПб., 1995.
- 129.Мельников М.Н. Русский детский фольклор Сибири. Новосибирск, 1970.
- 130.Мендельсон М. Федон, или о бессмертии души. СПб., 1837.
- 131.Мечников И.И. Академическое собрание сочинений. ТТ. 11,12. М., 1956.
- 132.Минеев В.В., Нефедов В.П. От смерти - к жизни: Идеи русского космизма и проблемы нового понимания смерти и бессмертия. Красноярск, 1989.
- 133.Михайлов А.В. Мартин Хайдеггер: человек в мире. М., 1990.
- 134.Монтень М. Опыты. М.-Л. 1958.
- 135.Муди Р. Жизнь после жизни. Исследование феномена выживания после физической смерти. Л., 1991.
- 136.Набоков В. Николай Гоголь // Новый мир. М., 1987, N4.
- 137.Набоков В. Приглашение на казнь. Романы, рассказы, критические эссе, воспоминания. Кишинев, 1989.
- 138.Надточий Э.В. Власть насилия над жизнью и смертью // Тоталитаризм как исторический феномен. М., 1989.
- 139.Немилов Л.В. Что такое смерть. Л., 1925.
- 140.Ницше Ф. Сочинения в 2-х томах. М., 1990.
- 141.Новая технократическая волна на Западе. М., 1986.
- 142.Новик И.Б. Система: жизнь - смерть. М., 1992.
- 143.Новикова О.А. К вопросу о восприятии смерти в средние века и Возрождение (на материале испанской поэзии) // Культура средних веков и Нового времени. М., 1987.

- 144.Новое в современной западной культурологии. М., 1983.
- 145.О бессмертии, бутулизме и банках (Опыт русской вечерней беседы) // Художественная воля, N6, Консервирование.
- 146.О страшной тайне бытия. Киев, 1993.
- 147.Образ человека XX века. М., 1988.
- 148.Пазолини П.Л. Смерть как смысл жизни // Искусство кино. М., 1991, N10.
- 149.Парамонов Б. Чевенгур и окрестности // Искусство кино. М., 1991, N12.
- 150.Партэ К. Метаморфоза смерти у Л.Н.Толстого // Русская литература. СПб., 1991, N3.
- 151.Паскаль Б. Мысли о религии. М., 1902.
- 152.Платон. Собрание сочинений в 4-х томах. Т.2. М., 1993.
- 153.Платонов А. Течение времени. М., 1971.
- 154.Платонов А. Возвращение. М., 1989.
- 155.Платонов А. Чевенгур // Дружба народов. М., 1988, N4.
- 156.Подорога В.А. Власть и познание (археологический поиск М.Фуко) // Власть. М., 1989.
- 157.Подорога В.А. Выражение и смысл. Ландшафтные миры философии: С.Киркегор, Ф.Ницше, М.Хайдеггер, М.Пруст, Ф.Кафка. М., 1995.
- 158.Подорога В.А. К вопросу о мерцании мира // Логос. М., 1993, N4.
- 159.Подорога В.А. Метафизика ландшафта. Коммуникативные стратегии в философской культуре XIX-XX вв. М., 1993.
- 160.Подорога В.А. Проблема "косвенного" общения (Опыт анализа произведения С.Кьеркегора "Страх и трепет") // Диалектика

общения. Гносеологические и мировоззренческие проблемы. М., 1987.

161.Подорога В.А. Событие: Бог мертв. Фуко и Ницше // Комментарии. М., 1996, N10.

162.Подорога В.А. Феноменология тела. Введение в философскую антропологию. М., 1995.

163.Попович М.В. Мировоззрение древних славян. Киев, 1985.

164.Постмодернизм и культура. М., 1991.

165.Постнов О.Г. Тема смерти в ранней лирике А.С.Пушкина // "Вечные" сюжеты русской литературы. "Блудный сын" и другие. Новосибирск, 1996.

166.Проблема человека в западной философии. М., 1988.

167.Рабинович В.Л. Авангард как нескончаемое начало (к со-че(чи)-танию русской футуристической книги // Вопросы литературы. М., 1996, N1.

168.Рабинович В.Л. Алхимия как феномен средневековой культуры. М., 1979.

169.Рабинович В.Л. Исповедь книгочех, который учил букве, а укреплял дух. М., 1991.

170.Рабинович В.Л. Человек в исповедальном жанре // О человеческом в человеке. М., 1991.

171.Розанов В.В. Семья как религия // Русский эрос, Или философия любви в России. М., 1991.

172.Розанов В.В. Сочинения в 2-х томах. М., 1990. Розенберг О.О. О мирозерцании современного буддизма на Дальнем Востоке. Пг., 1919.

общения. Гносеологические и мировоззренческие проблемы. М., 1987.

161.Подорога В.А. Событие: Бог мертв. Фуко и Ницше // Комментарии. М., 1996, N10.

162.Подорога В.А. Феноменология тела. Введение в философскую антропологию. М., 1995.

163.Попович М.В. Мировоззрение древних славян. Киев, 1985.

164.Постмодернизм и культура. М., 1991.

165.Постнов О.Г. Тема смерти в ранней лирике А.С.Пушкина // "Вечные" сюжеты русской литературы. "Блудный сын" и другие. Новосибирск, 1996.

166.Проблема человека в западной философии. М., 1988.

167.Рабинович В.Л. Авангард как нескончаемое начало (к со-че(чи)-танию русской футуристической книги // Вопросы литературы. М., 1996, N1.

168.Рабинович В.Л. Алхимия как феномен средневековой культуры. М., 1979.

169.Рабинович В.Л. Исповедь книгочея, который учил букве, а укреплял дух. М., 1991.

170.Рабинович В.Л. Человек в исповедальном жанре // О человеческом в человеке. М., 1991.

171.Розанов В.В. Семья как религия // Русский эрос, Или философия любви в России. М., 1991.

172.Розанов В.В. Сочинения в 2-х томах. М., 1990. Розенберг О.О. О мирозерцании современного буддизма на Дальнем Востоке. Пг., 1919.

- 173.Руткевич А.М. "Анатомия деструктивности" Э.Фромма // Вопросы философии. М., 1991, N9.
- 174.Рыбаков Б.А. Язычество Древней Руси. М., 1987.
- 175.Рыклин М. Медгерменевтика. Инспекция культуры // Флэш Арт. Русское издание. М., 1989, N1.
- 176.Рыклин М. Террологики. Тарту-Москва, 1992.
- 177.Рязанцев С. Танатология - наука о смерти. СПб., 1994.
- 178.Сабиров В.Ш. Критический анализ философско-этических оснований современной танатологии // Философские науки. М., 1985, N3.
- 179.Сабиров В.Ш. Проблема страха смерти в современной танатологии // Философские аспекты духовной культуры. М., 1984.
- 180.Сабиров В.Ш. Этический анализ проблемы жизни и смерти. М., 1987.
- 181.Савчук В.В. Кровь и культура. СПб., 1995.
- 182.Савчук В.В. Проект "Кладбище, или Разговор с вечностью" // Художественная воля. N6. Консервирование.
- 183.Сартр Ж.П. Бытие и ничто // Философские науки. М., 1989, N3.
- 184.Сартр Ж.П. Бытие и ничто. Заключение // Философский поиск. Витебск, 1995, N1.
- 185.Сартр Ж.П. Слова. М., 1966.
- 186.Седов Л. Пестрая душа. Об отношении к смерти // Родина. М., 1992, N1.
- 187.Секацкий А.К. Онтология лжи. Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата философских наук. СПб., 1995.

188. Секацкий А. Покойник как элемент производительных сил // Комментарии. М., 1996, №9.
189. Семина К.А. Археология и социология смерти (Анализ исследований 80-х гг.) // Личность и общество в религии и науке античного мира (Современная зарубежная историография). М., 1990.
190. Серафим (Роуз). Душа после смерти. М., 1991.
191. Случаенко И.С. Детская смертность. М., 1976.
192. Смерть. Альманах. СПб., 1910.
193. Соловьев В.С. Оправдание добра. СПб., 1897.
194. Соловьев В.С. Сочинения в 2-х томах. М., 1990.
195. Стратегии ориентации в постсовременности. СПб., 1996.
196. Тайлор Э.Б. Первобытная культура. М., 1989.
197. Танатография Эроса: Жорж Батай и французская мысль середины XX века. СПб., 1994.
198. Тейяр де Шарден П. Феномен человека. М., 1987.
199. Терц А. Прогулки с Пушкиным. СПб., 1993.
200. Тибетская книга мертвых. СПб., 1992.
201. Тимофеев И.В. Терминальные состояния (клинико-лабораторные, патофизиологические и патологоанатомические аспекты). Спб., 1997.
202. Толстой Л.Н. Исповедь. М., 1992.
203. Толстой Л.Н. Повести и рассказы. М., 1952.
204. Толстой Л.Н. Путь жизни. М., 1993.

- 205.Трегубов Л.З., Вагин Ю.Р. Эстетика самоубийства. Пермь, 1993.
- 206.Трубников Н.Н. Проблемы смерти времени и цели человеческой жизни // Философские науки. М., 1990, N2.
- 207.Трубников Н.Н. [Перспектив книги о смысле жизни] //
- 208.Квинтэссенция: Философский альманах. М., 1990.
- 209.Тульчинский Г.Л. Самозванство. СПб., 1996.
210. Тупицын В. Идеология mon amour // Беседа. Ленинград-Париж, 1988, №7.
- 211.Тупицын В. Инспектирование инспекторов: Интервью с членами группы "Медгерменевтика" Сергеем Ануфриевым, Юрием Лейдерманом, Павлом Пепперштейном // Флэш Арт. Русское издание. М., 1989, N1.
- 212.Тупицын В. Сигнатура времени (реабилитация подлога) // Место печати. М., 1995, N7.
- 213.Уваров М.С. Бинарный архетип. СПб., 1996.
- 214.Уильямс Б. Случай Макропулос: размышления о скуке бессмертия // Проблема человека в западной философии. М., 1988.
- 215.Унамуно Мигель де. О трагическом чувстве жизни. К., 1996.
- 216.Федоров Н.Ф. Сочинения. М., 1982.
- 217.Федорова М.М. Образ смерти в западно-европейской культуре // Человек. М., 1991, N5.
- 218.Философия бессмертия и воскрешения. Вып.1,2. М., 1996.
- 219.Философия Мартина Хайдеггера и современность. М., 1991.
- 220.Фигуры Танатоса. Вып.1. Символы смерти в культуре. СПб., 1991.

221. Фигуры Танатоса. Вып.2. Философские размышления на тему смерти. СПб., 1992.
222. Фигуры Танатоса. Вып.3. Тема смерти в духовном опыте человечества. Материалы международной конференции. СПб., 1993.
223. Фигуры Танатоса. Вып.5. Вторая международная конференция "Тема смерти в духовном опыте человечества." СПб., 1995.
224. Фихте И.Г. Назначение человека. Спб., 1905.
225. Форд А. Жизнь после смерти как об этом было рассказано Джерому Элиссону. Л., 1991.
226. Франк С.Л. Мертвые молчат. М., 1917.
227. Франк С.Л. Реальность и человек. Метафизика человеческого бытия. Париж, 1956.
228. Франк С.Л. Сочинения. М., 1990.
229. Фрейд З. Зловещее // РЖ Философия. Сер.3. М., 1994.
230. Фрейд З. Мы и смерть // Рязанцев С. Танатология - наука о смерти. СПб., 1994.
231. Фрейд З. "Я" и "Оно". Труды разных лет. В 2-х томах. Тбилиси, 1991
232. Фролов И.Т. О жизни, смерти и бессмертии // Вопросы философии. М., 1983, NN1,2.
233. Фролов И.Т. О смысле жизни, смерти и бессмертии человека: научный реальный гуманизм и нравственно-философские искания в истории русской культуры. М., 1985.
234. Фромм Э. Анатомия человеческой деструктивности. М., 1994.
235. Фромм Э. Душа человека. М., 1992.

- 236.Фрэзер Д.-Д. Золотая ветвь. М., 1980.
- 237.Фуко М. Археология знания. К., 1996.
- 238.Фуко М. Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет. М., 1996.
- 239.Фуко М. Слова и Вещи. Археология гуманитарных наук. СПб., 1994.
- 240.Фуко М. Что такое автор? // Лабиринт-Эксцентр, Екатеринбург, 1991, N3. ж
- 241.Фут Ф. Эвтаназия // Философские науки. М., 1990, N6.
- 242.Фюлеп Т. Социальные и культурные факторы, влияющие на детскую смертность. М., 1967.
- 243.Хайдеггер М. Вещь // Историко-философский ежегодник. М., 1989
- 244.Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления. М., 1993.
- 245.Хайдеггер М. Работы и размышления разных лет. М., 1993.
- 246.Хайдеггер М. Разговор на проселочной дороге. М., 1991.
- 247.Хайдеггер М. Что такое метафизика? // Новая технократическая волна на Западе. М., 1986.
- 248.Хайдеггер М. Язык. СПб., 1991.
- 249.Хаймоне Ж.-М. Жертва: зрелище смерти // Ступени. СПб., 1993, N1.
- 250.Хёйзинга Й. Осень Средневековья. М., 1988.
- 251.Цыпин А.Н. История русской этнографии. Т.2, СПб., 1891.
- 252.Шестов Л. Киргегард и экзистенциальная философия (Глас вопиющего в пустыне). М., 1992.
- 253.Шестов Л. Сочинения в 2-х томах. М., 1993.

- 254.Шопенгауэр А. Собрание сочинений в пяти томах. Т.1. М., 1992.
- 255.Шор Г.В. О смерти человека. Введение в танатологию. Л., 1925.
- 256.Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. 1. Гештальт и действительность. М., 1993.
257. Шпенглер О. Закат Европы. Т.2 // Самосознание европейской культуры XX века: Мыслители и писатели Запада о месте культуры в современном обществе. М., 1991.
- 258.Шперк Ф.Э. О страхе смерти и принципе жизни. СПб., 1895.
- 259.Штейн П.В. Великорусс в своих песнях, обрядах, обычаях, верованиях, сказках, легендах и т.п. Т.1, вып.1, СПб., 1898, N31.
- 260.Юнг К.Г. Архетип и символ. М., 1991.
- 261.Ямпольский М. Демон и лабиринт (Диаграммы, деформации, мимесис). М., 1996.
- 262.Ямпольский М. Жест палача, оратора, актера // Ad Marginem'93. Ежегодник. М., 1994.
- 263.Ямпольский М. Смерть в кино // Искусство кино, М., 1991, N9.
- 264.A safer Death: Multidisciplinary aspects of terminal care. N.Y., L., 1989.
- 265.Aries Ph. Images of Man and Death. L., 1985.
- 266.Baudrillard J. L'change symbolique et la mort. P., 1976.
- 267.Davidson H. The Lexicon of Death // Communicating issues in thanatology. N.Y., 1976.
- 268.Deleuze G. Foucault. Minneapolis, 1986.

- 269.Deleuze G. Schizophrenic and Language: Surface and Depth in Lewis Carroll and Antonin Artaud // Textual Strategies. Perspectives in Post-structuralism. N.Y., 1981.
- 270.Deleuze G., Guattari F. Nomadology: The War Machine. N.Y., 1986.
- 271.Demske J. Being, man and death. A key to Heidegger. Kentucky, 1970.
- 272.Foucault M. Madness and civilization. A History of Insanity in the Age of Reason. N.Y., 1973.
- 273.Foucault M. Naissance de la clinique. P., 1993.
- 274.Goldberg J. Death and His Brother. Sex: Mechanisms of Death-Denial and Consciousness-Raising in the Literature of "Love" // Communicating issues in Thanatology. N.Y., 1976.
- 275.Gorer G. The Pornography of Death // Death: Current Perspectives. Mayfield, 1976.
- 276.Heidegger M. Being and Time. N.Y., 1962.
- 277.Калчев И.П. Етюди за смъртта. София, 1989.
- 278.Калчев И.П. Метафизика на смъртта. София, 1993.
- 279.Kastenbaum R. Reconstructing Death in Postmodern Society // Omega. Journal of Death and Dying. N.Y., 1993, vol.27(1).
- 280.Kluge E. The practice of death. L., 1975.
- 281.Koestenbaum P. The vitality of death. Essays in existential psychology and philosophy. Westport, 1971.
- 282.Kothari M., Mehta L. Death: A new perspective in the phenomenon of disease and dying. L., 1986.
- 283.Levinas E. Totality and infinity. Pittsburgh, 1969.
- 284.Life After Death. L., 1977.

- 285.Lingis A. Deathbound subjectivity. Bloomington, 1989.
- 286.Mirrors of Mortality: Studies in the Social History of Death. L., 1981.
- 287.Mitford J. The American Way of Death. N.Y., 1963.
- 288.Perret W. Death and immortality. Nijhoff, 1987.
- 289.Perspektiven des Todes. Interdisziplinäres Symposium 1. Heidelberg, 1990.
- 290.Poster M. The Mode of Information. Poststructuralism and Social Context. Chicago, 1990.
- 291.Russian Necrorealism: Shock Therapy for a New Culture. Bowling Green, 1993.
- 292.Salladay S. In the Event of Death // Omega. Journal of Death and Dying. N.Y., 1982-1983, vol.13(1).
- 293.Sartre J.-P. Letre et le neant. P., 1977.
- 294.Shneidman E. Deaths of Men. N.Y., 1973.
- 295.The Sociology of Death: theory, culture, practice. Oxford, 1993.
- 296.Thomas L.-V. La Mort. P., 1985.
- 297.Thomas V. Death and the meaning of human existence: a phenomenological existentialist inquiry // Ind. philos. quart. N.S. - Pune, 1989, vol.16, N2.