

НАЦІОНАЛЬНИЙ ПЕДАГОГІЧНИЙ УНІВЕРСИТЕТ
ІМЕНІ М.П.ДРАГОМАНОВА

На правах рукопису

**КУЧЕР
ЛЮДМИЛА СЕРГІЇВНА**

УДК 128

**ФЕНОМЕН СМЕРТІ ЯК ФІЛОСОФСЬКО-АНТРОПОЛОГІЧНА
ПРОБЛЕМА СУЧАСНОСТІ**

09.00.04 – філософська антропологія, філософія культури

Дисертація на здобуття наукового ступеня
кандидата філософських наук

науковий керівник –
Меднікова Галина Сергіївна
доктор філософських наук,
професор

Київ – 2010

ЗМІСТ

ВСТУП	3
РОЗДІЛ 1. ФЕНОМЕН СМЕРТІ ЯК ФІЛОСОФСЬКО-КУЛЬТУРОЛОГІЧНЕ ЯВИЩЕ: КОНЦЕПТУАЛІЗАЦІЯ ПРОБЛЕМИ, МЕТОДОЛОГІЯ	13
1.1. Феномен смерті як об’єкт історико-філософського аналізу.....	13
1.2. Філософсько-антропологічні підходи осмислення проблеми смерті в українській традиції.....	27
1.3. Філософська традиція осмислення духовної самотрансценденції людини через феномен смерті як основа антропологічного підходу.....	47
Висновки до першого розділу.....	66
РОЗДІЛ 2. СМЕРТЬ У СИСТЕМІ СОЦІОКУЛЬТУРНИХ ВІДНОСИН	68
2.1. Ставлення до смерті як фактор формування соціальної реальності.....	68
2.2. Страх смерті як екзистенційна драма людського буття та використання його владою.....	83
2.3. Міфологізація смерті як соціально-регулятивний механізм суспільного розвитку.....	98
2.4. Образ смерті в буденній свідомості та його роль у розвитку суспільства.....	116
Висновки до другого розділу.....	133
РОЗДІЛ 3. ФЕНОМЕНОЛОГО-ГЕРМЕНЕВТИЧНИЙ ДИСКУРС АНАЛІЗУ ПРОБЛЕМИ СМЕРТІ В МИСТЕЦТВІ ХХ СТОЛІТТЯ	135
3.1. Проблема смерті у вимірі філософської герменевтики.....	135
3.2. Філософські рефлексії життя і смерті в сучасному мистецтві.....	153
Висновки до третього розділу.....	176
ВИСНОВКИ	178
СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ	183

ВСТУП

Актуальність теми. Проблема смерті належить до основних тем філософсько-танатологічного дискурсу, оскільки спрямована на розкриття найважливішого – буття людини та буття суспільства. Філософи різних часів, різних світоглядних спрямувань неодноразово наголошували на тому, що смерть є суттєвим ціннісним поняттям, яке має бути співвіднесене з іншими вартостями людського життя.

Феномен смерті, постаючи предметом дослідження як класичної, так і некласичної філософської антропології, належить до сутнісних характеристик людської екзистенції. Проблема смерті вимагає залучення та інтеграції різних методів і дисциплінарних підходів, і саме філософсько-антропологічний ракурс стає теоретико-методологічною основою для культурологів, психологів, істориків, етнографів, соціологів, політологів, правознавців.

У ХХІ столітті проблема смерті набуває особливої гостроти. Критично-рефлексивна переоцінка вартостей та традицій дедалі виразніше виявляється в нестійкості людського буття, втраті або відсутності сенсу; спричиняє у свідомості людини «екзистенційний вакуум» (В.Франкл), який призводить до фатальних наслідків, психічних розладів, самогубства. Індивід намагається досягнути власні сутнісні сили, піддається впливові масової культури споживання та стандартів.

У постіндустріальному західноєвропейському просторі виникло принципово нове ставлення до смерті, пов'язане з її соціально-культурним контекстом: науково-технічними проектами, політичними стратегіями й економічним моделюванням. Смерть, утрачаючи статус індивідуальної, постає суспільною проблемою, що пов'язана з можливістю знищення людини у війнах чи природних катаклізмах. Виявляється тенденція падіння цінностей людського життя. Значний період цілеспрямованого витіснення даної проблеми як з індивідуальної, так і суспільної свідомості, приховування феномена смерті в колі соціальних досліджень сприяє виникненню умов світоглядної кризи індивіда та системної суспільної кризи. Ігнорування одного з найважливіших екзистенціалів

людського буття, фактора розвитку культури й суспільства призводить до руйнування соціальної системи та тотального нігілізму.

Філософського осмислення й систематизації потребують одержані за останній час спеціальні експериментальні знання про смерть в галузі медицини та психології. Залучення сучасних підходів, методів дослідження, наукової доцільності сприяє вивченню проблеми «конечності» людського буття як ціннісного виміру в соціально-філософському зрізі як зарубіжного, так і вітчизняного ментального поля. Із розвитком ідей генної інженерії, мікрохірургії, імплантації, трансплантології, реаніматології та геронтології в працях Е.Кюблер-Росс, Р.Моуді, Дж.Річа систематизовано та проаналізовано навколосмертний досвід людей, які пережили стан клінічної смерті. Виникає потреба філософської концептуалізації нового ставлення до феномена смерті, яке дасть змогу визначити місце й перспективу людини в сучасному суспільстві, культурі.

Важливим у цьому аспекті є розгляд проблеми «життя-смерть» в українській філософській традиції, яка сприяє з'ясуванню особливостей розв'язання буттєвих питань у межах національної ментальності. Самовизначення української культури в загальносвітовому, зокрема в європейському, контексті не можна вважати достатнім без вироблення власної антропологічної філософії, яка спрямована на вирішення екзистенційних питань, сформульованих самим життям, у тому числі й ставленні до смерті, що впливає не тільки на формування духовного світу людини, але й на суспільство в цілому.

Дане дослідження сфокусоване в межах європейської та вітчизняної філософської традиції, оскільки інші етнокультурні парадигми, передусім східна, вимагають кваліфікованих релігійно-етнічних оцінок, додаткового філософсько-історичного аналізу, які не передбачені метою й завданнями. Крім того, поширене на Сході вчення про метемпсихоз (переселення душ) обмежує думки про смерть. Питання про душу, як і про спосіб земного життя людини, досить докладно представлене в античній і, зокрема, – у середньовічній західноєвропейській і вітчизняній релігійній філософії.

Сучасна філософська танатологія є фундаментальною смисложиттєвою парадигмою інформативного суспільства. На Заході створена щонайпотужніша інформаційна база, проводяться численні конференції та симпозиуми, створюються різні громадські організації й асоціації з метою забезпечити сучасній людині комфортний відхід із життя.

У вересні 1990 року в Нью-Йорку відбувся перший Національний конгрес (National Congress of Thanatology), організатором якого виступила Е.Кларк, яка викладає курси з танатології, починаючи з 1972 року. Серед рішень Національного конгресу постало питання про «необхідність міждисциплінарних досліджень проблеми смерті». Незважаючи на те, що в кожній галузі науки порізому тлумачиться «зміст, механізми й функції смерті», використовуються відповідні методи й засоби дослідження, природничо-науковий і гуманітарний напрямки взаємодоповнюють один одного. Лікарі й психологи постійно звертаються до релігійного, філософського, етнографічного, історичного та літературного досвіду опису смерті.

У другій половині ХХ століття з'явився новий науковий напрям – танатологія, яка ставить за мету цілісний, структурний, міждисциплінарний підхід до вирішення проблеми смерті. Філософській антропології в танатологічному дискурсі відведена одна з найважливіших, найцілеспрямованіших функцій – синтез онтологічного, гносеологічного підходів зі спрямуванням в духовний, етично-ціннісний вимір.

До найважливіших фундаментальних і методологічно значимих основ сучасної західноєвропейської філософської танатології можна віднести такі концептуальні блоки: філософсько-культурологічний, історико-етнографічний і демографічний (А.Бремон, М.Вовель, М.Еліаде, Дж.Кембелл, Ф.Лебрюн, Є.Море, А.Тенеті); філософсько-антропологічний, екзистенціальний (М.Гайдеггер, Ж.Дерріда, А.Камю, Г.Марсель, Ж.-П.Сартр, К.Ясперс); психоаналітичний (З.Фройд, К.Юнг); соціально-філософський (Т.Адорно, Ж.Бодрійяр, М.Фуко, М.Хоркхаймер); клінічний (С.Гроф, Е.Кюблер-Росс).

Проблемі становлення розвитку танатологічного напрямку приділено увагу в працях російських дослідників в останні 20 років. Філософи, богослови, письменники розглядають питання про природу й причини смерті, її позитивне й негативне значення, незбагнений і прихований характер. Інтелектуальні пошуки в осмисленні проблеми смерті відзначаються низьким інтересом до емпіричної танатології (особливо до медико-психологічних аспектів). Термін «танатологія» спочатку не вживався в класичних працях філософів, які розглядали феномен смерті. У дослідженнях ішлося про «метафізику смерті», «сотеріологію», «сенси життя», «соціологію». Основний акцент спрямовувався на духовний і метафізичний вимір буття.

Головною в дослідженні проблеми смерті виступила експериментальна асоціація танатологів Санкт-Петербурга (Центр танатологічних досліджень на базі Санкт-Петербурзького відділення Інституту людини Російської Академії наук і філософського факультету Санкт-Петербурзького університету), де почав видаватися філософсько-культурологічний альманах «Фігури Танатосу»: «Символи смерті в культурі» (1991), «Філософські роздуми на тему смерті» (1992), «Тема смерті в духовному досвіді людства» (1993, 1995), «Мистецтво вмирання» (1988), «Цвинтар» (2001). Петербурзькі філософи в рамках посткласичного філософського дискурсу розробляли такі тематичні підходи у вирішенні танатологічної проблематики: символи смерті в розрізі сучасної культури, аспекти взаємозв'язку теми смерті з проблемами свободи, смислу життя, посмертного буття людини. Феномен смерті поставав предметом дослідження філософських, релігійних, літературознавчих, мистецьких текстів у культурно-історичному просторі. У своїх «лабораторіях» науковці говорили про «метафізику смерті», «соціокультурні образи смерті», «мистецтво вмирання» на міждисциплінарному рівні.

Філософський проект Санкт-Петербурзької танатологічної асоціації підтримали відомі московські вчені: академік І.Фролов – директор Інституту людини РАН; В.Рабінович, В.Подорога. У їхніх працях аналізуються соціокультурні механізми осмислення й сприйняття смерті як на попередніх етапах суспільного розвитку, так і в контексті сучасності.

Починаючи з 1990-х років, проблема смерті набирає обертів у природничо-науковому й гуманітарному аспектах. С.Рязанцев розширює значення танатологічного терміна в гуманітарному тлумаченні: «Танатологія – наука, яка вивчає смерть, її причини, процеси й прояви. Проблема смерті досліджується не лише медиками й біологами, але й етнографами: похоронні обряди й пов'язані з ними символіка, фольклор і міфологія є важливими засобами для розуміння народних звичаїв і традицій. Дана проблема є актуальною й для археологів, які на основі матеріальних залишків намагаються реконструювати характер поховань і уявлення давніх людей про смерть і потойбічний світ».

К.Ісупов, увівши статтю «танатологія» в енциклопедію «Культурологія. XX століття» (1998), визначає цей термін як «філософський досвід опису феномена смерті». Таке трактування здійснило надзвичайно важливий і продуктивний поворот у гуманітарній танатології. У такому розумінні розглядається термін і в статті Г.Тулчинського в «Проективному філософському словнику» (2003), де смерть – одна з головних тем.

Природничо-науковою танатологією в основному займалися представники Інституту танатології при Московському педагогічному державному університеті й Інституті танатотерапії (В.Рабінович). На Заході даний напрям набуває статусу освітнього в діяльності філософів та асоціації освіти й консультування з питань смерті (Association for Death Education and Counseling); в одному з американських коледжів (Hood College) можна отримати ступінь магістра танатології (full Masters degree in Thanatology).

Серед сучасних учених, які постійно звертаються до теми смерті, варто відзначити: І.Вишева «Проблема смерті і безсмертя людини: становлення, еволюція, перспективи вирішення» (1990); П.Гуревича «Жниця з косою. Життя після смерті. Про смерть і безсмертя» (1991); А.Демічева «Філософські і культурологічні основи сучасної танатології» (1997); Д.Лихачова «Історична поетика російської літератури» (1997); Т.Мордовцеву «Ідея смерті в культур філософській ретроспективі» (2001); О.Постнова «Смерть в Росії Х–XX ст.

історико-етнографічний і соціокультурні аспекти» (2001); Т.Чумакову «Смерть і безсмертя в російській середньовічній культурі» (2002) тощо.

Питання біоетики, психології смерті й вмирання, механізми психології старіння, соціологія смертності населення висвітлені в працях В.Захарова, А.Іванюшкина, М.Єрмолаєва, А.Налчаджяна, С.Неретіної, В.Подороги, Т.Покуленко, В.Попова, С.Роганова, В.Розіна, П.Тищенко, М.Уварова, М.Шенкао, Б.Юдіна тощо.

Конкретно-наукові підходи до феномена смерті та його вплив на розвиток особистості, культури й суспільства постали предметом дослідження філософів П.Гуревича, А.Демичева, Т.Мордовцевої, В.Розанова, М.Шенкао тощо.

У філософсько-антропологічній думці концептуальні підходи танатосу можна звести до декількох основ: по-перше, це вплив на розвиток буття життєвого кругообігу; по-друге, вплив в якості екзистенційного подразника на формування особливостей внутрішнього світу як окремого індивіда, так і культури суспільства.

З огляду на представлену ситуацію звернення до танатологічної теми в західних та російських філософських дослідженнях виділило початковий рівень її розробки в сучасній українській науковій філософській думці. Важливі проблеми життєвого світу людини та ставлення її до смерті як частини духовної культури розглядаються в роботах українських філософів: І.Бичка, В.Губенка, Г.Івашкевича, О.Кирилюка, С.Крилової, С.Кримського, В.Малахова, В.Павлова, М.Поповича, В.Роменця, Н.Хамітова, В.Шинкарука.

Таким чином, проблема смерті, як у зарубіжній, так і вітчизняній літературі, переважно досліджувалася як історико-філософська, психологічна, експериментально-медична та соціальна, що не відтворює закінченої й стабільної моделі світу, і, навпаки, є постійною константою наукових пошуків і роздумів.

Дане дисертаційне дослідження сфокусоване на осмисленні амбівалентності «життя-смерть» в межах класичної й некласичної філософської традиції. Концептуалізація феномена смерті людини в філософсько-антропологічному зрізі надає змогу зафіксувати нові теоретичні підходи, які й впливають на механізм

становлення індивідуальності. Бінарна онтологічна опозиція «життя-смерть» представлена як глибинний, метакультурний, гіперреальний атрибут сучасного суспільства.

Зв'язок роботи з науковими програмами, планами, темами. Дисертація виконувалася в межах наукових досліджень кафедри культурології Інституту філософії освіти і науки Національного педагогічного університету імені М.П.Драгоманова.

Мета і завдання дослідження. Метою дослідження є систематизація філософсько-антропологічного дискурсу феномена смерті як у традиційній культурі, так і сучасній філософській думці. Поставлена мета передбачає розв'язання таких завдань:

- дослідити амбівалентність феномена смерті в історико-філософському зрізі;
- проаналізувати причини та наслідки витіснення смерті із соціальної сфери в сучасному суспільстві;
- охарактеризувати рівень світоглядних конструктів «життя-смерть» у наукових розробках української філософської думки;
- показати детермінантний вплив ментальних міфологем смерті на соціальні структури й культурну сферу буття;
- розкрити основні аспекти духовної самотрансценденції особистості через феномен смерті;
- визначити вплив ставлення до смерті на процес формування соціокультурного середовища;
- розглянути особливості осмислення проблеми смерті в сучасному мистецтві.

Об'єктом дослідження є феномен смерті й страху смерті людини.

Предмет дослідження – філософсько-антропологічний аналіз смерті як екзистенційної проблеми індивідуального й соціального буття людини в сучасному суспільстві.

Основними методами дослідження постають: історико-філософський, який надає змогу розглянути проблему смерті в руслі історико-хронологічного зрізу від

античних часів до наших днів у європейській традиції; компаративний метод, що є актуальним у виявленні специфіки осмислення проблеми смерті в певні періоди розвитку філософської думки; феноменологічний метод, що полягає в розкритті поняття смерті як чинного феномена в бутті людини та в соціальному середовищі; герменевтичний метод, який передбачає проникнення в смислове значення феномена смерті в контексті культури, сприяє виявленню сенсів буття людини через її відношення до смерті; структурно-функціональний метод основну увагу зосереджує на дослідженні соціальних процесів та явищ у контексті постсакральної бінарності «життя-смерть».

Наукова новизна дисертаційного дослідження полягає у тому, що *вперше*:

- охарактеризовано особливості та рівень досліджуваності проблеми смерті у філософсько-антропологічних розвідках українських мислителів. Показано становлення й розвиток даного феномена як у минулому, так і в сучасній філософії. Доведено, що осмислення проблеми смерті у вітчизняній філософській думці відбувається у межах релігійного, фольклорно-міфологічного, філософії космізму та науково-філософського підходів;

- обґрунтовано структуротворчу роль міфологем (міфологічної структури) «життя-смерть» у сучасному суспільстві;

- розкрито методологічний потенціал герменевтичної традиції аналізу феномена смерті у філософських текстах (Г.Гадамер, П.Рікер); у структурі літературного сюжету (М.Бахтін, П.Біцилі, Ю.Лотман, О.Постнов);

- здійснено аналіз образу смерті у повсякденній свідомості та філософському дискурсі крізь призму сучасного мистецтва;

удосконалено:

- онтологічне розуміння феномена смерті, що визначається як одна з провідних тенденцій буття суспільства й буття людини у суспільстві;

- тлумачення у соціально-філософському аспекті проблеми страху смерті. У сучасному суспільстві відбувається порушення «символічного обміну» життя і смерті, що призводить до негативних наслідків у становленні суб'єктивності;

дістало подальший розвиток:

- дослідження в антропологічному зрізі проблеми смерті в історико-філософському аспекті;
- трактування смерті як феномена, що функціонує на індивідуальному, соціальному рівнях, по-різному осмислюється буденною і теоретико-філософською свідомістю;
- осмислення проблеми смерті як однієї з ціннісних форм людського буття сучасності.

Теоретичне й практичне значення роботи полягає в осмисленні особливостей феномена смерті як філософсько-антропологічної проблеми в сучасному суспільстві. Одержані в дисертації теоретичні положення сприятимуть у роботі при викладанні таких дисциплін, як філософська й соціальна антропологія, соціальна філософія та культурологія, соціологія культури й соціальна психологія та інших гуманітарних галузей; у підготовці загальних і спеціальних програм, лекційних курсів, семінарських занять для аспірантів і слухачів магістратури, а також для інших заходів у навчально-виховному процесі.

Результати дослідження можуть бути використані в психологічній та психотерапевтичній практиці, у розробці соціальних програм, пов'язаних із рядом проблем, які виникають протягом життя та потребують допомоги фахівців у людей, які втратили сенс життя, мають суїцидальні нахили, соціальну апатію, невиліковно хворих, ВІЛ – інфікованих.

Апробація результатів дисертації. Основні положення дисертаційного дослідження, окремі його ідеї, були репрезентовані та обговорені на наукових семінарах, конференціях і конгресах: V Всеросійській науковій конференції «Сорочинські читання» (Москва, 2009); Міжнародній науковій конференції «Традиція і культура. Людина і Всесвіт. Всеєдність буття» (Київ, 2009); II Всеукраїнській науковій конференції «Кулішеві читання з філософії етнокультури» (Чернігів, 2010); III Міжнародній науковій конференції «Українська діаспора: проблеми дослідження» (Острог, 2008); Міжнародній науково-практичній конференції «Українсько-білоруські зв'язки: історія і

сучасність» (Ніжин, 2008); «Українська діаспора: історичні пошуки, еміграційні явища, культурно-мистецькі набутки, функціонування наукових установ» (Ніжин, 2007).

Публікації. Основний зміст дисертаційного дослідження відображений у п'ятьох статтях у наукових фахових виданнях, зареєстрованих ВАК України з філософських наук і трьох тезах доповідей, опублікованих у збірниках матеріалів конференцій.

Структура роботи зумовлена логікою реалізації мети та завдань дослідження. Робота складається зі вступу, трьох розділів, висновків і списку використаних джерел. Список використаних джерел налічує 235 найменувань, у тому числі 10 іноземними мовами і складає 18 сторінок. Загальний обсяг дисертації – 200 сторінок, із них 182 сторінки основного тексту.

РОЗДІЛ 1.

ФЕНОМЕН СМЕРТІ ЯК ФІЛОСОФСЬКО–КУЛЬТУРОЛОГІЧНЕ ЯВИЩЕ: КОНЦЕПТУАЛІЗАЦІЯ ПРОБЛЕМИ, МЕТОДОЛОГІЯ

1.1. Феномен смерті як об'єкт історико–філософського аналізу

Проблема життя і смерті неодноразово поставала предметом філософського дискурсу, починаючи з найдавніших часів. Постійна увага до даного феномена в історії різних цивілізацій свідчить про його фундаментальне значення для людства, що вимагає повернення до його осмислення в різні епохи. Роль філософії у вивченні феномена смерті важко переоцінити. Звернення саме до філософсько-антропологічного аспекту аналізу смерті обумовлюється його значенням в екзистенційному бутті людини й впливом на функціональний розвиток суспільства.

Під час аналізу філософської літератури ми звернули увагу на те, як суттєво трансформується розуміння проблеми смерті з розвитком людства.

Перші уявлення про смерть з'являються з початком виникнення релігійних вірувань у працях античних філософів. Уже стародавня грецька філософська думка приділяла велику увагу проблемі смерті. Питання про «конечність» людського буття побічно піднімалося в творчості грецьких та римських філософів. Фалес Мілетський, один із перших мудреців Греції, неодноразово звертався до цієї проблеми. Діоген Лаертський у свою чергу стверджував, що душа безсмертна.

В античному розумінні проблема життя і смерті визначалася волею Бога, де кожен із них ніс відповідальність за власне «ремесло», контролював народження та смерть [66, с. 237].

Хоча мислителі античності й не створили цілісного танатологічного вчення, але виділили такі важливі аспекти розуміння проблеми смерті: а) місця і ролі смерті в структурі всесвіту; б) посмертного існування; в) узаємозв'язку смерті й моралі; г) смерть як соціальний феномен і його дія на розвиток суспільного життя.

Т.Мордовцева в монографії «Ідея смерті в культурфілософській ретроспективі» зазначає, що в Стародавньому світі існувало кілька можливих способів аналізу смерті – це міфологічне оповідання й філософський опис. Філософія неодноразово апелювала до міфів, особливо, коли розв'язувала проблеми життя, смерті й безсмертя. Тому виникає проблема з відокремленням власне філософської ідеї смерті від її міфологічного аналогу [126, с. 29].

Сюжети найдавніших космогонічних міфів, у яких говориться про походження смерті, обумовлені онтологічною неоднорідністю їх світоглядних основ. В усіх міфологічних текстах, що стосуються креативного світоглядного процесу, особливе місце посідає опис тих чи інших «фатальних» подій, які розкривають закономірну причину появи смерті у світі. Це говорить про наявність окремої схеми, у межах якої розвивається міфологічний сюжет про походження смерті.

Смерть, згідно з поданою схемою, виникає в результаті «втрати сакрального Знання, з'являється як наслідок недосконалості, постає на початку світу, етапах зсуву від центру до периферії, від початку до продовження, від вічного до тимчасового, у результаті – від сакрального до профанного, там, де Знання проявляє себе і потім втрачається в тимчасовому забутті» [146, с. 7].

Т.Мордовцева наголошує на тому, що для філософського дискурсу смерті не настільки важливо, чи були насправді ці події, набагато важливіше те, що вони характеризують певну сторону мислення людини того часу, яка прагнула отримати таємничу владу над своїм життям і смертю, мріяла про можливість жити вічно, навіть у новому тілі [126, с. 43].

Розуміння феномена смерті в античності ототожнювалося зі сном. На схожості сну та смерті також наголошував Сократ. На думку філософа, античне розуміння посмертного буття уявлялося як існування двох видів – темного підземелля Гадеса та райських полів Елізіума на острові Блаженних [66, с. 239].

Після смерті Сократа не лише етика, але й філософія вимушено стикаються з проблемою виявлення сенсу й значення смерті. Актом добровільної угоди зі стратою Сократ поставив у центрі уваги проблему особистого вибору щодо сенсу

й цінності життя. Тепер смерть розуміли не лише у вузькій інтерпретації природної долі, що властива людині. Важливо було показати цінність життя в аспекті вчинку вмирання, а для цього постала необхідність в обґрунтуванні ідеї смерті в новому етичному контексті. Як і багато інших філософських тем, які залишилися не вирішеними античним філософом, проблема смерті і безсмертя душі отримала своє тлумачення в ученні Платона.

«Концепція часу» в Платона, на наш погляд, є ключем до філософського розуміння ідеї безсмертя душі. Круговорот речей і подій обумовлюють вічність і порядок Всесвіту. Тому душа людини, будучи втіленням гармонії Космосу, повинна наслідувати встановлений деміургом порядок зміни речей.

Смерть, на думку автора діалогу «Федон», і є «звільнення і відділення душі від тіла». «Звільнити ж її, – стверджує Т.Мордовцева, – постійно і з найбільшою наполегливістю бажає лише одна когорта людей – дійсні філософи, в цьому якраз і полягають філософські заняття – в звільненні і відділенні душі від тіла. Дійсні філософи багато роздумують про смерть, і ніхто на світі не боїться її менше, ніж ці люди» («Федон», 67d, e, 68a) [126, с. 65].

Таке ставлення до смерті, по-новому розставило акценти пізнання людиною сенсу свого буття. Проблема життя і смерті, нарешті, перейшла з системи чистої міфології в простір філософії, хоча вирішення її поки що зберігало міфологічний характер, але він постав лише як фон, декорація для власне метафізичних міркувань.

Дещо відрізняється ідея смерті і безсмертя в поглядах Аристотеля, для якого не менш важливим є питання щодо розуміння «конечності» (або нескінченності світу), ніж смертної природи людської душі.

Логічний сенс ідеї смерті і безсмертя виражений Аристотелем у трактаті «Топіка». Тут він намагався пояснити видові й родові відмінності поняття, апелюючи до безсмертя богів. Аристотель прагнув показати неоднозначність трактування «безсмертя», яке варто вживати в строгій відповідності з логікою часу, дії та суб'єкта.

У цілому ідея смерті і безсмертя душі в мислителя нерозривно пов'язана з його психологією, метафізикою, фізикою, логікою й етикою. Отже, не можливо визначити її однозначно, хоча умовно можна звести до принципу позбавленого індивідуальності безсмертя. Аристотель не вказував на можливість продовження індивідуального (фізичного) існування душі людини після смерті тіла. Таким чином, філософ затвердив ідею позбавленого індивідуальності безсмертя божественного духу (Неба).

Культура еллінізму, що прийшла на зміну класичній античності, продовжила розвиток теми смерті і безсмертя в дусі Платона й частково Аристотеля, але підсилила проблему страху смерті.

У такий складний час, де не було постійності й передбачуваності, поза сумнівом, посилюються есхатологічні мотиви, виникає страх перед майбутнім. Тому не випадково подальші філософські школи Епікура, скептицизму, неоплатонізму аж до ранньої християнської схоластики головною темою своїх роздумів вбачають етичні підстави життя людини перед перспективою смерті.

Одним із перших, хто намагався зняти напругу від страху смерті, постав Епікур. У «Листі до Менекея» він писав: «Привчай себе до думки, що смерть не має до нас жодного відношення. Адже все хороше й погане полягає у відчуттях, а смерть є позбавлення відчуттів. Тому правильне знання того, що смерть не має до нас жодного відношення, робить смертність життя втішним, – не тому, аби додавати до неї безмежну кількість часу, а тому, що забирає жадання безсмертя. І дійсно, немає нічого страшнішого в житті того, хто всім серцем відчув, що поза життям немає нічого страшного. Таким чином, безглуздий той, хто говорить, що він боїться смерті не тому, що вона заподіє страждання, коли прийде, а тому, що вона заподіє страждання тим, що прийде: адже якщо не тривожить присутності, то марно засмучуватися, коли воно лише ще очікується. Смерть не має до нас жодного відношення, оскільки, коли ми існуємо, смерть ще не присутня; а коли смерть присутня, тоді ми не існуємо. Таким чином, смерть не має відношення ні до тих, що живуть, ні до померлих, оскільки для одних вона не існує, а інші вже не існують» [108, с. 51]. Закінчуючи міркування софізмом, Епікур затверджує

ідеал мудреця-філософа, який не дозволяє надмірно хвилювати свою душу жодними пристрастями – ні тіла, ні розуму. Мудрець, що володіє знаннями, долає будь-які страхи і здатний жити в розміреності задоволень навіть на тлі перспективи кінця.

Завершує дискурс еллінізму про смерть і безсмертя стоїчна позиція Сенеки. У «Моральних листах до Луцилія» він відзначає, що у філософії не має складнішої проблеми, як єство, походження й тривалість душі. Його позиція суперечлива. З одного боку він вивчає тілесність душі, але протиставляє її тілу, вважаючи, що «тіло для духу – тягар і кара» [166, с. 49].

Субстрат душі тонше вогненного, але при цьому душа володіє безсмертям і прагне повернутися до богів. Для позбавлення від страху смерті Сенека винаходить інші аргументи. У душі стоїчної філософії він дискредитує життя як щось не гідне того, аби за нього чіплятися, але прославляє сміливість прийняття смерті. Він ставить риторичне запитання: «Якщо людина бажає жити, то чи знає вона, як слід жити?» [166, с. 76]. Відомі також етичні повчання Сенеки про виконання людиною своїх обов'язків, одним із яких є природна смерть або самогубство, що виправдовується в тих випадках, коли це стає продуманим рішенням.

Вдале поєднання прадавньої грецької міфології посмертного «небуття» і філософії еллінізму «неіснування» смерті утворили обрис ідеї смерті людини. Грекам, а згодом і римлянам, були не властиві метафізичні страждання про кінець буття до тих пір, поки в них зберігалася віра в так зване соціальне безсмертя або безсмертя душі, яке чекало героїв, подібних до Орфея, або філософів, як Сократ [126, с. 81].

Таким чином, криза еллінізму, захід цивілізації, який спостерігався в III–IV столітті н.е., відбився в цілому й на тлумаченні феномена смерті. Вже у філософії стоїцизму можна простежити нові тенденції в розумінні сенсу життя і смерті. Людину одночасно цікавлять питання про те, як можна не боятися смерті та чому людина взагалі є смертною. Зрозуміло, що міфологія того часу й стара антична традиція філософії не могли задовольнити нові духовні запити. Тому

антична ідея танатосу поступово переходить у нове міфологічне русло, де вже існували гносеологічні передумови для нових духовних потреб: із одного боку філософія стоїцизму й неоплатонізму, народжена «духом» занепаду та песимізму, а з іншого – міфологія християнства, що виникла на зламі старої язичницької та нової середньовічної епохи й культури.

Середньовічна культура одна з небагатьох, яка возвела смерть у культ і наповнила її тим фідеїстичним сенсом, який до цього часу панував у науці. Про це свідчать чисельні сучасні дослідження культурологів, істориків, філософів Ф.Ар'єса, М.Бахтіна, Ле Гофа, А.Гуревича, Ж.Дюбі, В.Рабіновича й Хейзінги тощо. Такі поняття, як *artes moriendi*, *memento mori*, *macabre*, стають символами культури й надають базових ознак суспільній самосвідомості.

Гостра чутливість у добу середньовіччя легко переростала в патологічні прояви страху смерті. Середньовічна цивілізація формувалася в атмосфері фізичного страху людини перед постійною загрозою, яка виходила з навколишнього світу. Страх був одним із ключових елементів самосвідомості людини, а вся християнська ідеологія зосереджувалася на його «аксіології» перед силою та могутністю Бога, Його покараннями, Його волею, Його Судом, який також називався Страшним. Священне Писання як найголовніше джерело середньовічного дискурсу розглядає смерть як важливу есхатологічну ідею. Основним символом віри в християн був образ розіп'ятого Бога – реліквія, сенс якої знаходиться в смерті [160, с. 17]. А.Гуревич зазначав: «Зі смерті і воскресіння Христа розпочинається новий етап історії потойбічного світу» [45, с. 265–266].

У метафізиці головним постало питання не про безсмертя душі, а про форму її посмертного існування. На відміну від поглядів пізньої античності, смерть перестала розглядатися як однозначне зло: тепер вона – таємниця, пов'язана зі страхом і надією, але ставлення до неї починає бути амбівалентним.

Найбільший внесок у розробку теми смерті в межах християнської філософії зробив Августин Аврелій. Його роздуми відрізняються не лише логічною послідовністю, але й сильним емоційним напруженням: «Життя жалюгідне;

смертна година невідома. Якщо вона підкрадеться раптово, як я піду звідси? Де зрозумію те, над чим нехтував тут?.. Ніколи б не було здійснено для нас з волі Бога так багато корисного, якби зі смертю тіла зникала і душа» [2, с. 78]. Він розробляв постулати безсмертя душі, стверджуючи, що «душа є свого роду життя; тому всі істоти живі, а всі неістоти вважаються мертвими, тобто позбавлені життя. Отже, душа не може померти, бо, якби вона могла втратити життя, вона була б не душею, а просто істотою» [3, с. 218].

Незважаючи на те, що представники схоластичної філософії П.Абеляр і Ф.Аквінський у своїх теологічних трактатах приділяли хоча і менше уваги феномену смерті, вони повністю ігнорувати її не могли [126, с. 65]. П.Абеляр у теологічному трактаті «Етика, або Пізнай самого себе», акцентуючи увагу на взаємозв'язку гріха й смерті, неодноразово підкреслював свої сумніви щодо розуміння сутності смерті. Ф.Аквінський звертався до аналізу смерті в онтологічному та метафізичному аспектах, що повністю відповідає канонам патристики. Важливим внеском філософа в розробку даної проблеми є розмежування понять смерті й небуття. Смерть не є злом, зло ж є повним небуттям [1, с. 84].

У ціннісному аспекті для середньовічних мислителів смерть у традиційному розумінні (як загибель тіла), перебуваючи лише хворобливим переходом на новий рівень буття, не була злом. Абсолютним злом для них стала смерть, пов'язана із загибеллю душі, за гріхи покинутою Богом.

Результати аналізу смерті філософами середніх віків у подальшому наклали чималий відбиток на формування проблеми смерті мислителями Нового часу.

Новий час відкрив ще одну сторінку у філософському осмисленні феномена смерті. Жодна з епох не була настільки багата ідеями смерті і безсмертя як епоха боротьби матеріалізму й ідеалізму, атеїзму та релігії. Усе це було пов'язане з виникненням принципово нового раціонального бачення світу, що породжувало й інше трактування такого явища, як смерть. Світ із таємниці перетворився на об'єкт пізнання. Основною проблемою, яка розглядалася, була трансформація смерті в онтологічному і метафізичному аспектах.

Філософська думка XVI–XVIII століття в особі Р.Декарта, М.Монтеня розглядала смерть як феномен низького онтологічного статусу. Роль смерті у становленні морально-етичних доміант через заперечення ідеї посмертного існування практично ігнорувалася. Причина такого ставлення до феномена «конечності» полягала, перш за все, у спрямованості думки на активне раціональне освоєння довколишньої дійсності та в неможливості пізнати смерть засобами раціональності.

На думку М.Монтеня, феномен смерті, незважаючи на його сумніви стосовно можливості посмертного існування, є онтологічно важливим початком, який впливає як на розвиток життєвого процесу взагалі, так і на становлення інтимно-психологічних особливостей окремого індивіда. Аксіологічно смерть, за М.Монтенем, характеризується як однозначне позитивне явище і становить важливий елемент діалектики життєвого процесу. У першій книзі «Дослідів» він зазначає: «Смерть одного є початком життя іншого... вона частина світового життя» [125, с. 98].

Р.Декарт, із ім'ям якого пов'язують виникнення сучасної наукової раціональності, визначає смерть як елемент фізіологічного порядку, якому підпорядковується лише тіло. Причини приходу смерті, на його думку, пов'язані з порушеннями функціонування людського організму: «... смерть ніколи не настає з вини душі, але виключно через те, що руйнується одна з головних частин тіла» [50, с. 484].

Французький філософ Б.Паскаль приділяв значну увагу проблемі смерті. Вона для нього таємниця, яка породжує з одного боку надію, а з іншого – скорботу, сум і тривогу. Проте через свою загадковість смерть активно впливає на людину, збуджує в її свідомості віру в Бога й надію на безсмертя.

Французькі філософи доби Просвітництва (Д.Дідро, П.Гольбах, Ж.Ламетрі) розглядали смерть як абсолютне закінчення існування людини, заперечуючи феномен безсмертя. Д.Дідро стверджував: «Мрець не чує, як дзвонить по ньому дзвін; душа його не йде поряд із розпорядником похорону» [54, с. 325]. Ж.Ламетрі говорив про неможливість посмертного існування ще однозначніше: «...смерть є

кінець всього. Після неї, повторюю, прірва, вічне небуття» [106, с. 356]. Смерть стала природною необхідністю, яка втратила свою таємничість. П.Гольбах вважав, що «в природі все необхідне, і все, що в ній відбувається, не може діяти інакше, ніж воно діє» [43, с. 46]. І далі підсумовує: «...вмираючи, ми виконуємо одну з її (природи) вимог, так само, як ми це робили, вступаючи в життя» [43, с. 228].

Отже, як бачимо трактування смерті філософами радикально еволюціонує від онтологічного й метафізичного спрямування М.Монтеня та Б.Паскаля, де смерть викликає тривогу й одночасно надію, до банальної природної необхідності. Статус людського життя, унаслідок девальвації онтологічної значущості смерті, був у значній мірі знижений, життя перетворилося на миттєвість, фарс.

У кінці XVIII століття роль смерті у філософії почала переосмислюватися. Відбувається зміна аксіологічного трактування феномена, де смерть хоч і перекреслює всі надії, але підводить особистість до питання про зміст життя, стаючи рушійною силою змін іманентного буття людини.

Представники німецької класичної філософії надавали проблемі «конечності» особливого значення. І.Кант у своїй творчості неодноразово звертався до феномена смерті. Його ставлення до цього явища амбівалентне: смерть перекреслює всі наміри та надії і тому є великим злом, але пошук значення смерті підводить людину до питання про призначення життя [72, с. 160].

Г.Гегель розглядав смерть у єдності з життям, аналізуючи діалектику духовного й тілесного, одиничного й родового. Онтологічно роль смерті є важливою та корисною: «Смерть породжує Людину в лоні Природи, де смерть спрямована до її кінцевого призначення, тобто до стану абсолютної мудрості» [40, с. 161]. На думку Г.Гегеля, танатос є феноменом, який робить визначальний вплив на формування людської індивідуальності. Німецький мислитель стверджував, що людина є індивідуальною лише в такій мірі, в якій вона є смертною [40, с. 165]. Онтологічно він розуміє людину як «кінцеву» у самій собі, «що належить цьому світові», як просторову і тимчасову – з точки зору метафізики і як «смертну» – із точки зору феноменології» [40, с. 146]. Смерть відповідає за формування

особливостей іманентного буття як окремої особистості, так і культури в цілому. Метафізично вона постає абсолютним припиненням людського існування, але через цю тотальність спрямовує свій структуруючий вплив на буття.

Л.Фейєрбах у своїх працях «Думки про смерть і безсмертя» й «Питання про безсмертя з точки зору антропології» заперечував можливість особистого безсмертя, але аксіологічно природня смерть не була для нього зломом. Вона поставала елементом самої природи людини [183, с. 215]. Неприродна смерть (у ранньому віці, насильницька втрата життя) однозначно була злом і протидіяла здоровій людській природі. Онтологічна значимість смерті вичерпувалася роллю феномена, який спонукав людину «мудро використовувати життєвий капітал» і засоби зміни поколінь [183, с. 358–359].

Філософи Нового часу спробували розкрити Я, взявши за основу себелюбство, страх, самозбереження.

Розвиток філософської думки впродовж століть здійснює грандіозний поштовх у справі соціалізації, конституалізації, клірікалізації смерті аж до її нинішньої комерціалізації. У філософській думці середини – кінця XIX століття ставлення до смерті зазнало значних змін.

У системах С.К'єркегора, Ф.Ніцше і А.Шопенгауера онтологічно смерть виступає домінуючим началом. Метафізична сторона проблеми при цьому практично не зазнала змін. Майже всі філософи тією чи іншою мірою розділяли думку просвітників щодо відсутності індивідуального безсмертя.

С.К'єркегор відзначав онтологічну основу людського буття. Усвідомлення непохитності смерті є екзистенціалом духовних пошуків людини. Ціннісний аспект феномена смерті, за С.К'єркегором, має подвійний характер. Із смертю пов'язані такі негативні людські почуття, як туга, відчай, страх тощо, але культивування екзистенціального страху перед загрозою небуття, самоти, туги роблять життя людини більш емоційним.

Представники «філософії життя» Ф.Ніцше і А.Шопенгауер поклали початок процесу романтизації смерті в сучасній західній філософії. Запропонована ними

ідея про перевагу смерті над життям, зробила визначальний вплив на філософську думку ХХ століття.

В уявленнях як Ф.Ніцше, так і А.Шопенгауера смерть була домінуючим началом, а життя виступало космологічною помилкою. У системі цінностей смерть однозначно сприймалася як благо, проте якщо враховувати, що метафізичний аспект їх вчень базувався на ідеї заперечення індивідуального безсмертя, то саме трактування поняття «благо» в поданих мислителів значно відрізняється від загальноприйнятого розуміння. Смерть є моментом звільнення – «від односторонності індивідуальної форми, яка не становить таємничого ядра істоти й проявляється в різних її спотвореннях...» [211, с. 772]. Дійсна первозданна свобода, на думку А.Шопенгауера, настає в момент смерті. Життя в системі його поглядів оцінюється як щось таке, чому б краще зовсім не бути. Земне існування – це певного роду промах і випадковість. Життя до того ж є безперервно затримуваним вмиранням, вічною боротьбою зі смертю, яка неминуче перемагає. Унаслідок цього А.Шопенгауер доходить висновку, що людина через аскезу повинна прагнути призначити в собі волю до життя і, щоб не існувати, на його думку, у найгіршому зі світів, повному нещастя і страждань, поєднатися через смерть зі світовою волею. При цьому він заперечував ідею особистого безсмертя.

Усі життєві радощі, сукупність яких і складає для звичайних людей емпіричний базис «блага», не сприймалися цими філософами як позитивні явища. Вище викладене свідчить про те, що їхні погляди дуже близькі до тих світоглядних настанов, які в другій половині ХХ століття були охарактеризовані як некрофільські.

У науково-філософському розумінні ХХ століття проблема смерті набула особливого значення. Це пояснюється як феноменом атеїзації західноєвропейського суспільства, технічною революцією, створенням ядерної зброї, нової екологічної ситуації, значними соціальними змінами у сфері суспільної свідомості, так і пов'язаними з ними особливостями теоретико-філософського дискурсу: відступом на задній план екзистенційно-

феноменологічних і психоаналітичних програм під натиском аналітичних, неоструктуралістичних, постпозитивіських; розширенням конкретно-наукової бази для світоглядних узагальнень; підвищенням праць медико-деонтологічного характеру й оформленням смерті як соціологічної субдисципліни.

Найактивніше проблему смерті вивчали в таких філософських течіях, як фрейдизм, неофрейдизм, екзистенціалізм і постмодернізм.

Психолого-психіатричні дослідження залишалися під впливом психоаналітичної міфологеми. Якщо екзистенціалісти позбавили індивіда суб'єктивних властивостей, надаючи йому ознак онтологічного нігілізму, то представник психологічного напрямку З.Фройд порушував неподільну цілісність свідомості й самосвідомості. Метою психоаналізу було зближення самосвідомості суб'єкта з його прихованим несвідомим.

У танатологічній теорії З.Фрейда розкривається синтетичне розуміння феномена смерті з погляду філософії, природознавства, історії культури та релігії. У праці «По той бік принципу насолоди» важливим постає фізико-біологічний підхід, який репрезентує смерть у контексті теорії енергетичного обміну. По-перше, З.Фройд використовує ідею абіогенезу щодо проблеми походження життя з неживої матерії: «Якщо ми визнаємо як недопустимий, виключний факт того, що все неживе вмирає, повертаючись у неорганічне за внутрішніми причинами, то ми можемо говорити, що метою життя є смерть і що неживе існувало перед живим» [189, с. 168]. По-друге, він указує на важливість визначення межі тривалості й припинення життя на будь-якому рівні складності її організації. По-третє, сучасна біологічна теорія апоптозу (запрограмована смерть клітини) інтерпретується в психоаналітичній ідеї лібідо: «...можливістю спробувати перенести встановлену психоаналізом теорію лібідо на дію клітин і уявити, що життєві й сексуальні інстинкти, які діють у кожній клітині, роблять своїм об'єктом інші клітини, частково нейтралізуючи інстинкти смерті, які викликані процесами, що певним чином зберігають їх життя, у той час як інші клітини їм це надають, ще інші – жертвують собою, виробляючи лібідіозну функцію» [189, с. 179]. По-четверте, принцип роботи насолоди й збудження З.Фройд розкривав

синергетичним методом. На основі закону самоорганізації він інтуїтивно відтворює дію, урівнюючи хімічну напругу від життя до смерті.

З.Фройд, наслідуючи ідеї А.Шопенгауера, трактував смерть як феномен, що надає сенсу життю, ідентичний сексуальному задоволенню. Поряд із інстинктами життя він розглядав інстинкт(и) смерті, тобто намагання організму повернутися в початковий неорганічний стан [189, с. 34].

У праці «Ми і смерть» З.Фройд акцентував на культурфілософському підході щодо вирішення проблеми. Він констатував, що безсвідомо кожен індивід впевнений у власному безсмерті: «У глибині душі ми не віримо у власну смерть» [188, с. 25]. Сучасна людина, за словами психолога, живе так, ніби смерті не існує, що смерть її не стосується, вона властива іншому.

Дещо інший підхід аналізу танатологічної проблеми пропонує філософ і психоаналітик К.Юнг. На відміну від З.Фройда, К.Юнг бере за основу не фізичний закон, а морально-психологічну значимість «вмирання життя», називаючи смерть «метою» життя і посилаючись на консенсус релігії. Смерть не є злом, вона лише впливає на нашу психіку і не постає безвихідним явищем: «Вона є радісною подією, немов весілля. В такому разі душа ніби віднаходить свою втрачену половину, вона досягає повноти» [206, с. 124].

К.Юнг осмислював проблему «конечності» крізь призму теорії архетипів. Архетипи – від грец. ἀρχή (arche) – початок і грец. τύπος (typos) – тип, образ; прототип, проформа; уроджені умови інтуїції, те, що апріорно визначає наш досвід; позачасові схеми або основи, згідно з якими утворюються думки й почуття; історичний досвід людства, його пам'ять.

В архетипах містяться накопичені протягом багатьох поколінь уявлення про смерть, але вони нечіткі, спресовані й знаходяться в підсвідомості та підґрунтях душі [217, с. 192]. Логічно не можливо уявити життя після смерті, але К.Юнг стверджує, що «потрібно зважати на той факт, що душа в усі часи підтверджує існування духів» [216, с. 282].

Головним значенням архетипів є те, що за допомогою актуалізації безсвідомого у свідомості, поєднанні свідомості й безсвідомого в алхімічному акті, співпаданні протилежностей людина стає цілісною особистістю. У процесі

становлення індивіда значну роль відіграє архетип відродження. Через архетип відродження К.Юнг пояснював феномен смерті.

За К.Юнгом, смерть, яка витіснена зі свідомості в безсвідоме, частина нашої глибинної суті. Смерть – це складова прихованої людської душі. Звідси випливає, що цілісна людина – та, яка усвідомлює смерть у своєму життєвому прояві, актуалізує значення власного безсвідомого.

У кінці XIX – на початку XX століття проблема смерті займала чільне місце в інтелектуально-духовному просторі російської культури. Вона знаходила різнобічне осмислення в текстах різних жанрів: художня література, академічна філософія, богословські праці, вільне філософування. Класики філософської, релігійної, художньої думки найсерйознішим і найглибшим чином розглядали проблему сенсу життя людини як істоти смертної: М.Бахтін, М.Бердяєв, Ф.Достоевський, І.Льїн, Г.Ланц, митрополит Платон (Левшин), В.Розанов, С.Трубецької, М.Трубніков, В.Соловйов, Л.Толстой, М.Федоров, П.Флоренський, С.Франк, Л.Шестов тощо.

Створювався контекст самотуальної рефлексії на тему смерті: смерть як моральне беззаконня у В.Соловйова; філософія загальної справи у М.Федорова; метафізика смерті у В.Розанова; моральний антиномізм смерті в М.Бердяєва; аритмологічна трагедійність всесвіту в П.Флоренського і С.Франка; моральна абсолютність ідеї безсмертя душі С.Трубецького; абсолютна неприродність і незбагненність смерті в Л.Шестова тощо – прагнення з'ясувати природу смерті (її походження, буттєвий характер, сенс) із метою усунення тяжіння до життя «метафізика всеєдинства» була не стільки логічною конструкцією, скільки моральним завданням для особистості, що намагається відтворити суще [169, с. 156].

Нагромадження у XX столітті суперечливих тлумачень феномена смерті, а також велика кількість концептуальних підходів сприяли появі нового наукового напрямку – танатології.

Танатологія (від дав.-гр. *θάνατος* – смерть і дав.-гр. *λόγος* – вчення) розділ теоретичної та практичної медицини, який вивчає стан організму в кінцевій стадії

патологічного процесу, динаміку й механізми вмирання, безпосередні причини смерті, клінічні, біохімічні та морфологічні прояви поступового припинення життєдіяльності організму. Відомо, що у XVIII столітті геттінгенські лікарі позначали терміном «танатологія» природні причини смерті, її види та діагностику. Пізніше термін «танатологія» було введено з пропозиції І.Мечникова в особливу сферу медичної та біологічної науки. В основі філософської танатології стояли видатні учені К.Бернар, М.Ф.Л.Биша, Р.Вірхов, які поклали початок вивченню смерті як закономірного процесу завершення життя.

Отже, філософські концепції проблеми смерті постають не як інтелектуальний рух, а безпосередній досвід людського буття. Істина не доводилася філософами побудовою розгорнутої системи категорій, а втілювалася через власне життя, тому була результатом споглядання, а не висновками.

Західноєвропейські філософи, визнаючи феномен смерті як онтологічну категорію, розходяться в поглядах на механізм його впливу на особистість та формування іманентних структур буття людини. Тому логічним буде продовження розгляду питання щодо вивчення проблеми смерті в контексті власне української філософсько-антропологічної думки.

1.2. Філософсько-антропологічні підходи осмислення проблеми смерті в українській традиції

На сучасному етапі ставлення до вітчизняних наукових надбань зазнає ґрунтовних змін. Подібно до будь-якого явища, це пожвавлення має свої об'єктивні причини: сучасні вчені й практики в галузі філософії, соціології, культурології починають усвідомлювати, що повноцінному аналізу й прогнозуванню соціокультурних, економічних, політичних процесів, які відбуваються в українському суспільстві, повинне передувати детальне дослідження всіх сутнісних духовних надбань народу.

Українська філософська думка, починаючи з XI століття й до наших днів, залишила значний відбиток у розумінні феномена смерті. В основі вітчизняного

філософування лежить уявлення про смерть, яке перестає бути тільки віддаленою можливістю. Крім того, існує цілком справедлива позиція, що не менш чітким артикулятором властивостей менталітету є сукупність загально-гуманітарних і, особливо, філософських концепцій, сформованих визначними представниками національної науки. Ідейним підґрунтям для такої рефлексії є той факт, що гуманітарні дисципліни, зокрема, теоретична світоглядна рефлексія, мають певну національно-тематичну й стилістичну специфіку, їх традиційна проблематика завжди відбиває культурні особливості народу взагалі й конкретного історичного періоду його розвитку [148, с. 101].

Проблема життя і смерті, постаючи складовою частиною духовного підґрунтя суспільної свідомості як особистості, так і загальнолюдського показника наголошує на структурно-чинному компоненті, що лежить в основі колективно-родової парадигми зі особистісно-орієнтованими ідеями й виступає провідним чинником суспільного розвитку.

Перші уявлення про природу життя, смерті, безсмертя знаходимо в період становлення філософської думки в XI–XV століттях. Теоретичний аналіз феномена смерті в передфілософській та релігійно-філософській традиціях України відзначається двома підходами: релігійно-міфологічним та релігійно-філософським. У язичництві смерть розглядалась як перехід до посмертного існування в частково знеособленому світі предків, які здійснювали надприродній вплив на свій рід. Прихід християнства дещо змінив розуміння даного феномена. Смерть почала виступати як наслідок гріховності на шляху до посмертного існування, що детермінований способом життя померлої людини.

Українські мислителі XVI–XVII століть – епоха бароко (Г.Смотрицький, П.Могила, Ф.Прокопович) активно й різнобічно осмислювали феномен людської смертності. В.Козачинська в статті «Концепт смерті в українському бароко», аналізуючи соціально-філософські й етико-гуманістичні аспекти осмислення проблеми смерті-безсмертя українськими дослідниками цього періоду, стверджує, що філософські підходи представників українського бароко виділялися з позицій історико-теоретичного дослідження, зосереджуваного на

концептуальному підґрунті новітніх тлумачень проблеми «конечності», що сягають глибинного осягнення потенціалу понять життя-смерть-безсмертя в духовному досвіді минулого. Зауважено, зокрема, що конституйований інтегральною світоглядною позицією найпотужнішого в історії вітчизняної культури явища українського бароко концепт чинного «переходу», яким виступала межа людського життя як свідчення його цілісності й справджених у ньому вчинків, передбачав виявлення потужного глобального потенціалу поняття смерті [81, с. 18].

Визначаючись ідеєю побороення страху смерті, поняття перевтілення людини укладалося в екзистенційну площину особистісного існування, що виявляло ступінь очищення й просвітлення духу. Подібний імпліцитний сенс смерті актуалізував закорінений у самих підставах суто «благосний» параметр справдження цілісного буття, де замкнена на себе «тварність» вивищуватиметься до первинного першообразу. Осмислення ідеї «узвичаєності» смерті оберталось у бароковій свідомості визнанням сутнісної протяжності й граничної конверсивності кінечного й безкінечного, «стислу близькість» яких завбачувано самим передвічним опікуванням – «Божією опатрністю» [81, с. 18].

Із цим було пов'язане концептуальне вирізнення у, зокрема, «Катехізисі» (1627) Л.Зизанія воскресіння духовного, «дочасного» й «тілесного», із яких лише перше – духовне – виступало справжнім звільненням від «смерті першої» людського духу, сполучуваного за «воскресіння другого» зі «славою» просвітленого тіла. Підвищення людини не поділюваним, відтак духовно-тілесним сполученням визначало собою цілісне спокутування довершеної людини, якій належала «слава» досконалого тіла. Усвідомлення «двонатурності» людського «єства» спричинювало двоїсте цінування людини як причетного Богу вінцевого створіння й пов'язане з визнанням людського «самовластя» сприйняття її причетною до гріха та відповідальною за нього («Душевник» (1607), «Трактат про душу» (1625) К.Саковича, «Великий Катехізис» (1627) Л.Зизанія, «Требник» (1646) П.Могили тощо) [81, с. 20].

В.Козачинська, зазначає, що знаковою виявлялася при цьому розбіжність понять реального віку людини та її подвижницького перебування в духовній праці-«борні», що долучає до Бога. Особливої символічності набувала ідея раптовості «останньої години», що видавалася чинною впродовж усього свідомого життя. Властиве лише людині усвідомлення власної частковості й «розумне згадування» – «пам'ять» – смерті поставали в очах вітчизняних інтелектуалів єдиною протидією «всегубительству» смерті як наслідкові «переходу». Осмислення неповноти екзистенції оберталось оригінальним обстоюванням, зокрема П.Могилою, чинності аналогічного суспільному праву («права смерті»). У добровільному вмертвінні себе як зреченні не лише «міри», а й «осібної» волі того, хто «будується» (Й.Галятковский) у заподіюваному «плотському мудрованні» присилуванні «єства» (Мт. 11:12), бачилась докорінна умова здобуття «небесних утіх» [81, с. 21].

Основою для осмислення філософами людської смерті цього періоду були повчання отців церкви, а також деякі ідеї Платона.

Спираючись на ідеї східної патристики, греко-римської філософії, відомий український просвітителі І.Вишенський розглядав проблему співвідношення вічного (безсмертного) й тимчасового (смертного), добра і зла як виняткове значення в трактуванні моральної сутності людини. Посилаючись на апостола Павла, полеміст писав: «Думка тілесна – то смерть, а думка духовна – життя та мир». Плодами «смертного мудрування» є «теперішній вік, гордість, багатство, владолюбство, слава і бог-шлунок» [141, с. 110]. Існування за покликом тимчасового «сотворіння», а не вічного духу, омертвляє людину ще в земному житті: «Смерть ест рожденому се, иж мир сей любят, тому мысль свою приковали, суть и водлуг тела живут и мудруют, которие трупа своего боготворят и, як идола, разными фарбами, так и сего трупа разными шатами пестрыми украшают... и на том мечтании всю мысль свою истожили сущ, ко Богу же и ко будущему вьку, – никакого же позрети, ани позрети не могут» [36, с. 70].

Проблема людської «конечності», піднесення моральних і духовних основ – центральна у творчості українського філософа І.Копинського. У своєму «Алфавіті духовному» філософ зазначає, що тілесне життя минує, людина, віддавши себе лише земному життю, приречена на тимчасовість, а отже, на загибель. Земне тіло «диявол-миродержець» використовує для зваблення людини. «Диявол тілу пособляє й супроти душі бореться... ті відступають на погибель через свою похоть і несталість, вік цей довгочасно розлюбивши». Захопившись земним, людина впадає в обійми зла й сама стає злом. І.Копинський, аналізуючи людське життя, сповнений надії, закликає людину цінувати кожну мить, не витратити її даремно, оскільки час на виправлення душі, на «стяжаніє вечних благ» неухильно спливає. Людина мусить намагатися проводити активно кожен день у корисних справах, допомагати тим, хто цього потребує. Вона мусить усвідомлювати, що більше подібного життя в неї не буде: «...погубленого време не вспять возвратити не можеш, сего ради не погубляй все дні свої, ...тебе дана сія временная жизнь, чтоб ти всяк день поучаешься, преуспеваеши й исправляеши добродетелей подвигом...» [55]. Вік цей даний людині не на спокій і спочивання, а на «труд й подвиг», не на тишу і втіху, а на «борьбу й рать». «Сего ради подвигайся, трудися, трезвися, донеже имаши время, донеже имаши час ...» [55]. Саме в праці людина досягає справжнього спокою та миру.

Український філософ К.Транквіліон-Ставровецький обстоював ідеал гармонійної особистості, земним призначенням якої є активна, творча праця в ім'я людини й на благо рідної землі. Людина, за К.Ставровецьким, може померти й при житті, щоправда морально, перебуваючи «въ границах смерти», бездумно підкоряючись бажанням тілесності, люблячи «нижню страну» («дольний мир»), «идеже грїх царствует». Фізичну смерть він називав головним злом у світі людей, тому що перспектива смерті знецінює всі блага життя, позбавляє його сенсу: «О смерти гнѣвливая, злостивая, слѣпая, глухая і нежалостивая! Ты красних у гидких претворяеш! О смерти, в силѣ те власній маеш! Ты багатирѣв з багатства обѣдрала і всіх славних свѣту цього у темницѣ свої

загнала, ти сильних світу цього під ноги положила, і всіх їх ти червом ядовитим покрила... Ти наче косар нині безрозсудний, під ноги кладеш цвіт вельми чудний. Молодості і краси ти жалувати не знаєш, ні до кого з них милості не маєш...» [140, с. 7]. При цьому К.Ставровецький наголошував, що спрямовуючи свій погляд до Бога, наслідуючи в житті Христа, людина стає схожою на Нього, «тогда велик ест – ем и бесмертен, небесен и світу наслідник» [140, с. 53]. «Конечність» власного існування для людини, що має ідеали в серці, перестає бути трагедією, злом. Це дозволяє усвідомити, що відстань між минулим і майбутнім, або життя, є подарунком небес, що більше ніколи не повториться, оскільки, вічно «спасенні перебуватимуть у раю», а не в реальному світі. Від самої людини залежить, чи бути їй доброю, а миті життя – яскравою, чи бути їй сірістю, слідом на землі перед зливою [140, с. 8].

Отже, українські гуманісти XVI–початку XVII століття в осмисленні проблеми смерті вбачали земні страждання, нещастя в житті, які розумілися як необхідні випробування, які людина повинна пройти з вірою в серці, щоб досягти божественної досконалості й чистоти. Через концепцію християнської теології філософи-аскети доводили, що смерть є не злом, а його наслідком, оскільки слугує проявами «тління», тобто розпаду людської природи, яка має своє джерело гріхопадіння.

Духовно-матеріальний аспект проблеми життя і смерті в національній культурі продовжує розглядати Г.Сковорода. Постаючи, у першу чергу, релігійним філософом, він не міг залишити поза увагою тему смерті та її аксіологічні наслідки. Онтологічною основою його роздумів про смерть було вчення отців церкви, де фізична смерть трактувалася як черговий життєвий етап.

Філософ розглядає смерть як невід’ємний атрибут зовнішньої (тлінної) сторони макро- і мікрокосму – матерії та людського тіла відповідно до його трискладової та двошарової концепції буття. Смерть при такій рефлексії є неминучим фіналом всього тілесного, матеріального. Її причина – видимий бік людини – гріхопадіння Адама, категорична (проте тимчасова – до «оновлення» – другого пришествя Христа) недосконалість матеріального начала взагалі.

Дослідники творчості Г.Сковороди найчастіше відзначають релігійно-есхатологічний зміст поняття «смерть», бо в такому значенні вона цілком справедливо розглядається як складова загальнохристиянської антиномії «життя – смерть» [65, с. 184].

Із іншого боку, у класика простежується інший контекст смерті – індивідуально-екзистенційний: вона виступає як бажана мета життя людини. Г.Сковорода акцентує увагу саме на такій, на перший погляд, парадоксальній позиції.

Таким чином, на думку Г.Сковороди, першометою для людини має бути розвиток «тіні» тіла – душі – частини Бога, яка позбавлена атрибуту «смерть» – на відміну від «скитського» тіла, яке є типовим об'єктом природи – тлінною натурою – пріоритет надавати йому (тілу) в принципі безглуздо.

У своїх «Діалогах» у пантеїстичному ключі філософ додатково наголошував, що людина, живучи за Богом і розвиваючи християнську віру, не боїться смерті тіла і навіть бажає її (зрозуміло, природної), що пояснюється потягом перетворитися на «істинну людину», яка живе з Христом – у Царстві Божому й ніколи не помирає – «смерть над ним не обладає» [167, Т.1, с. 191].

Більше того, у діалозі «Беседа 1-я, нареченная Observatorium (Сион)» він стверджував, що «безбожники» «є стервом», тобто мають заздальгідь мертво тіло й тому не є досконалими істотами, у справжньому сенсі цього слова, – «люди Божі». Тому «язва і смерть» повинні зникнути, а ідеалом і метою є залучення до істинного (божого) тіла [167, Т.2, с. 282 – 284].

Есхатологічний вектор для Г.Сковороди разом з богословськими тезами розкривається, крім віри у Бога, необхідним атрибутом людини – розумом, який діє паралельно з нею. Як і атомісти, філософ наголошував на тому, що розум і віра симбіотичні. Обидва атрибути спонукають до моральності, невибагливості, миролюбства, терпіння, лаконічності висловів, чесної спорідненої праці і, насамкінець, виключають страх смерті.

Г.Сковорода впродовж тривалого часу був єдиним мислителем такого масштабу в релігійній філософській течії східнослов'янських народів.

Проблема сутності людської смертності перебувала в центрі уваги й просвітницької філософії, яка поширювалася в Україні наприкінці XVIII–XIX століття. Основне значення танатологічної проблеми розкривалося через наукове пізнання. Просвітники виступали за природну смерть людини, засуджували соціальну несправедливість і тиранію, пригноблення особистості. У працях панували ідеї гуманізму, морального удосконалення індивіда. Так, за П.Лодієм, світ складається з об'єктивно існуючих тіл, органічних та неорганічних речовин, живих і неживих організмів. Філософ розглядав його як струнку й цілісну систему, підпорядковану внутрішнім законам. Явища або процеси, на його думку, не можуть суперечити законам природи, об'єктивному її розвитку. «Коли б тіло, важче за повітря, на ньому повисло, – говорив він, – або важче за воду плавало на воді – це була б дія проти порядку природи. Затемнення сонця під час повного місяця було б проти течії природи» [112, с. 285]. П.Лодій заперечував божественний характер походження душі, висміював ідеалістичні уявлення про її безсмертя. «Душа за своєю природою, – відзначав він, – називається образом тіла, отже, як тіло за своєю природою є смертне, так і душа за своєю природою є смертна» [112, с. 284]. Розглядаючи питання про генезис «душі» та її здатність пізнавати, П.Лодій доводив, що людське знання базується на емпіричному матеріалі, який береться із зовнішнього світу.

Інший представник просвітницької філософії професор О.Новицький (1806–1884) зосереджував увагу на феномені смерті, який закладений у глибинах людської свідомості. Жоден вияв філософської творчості не виходить за межі предметів свідомості, якими є Я-дух, що пізнає себе, обмежений зовнішніми речами, не-Я – світ зовнішній, визначений духом, і Бог, як «істота нічим не обмежена», вища за дух, світ, чинник і кінець усього [140, с. 38]. Відтак, за О.Новицьким, філософія, занурюючись у безмежність, оточує людину й людство, дух і річ, життя і смерть, скінченне і нескінченне, охоплює все буття та має своїм безпосереднім предметом не явища, а загальні форми й закони. Знання про них не можна взяти з досвіду, оскільки вони втрачають значення всезагальних. Філософія бере свої знання «із самодіяльності розуму», отже, «світ

ідей є батьківщиною філософії» – звідти вона бере початок, сили й натхнення [140, с. 56].

Просвітницька традиція не була єдиною в тогочасному житті України. Вона контрастувала, перебувала в складній взаємодії з новим типом культури – романтизмом, представники якого спиралися на «філософію серця» й християнську віру.

Саме світоглядно-духовний фундамент творчості М.Гоголя виявляє внутрішню єдність стилю його мислення зі специфічними тенденціями української філософської думки даного періоду. Письменник, спираючись на українські духовні традиції, у пошуках першоджерел буття, абсолютної першооснови спрямував свої зусилля у власний внутрішній світ та душу. Усупереч просвітницьким стереотипам він доводив, що осердям людської сутності є душа, а не розум.

М.Гоголь розробляв власні своєрідні містико-трансцендентні концепції, які відбивають особливе філософсько-антропологічне сприйняття танатологічної проблеми. Феномен смерті мислитель розумів як абсолютно таємничу межу, за якою людське буття чекає на щось трансцендентне: «Велике милосердя Бога... кинуло його [Й.Вільгорського] до країни, у Рай, де не мучать його нестерпні душевні муки, де душу його обійняв спокій чистий... » [117, с. 260].

Аналізуючи структуру людського існування життя і смерті, М.Гоголь не раз підкреслював, що життя не закінчується зі смертю, «смерть входить до цілого життя як його необхідний елемент, як умова постійного оновлення та омолодження... » [117, с. 58]. «Це цілком відповідає світовідчуттю життя народу, організму, згідно з яким смерть окремих індивідів не більше ніж відмирання одних клітин і заміна їх іншими» [147, с. 26]. М.Гоголь зазначав, що завдяки смерті життя набуває дивовижної цілісності та повноти. Аналізуючи, як описана смерть чаклуна в «Страшній помсті»: «Вмить помер чаклун і розплющив після смерті очі. Та вже він був мрець і дивився, як мрець» [42, Т.1, с. 234], – доходимо висновку, що це – язичницьке, несумісне з християнським уявлення про життя і смерть, душу й тіло, не стільки осмислене, скільки стихійно

схоплене, вплинуло на формування специфічного ставлення до смерті та нетрадиційного підходу до його вирішення.

Розуміння значення смерті як межі, котра підбиває підсумки земного існування та зумовлює сенс життя, увійшло до основи гоголівської антропологічної концепції живої та мертвої душі. Це звернення до живої та мертвої субстанції стало значним кроком у філософському осмисленні зв'язку Людини й Світу, Людини й Бога. Смерть, у концепції митця, є тією межовою категорією, що визначає зміст життя, надає йому певної осмисленості та можливості самовираження людського «єства» як злету або падіння духу. «Не оживе, доки не вмере», – казав апостол. «Потрібно спочатку вмерти, для того щоб воскреснути», – писав М.Гоголь [42, Т.2, с. 133].

Отже, увага гоголівської творчості до смерті є своєрідним методом дослідження антропології природи людини. Роздуми над опозицією «життя-смерть» постають критерієм осмислення як індивідуального людського буття, так і проблеми взагалі, у тому числі національного та суспільного життя.

У XIX–XX столітті метафізика смерті розширює богословсько-філософський контекст. Імплікується лінійна спрямованість життя-через-смерть-до-життя, тобто дзеркальна симетрія між реальністю та потойбіччям, що перегукується з біблійною схемою (смерть Христа є переходом до вічного життя) і первісними уявленнями про циклічність сущого на землі.

Викликає значний інтерес у цьому значенні філософсько-літературна творчість Лесі Українки. Спираючись на досвід міфології та Біблії, поетеса шукала відповіді на запитання, які висувала тогочасна дійсність та які, зрештою, не втратили актуальності й у наш час.

Переслідуючи власну дослідницьку мету – виявлення філософсько-світоглядних аспектів теми смерті, Леся Українка водночас вийшла на універсально-культурні параметри, які зумовлені загальною філософсько-антропологічною спрямованістю інтерпретації. Це свідчить про застосування нею, очевидно, не завжди експлікованого, категоріального апарату, що є близьким до категорій межових підстав та світоглядних кодів.

Відтворення національної української моделі космогонії, що означає додаткове включення категорії межових станів, присутні в ідеї генези народження Всесвіту. Поєднання генетивності та імортальності здійснюється також через введення часового аспекту безсмертя, коли авторка згадує бахтінський хронотоп, де лінійне розгортання буття відбувається в циклічному вимірі як синонім вічності буття (драма-феєрія «Лісова пісня»). Тобто вічність світу в цілому конкретизується в локальних лінійних часових фрагментах такого обмеженого розгортання буття із початком та кінцем, котрі в межах нескінченного Універсуму збігаються і таким чином, ідеться, про нескінченні, інфінітивні виміри не тільки циклічного, але й лінійного часу.

Основна формула життя-смерть-безсмертя реконструюється дослідницею в головній ідеї її праці – пробудженні душі, яке передбачає випробування шляхом сходження в підземний світ, коли середній елемент цієї формули визначено цілком як мортальний (світ померлих). Інакше кажучи, імортальність контамінує із мортальністю (вічність як смерть-спокій) та з вітальністю (вічність як нескінчене життя з усіма його позитивно-негативними антитезами). Це підтверджується міркуваннями про те, що, метаморфози душі поєднують два виміри вічності. Жертовність соматичного відроджує душу, але надалі вічність відкривається в інших формах. Отже, ряд перевтілень розцінюється авторкою як вияв безсмертя, як неможливість остаточної смерті, а кожен член опозиції «помирання – воскресіння» атрибутується відповідно із соматичним (помирання плоті) та духовним (безсмертя душі) буттям [119, с. 21].

Тріада базової формули «життя-смерть-відродження» вбачається в проходженні душею своєрідної ініціації, обряду, який має потрібну універсально-культурну структуру.

Подібні ідеї знаходимо в авторській концепції української письменниці ХХ століття М.Гримич (роман «Мак червоний в росі»), для якої життя і смерть у природі є частиною великої драми людської смерті і воскресіння, оскільки природа постійно піддається регенерації: мусить вмирати, щоб народжуватися й жити знову (зміна пір року). За М.Гримич, існує чітка межа між життям та

смертю, і щоб перейти її, треба відбути очищення від гріхів та зла; міфологічно-ритуальне зіткнення зі смертю є необхідним моментом відродження. Інакше кажучи, треба померти, щоб мати змогу народитися знову [119, с. 23].

Початок ХХ століття радикально змінює уявлення про феномен смерті та його місце в єдиній системі світобачення, спрямовує світову філософсько-методологічну думку до справжнього синтезу науки та інших форм осмислення інформації про Універсум. Витоки цих змін розкриваються у філософії космізму.

Перше, що заслуговує на увагу під час розгляду філософії космізму, – категорія життя як найвищий ступінь розвитку Всесвіту. Аналізуючи погляди одеського вченого минулого століття М.Умова, Л.Дротянко акцентує увагу на тих моментах його природничо-наукової концепції космізму, які торкаються визначення місця життя в Універсумі. Нескінченний Всесвіт постає тут у певному сенсі як діаметрально протилежний життю, яке зародилося в ньому (генетивна універсалія), оскільки Всесвіт не надає йому «ніяких гарантій» на збереження та розповсюдження, контрастує з ним темною безоднею страшних неживих форм Буття (мортальна універсалія). Тим самим існування Космосу визнається вічним. Уживання терміна «вічне» опосередковано робить предикатом Всесвіту таку категорію межових підстав, як «безсмертя» (імортальна універсалія). Водночас перенесення на весь Всесвіт мортальних перспектив життя людини у вигляді теорії теплової смерті проголошується неприпустимим. М.Умов виступає прихильником теорії «теплової смерті» (мортальна універсалія) Всесвіту, стверджуючи, що все його життя (вітальна універсалія) керується законом збереження речовини та енергії. Доходимо висновку, що до Всесвіту застосовуються антитетичні універсально-культурні предикати «життя» та «смерть» (вітально-мортальна антитеза), що свідчить про «людиновимірність» навіть тих понять, які описують онтологічні реалії [56, с. 184].

Антитеза «життя-смерть» представлена також у тому, що в концепції цього вченого чи не найважливішою ознакою життя постає його ламкість та скороминущість (мортальна універсалія). Поряд із цим життя визнається

унікальним, малоімовірним феноменом, що відразу підвищує значущість смерті. Однією з умов збереження життя, на думку М.Умова, є розвиток його форм, найбільш здатних до боротьби за існування, внаслідок чого фіксується специфікація «життя» в агресивному коді. Підтримка життя становить «весь сенс існування людського генія», який полягає в тому, щоб «берегти та стверджувати життя на землі» [56, с. 185].

Напружене протистояння людини та Всесвіту, акцент на необхідності боротьби за життя (агресивний код) та наголос на розумові (інформаційний код), способи організації виживання постають у концепції М.Бердяєва, де Людина та Космос міряються своїми силами, як рівні, але через їхню реальну нерівність розгортається вселенська діалектична боротьба між людським духом та Світовою душею, у якій людина не може перемогти. Вона кидає виклик Всесвіту, ставиться до нього агресивно, проте виявляється переможеною. Це агресивне кодування універсалії життя доповнюється інформаційним кодом (ідеєю «софійності»), коли стверджується, що «Всесвіт може входити в людину й пізнаватися нею», а вона, з іншого боку, проникає у сенс Всесвіту, як у «велику людину» [12, с. 245].

Розвинуті концепції та погляди на Всесвіт у всіх його проявах як на цілісну, тотальну систему з акцентом на універсалії життя становлять фундамент теоретичних косміських поглядів В.Вернадського, для якого життя є не тільки невід'ємною складовою частиною еволюції нашої планети, але й елементом еволюції цілісного Космосу. На відміну від своїх попередників, він вважав, що життя є закономірним результатом світової еволюції, а розвиток його земних процесів обумовлюється всім космічним цілим. У цьому загально-космічному, масштабному погляді на життя, поряд із розумінням його як результату перетворення людиною дійсності за допомогою неіснуючих у природі засобів для задоволення її найважливіших потреб (предметно-практичний рівень реалізації елементарної функції людини) такого ж надзвичайно масштабного значення набуває і людський Розум, який визначає перехід біосфери в новий

стан – ноосферу. У цьому значенні мова йде вже не про предметно-практичний, а про духовно-теоретичний рівень інформаційного світовідношення [32, с. 103].

Таким чином, універсально-культурними моментами в концепції В.Вернадського є концептуалізована універсалія життя та покладений в основу всієї фундаментальної теоретичної ідеї принцип онтологізації та генералізації людського розуму. Це здійснюється шляхом виведення значення «Нусу» (Ноосу – розуму) поза індивідуальні, групові, соціальні та навіть загальнолюдські межі та підвищення його рангу до загально-космічного сутнісного феномена.

У поглядах В.Вернадського, який розглядає людину як частку природи в межах запровадженої ним концепції антропокосмізму наголошується на тому, що вона має прагнути не підкорення собі природи, а вдосконалення самої себе (культивація соціального життя) та глибшого проникнення в таємниці Космосу. Засобами для цього виступають розум, свобода волі та моральні ідеали людини, що роблять її свідомо дієвим фактором космічного масштабу та значення [32, с. 155].

Згідно зі слушним твердженням українського дослідника А.Нямцу, «XX століття є руйнівником канонізованих стереотипів мислення, сприйняття й оцінок духовного стану особистості й соціуму. Одночасно сучасна епоха є творцем принципово нових моделей і трактувань культурної спадщини, які не відкидають загальновідоме, а творчо його перестворюють, долаючи одномірність попередніх інтерпретацій. Це досягається шляхом якісного переосмислення канонічних доміантних лейтмотивів, традиційних зразків, включенням у їх змістову структуру сучасних філософських, етичних і психологічних теорій і концепцій, орієнтуванням на найновіші наукові уявлення про духовну природу людини й багатоманіття форм її вияву та реалізації в інтимно-особистому й громадському житті» [139, с. 11].

Великого значення осмисленню вічного життя і смерті надавав український релігійний філософ А.Шептицький. На його думку, християн-праведників чекає Божа нагорода – радість вічного спасіння й життя в єдності з Абсолютом. Ті, у

кого серце не засіяне Божим словом, хто відступив від християнських заповідей, приречені згинуть навіки. Страшна інша смерть – це смерть душі, після якої немає світлого воскресіння, а душа цілковито відкинута від Бога на вічність [207, с. 334].

Широке уявлення щодо теоретичних традицій та аналіз різних аспектів смерті дає книга відомого українського психолога В.Роменця «Життя і смерть у науковому і релігійному тлумаченні». На значному історико-філософському матеріалі дослідник показує принципову відмінність «неофрейдиського» підходу смерті від фрейдиського. В.Роменець доводить, що «ознакою вмирання індивіда в старості є передусім вичерпаність його можливостей побачити оптимістичні перспективи, нові цінності життя, світу» [158, с. 149].

М.Попович у книзі «Раціональність і виміри людського буття» аналізує погляди В.Іванова на природу «аполонічного» та «діонісійського» начал смерті в культурі [148, с. 199].

Суть проблеми, як її розумів В.Іванов, полягала в тому, щоб виявити сенс трагедії Ісуса Христа, ширше – трагедії Бога, який народжується та вмирає. Здавалося, пише В.Іванов, що відповідь на питання, в чому полягають витoki уявлень про такого Бога, котрий помирає восени та воскресає навесні, криється в твердженні, що в цьому символі знайшло вияв світоглядне узагальнення циклів природи, заломлених крізь призму аграрної культури. Але таке пояснення не розкриває людського смислу трагедії Бога. Цей смисл, певним чином, полягав у тому, що учасники оргіастичного культу смерті та воскресіння залучалися до всієї вселенської трагедії, співпереживали її, а наслідком такого залучання та переживання був, за висловом В.Іванова, «рятівний злам хвороби» через «вихід з граней я», «занурення в єдність та першооснову суцього», «злиття з Таємницею» [148, с. 42].

Людський зміст трагедії Бога, що помирав та воскресав, полягав у тому, що, залучаючись до нього як до чогось надіндивідуального, кожна окрема людина виходила за межі свого одиничного Я, котре в реальному земному існуванні має лише два перші елементи загальної світоглядної формули – народження та

життя, у той час як безсмертя з його «плотським чином» через оргіастичні дії, відтворені форми досягалося лише шляхом трансцендування розпорошеної множинності індивідуального існування в Воскреслого Бога через злиття з ним як Одним (Єдиним). Таким чином, відбувалося «добудовування» базисної тріади в усій її повноті. Про те, що саме цей момент був головним у містеріях помираючого та воскресаючого Бога, свідчить наведений у даній книзі факт, що спочатку протилежне діонісійському спокійне, гармонійне та врівноважене аполонічне начало у своїх культових формах мало аналогічні «агресивні вияви», які були потрібні для «рятівного зламу хвороби», котра вкорінилася в несвідомому відчутті жахливої подвійності людського існування – темпоральної обмеженості індивідуально-тілесної множинності та позачасових параметрів людської свідомості з її ейдосністю, логічний розвиток якої визначав формування уявлень про світове «Одне» [148, с. 278].

Український дослідник О.Кирилюк у статті «Універсально-культурні виміри філософії космізму» займається аналізом складної міфо-релігійної картини світу гностиків, акцентує увагу на принциповому дуалізмі начал буття, світлого та темного, небесного та земного, духовного та матеріального. На його думку, світ земний – це світ смерті, роздрібненості, множини, темряви; світ небесний – це світ життя, цілісності, єдності, світла. Людина існує у двох світах, поєднання яких відбувається завдяки «гносісу», що є єдністю усього буття, і саме воно здійснюється в множинності. Людина, певним чином, досягає бажаної внутрішньої єдності в шлюбному союзі чоловіка та жінки (тілесному та духовному). Проте ця єдність – це «одне двох», у той час як єдність в еоні, бутті це вже «тільки одне». Мета спасіння – залишити множинність світу та вихід гносісу у «одне». Як зазначав О.Кирилюк, зло світу буде подолане, коли «ви зробите двох одним» [78, с. 188].

Гностична інтерпретація «одного» та «множини» ґрунтується на антитезі таких культурних універсалій, як життя і смерть, а «одне» вживається в значенні стану, де досягнуто безсмертя. Шляхом цього злиття (чоловіка та жінки) не тільки в шлюбному союзі, але й у вищому знанні істини, у гносісі є пізнання, а

також, є пізнання одного шляхом любові через множину імен. Таким чином, універсалії культури кодуються в еротичному та інформаційному кодах.

Цілком закономірно, що проблема смерті та сенсу людського буття постала предметом особливого аналізу представника Київської філософської школи В.Шинкарука, який у центрі своїх наукових розвідок поставив проблеми людини, шляхи та способи її трансценденції у світі, здійснивши, таким чином, антропологічний поворот в українській філософії.

В.Шинкарук у своїх антропологічних розвідках «Проблеми смислу людського буття» і «Про смисл буття» намагався переосмислити усталену парадигму філософування. Такий антропологічний хід виявився багато в чому співзвучний тенденціям, які утвердилися на той час у світовій філософії (феноменологія, «фундаментальна онтологія» М.Гайдеггера, «філософія життя», екзистенціалізм, персоналізм, «раціовіталізм» Х.Ортеги-і-Гассета тощо). Він також став своєрідним поновленням філософсько-гуманістичних, кордоцентричних напрямів вітчизняної філософської думки (Г.Сковорода) [208, Т.ІІІ, Ч. 2, с. 323].

Сенс людського буття В.Шинкарук визначає як світоглядну категорію, що відображає цілепокладаючий характер людської життєдіяльності, опосередкованість значень і цінностей, предметів матеріальної та духовної культури, цілі суспільної практики, олюднення природи. Поняття «смысл буття» має сенс лише у відношенні до людини, її суспільно-історичного та індивідуального буття. Учений стверджує, що питання про зміст поняття трансценденції індивіда генетично пов'язане з «конечністю» людського життя, проблемою смерті і безсмертя. На противагу релігії, яка в уявленнях про значення буття виходить із безсмертя людської душі й божественного промислу, науковий світогляд розглядає «конечність» індивідуального людського життя як момент безкінечності, безсмертя в результатах продуктивної діяльності в культурі як суспільно-родовому витворі і, отже, в роді [209, Т.ІІІ, Ч.І, с. 289].

Основним питанням розуміння буття є питання про відповідність існування сутності (наскільки існування життя людини, тобто конкретні суспільно

зумовлені форми й способи життєдіяльності, відповідає та виражає її сутність). За своєю сутністю людина – діяльно-творча істота. Однак, як зауважує В.Шинкарук, ступінь реалізації цієї сутності в її реальному житті (існуванні) залежить від суспільних умов, етапу історичного розвитку суспільства. Зміст буття на сучасному історичному зрізі виступає як творча самореалізація особи в діяльності, адекватній її здібностям і запитам. Для розвиненої особи вищими цінностями життя, що визначають його значення, виступають предмети її суспільних почуттів – громадянських, патріотичних, моральних, естетичних [209, Т.ІІІ, Ч.І, с. 293].

У своїх антропологічних розвідках В.Шинкарук зазначає, що підвищений інтерес міркувань щодо осмислення буття виникає в різних культурах тоді, коли людина виходить за межі індивідуального існування, коли перед нею відкривається жах світу й власна безпорадність, коли вона, немовби стоячи над прірвою, задається радикальними питаннями щодо звільнення та спасіння, тоді вона починає усвідомлювати буття загалом і водночас власне життя, саму себе й свої межі. Вчений оперує влучною назвою «вісьовий час» (термін К.Ясперса), оскільки саме тоді з'явилося усвідомлення людиною навколишнього світу та самої себе, відбулося відкриття того, що пізніше почали називати розумом та особистістю.

Отже, серед одвічних світоглядних проблем, які тривожили й тривожать людський дух, свідомість, В.Шинкарук визначає, насамперед, дві кардинальні: по-перше, приреченість усіх на смерть, людську смертність і потаємне бажання до безсмертя, людське призначення до нього; по-друге, вкоріненість у бутті зла, незлагод і страждань із одного боку, і людське бажання добра, намагання уникнути негод і страждань, нестримне прагнення до щастя із іншого боку.

Сьогодні філософи розглядають життя і смерть як необхідні моменти буття і роблять акцент на продовженні здорового, повноцінного, якісного життя. В.Малахов у підручнику «Етика. Курс лекцій (Феномен смерті. Культурно-історичний аспект проблеми смерті)» вдається до поглибленого осмислення феномена смерті протягом століть у культурах різного типу. Викликає інтерес

той факт, що, аналізуючи філософсько-культурний рівень ХХ століття, дослідник наголошує на втраті світоглядної основи, у той же час, спрямовує думку на штучне «безсмертя» чи принаймні істотне збільшення людського життя [114, с. 156–157].

Мотиви сучасних звернень до традиційної концепції смерті як переходу до потойбічного безсмертя досить зрозумілі: глибока вкоріненість релігійних традицій, збудження нового інтересу до них, що спричинене усвідомленням негативних аспектів розвитку промислово-технічної цивілізації Нового часу; набирання сили в цьому контексті неканонічними формами релігійно-містичного досвіду, що позначаються впливом; парадоксальні результати сучасних досліджень, зокрема, в галузі реаніματοлогії (праці доктора Р.Моуді), які за певної інтерпретації здатні підсилювати позиції тих, хто вірить у потойбічне життя [114, с. 160].

Український філософ, досліджуючи феномен смерті, говорить не тільки про відчуття історичної обмеженості, минущості емпіричного існування людини, але й закладене усвідомлення екзистенційної істини, фатальної, доленосної «конечності» тих цінностей, до яких спрямоване, у яких вичерпує себе людське життя. Такими цінностями В.Малахов називає ті, де зберігається віра у вічні всеперемагаючі засади Істини, Добра, Справедливості, Краси, поки люди здатні відчувати свою особисту причетність до поступальної реалізації у світі. Коли людина впевнена в тому, що найдорожчі для неї цінності є історичними й конечними, смерть індивіда наче обертається в суперсмерть [114, с. 164].

Значущими для осмислення проблем життя, смерті та їх концептуалізації стали дослідження сучасних українських філософів у царині екзистенційної антропології Н.Хамітова та С.Крилової, у яких світоглядна активність особистості розглядається в контексті її неповторного існування.

Н.Хамітов виходить на проблему смерті через цивілізаційний аспект, де технічний, індустріальний погляд сучасної людини підвищує життєві сили культури й деформує духовність [198, с. 111].

С.Крилова торкається проблеми смерті людини в контексті дослідження категорій «любові» та «безсмертя». У праці «Безсмертя особистості: ілюзія чи реальність?» дослідниця намагається в етичному аспекті дослідити проблему смерті-безсмертя, зауважуючи, що ідея безсмертя – світоглядна основа більшості релігій і ряду філософських систем, яка служить обґрунтуванням сенсу життя та його моральності. Таким чином, під безсмертям особистості розглядають можливість виходу унікальності й неповторності внутрішнього світу людини за межі ситуації смерті – частково або в усій екзистенціальній повноті [92, с. 69].

Безсмертя індивіда в усіх його виявах екзистенціально сполучене з феноменом любові. Завдяки їй відбувається постійне продовження людського роду, створення тих артефактів культури, які переходять від покоління до покоління, реалізується безсмертя особи як самотворення в безсмертя співтворчості тих, що люблять. Це означає з'єднання екзистенційно-особового й екзистенційно-комунікативного начал людського буття [92, с. 78].

Правомірною є позиція Г.Івашкевича. Він висловлюється негативно щодо фізичного безсмертя: «Сама думка про можливість особистого безсмертя алогічна, вона є протиріччям основному закону природи – періодичності оновлення живого на землі. На чому б ми не зупиняли свій погляд, куди б не проникала наша допитлива думка, всюди ми побачимо народження, ріст, розвиток, розквіт, згасання й смерть. Всюди ми побачимо цей безперервний процес, який складає, очевидно, головну суть життя» [130, с. 175]. Доходимо висновку щодо слушності таких думок, оскільки життя і смерть є великою таємницею, а максималістське керування природою є безпідставним.

Безумовно, в осмисленні теми смерті в межах вітчизняної думки лежить філософсько-антропологічна концепція, яка розглядає буття людини як цілісний життєвий світ. Він передує її індивідуальному існуванню та визначає ступінь усіх феноменів буття, включаючи його в загальний контекст онтологічної цілісності. В основі такого уявлення про буття людини лежать імперативи, які задають певні норми світосприйняття й знаходять своє висвітлення в етноментальності.

Отже, українська філософська антропологія пропонує надзвичайно широкий спектр аналізу людської смертності: релігійний досвід (І.Вишенський, П.Могила, І.Копинський, К.Транквіліон-Ставровецький, Г.Сковорода), де феномен смерті трактується як шлях до праведного життя, вищої істини – Бога; фольклорно-міфологічний (М.Гоголь, Леся Українка, М.Гримич), у якому онтологічне розуміння проблеми смерті визначається як містична таємниця людського життя, циклічний вимір буття; філософія космізму (В.Вернадський, Д.Чижевський, М.Умов) – феномен смерті та його місце в єдиній системі світобачення спрямовує у світову філософсько-методологічну думку до справжнього синтезу науки та інших форм осмислення інформації про Універсум; сучасні теоретико-методологічні моделі життєтворчості (С.Крилова, В.Малахов, М.Попович, Н.Хамітов, В.Шинкарук) трактують проблему смерті як момент індивідуального життя, феномен безкінечності, безсмертя, який розкривається в результаті суспільно-продуктивної діяльності.

Метафізично смерть в українській філософії не була кінцем існування, але поставала етапним переходом із одного пласту буття в інший. Таким чином, смерть не могла розумітися як однозначне негативне явище, незважаючи на те, що своєю невідворотністю вона викликала жах.

1.3. Філософська традиція осмислення духовної самотрансценденції людини через феномен смерті як основа антропологічного підходу

У кожній культурі є дві протилежні тенденції: прагнення до стабільності, відтворення традиційних форм життєдіяльності й пошук нових значень і цінностей. Безумовно, буття людини завжди належало до світу символів, знаків межі між посейбічністю та потойбічністю. Спосіб її існування у світі виступає апеляцією до трансцендентного, що постає основною онтологічною характеристикою та вихідним екзистенціалом буття. Проблема трансцендентного важлива з погляду перспективи розробки філософсько-антропологічних досліджень [69, с. 314].

Термін «трансцендентність» (від лат. *transcendens* – той, що виходить за межі) веде свою генеалогію від схоластичної філософії. Схоласти розрізняли іманентні й трансцендентні причини та дії; перші реалізуються в об'єктах, другі – виявляються за межами наявного буття. У німецького філософа І.Канта даний термін отримав гносеологічний відтінок і означав (на протиположності іманентному) те, що переступає межі можливого досвіду. Трансцендентною нормою (незалежною волею, безсмертною душею, Богом) є, на думку вченого, поведінка людини. Очевидним є той факт, що потяг до трансценденції – це сутнісна характеристика людини, яка властива їй апіорі. Більш проблематичною, безумовно, є не сама по собі інтенція, прагнення людини до чогось вищого, а кінцева мета цього прагнення.

Будь-який вид трансцендентного відкривається особистості через «не» своїм ніщо (М.Гайдеггер), заперечуючи наявний світ. Аналітика трьох різновидів старогрецького «не», що виражається часками α , $\mu\eta$, $\omicron\upsilon\kappa$ (С.Булгаков), дозволяє визначити характер онтологічної межі й дійти висновку, що трансцендентне може репрезентуватися на рівні суцього в трьох видах. Перший – трансцендентне, те, що дає про себе знати в ніщо, тобто в бутті (α); другий – не виявлене суще ($\mu\eta$); третій – як повне заперечення суцього, протилежного буттю ($\omicron\upsilon\kappa$). Перший вид відкривається особистості трансцендентною повнотою, другий – своєю відносною трансценденцією, третій – трансцендентною порожнечою. Повнота, відносність, порожнеча в цьому випадку – метафоричні атрибути трансцендентного, через які гранично узагальненим може виступати визначена онтологічна природа тієї або іншої межі [105, с. 176]. Аналітика онтологічної межі стає необхідною аналітикою буття індивіда на межі своєї екзистенції, а її абстрактний опис досягається тільки через особистість (І.Євламπίїв).

Уявлення про онтологічну межу як про континуум крапок зіткнення, із якими постає людина на межі її екзистенції (тобто обертає індивіда до трансцендентного), дає змогу вважати ці «крапки» «крапками інтенсивного трансцендентування», що організовують дві екзистенціальні парадигми – «смерть-життя» й «смерть-воскресіння» [105, с. 99].

Рефлексія понять «смерть-життя» – це парадигма нескінченних переходів, перетворень життя на смерть і навпаки, де остання втрачає свою трансцендентну основу. У цій парадигмі тільки «смерть» – «крапка інтенсивного трансцендентування», «крапка» межової відсутності (оук), порожнечі, те, що не має іншої трансцендентної «корективи».

У парадигмі «смерть-воскресіння» відбувається протистояння «інтенсивному трансцендентуванню» – воскресінню.

Безупинні пошуки сенсу існування, спрямованість на ідеал не дозволяють задовольнитися тим, що є. Відбувається прорив цілеспрямованості світобачення – відкинувши раціоцентризм, матеріалізм, філософи прагнуть проникнути й проникали крізь матеріальну оболонку в духовну сутність людини.

Аналізуючи буття людини у світі, однією з її сутнісних ознак вважаємо, в якій людина перебуває в ситуації відношення. Такою специфічною ознакою є ставлення людини до абсолютного, трансцендентного. Відзначимо, що людська екзистенція не відзначається лише зовнішніми, емпіричними обставинами та явищами.

Для сучасної філософської антропології важливою є думка про те, що людське життя торкається абсолюту в міру його діалогічного характеру, оскільки людина, через свою унікальність, намагається долучитися до безумовного, безмежного, трансцендентного виміру.

О.Колісник у статті «Трансцендентне як явище життєствердження людини» відзначає, що будь-який предмет філософського аналізу постійно виводиться на рівень сутностей як таких, чистих понять і розглядається з погляду абсолютного або в перспективі буття та небуття. Найповніше ці особливості філософського мислення та способу філософування загалом концентруються саме в проблемі трансцендентного [129, с. 54–55].

Кожен індивід усвідомлює своє існування як постійне прагнення до самовдосконалення. Яскраво виражений потяг до рефлексії та саморефлексії стає вихідним моментом артикуляції трансцендентного бажання самовираження. У контексті такого прагнення віднайти власне формування «свого Космосу»

тотального значення набуває проблема смерті, яка є найвагомішим компонентом трансцендентності кожної особистості. Через усвідомлення цієї проблеми формується й внутрішня гармонія, коли мікрокосм індивіда змінюється відповідно до споконвічних законів макрокосму.

Найважливішим підходом до розгляду трансцендентності «конечності» буття є підхід, який пов'язує феномен смерті з проблемою «межової» ситуації, загострює для людини проблему власного існування, ставить запитання про сенс та цінність життя, його морально-духовну спрямованість.

Смерть як єдина невідворотна межа підштовхує до змін у свідомості, попри те, що не є постійною чинною детермінантою. Феномен смерті є онтологічною характеристикою людини, – тобто складовою її екзистенції: а) він інтерпретується залежно від конкретного типу духовної культури, в межах якої формується те чи інше ставлення до смерті; б) тісно пов'язаний із проблемою сенсу життя [27, с. 51].

Поняття «межової ситуації» запровадив у філософію К.Ясперс. Така ситуація ставить людину на межу між буттям і небуттям. «Буття, яке нас оточує, – це трансценденція буття, у яке ми не входимо, в якому ми існуємо і до якого ми належимо» [225, с. 425]. Опинившись у «межовій ситуації», людина, за К.Ясперсом, звільняється від усіх умовностей, що раніше сковували її, зовнішніх норм, загальноприйнятих поглядів, які характеризують сферу «Ман», і, таким чином, вперше осягає себе як екзистенцію.

«Межова ситуація» дозволяє особистості перейти від «несправжнього» буття до справжнього. Згідно з поглядами екзистенціалістів, цього не може зробити теоретичне, наукове мислення. Усе те, чим раніше жила людина, у «межовій ситуації» постає перед нею як ілюзорне буття, світ видимостей. У такій ситуації вона починає розуміти, що цей світ відділяє її від нібито реального буття, трансцендентного щодо емпіричного світу.

Таким чином, «межова ситуація» дозволяє особистості поєднатися з трансценденцією, Богом. К.Ясперс вважає, що, усвідомлюючи свою «конечність», людина доходить висновку про нескінченне й абсолютне, Бога й безсмертя. Це дозволяє їй вийти за межі: «Незбагненне, але все-таки усвідомлюване нескінченне

дозволяє людині вийти за межі її існування завдяки тому, що вона його усвідомлює» [225, с. 450]. Смерть через свою метафізичність залишається незамкненою й ця властивість є знаком свободи людини.

Увесь життєвий шлях індивід набуває сенсу цінностей у духовному завершенні й у можливому трансцендентному результаті. Для цього трансценденція має бути осмисленою, усвідомленою, вільно обраною з усіх можливих варіантів смерті. Такій можливості підпорядковане життя людини, нею визначається її свідомість. Це осмислене прагнення до смерті й складає суть людини, але конститутивний акт трансценденції визначає людську природу – усвідомлене прагнення виходу за свої межі, набуття своєї смерті в чомусь вільно обраному, передача себе в інше. Людина трансцендентує себе як духовна істота за межі себе, в дух, який сформований у формі ідеального, у своє інше, в те, що заперечує своє.

О.Харитонов у статті «Небуття визначає свідомість» відзначає: «Людиною повинне рухати прагнення до смерті (у сенсі духовного завершення), а не потяг, оскільки потяг наштовхує людину, а прагнення – результат її вільного й усвідомленого вибору. Свобода людини не абсолютна: вона обмежується певними межами. У першу чергу, вона обмежується своїм природнім началом, і воно ставить межі людського існування. Таким чином, людина – істота кінцева, і цього їй як людській істоті (суперечливій, подвійній) не здолати. Але вона може трансцендитувати принаймні свою духовність в іншу систему, у своє інше, в щось транслюдське» [210, с. 49].

За О.Харитоновим, життя людини, яке все руйнує, й себе у тому числі, сприймає смерть як розкладання – таке життя й смерть постають «нелюдськими», тому що в них немає духовності, її творення, вдосконалення, у них втрачається людина, стаючи тільки природною істотою. Смерть виступає як створення нової системи на основі досконалої, завершенної, вищої духовності. Вона відповідає потенціям, силам, можливостям, які формують людину. Розвивати свою природу індивід практично не може – він завершений, тому духовність, яка складає одне з начал людини, вимагає свого розвитку: або в бік руйнування (тоді все гине, і

людина повертається до вихідної точки, не змігши реалізувати своїх потенцій, не ставши досконалою, навіть просто – людяною, не набувши сенсу свого існування), або в бік творення (отримання сенсу життя, його цілей у вдосконаленні себе й створенні нового, транслюдського на основі розвиненої, досконалої духовності людини) [210, с. 69].

Якщо людина не усвідомлює кінця свого існування, вона не в змозі ставити перед собою мету, завдання. Життя неминуче втрачає в її очах зміст і сенс. У той же час бачення кінця й спрямованість на нього утворюють духовну опору, на основі якої людина осмислює, визначає своє життя, яке їй потрібне, розуміє мету не під страхом, а вільно, заради творення нового на основі досконалого, завершеного. Прийдешнє небуття обмежує людину, визначає її суб'єктивність, свідомість.

Потяг особистості до трансцендентності та розуміння феномена смерті як «тривоги небуття», «жаху перед Ніщо» (М.Гайдеггер, Р.Мей) є одним із вагомих результатів у філософській антропології. Варто відзначити, що «небуття» та «ніщо» – це надзвичайно складні метафізичні поняття, які в західній філософській традиції є тотожними. «Небуття» постає як абсолютне заперечення буття, як порожнеча, що виникла внаслідок внутрішньої кризи західної метафізики, суть якої висловив Ф.Ніцше в книзі «Весела наука» – «Бог помер». Отже, традиційні цінності моралі вичерпано. У межах такого типу моральної культури смерть постає випадковим, абсурдним і в моральному аспекті пов'язаним зі злом, несправедливістю.

Якщо смерть є завершальною інстанцією, тобто тим «ніщо», за межами якого нічого не існує, це може призвести до нігілізму (заперечення суспільних норм і моральних принципів) чи до абсолютного гедонізму, а відтак – до суспільного безладу та безвідповідальності, радикальним вираженням яких став своєрідний «імператив» англійського неоспіритуаліста А.Кроулі: «Роби, що ти хочеш, і нехай це буде твоїм єдиним законом» [107, с. 19]. Вищезазначені способи поведінки (нігілізм та гедонізм) є своєрідною захисною реакцією людини, намаганням позбутися відчуття того, що абсурд смерті й повне небуття неминуче

наближаються, оскільки, в повсякденному житті пересічна секулярна людина намагається уникнути думки про «ніщо», яке її тривожить. Цей стан тривоги вона переживає дуже болісно, а відтак доходить думки про абсурдність власного буття [107, с. 49].

За П.Тілліхом, зустріч із «ніщо» – це зіткнення з «голим Абсолютом», а у філософії Г.Марселя «ніщо» – це «таємниця», «несубстанціальний абсолют». Дане розуміння «ніщо» спрямовує на усвідомлення того, що смерть перестає бути випадковою, абсурдною та несправедливою. Вона не постає остаточною межею, за якою нічого не існує, навпаки, вона спонукає людину до розуміння вищого рівня буття.

Коли людина постає віч-на-віч зі сферою трансцендентного Абсолюту, з «ніщо», виникає те, що феноменолог із релігієзнавства Р.Отто назвав «благоговінням і трепетом» перед жахливою таємницею сакрального. Благоговіння і трепет – надзвичайно складні духовно-психологічні переживання, які вказують людині на її власну незначущість, мізерність (у християнському дискурсі – «грішність»), що спонукає до морального самовдосконалення, сповіді та каяття. У релігійних традиціях, які спиралися на апофатичне богослів'я, «ніщо», або те, що лежить по той бік буття, – це сфера трансцендентного Абсолюту, тобто Бога. Таке тлумачення «ніщо» як повноти буття, як Абсолюту, характерне передусім для східної християнської традиції філософування. На цю метафізичну традицію спирався у своїх працях М.Гайдеггер, коли зазначав, що «ніщо» – це буття, основа для трансценденції сущого. «Смерть – це доля особистості, це онтологічна структура людського буття, це один із основних проявів тимчасовості існування індивіда. І щоб бути справжньою, людина повинна жити, орієнтуючись на свою смертність, а не існувати так, ніби вона безсмертна» [195, с. 16]. Смерть, за М.Гайдеггером, у найширшому значенні є феноменом життя, бо «тут буття не має конечності» [195, с. 202].

«Буття-до-смерті» – це форма справжнього буття, яка, дозволяє людині вирватися за межі несправжнього: «Справжній характер життя виявляється похідною від свідомого сприйняття людиною своєї смертності, від перетворення

існування на вільний проект буття-до-смерті» [195, с. 17]. Основу несправжнього буття складає домінування одного з модусів центральної гайдегеровської категорії «Dasein» (буття – свідомість), моментів сьогодення, «коли світ речей приховує від людини її кінцівку» [195, с. 19]. У світі повсякденності індивід забуває про свою смертність і втрачає розуміння власної унікальності. «Турбота, як і страх, ігнорується як слабкість, із якою ніяке упевнене в собі буття не може мати нічого спільного. Відповідно до закону «Man» потрібно спокійно ставитися до факту того, що люди помирають. Перевага байдужості відчужує буття від її власної безумовної можливості [195, с. 123]. Вирватися за межі цього несправжнього існування можливо за умови відчуття «екзистенціального страху», який відкриває перед людиною нову перспективу – смерть [195, с. 47].

При цьому людина потрапляє у світ буття, випробовує стан самотності, захоплюється «екзистенційним жахом», у якому відкривається «ніщо» [195, с. 49]. Отже, людське існування означає «рух у «ніщо». «Буття-до-смерті» стає модусом справжнього буття людини й утіленням амбівалентної спорідненості буття й «ніщо».

Людина, яка звернена до смерті, намагається осилити її, знаходить приналежність до істини буття й «ніщо» [195, с. 54]. Смерть постає підґрунтям «ніщо», тобто того, яке не є просто суцям, але й тим, що існує як таємниця самого буття. Смерть як «ніщо» не є храмом буття. Таким чином, М.Гайдеггер уважав, що смерть – це частина цього світу, «тут-буття», яке не має кінця. Людина після смерті переходить із одного виду буття в інший, тобто вона вічна з точки зору онтології [195, с. 202].

Думки М.Бердяєва близькі до ідей М.Гайдеггера. Він акцентував на екзистенційному виборі людини між справжнім (автентичним) та несправжнім (неавтентичним) існуванням, а тому справедливо наголошував на факторах, які обумовлюють даний вибір. Символічна трансценденція людини аналізується філософом, як вихід за власні межі, відбувається під дією специфічного стану жаху, який вона переживає, коли стикається з таємничим «ніщо».

Проблема ставлення до смерті тісно пов'язана з іншою центральною екзистенційною характеристикою людини – потягом до самотрансценденції (символічним помиранням і відродженням). Процес самотрансценденції є результатом втрати моральних цінностей людини, які визначають основний зміст життя індивіда і впливають на його практичну діяльність [11, с. 127].

У гуманітарній сфері знання існує потреба у філософсько-антропологічному дискурсі ієрархії цінностей і понять, чіткій та змістовній позиції. Критерії побудови системи цінностей здійснив німецький мислитель, засновник філософської антропології – М.Шелер. Найвищою цінністю за його переконаннями є священне, тобто сакральне. У своїй роботі «Формалізм в етиці і матеріальна етика цінностей» дослідник відзначає модальність аксіологічних рядів, які ґрунтуються на цінностях святині, що переживаються у зв'язку з предметами, апріорно даними в якості символів священного. Відповідно почуття, які виникають у особистості відповідають абсолютним цінностям, є переживаннями блаженства, благоговіння й поклоніння, заглибленими в таємницю речей. Акт, за М.Шелером, у якому розкриваються цінності святині – це любов. Згідно з цим філософ вибудовує ціннісні моделі або ідеальні типи особистості, що виконують оцінно-нормативну функцію, постають зразками особистісної орієнтації в реальному житті. Філософ намагається виокремити та підкреслити ідеально-зразкові «чисті особистісні типи: святий, геній, герой, художник насолоди» [205, с. 326].

Самотрансценденція має глибоке філософське навантаження, оскільки в своєму арсеналі орієнтується на вищі моральні взірці. У даному випадку мова йде про специфічну самотрансценденцію людини у світлі долучення індивіда до Абсолюту, царини сакрального «ніщо», де формою прояву самотрансценденції виступає любов як не просто почуття однієї людини до іншої, а відгомін божественної любові. Аналізуючи дану проблему, варто відзначити працю Ж.Марітена «Метафізика і містика», у якій автор звертається до феномена любові як способу пізнання трансцендентності Бога; людина здатна бачити невидиме, тобто те, що для інтелектуального пізнання є недосяжним і незбагненим;

прагнучи до самотрансценденції, шукає автентичний смисл свого життя, намагається стати неповторною, унікальною, особистістю, не такою, як всі. У сучасному світі матеріальні цінності споживацької цивілізації, які людина сповідувала раніше, не задовольняють її, у секулярному світі вона «не має жодних надій, вона ні на що не сподівається, вона ні в що не вірить по-справжньому», тому й думки про смерть приносять їй тільки відчай [128, с. 27].

У даній ситуації людина прагне розширити світ, життєвий горизонт, де в процесі символічного помирання та відродження намагається відкрити сакральне й з'ясувати його моральну цінність. Ця нова ієрархія вартостей визначає автентичний сенс життя людини, які в якості духовної самотрансценденції знаменують собою смерть старого й народження нового, спонукають до пошуків таємниці сакрального, де кожен відчуває себе недосконалістю власного сущого. Тому вона й намагається усвідомити необхідність свого морального самовдосконалення [205, с. 267]. Смерть як факт припинення життя для людини, яка здійснила самотрансценденцію, перестає бути чимось абсурдним, випадковим і морально злим. Вона намагається втратити ці властивості, тому що з'являється надія на релігійне безсмертя. Система цінностей, де не існує священного, яке було б вище за природні закони й природну необхідність, думка про індивідуальне безсмертя є ірраціональною, неможливою. У рамках священної системи вартостей, які вище за природну необхідність, думка про безсмертя є більш органічною та логічною. Ця надія на безсмертя постає можливою у світлі звернення людини до трансцендентних цінностей, найвищою з яких є святе, або священне (Августин Аврелій, М.Шелер). Ідея безсмертя також має значний потенціал, тому що запобігає появі «сенсожиттєвого вакууму» (В.Франкл) і відчаю в людини.

С.Франк у статті «Психіатрія та пошук смислу» зазначає, що принципом самотрансценденції є сутність існування людини. Це означає, що існування є автентичним лише в тій мірі, в якій воно спрямовано на те, що виходить за його межі. Буття людини не може мати зміст саме по собі, людину не можна розглядати як засіб для досягнення мети. Вона володіє собою настільки, наскільки

втрачає, забуває себе або заради чогось, когось, або якоїсь справи чи товариша, або ж «в ім'я Бога». Боротьба людини за своє «Я», ідентичність приречена на невдачу, якщо не присвячена чому-небудь за межами її «Я» [187, с. 189].

Людське буття тьмяніє, якщо не знаходить для себе вільно обраного змісту. Акцент робиться на вільному виборі, оскільки людина стоїть вище простого морального вибору між добром і злом і є вище самого розрізнення між ними. Така свобода також є вищою за смерть, тому що вона не знає смерті, а лише вічне життя. Наслідуючи платонівську традицію, В.Франк у своїй роботі «Духовні основи суспільства» зазначає, що метою справжньої любові є абсолютне благо [186, с. 409]. Людина виходить у світ і реалізується в ньому – разом із людьми, змістом та цінностями. Існування коливається, якщо відсутня ідея або ідеал, до якого прагне людина. Якщо відсутня самотрансценденція назовні, тоді вона ризикує опинитися в «екзистенціальному вакуумі» (В.Франкл) і буде відчувати себе нещасливою. В.Франкл, у свою чергу, зауважує, що самотрансценденція – це сутність людського існування. Бути людиною – означає мати спрямування не на себе, а на когось, або на щось інше. Це «інше» є чимось об'єктивним і змістоутворюючим, змістом нашого буття, сенс якого в тому, що він скеровує хід буття, утворює цю дихотомію між «Я є» і «Я повинен», дійсністю та ідеалом. Бути людиною означає бути зверненим до змісту, що потребує здійснення, цінностей, які вимагають втілення. Зверненість на іншого є умовою любові. Якщо людина звернена тільки на себе, нестачу любові вона компенсує невротично підвищеним лібідо, що виражається у великій кількості сексуальних стосунків. Отже, людське існування не автентичне, якщо воно проживається не як самотрансценденція.

Людина – істота самотрансцендентна: її суть завжди спрямована зовні, на щось або на когось, але вона водночас істота, що страждає. Із цього випливає той очевидний факт, що людина, по-перше, належить природі, залежить від її предметів, які знаходяться поза нею, по-друге, як духовна істота має потребу у світі, трансцендентному її суб'єктивності. Якщо в першому випадку людина споживає зовнішній світ, реалізує його як предмет своєї потреби, то в другому – вона його конститує, осмислює, дає йому життя, віддає себе. Під час

самотрансценденції людина віднаходить себе, виходить на межу своєї суб'єктивності, за межі певної культури, світу, часу, намагається трансцендентувати себе у вічність, втрачаючи себе. Вона належить природному, духовному й ідеальному світу, є поєднанням двох світів, тому повне звільнення, абсолюція від одного з них означатиме її загибель. Смерть людини подвійна: із одного боку вона гине фізично як природна істота, а з іншого – набуває можливості духовного результату, і тоді все її життя стає небезвихідним. Духовна смерть – це духовна завершеність, досконалість, здійснення й отримання вищих духовних цінностей [186, с. 349].

Провідною ознакою особистості є потяг до специфічної самотрансценденції та її реалізація, де він передбачає вихід людини із замкненого, герметичного світу «Das Man» (М.Гайдеггер), орієнтацію на метафізичну сферу, світ іншого (М.Бубер, Е.Левінас), Бога, де людина може знайти аксіологічну підтримку своїм вчинкам і здобути справжню свободу (М.Шелер, Г.Марсель). Це не та свобода, яка несе в собі тривогу (П.Тілліх), і тягар якої не можна витримати (Е.Фромм «Втеча від свободи»); це не свобода як «проект» (Ж.-П.Сартр); це – свобода, яка конституюється любов'ю [130, с. 176].

У сучасній багатовимірній культурі традиція подолання людиною власної смерті в трансцендентних вимірах продовжує бути однією із головних. Усвідомлюючи особисте буття, людина здатна піднятися над собою, відійти від своєї емпіричної природи, вийти за неї, трансцендентуючи за межу даного. Звернення до трансцендентного постає вагомою характеристикою людського буття, тому актуалізація й аналіз цієї проблематики розкриває нові можливості та горизонти для сучасних антропологічних досліджень.

Розкриття таємниці безкінечного набуває неабиякої багатозначності: людина пізнає саму суть трансценденції (символічного помирання та відродження), у чому й виявляється її зв'язок з релігійними відчуттями, здатністю мати в інтелекті те, чого вона не має та принципово не може мати у вигляді емпіричного досвіду, абсолюту, трансцендентних цінностей та сенсу. Можливість тлумачення нового уявлення про абсолют пов'язане зі знищенням ідола й

народженням Бога як основного символу філософської традиції. Тому світ, що народив Бога, і Бог, що сотворив світ, є запитанням для людини й про людину.

З одного боку сутність Бога непізнана, і в цьому значенні він є абсолютне «ніщо». З іншого боку ми можемо знати його лише через спосіб існування, як Особу в трьох іпостасях: «Отець, що з любові народжує Сина та ізводить Святого Духа». Спосіб існування Бога як любові, як форма прояву самотрансценденції, у даному випадку передує сутності, інакше, існування конститує сутність. Усе вищезазначене має глибокий зміст, тому що це персоналістичне трактування християнського Бога як Особи акцентує не на страху людини перед Богом, а на любові до нього, в якій долається страх (М.Бердяєв). У цьому полягає зміст любові (Г.Марсель), тому людина уподібнюється до Бога як Особи й сама стає безсмертною особою.

Таким чином, С.Франк відзначає, що «персоналістичний характер християнської віри знаходить своє вираження у своєрідності християнської моралі й християнського ставлення до моралі» [187, с. 303]. Її справжнім об'єктом, за переконаннями дослідника, є не поведінка, а внутрішня будова людської душі. Тобто мораль спрямована не на дію, а на саме буття. Зовнішня поведінка є наслідком внутрішнього стану. Очевидно, філософ підкреслює, що для християнства особистість людини набагато важливіша, ніж моральна цінність добра, бо людська душа спрямована до чогось більшого, ніж моральне добро, і рухається до вищого блага. Показником істинної вартості людини, її повноти, глибини та шляхетності в християнському контексті виступає не проста підпорядкованість закону та виконання моральних вимог, а сила та гострота потягу до абсолютного блага. Таким чином, С.Франк наголошує, що ступінь близькості до Бога, потяг до нього – це єдине, що визначає гідність та моральну добродішність людини, її добродішність. Критеріями наближення до абсолютного блага є осуд себе, усвідомлення своєї моральної недосконалості, сплюндрованості, грішності. За С.Франком, це не просто показник моральнісної волі, а вираження бажання особистості бути спасенною. Таким чином, абсолютне священне в особі Бога виступає як «своєрідний моральний

лікар, у якого є лише одна мета: не покарати, а допомогти людині духовно одужати, але за тієї умови, що людина сама добровільно віддається йому на лікування» [187, с. 308].

С.Франк розуміє образ Бога як партнера в найбільш інтимних розмовах із самим собою, підкреслюючи психотерапевтичну функцію релігії, він говорить, що вона (релігія) дає безпрецедентну можливість, яку людина не може знайти де-небудь ще: можливість закріпитися, утвердитися в трансцендентному, в абсолютному [187, с. 334].

Потреба в системі орієнтації і об'єкті поклоніння виступає як іманентне людському існуванню, а розуміння релігії не обов'язково передбачає наявність трансцендентного начала, скажімо, Бога. Так, К.Юнг намагався відшукати витoki в потребі релігії та у вірі в Бога в архетипах, колективному несвідомому; Ю.Макселон – у різних проявах страху, екзистенціальному неспокої (питання про сенс життя), моральному занепокоєнні (вибір між добром і злом, почуттям провини). П.Тілліх, звертаючись до проблеми віри, згадує про так звану «смерть Бога» в Л.Фейєрбаха, Ф.Ніцше, З.Фрейда, Ф.Достоевського, разом із яким у ХХ столітті «вмирає людина», тобто руйнується система духовних цінностей і понять, у колі яких вона жила. Описуючи екзистенціальну ситуацію особистості як протистояння буття небуттю, вчений виокремлює три типи тривоги, які з неї випливають, – тривога долі й смерті, тривога порожнечі й втрати смислу та провини й осуду.

Тривога порожнечі й втрати смислу є чи не найістотнішою характеристикою культурно-духовної ситуації людства у ХХ столітті (у тому числі й сучасного українського суспільства), названою В.Франклом «екзистенціальним вакуумом», що виявляється у втечі від свободи (Е.Фромм), втечі в натовп (С.Франк) та в багатьох інших деструктивних комплексах психіки. «Буття людини передбачає її зв'язок зі смислами. Людина є людиною лише тому, що вона має здатність розуміти й формувати реальність – свій світ і саму себе – відповідно до смислів і цінностей», – пише П.Тілліх [174, с. 108]. Падіння системи цінностей та смислів і як наслідок втрата смисложиттєвих

орієнтирів разом зі «смертю Бога» є загрозою духовному буттю і, безперечно, всій повноті буття людини.

Оскільки такий підхід пов'язаний із особистісним розумінням буття, то смерть поряд із категоріями краси, свободи, любові є певним способом розуміння змісту. У цьому значенні вона являє собою природний, субстантивно-позакультурний феномен. У культурі трансцендентність смерті сприймається як загадковість, над-розум. Таким чином, «конечність» визначає буття культури, змушуючи останню постійно її дешифрувати, лишаючи трансцендентного статусу, не намагаючись її здійснити. Культура намагається трансформувати смерть із трансцендентного об'єкта в об'єкт трансцендентальний, цілком описаний засобами даної культурної мови.

В.Стрелков у статті «Смерть і доля» відзначає, що «межовість смерті по відношенню до культури властива більше індивідуальному, ніж колективному пізнанню, це у свою чергу пов'язане з тією обставиною, що колективне пізнання, власне, існує тільки в культурі, тоді як свідомість індивідуальна, всякий раз недотягуючи до повного узагальненого культурного суб'єкта, у протилежність відкрита іншим реаліям духовного життя, будучи формою трансцендентального й трансцендентного суб'єкта, реалізовує не лише фізичну присутність, але й метафізичну відсутність» [184, с. 34].

За В.Стелковим, залишаючись, «усередині» культури, смерть можна вважати й крайньою мірою вираження визначеності людського буття. У смерті в даному випадку втілюється межа її автоматичності, бо у свідомому сенсі смерть неминуча й можлива для людини [184, с. 34–35].

Таким чином, як трансцендентна реальність, смерть репрезентує ціле в культурно-кінцевому аспекті. Ціле в модусі нескінченності відкрите культурній свідомості в якості іншого. Смерть у цьому розумінні представлена як чиста інаковість. Це означає, що вона, втілюючи в собі змінність буття, може виступати каналом, що зв'язує культурно-обмеженого суб'єкта з буттям як цілим.

Якщо говорити про соціокультурні форми прояву потягу до самотрансценденції, їх першою історичною формою на етапі домодерного, (доіндустріального) суспільства була процедура ініціації.

Ініціація походить від латинського слова «initio» – починати, посвячувати, вводити в культові таїнства, здійснювати містерії. Ініціація означає перехід індивіда від одного статусу в інший, зокрема, включення в замкнене коло людей, (жертв, шаманів, езотеричний культ, тощо) і обряд, який супроводжує цей перехід. Обряди ініціації називаються перехідними або обрядами посвяти.

В академічному філософському дискурсі не існує однозначної позиції щодо тлумачення поняття «ініціація». Деякі вчені несправедливо ототожнюють ініціацію з соціалізацією. Згідно з енциклопедією релігій, ініціація визначається як «система ритуалів і обрядів, що позначають зміни соціального, статевого та вікового статусу» [150, с. 100]. Це, безперечно, дуже нагадує соціалізацію, в процесі якої людина також змінює свій соціальний статус, але в цій дефініції ініціація береться у вузькому значенні. Тут опускається той важливий факт, що ініціація – це більше, ніж соціалізація, бо всі ритуали й обряди посвячення в стародавньому суспільстві мали зміст для людини у світлі її долучення до царини сакрального. Саме вона давала систему універсальних, позаісторичних понять. Більш адекватним є визначення ініціації французьким філософом Р.Геноном: «Ініціація – система передачі таємного духовного знання по ланцюгу посвячених» [129, с. 54], (наприклад, рукоположення у християнських священників). Зрозуміло, що на сучасному етапі, у процесі звичайної соціалізації про таємне знання для посвячених не йдеться. Навпаки, соціалізація означає не таємність, а відкритість, не елітарність посвяченого в таємницю, а масовість і доступність – тобто долучення до суспільного стандарту, коли людина стає такою, як всі, – соціально адаптованою.

Другим дискурсивним положенням стосовно ініціації є те, що вона ніби є складовою лише релігійного світогляду й притаманна тільки суспільству домодерну, у яке органічно вписується (Дж.Фрезер, Н.Зедерблом). Щодо суспільства модерну й постмодерну, сьогодні стверджується критично-

раціональний, науковий світогляд у якості домінуючого (Р.Декарт, М.Вебер, Л.Вітгенштейн), а відтак сакральне нібито зникає разом із інтенцією до ініціації. Важливо відзначити те, що прогресистська модель «міф-релігія-наука» – винахід просвітницької парадигми, яка не є однозначною (розвідки Ж.Рюс, Ю.Жицінський). Отже, можна висунути гіпотезу про те, що потяг до ініціації, тобто прагнення бути посвяченим в особливе, духовне, таємне знання, має місце і в сучасній людині. Таку думку, зокрема, поділяє дослідник М.Еліаде в праці «Аспекти міфу» [215, с. 367].

Інша справа, що традиційні соціокультурні інститути, які забезпечували б ініціацію в сучасному суспільстві, відіграють не таку вагому роль, як це мало місце в домодерній парадигмі. Їх значення більшою мірою підірване просвітницьким скептицизмом. Тому людина, яка прагне символічно померти, відмовившись від настанов, які нав'язує їй суспільство споживання, і відродитися знову в іншій якості «посвяченого в таємне знання», вимушена обирати не традиційні форми ініціації, а специфічні маргінальні практики різноманітних субкультур.

Як зазначалося, екзистенційно вкорінений потяг до ініціації (не в значенні соціалізації, а в долученні екзистенції до сакрального через посвячення в таємне знання) супроводжується благоговійним трепетом перед ніщо, яке, власне, і постає, як царина сакрального. Під час цієї процедури людина символічно помирає та відроджується.

Особливістю структури як традиційних, так і сучасних ініціативних обрядів є те, що вони складаються з трьох частин: 1) виділення індивіда з суспільства, оскільки перехід має відбуватися за межами усталеного світу; «адепт» ініціації усвідомлює важливість самотрансценденції, тому що його життя позбавлене значущості; людина має подолати свої межі, границі обмеженого існування; 2) пограничний період, який триває від декількох днів до декількох років. Символом цього періоду є ініціативна смерть. Тут відбувається відмова, відрікання від світу, заперечення попередньої ідентифікації. Щодо випадку людини сучасного суспільства, йдеться передусім про відмову від однієї системи

цінностей на користь іншої – від позиції споживання на користь позиції споглядання. Використовуючи метафору Е.Фрома, людина споживацького типу культури бажає пройти ініціацію, добровільно відмовляється від настанови «володіння» і «переключається» на настанову «бути»; 3) повернення, реінкарнації в новому статусі або новій підгрупі суспільства. Це, так зване, ініціативне переродження, коли «адепт» заново народжується. Переродження супроводжується трансформацією особистості.

При цьому власне ініціація осмислюється, як смерть і нове народження, що пов'язане з переходом у новий статус, коли індивід нібито нівелюється у своїй старій формі, знищуючи старі якості. У той же час перехід у новий статус супроводжується страхом смерті, де останній виступає «межовою ситуацією» під час ініціативного випробування.

Важливе й те, що сама ініціація означає подолання неістинного існування, яке саме по собі є смертю. Тобто існування до ініціації – це неіснування, це – смерть, яка асоціюється зі сном, незнанням, гріхом. Тому подолання цієї духовної кризи має важливе значення для моралі людини.

Для ініціації потрібна культура, яка не розглядає смерть як величезну тілесну патологію, але вбачає в ній досвід душевної трансформації. Ініціація потребує культури, яка не відшукує шляхів заперечення смерті, боязні її, яка не бачить смерть лише як фінал, «конечність». Ініціація можлива в такій культурі, яка символічно вшановує смерть як початок. Безперечно, що та цивілізація, у якій ініціація відігравала інституціональну роль, була такою, де смерть сама по собі мала офіційний статус. У традиційній культурі люди вбачали в смерті не повну межу емпіричного існування, а зустріч із найвищою цінністю – цінністю сакрального. У світлі цієї вартості людина: а) відчувала благоговійний жах, який був пов'язаний не з відчаєм, а надією на вічне життя, безсмертя; б) могла збагнути власну духовну та моральну недосконалість перед священним і зрозуміти необхідність самовдосконалення. Отже, вона визнавала за ініціацією можливість долучитися до духовної царини буття.

Таким чином, в процесі нашого дослідження було проаналізовано декілька філософських аспектів ставлення людини до смерті:

1. Травматичне знайомство людини зі смертю відбувається під час «межової ситуації». «Межова ситуація» – це не тільки ситуація ризику, а взагалі будь-яка перехідна ситуація, у якій людина відчуває безпорадність схем та стереотипів, за якими вона діє. Під час «межової ситуації» людина втрачає смислові морально-духовні орієнтири, символічно помирає. Але для того, щоб духовно відродитися, потрібна нова трансцендентна опора, вічні цінності, які людина не може знайти, лише спираючись на себе. Звідси й необхідність «духовної самотрансценденції».

2. Феномен смерті є радикальним проявом втрати буття. Це намагання остаточного знищення людиною самої себе, власного «Я». Смерть корениться в тривозі перед «ніщо». Для західноєвропейської філософської традиції «ніщо» – це синонім небуття, остаточна смерть та анігіляція «Я». «Ніщо» (як смерть і знищення) викликає відчай у людини, той деморалізуючий фактор у моральному й духовному житті індивіда, що виражає переживання людиною відсутності змісту буття.

3. За християнською традицією «ніщо» виступає як священне й несе позитивне навантаження, яке спонукає людину до морального й духовного самовдосконалення, надає зміст життю, надію на індивідуальне безсмертя та блаженство, «знімає» відчай перед фактом смерті. Священне трактується як абсолютне трансцендентне по відношенню до світу, яке відкривається людині в «межовому стані» та є конституючим ядром понять та цінностей всього сущого, що здатне перетворити людину з індивіда на особистість.

4. Феномен смерті виступає як акт самотрансценденції у формі ініціації й характеризується символічним помиранням та відродженням, де основна увага актуалізується повною мірою в «межовій ситуації» вибору людини й зустрічі екзистенції із сакральним – «благовійним трепетом» перед незбагненою таємницею небуття.

Висновки до першого розділу

Аналіз розробленості проблеми смерті як фундаментальної онтологічної категорії у межах становлення західноєвропейської та власне української філософії здійснений у першому розділі в контексті культурно-історичного розвитку на основі вивчення філософських джерел від античності до постмодернізму.

1. Осмислення феномена смерті особливо яскраво проявляє себе у перехідні етапи, коли відчувається ідейно-скерований потяг до найбільш адекватних і плідних можливостей створення нової реальності на ґрунті старої культури.

2. Проблема смерті перебувала у центрі філософських пошуків у різні культурно-історичні епохи: античності (Аристотель, Епікур, Платон, Сенека, Сократ); середньовіччя (Августин Аврелій, представники схоластичної філософії П'єр Абеляр і Фома Аквінський); новоєвропейської філософії (Ф.Бекон, Р.Декарт, Т.Гоббс, Б.Паскаль, Б.Спіноза, Д.Локк, П.Гольбах, І.Кант, І.Гегель) та сучасних філософських дискурах (Ж.Батай, Ж.Бодрійар, Ж.Дерріда, Ж.Лакан, М.Фуко).

3. За структурно-типологічними особливостями танатологічна проблема представлена як: по-перше, черговий етап у циклічній повторюваності життя, перехід у небуття (Піфагор, Платон, отці церкви, М.Гайдеггер, К.Юнг); по-друге, процес остаточного припинення життя індивіда (Д.Дідро, Г.Гегель, П.Гольбах, Ж.Ламетрі, Л.Фейєрбах).

4. В українській філософській думці онтологічна опозиція життя і смерті розглядалася в системі релігійного (І.Вишенський, І.Копинський, П.Могила, Г.Сковорода, К.Транквіліон-Ставровецький), фольклорно-міфологічного (М.Гоголь, Леся Українка, М.Гримич), філософії космізму (В.Вернадський, М.Умов, Д.Чижевський) та теоретико-методологічного (С.Крилова, С.Кримський, В.Малахов, М.Попович, Н.Хамітов, В.Шинкарук) підходів.

5. В сучасній багатовимірній культурі розкриття феномена смерті через акт трансцендентного спрямовує людину до самовдосконалення, рефлексії, виходу на вищі ціннісні рівні, пізнання сутності буття поза його видимими гранями. Головне

значення трансцендентного аргументу полягає в здатності індивіда віднаходити в світовому розумі те, чого немає і принципово не може бути у вигляді емпіричного досвіду. Особистість долучаючись до трансцендентного, передбачає реалізацію та вихід із замкненого, герметичного світу (М.Гайдеггер), орієнтацію на світ іншого (М.Бубер, Е.Левінас), Бога, метафізичну сферу, де людина може знайти аксіологічну підтримку своїм вчинкам і здобути власну свободу.

Здійснивши огляд методичних та теоретичних джерел доходимо висновку, що розуміння проблеми смерті є актуальним для філософії культури всіх історичних епох, адже через неї відбувалося наповнення змістом як індивідуального буття людини, так і буття взагалі, вибудовувалися соціальні відносини у суспільстві. Тому перспективою подальшого дослідження є вивчення танатологічної проблеми як соціального феномена, який вимагає раціонального сприйняття й осмислення.

РОЗДІЛ 2.

СМЕРТЬ У СИСТЕМІ СОЦІОКУЛЬТУРНИХ ВІДНОСИН

2.1. Ставлення до смерті як фактор формування соціальної реальності

Усвідомлення проблеми смерті суттєво впливає на процес формування соціокультурного середовища, а змістова наповненість цього феномена продукує різноманітність ціннісних систем.

Проблема смерті є одним із ґрунтовних параметрів колективної свідомості соціуму, яка активно взаємодіє із суб'єктивним сприйняттям феномена смерті тому зміна суспільної свідомості (перехід його в іншу стадію соціального розвитку) неминуче виражається в зрушеннях, ставленні людини до смерті. Феномен смерті становить соціальний інститут, оскільки складає фундамент ціннісних ставлень і уявлень про мораль. Смерть, таким чином, є атрибутивною характеристикою культури й соціальних структур.

На думку Ж.Батая: «Життя повинне триматися на висоті смерті. Приватне життя є незначним, але будь-яке співтовариство здатне існувати за умови напруженості, воно починає розпадатися, як тільки перестає розумітися як особлива велич смертельної небезпеки» [7, с. 245].

У зв'язку зі зміною суттєвих характеристик сучасного суспільства та переходом його на стадію інформаційності, існує потреба в переосмисленні й систематизації, новій інтерпретації смерті та спробі протистояння їй. Соціальна значимість танатологічних роздумів викликана тим, що в сучасному світі відбуваються зміни у свідомості людей у зв'язку з актуалізацією проблеми смерті й переглядом позицій щодо життя.

У межах соціально-філософської традиції смерть розглядається як внутрішня умова людського буття. Разом із тим, як справедливо зауважує Є.Гіденс, смерть була й залишається найважливішим зовнішнім фактором існування, тим, що не піддається контролю зі сторони індивіда та суспільства.

Вивчення феномена смерті в соціокультурному контексті постало предметом численних дискусій. Пріоритетними є праці таких відомих дослідників: Т.Адорно, Ф.Ар'єса, З.Баумана П.Бергера, Ж.Бодрійяра, Й.Гейзінги, Г.Маркузе, А.Маслоу, Е.Фінка, Е.Фромма, М.Хоркхаймера, М.Шенкао, В.Янкелевича та інших.

Суспільство в усі епохи намагалося боротися з хаосом і небуттям, утіленням яких була смерть. Зі стародавніх часів людина чітко усвідомлювала, що смертність пов'язана зі скінченністю її тілесної природи. Тому вже на ранніх етапах свого існування суспільство починає виробляти засоби освоєння людської смертності.

Смерть поставала центральною подією в житті архаїчного світу, що дозволяло долучитися до сакрального. Ритуал погребіння виступав зразком для всіх інших і парадигмою всієї соціальної структури. У архаїчному суспільстві смерть виокремлювалася важливим фактором соціалізації й культурної ідентифікації особистості. Для традиційного суспільства характерна максимальна сакралізація феномена смерті. Обставини смерті виступали ознаками благородства, показниками міри одухотвореності, тобто смерть відповідала на питання, чи був померлий гідним членом соціуму.

Тенденція виставляти «конечність» як причину нещасливої людини поставала в давньоєгипетській і вавилонській літературі («*О все выдавшем*»: 10); Біблії (*Пс.* 89:4-12; *Еккл.* 2:14-22; *Іс.Сир.* 41:1-4); приклади трансформації страху життя в страх смерті містяться в «Книзі Іова» (*Іов* 3:1-26), у «Книзі Екклезіаста» (*Еккл.* 6:1-7:1; 2:14-22). В обох випадках має місце непомітна скарга на тяжкість, даремність існування жалю про «конечність» і, як наслідок, заклик насолоджуватися життям (*Еккл.* 5:17; 11:8). Бажання жити не є спонтанним, як може здатися на перший погляд. Простежуючи його витoki, необхідно враховувати множинність факторів: від «інстинкту самозбереження» до специфіки людського буття, елементарної неможливості випробувувати власне неіснування – до спрямованого впливу ідеології. Об'єднати поняття «життя» («буття»), «бажання» (жити), «влада» (заради життя), «істина» (щоб вижити), «справедливість» (фактор виживання соціуму в цілому) і смерть («небуття»)

намагаються різноманітні дискурси: Біблія (*Ісх. 3:14*), «Закони» Платона, «Політика» Аристотеля, трактати Ф.Бекона, Т.Гобса і Дж.Лока, книги Ф.Ніцше.

Переоцінка цінностей, що відбулась у Новий час була пов'язана зі спробами придушення в особистості войовничого індивідуалізму. Якщо Платон уважав «себелюбність» «найбільшим із зол», що руйнує поліс [145, с. 260], то, за Т.Гобсом, «суспільство створюється... із любові до себе, а не до ближнього». Титул «найбільшого із зол» Т.Гобс надавав смерті [206, с. 89]. Однак атомізація соціуму не послабила тиску влади. Необхідність її невпинного розширення диктується програмою виживання індивіда, острахом смерті й пристрастю до насолоди. «... Збереження влади над людьми, оскільки вона необхідна для самозбереження людини, повинна бути дозволеною» [28, с. 89]. У такій ситуації відступ від догми себелюбства міг підірвати б інститут влади. «Природне право» захищати себе усіма можливими способами, взагалі вважається, невідчужуваним, оскільки метою зречення від права може бути лише «благо для себе», що прирівнюється «збереженню життя» [28, с. 98-99]. «Природний закон ..., де людині забороняється робити те, що згубно для її життя, або те, що позбавляє її засобів самозбереження, зневажається, бо вважається найкращим засобом для збереження життя» [28, с. 99]. Вимальовується зрозуміла перспектива: щоб вижити, необхідно опанувати світом, підкорити природу, навколишнє середовище та інші цивілізації, придушити все те, що не відповідає меті виживання (усе «нерациональне») в собі самому. Спільна діяльність – праця, гра, війна – припускає фізичний, економічний, ідеологічний примус. У людині розвивається потреба керувати й підкорятися, вона вбудовується в соціальну ієрархію, говорить і пише від імені Бога, Батьківщини, Людства, Розуму, Природи, Істини, Справедливості... від імені Життя. Система відносин панування-підпорядкування безупинно відтворюється: влада втягує індивіда через процес буття, наказує бути, змушує бути. Володарювання-буття постає лейтмотивом мислення й поведінки особистості, принципом організації суспільства, домінантою філософії, історії, культури, науки, релігії. Однак чим частіше намагаються обмежити смерть, тим більше невловимою й усюдисущою вона постає. Витіснена за межі соціальності,

смерть пронизує суспільство, наскрізь розчиняючись у його соціальних інститутах.

Одну з перших соціологічних інтерпретацій феномена смерті запропонував французький філософ Г.Тард. Він підкреслив її процесуальний характер: «...соціальна смерть, так само як і соціальне народження, не відбувається в зазначений час. Вони поширюються на досить значні періоди в часі» [173, с. 401]. Дж.Морено вважав, що феномен «соціальної смерті» індивіда виникає в результаті її неспроможності замінити елементи «соціального атому» – оточення особистості. На його думку, «соціальна смерть» сприяє передчасному старінню, хворобам і фізичній смерті [124, с. 25].

«Соціальну смерть» варто розглядати як своєрідний період буття соціального суб'єкта, де смерть підвищує рухливість, лабільність соціальної структури, вносить елемент невизначеності в життя суспільства (а не тільки працює на підтримку сталого порядку), відкриває шлях до вирішення соціальних конфліктів; служить гарантом вільного морального вибору та творчої активності, створює простір, який заповнений світоглядним, ціннісним змістом, підбиває підсумки фізичного й морального впливу на особистість (розуміння неминучості кінця, що неодмінно позбавляє життя змісту, насправді, не завжди є обмежувальним, фрустраційним фактором, навпаки, він може розкріпачувати людину). Залишаючись сферою змістовної взаємодії (як в індивідуально-біографічному, так і в еволюційно-історичному аспекті) між соціальним і соціально-природним, не лише обмежує можливості людини, але й зумовлює її конкретні особливості; є засобом матеріального світу, суспільного буття, духовного та практичного засвоєння, яке стимулює соціальний прогрес (танаталізацію релігії, мистецтво, науку, політику та інші види діяльності, нагадує про космізацію, зухвалий бурхливий ріст знань у всіх суміжних галузях). Проте постає помилкова теоретична настанова, відповідно до якої культурні інновації, пов'язані з осмисленням смерті, зводяться до опору, відходу з життя, до спроб придушити страх перед небуттям; забезпечується стабільність функціонування соціуму.

П.Сорокін зауважує що, значний вплив на формування проблеми смерті в ХХ столітті зробили світові війни й соціальні катаклізми: Перша світова та громадянська війни, Лютнева революція, Жовтневий переворот в Росії, що викликали відчуття катастрофічності й трагізму людського буття.

Проблема смерті людини розглядаються П.Сорокіним у контексті теорії творчого альтруїзму – закону моральної та релігійної поляризації в період катастроф. Усупереч твердженню З.Фрейда, що лихо й розчарування породжують тільки агресію, заперечуючи думку про те, що людина, страждаючи, вчиться, а страждання й катастрофи ведуть до морального та духовного відродження, закон поляризації визнає можливість двох морально-етичних підходів, зумовлюючи їх типом особистості [169, с. 148]. Проте важливим є те, що П.Сорокін диференціює момент поляризації жорсткого розподілу в суспільстві в період соціальних потрясінь не лише за класовими, релігійними, етнічними переконаннями, але й на рівні індивідуальної та суспільної свідомості. Суспільні катаклізми, знаходячи в людині й в суспільстві агресивні коди, у той же час розкривають можливості виявлення істинного альтруїзму. Так, П.Сорокін розглядає революцію як знеособлену стихію, яка знищує людей. Не випадково назви розділів у «Довгому шляху» носять апокаліптичний, знеособлений характер: «Катастрофа», «Світло і тінь», «Агонія», «Трагедія», «Хаос», «Життя в царстві смерті», «В логові у чудовиська» тощо.

Зневірившись у традиційних філософських теоріях сучасного апокаліпсису, до якого рухається суспільство, П.Сорокін, пропонує теорію альтруїстичної любові як зразок суспільного механізму, протилежного силам руйнування, зла й смерті. Для філософа, якщо любов і прихильність індивіда до оточуючих множить й посилюється, вірогідність самогубства зменшується. Без мінімуму любові – життя для людей стає даремним тягарем.

Таким чином, смерть людини аналізується П.Сорокіним через призму соціально-політичних чинників, протистояти яким може тільки альтруїстична любов, духовні цінності людини.

Феномен смерті постає соціальним діагнозом відсутності в гуманітарному просторі відношення людина-особистість, замість якої існують антропоморфні функції суб'єкта як представника історії, суспільства, праці, класу, професії. У сучасній культурі відбувся символічний обмін людини – єдиної та неподільної субстанції на суб'єкт носія визначених властивостей, які редукують до «Я» [6, с. 145].

У своїй праці «Символічний обмін і смерть» Ж.Бодрійяр вводить концепт «симулякра», на якому ґрунтується теорія символічного обміну. За цією теорією, людство з найдавніших часів і до сьогодення здійснює свою соціальну діяльність у просторі, що еквівалентний до змін, тобто обміну, правила якого помітно змінюються залежно від культурного й історичного контексту. Сучасна система «симулякрів» вибудована на структурному законі цінностей і регулюється тим же кодом символічного обміну [17, с. 281].

Стосунки живих і мертвих є прикладом символічного обміну, порушення якого постає очевидним для сучасної культури. Осмислення смерті філософом є не тільки однобічним символічним феноменом, соціальною дією, але й звичайним біофізіологічним явищем.

Ж.Бодрійяр, спираючись на Ф.Ар'єса й М.Фуко, розглядає своєрідне заміщення інститутів смерті сучасною західною культурою.

Сучасна епоха трактує смерть як антисуспільне явище. Парадоксальність цієї ситуації полягає в порушенні принципу обміну: смерть не заміщує собою життя, а підмінює його за допомогою симуляції. «Уся наша культура – це прагнення відмежувати життя від смерті, утримати амбівалентність смерті, замінити її відтворенням життя як цінності й часу всезагального еквіваленту. Відміна смерті – наш фантазм, який розвивається в усі сторони: у релігії це фантазм потойбічного життя й вічності, у науці – фантазм істини, в економіці – фантазм виробництва й накопичення» [24, с. 200].

За Ж.Бодрійяром, померти в сучасному суспільстві можливо тільки фактично з дозволу закону й медицини: «Якщо тобі й надають можливість померти, то тільки за особливим рішенням» [17, с. 307]. Ніяка інша можливість

відходу з життя суспільством не визнається: «Смерть соціалізується, як і все інше, бо всяка інша смерть у соціальному аспекті є скандальний безлад – це означає, не було зроблено все те, що вимагалось» [17, с. 289]. Під час функціонування соціальної системи починає діяти «найгірша з репресій, яка позбавляє людину її власної смерті, тієї смерті, про яку мріє кожен у глибині свого інстинкту самозбереження» [17, с. 300].

Аналізуючи процес витіснення смерті з навколишнього середовища людини, Ж.Бодрійяр зауважував: «Фундаментальний акт витіснення полягає не в заміні безсвідомих потягів, енергії або лібідо, він не становить антропологічний характер – акт витіснення смерті; соціальний характер виявляється в тому значенні, який здійснює поворот до репресованої соціалізації життя» [17, с. 238].

Людина повинна померти тільки в результаті зносу власного тіла. Інша смерть розглядається, як виклик суспільству, яке не змогло їй запобігти. Із життєвого кругообігу віддаляється один із найважливіших елементів: вища ставка, яку може здійснити тільки людина. Із життя відкидається феномен «конечності», оскільки вплив на становлення основних онтологічних домінант «банальної» смерті в результаті зносу тіла є незначним. Під час віднімання смерті з життя, як вважає Ж.Бодрійяр, саме життя перетворюється в незначний і нецікавий залишок людського існування [17, с. 240].

Необхідно також відзначити, що посилений контроль держави над свободою особи здійснюється за допомогою всебічної безпеки людини. Державний контроль відділяє людину від реального життя й спрямовує її в техногенне середовище, на думку Ж.Бодрійяра, – це смерть у мініатюрі, що стала «технічним продовженням тіла». Звідси випливає, що фактично контроль є промисловим продовженням смерті, а вся технічна культура вимагає створення неприродного середовища смерті.

Цікавий дискурс щодо проблеми смерті в соціальному суспільстві пропонує Ж.Дерріда. Його дві праці – «Дар смерті» й «Апорії» – написані як досвід «уразливості» смерті іншого (Коїтчі Тоясакі та Яна Паточки). Для Ж.Дерріди смерть – це єдина ситуація, в якій із найбільшою інтенсивністю відчувається

суб'єктивність. Смерть загострює почуття самоідентифікації й незамінності. У дусі Платона і М.Гайдеггера Ж.Дерріда відзначає те, що передати свою смерть іншому не можливо: «Ніхто не може вмерти замість мене, це я, той, хто вмирає; тільки в цій ситуації я залишаюсь на одинці з собою, світ відходить, і я нарешті отримую самого себе» [47, с. 48]. Власне кажучи, ідея смерті Ж.Дерріда полягає в нерозривному зв'язку з його концепцією критики логоцентризму й методу деконструкції. В «Апоріях» Ж.Дерріда вказує на той очевидний факт, що смерть знаходиться за межами істини, тому не підлягає логічній рефлексії.

Перехід із одного стану «буття» в інший «небуття» у звичній топографії є неможливим, але він є в ілюзорному світі «différance». Перехід від життя до смерті є таким феноменом, який не можливо з'ясувати мовними засобами, правилами змістового значення. Якщо смерть невизначена, то у свідомості людини вона не існує або існує, як фантом, привид, ілюзія.

Ж.Дерріда вибудовує проблему смерті тезою про заборону істинного розуміння й ілюзорності феномена щодо справжнього тлумачення у філософії й культурі.

За допомогою технічного прикриття від соціуму й природи, людина одночасно втрачає можливість брати участь у їх житті, а, отже, її існування перестає мати особливе значення для суспільства й природи. У філософів другої половини ХХ століття практично не викликає сумніву факт деструктивного впливу на людську свідомість процесу технізації та технізації її безпеки.

Спираючись на настанови «метафоричного» підходу, російський філософ І.Левченко в статті «Феномен соціальної смерті» розглядає «соціальну смерть» як процес і результат самозаміни і/чи виключення соціального суб'єкта із життя соціуму, значною мірою детермінуючи його власною культурою й станом соціального континіуму. До головних ознак «соціальної смерті» І.Левченко відносить:

– втрату свободи (свобода виступає як повна самореалізація індивіда); відзначимо, що Р.Парк пропонував розмежовувати свободу: а) фундаментально-

безперешкодного переміщення, що дозволяє пізнавати навколишній світ; б) конкуренцію за місце в економіці; в) політичну; г) самовираження [110, с. 22];

- особисту залежність в умовах станово-корпоративних структур рабовласницького й феодального суспільств;

- втрату соціальної ідентичності, що веде до неможливості самовираження індивіда в соціальному просторі й вироблення ним поведінкових стратегій, які необхідні для створення бажаних позицій (В.Ядов);

- відкидання суб'єктом норм, ідеалів, цінностей (базових, вітальних, інтеракційних, соціалізованих, смисложиттєвих тощо);

- позбавлення та відмову від суб'єктивності як можливості самостійної дії в різних сферах суспільного життя;

- забуття як «переклад» («перехід») імені й образу суб'єкта із актуальної частини культури в потенційну [110, с. 23].

Згідно з точкою зору феноменолога кінця ХХ століття П.Бергера, яка, безперечно, і дотепер користується найбільшим авторитетом серед соціологів, філософія смерті розкриває аспекти, на яких ґрунтується соціальна реальність. Смерть руйнує картину світу, через яку індивід отримує мету, місце, зміст, ідентичність.

«Соціальна смерть» як короткочасний і стабільний стан може прослідковуватися на різних (мікро-, мезо-, макро-) рівнях соціального життя. На мікрорівні феномен «соціальної смерті» – це результат втрати соціальних зв'язків між людьми, які становлять малі (референтні) групи. Мезорівень указує на відмову соціальному суб'єктові в участі функціонування соціальних інститутів (державних, муніципальних, суспільних, політичних) або вихід зі спільнот (демографічних, етнічних, релігійних, професійних). Макрорівень «соціальної смерті» розкривається в тому, що суб'єкт знаходиться поза життям соціуму [110, с. 27].

Оскільки господарсько-економічна діяльність, державно-політична організація, церква, культово-релігійний устрій, сім'я, механізми формування населення, сфера благоустрою, стійкість моральних норм, мистецтво, наука,

система охорони здоров'я, освіта, сфера культури, види практик, незалежно від волі й пізнання людей виступають каналами, формами, можливостями соціалізації смерті, весь спосіб буття людини розглядається як вмирання (в широкому розумінні слова). У центрі уваги постають елементи, які мають безпосередній зв'язок з відходом людини з життя (лікарня, інститут смертної кари, похоронні ритуали), на периферії – побічні зв'язки (інститут спадкоємства майна, ритуали ініціації або одруження, виявлення танатологічних імплікацій) [110, с. 25].

Цілком доречно буде вказати на ряд факторів, які здійснюють вплив на виникнення й розповсюдження феномена «соціальної смерті»: 1) історично сформована сукупність ендогенних та екзогенних факторів «конечності», обумовлена конфігураціями основних (початкових) причин смерті; 2) особливості процесу вмирання (демографічні показники, режим смертності, насильницько-ненасильницький характер смерті, значення класової приналежності померлого); 3) просторова організація процесу (локалізація тих, хто помирає вдома, лікарні, тюрми); 4) поступове виведення індивіда з соціальної сфери зменшує удар по системі, включаючи сегрегацію та маргіналізацію, «соціальна смерть» постає як закінчення соціальної дії (М.Малкей), припинення існування людини в житті інших, інколи люди вмирають соціально ще до того, як вмерли фізично, а інколи продовжують своє існування в житті близьких після своєї смерті (Б.Глейзер, А.Строс, Д.Судновий); 5) форми активної реінтеграції померлих у соціальній системі: використання їх як усвідомлених смертників (камікадзе, шахіди, робітники небезпечних підприємств), донорів (органи для потреб трансплантології, досліді над тілом пацієнта, який перебуває в персистентно-вегетативному стані), наукових піддослідних або релігійних наставників у якості підневільних жертв); 6) сукупність засобів, які удосконалюють чи уповільнюють процес вмирання (знищення немічних, запровадження пролонгаційних технологій, лікарень для невиліковно хворих, медико-соціальний інститут «евтаназії», пропаганда «евтаназії», засоби максимального продовження життя); 7) шляхи, форми,

механізми встановлення; реорганізація соціальної структури, господарсько-економічні цикли, духовні чинники, які порушені внаслідок смерті індивіда, способи підтримки розвитку суспільства, наслідування сім'ї, заміщення на виробництві, культурно-психологічна адаптація та реабілітація, ідеологія так званого «соціального безсмертя»; 8) принципи досягнення консенсусу з питань смерті та її легітимації (визнання факту офіційними органами, державою, медичними закладами, церковною спільнотою, членами родини); 9) соціальні норми (ідеали) «природної смерті»; 10) режим планування часу, місця й способу відходу з життя (підтримка або невідтримка суїциду); 11) канали узаконеного, правового завершення життя (військові дії, смертна кара, харакірі, відключення апаратів життєзабезпечення, асестований суїцид, аборт, умертвління дітей, вбивство як засіб самооборони, ліквідація джерела епідемії, жертвопринесення); 12) засоби екстраординарного знищення населення (готовність груп до масового суїциду, спеціальні загони, концентраційні табори); 13) сфера постмортальних практик: уміння в поводженні з тілом померлого, форми утилізації останків, соціально визнані норми оплакування, похоронні ритуали й поминально-меморіальні дії, механізми, що виступають гарантом виконання волі покійного й вирішення конфліктів між живими та мертвими; 14) закономірності, типи, особливості репрезентації смерті в суспільному та індивідуальному пізнанні, комплекс сприйнятних уявлень про смерть (здоровий глузд), особливості самоіндефікації вмираючого, етапи формування мортального самопізнання (смертний-термінально-помираючий, хворий-агонізуючий); 15) система державних закладів, які спеціалізуються на контролі за процесами вмирання (сертифікування, ліцензування, реєстрація, моніторинг, планування); 16) особливі професійні й суспільні рухи (танатологічні асоціації, об'єднання прихильників «евтаназії», освітні організації, рух за відміну чи в підтримку смертної кари, абортів, мисливських промислів); 17) «індустрія смерті» (вузька сфера економіки, яка пов'язана з соціалізацією смерті), комерційні структури (ф'юнєральний бізнес, кріоніка, трансплантологія, деякі сфери шоу-бізнесу).

«Соціальна смерть» розглядається у двох аспектах: як речовий компонент (людське тіло, яке локалізує певним чином інфраструктуру, спецобладнання, спеціальні (наприклад, медичні) технології, матеріально-дієві акції, частину природного середовища) та спеціальні зв'язки між людьми та вмираючими суб'єктами. Ці стосунки постають, по-перше, між помираючими й тими, хто залишається; по-друге, між людьми, які несуть втрату; по-третє, між ще не народженими та тими, що живуть тепер (смертними), віртуальний зв'язок із померлими підтримується через живих (майбутнє покоління розглядається через призму конкретних і абстрактних можливостей); по-четверте, засобами танатологічних стосунків, де пов'язані будь-які індивіди як смертні істоти (навіть і ті, що далекі від фінішної межі) [173, с. 227].

Танаталістичні стосунки складаються об'єктивно, не залежно від волі й пізнання людей, відбиваються не завжди адекватно. Особливо правомірно стверджувати про танаталістичний аспект суспільного буття (зріз суспільного пізнання, що пронизує всі форми, сфери й рівні), історичний процес реалізується через діяльність індивідів, що взаємозамінюють один одного. Заміна відбувається закономірно, від історичних особливостей, які склалися в процесі способу вмирання, який у концентрованому вигляді відображає рівень розвитку продуктивних сил у суспільстві, характер продуктивно-економічних, сімейно-шлюбних, ідеологічних стосунків; культурний тип, яких представляє собою органічне поєднання різнорідних елементів й не може функціонувати в структурі матеріального, у сфері природного відтворення, системі виробничо-економічних чи виробничо-технічних відносин. Особливі способи вмирання, які склалися в тому чи іншому суспільстві, не можна зводити до технологічних, формаційних, цивілізаційних факторів [206, с. 131].

Багато в чому зобов'язує гіпотеза щодо соціально-історичних змін танаталістичних відносин (способу вмирання в цілому), маємо на увазі не тільки зміну ідей, але й соціальні інститути, масштабність передбачуваних змін. Структурно-функціональні теорії фокусують увагу на ролі смерті у відтворенні

соціокультурної системи, встановлених механізмах порушеної системи, її стабілізації.

Важливу роль під час пояснення генези танатологічних проблем варто відвести посилянню на виникнення соціальної форми руху. Вона постає на основі високоорганізованого співтовариства кінцевих біологічних індивідів і ця особливість позаісторично зникнути не може. Специфіка людського буття – трудова діяльність, мовне спілкування, свідомість – завжди діалогічні, оскільки передбачають внутрішнє розчеплення суспільства. Тому соціального індивіда правомірно розглядають як передумову й специфічно людський продукт перш за все матеріально-практичної, трудової діяльності. У подальшому розподіл праці суспільних функцій сприяє прогресу кінцевої індивідуальності, оскільки конституювання соціального індивіда зумовлене його місцем у суспільному виробництві, потребами системи, глибоко переплітається зі своїми суспільними функціями й стрибкоподібне усунення його із системи (заміщення) стає оптимальним засобом здійснення прогресивних (із точки зору розвитку суспільного виробництва) змін. Смерть індивіда є фактором репродукції й еволюції будь-якого біологічного виду на планеті. Якщо під час аналізу біологічних видів мова йде про біологічний фактор, то в розгляді суспільства, – про соціально-історичний. У живій природі цей процес зумовлений боротьбою за існування, змінними факторами й наслідуваннями, фізіологічними закономірностями розпаду. У соціумі відхід із життя характеризується соціальною цілісністю, економічними й політичними інтересами, ціннісними орієнтаціями (люди вкладають у події певний зміст, можуть сприймати смерть або відкидати чи уникати її будь-якою ціною, йти на самопожертву) [30, с. 26].

Характер стосунків, які складаються між людьми у зв'язку з «конечністю», розкриває Є.Канеті і З.Бауман: «... Ми живемо через інших, і їхня смерть дає зміст нашому успіху: ми не померли, ми ще живі... Бажання жити відіграє значну роль у багатьох культурах, у дійсності означає, що більшість людей прагне пережити сучасників» [206, с. 238]. На перший погляд, смерть іншого дозволяє вважати власне життя успішним, оскільки будь-який успіх

розрахований на сприйняття з боку інших. Є. Канеті і З. Бауман не акцентують на головному: трагедія людини, яка пережила всіх «сучасників» і, здається досягла максимальної можливості успіху, полягає в самотності, а звідси в позбавленні сенсу успіху. Змістова порожнеча, тривога небуття й неконтрольований страх смерті є ланцюгами єдиного процесу, симптомами «хвороби» європейської культури. Тривога небуття, яка руйнує логоцентричність буття, і смерть як її логічний наслідок, спричиняють протест людини, її намагання виправдати своє існування, що виступає в індивідуальних деструктивних формах, таких як суїцид (коли тривога переростає у відчай), або в соціальних деструктивних формах: неофашизм, екстремізм, расизм (у випадку заміни Абсолюту квазіабсолютами). Безсумнівно, що в такий спосіб людина в ситуації самотнього, відчуженого існування у світі відволікає себе сурогатами змісту, уникаючи відчуття тривоги [77, с. 24].

Сучасна смерть в соціальному середовищі набуває нових статусів, легалізуючись у якості права на «евтаназію», полегшення євтенії (грец. ευ – добре, грец. Θάνατος – смерть) – практику припинення (або скорочення) лікарем життя людини (чи тварини), яка страждає невиліковними захворюваннями, відчуває нестерпні страждання; у той же час на задоволення прохання хворого в безболісній або мінімально болісній формі з метою припинення страждань – право обирати час і вид смерті, можливостей необмежено трансформувати модуси тілесності з метою максимального продовження життя.

Як медична й філософська проблема «евтаназія» постала темою широких дискусій із кінця 50-х років ХХ століття, що порушувала два питання: право людини на вибір між життям і смертю й право людини, що обрала смерть за допомогою участі лікаря [193, с. 63]. Причиною, за якою сучасна соціальна влада (наприклад, Нідерланди) цілком лояльно ставляться до «евтаназії», є те, що «легка смерть» перетворилася на певну подібність до соціальної послуги, що не чинить помітного впливу на свідомість окремої людини.

Проте «евтаназію» не можна розуміти як послаблення беззастережного права держави на використання смерті. Дії з учинення «легкої смерті» зазвичай

проводяться під суворим медичним контролем, а медицина, у свою чергу, є невід'ємною частиною соціального організму [37, с. 53]. Необхідно відзначити також, що одним із наслідків упровадження «евтаназії» стало застосування цієї практики щодо пацієнтів, які не висловлюють бажання померти.

За допомогою монополії на насильство й на смерть влада прагне взяти під контроль екзогенні види смерті. Використовуючи примусове доживання і «евтаназію», суспільство намагається перетворити смерть на різновид соціальної послуги. У цьому випадку вплив танатосу на становлення світоглядних спрямувань індивіда, значною мірою знижене соціальною системою безпеки, фактично перестає відігравати значущу роль.

Отже, смерть роз'єднує людей і виявляє єдність людства, опосередкована соціально-біологічними відтвореннями генерації, економічною діяльністю, культурою, ідеологією, владою, несе за собою розірвання міжособистісних стосунків із наступним устанавленням на синхронному (реорганізація зв'язків в групі, порушених внаслідок відходу) і діахронному (збереження спадкоємності поколінь) рівні. Смерть несе розрив стосунків панування-підпорядкування й поряд із тим виступає необхідною передумовою всеохоплюючої поляризації, засобами упорядкування й домінування, умовою історії. У зовнішньому аспекті смерть виражає порушення рівноваги між суспільством і природою (між соціальною формою руху й її біологічними передумовами, між соціумом і середовищем; як на рівні окремого індивіда, так і на рівні групи), але в той же час служить способом відновлення рівноваги.

Смерть проблематизує й діалектично підтверджує єдність тіла й душі, цілісність соціуму, єдність історії та спільність людських доль, цілісність і сенс життя. Вона сприймається не тільки як розпад, але і як возз'єднання з Богом, природою, суспільством, самим собою, а значить – як ідеал, точніше, як сфера його здійснення; постає регулятором соціального життя, природного показника, коригує найважливіші сфери соціального й духовного життя суспільства, що виявляються у формі «евтаназії».

Смерть асоціюється з метафізичним «ніщо», із небуттям, яке несе в собі тотальну анігіляцію особистості, «Я» й оточуючого світу. Отже, в межах цієї системи цінностей смерть сприймається, як моральне зло, абсурд. З одновимірності такого погляду випливає феномен страху смерті, генезу якого варто шукати саме у світоглядно-метафізичних підвалинах європейської культури.

2.2. Страх смерті як екзистенційна драма людського буття та використання його владою

Філософська рефлексія теми смерті є глибинним фундаментом для розуміння основ життя людини. Життєві умови в кожній культурі породжують страхи. Вони можуть бути викликані зовнішніми обставинами (природа, вороги), формами соціальних відносин (ріст ворожнечі внаслідок гноблення, несправедливості), культурними традиціями (страх перед демонами, порушення табу). Страх – одне з основних понять екзистенціалізму, неприємне відчуття ризику або небезпеки незалежно від того, реальні вони чи ні. Він пов'язаний із людською природою й зумовлений культурою. Усю свою історію людство намагається позбутися страху й одночасно використовує його магнетичну силу.

Особливе місце у свідомості людини посідає страх перед смертю. Кожен індивід переживає внутрішню суперечність, щоб перебороти страх або навчитися з ним жити. «Страх смерті має велике значення в нашому досвіді, – зазначав І.Ялом, – він переслідує нас, як ніщо інше ... Це темна, безпорадна присутність нашого пізнання» [127, с. 314].

Страх смерті, виступаючи об'єктом філософського аналізу, постає не лише, як природний інстинкт самозбереження, а передусім – як соціально-історичний, культурно обумовлений феномен. Страх смерті, точніше усвідомлення людиною «конечності» свого буття, штовхає особистість на пошуки вищих сенсів життя.

Філософія страху смерті – одна з найскладніших тем у вивченні внутрішнього життя людини. Проблему співвідношення втрати сенсу буття й зростаючого страху смерті розробляли різні філософи від Платона й Піфагора до С.К'єркегора, К.Юнга і С.Грофа. Зокрема, М.Гайдеггер помістив феномен смерті в царину онтології, стверджуючи, що людське буття характеризується не свідомістю, а усвідомленням смерті, «буттям-до-смерті». «Смерть, – пише він, – це завжди моя смерть» [22, с. 18], моя «конечність», і вона є умовою повороту від «анонімного» існування до справжнього буття. А.Камю розглядав смерть не як вихідний пункт діяльності людини, а як негацію будь-якого смислу буття. Згідно з Ж.-П.Сартром, смерть позбавляє людину її особистісних якостей, власності й справжності. Ставлення до неї, на думку філософа, має характеризуватися не страхом і жахом, а, навпаки, спротивом, опором. У творах Ж.Бодрійєра історія людської цивілізації постає як історія витіснення смерті, виключення цього феномена з процесу продукування соціального. Представники психоаналізу (З.Фройд, Г.Маркузе) вважають глибинною основою людської поведінки неусвідомлений потяг до смерті. Х.Ортега-і-Гассет вважав, що людська культура й мистецтво виникли, щоб подолати страх смерті. Відомий соціолог і антрополог Е.Бекер стверджував, що структура людського характеру є не що інше як система захисту від нестерпного страху смерті. На його думку, знання про власну смертність можуть призвести людину до божевілля.

На сучасному етапі нас цікавить філософське розуміння феномена страху смерті, зв'язок глибинних реакцій із формою енергетичного тіла, зміна в сприйнятті, а головне – практична трансформація страху смерті. Страх призводить до такого відчаю перед втратою контролю над власним існуванням, що людина інколи може припинити своє буття.

Посилена увага до смерті й страху перед нею розкривається в першу чергу, у духовній, філософській і релігійній свідомості. Причому релігійна свідомість, перебуваючи в цьому ряду найбільш впливовою, формує ранні переконання особистості. Це відбувається й у тому випадку, коли людина зростала в атеїстичному середовищі й не схильна до потойбічних шукань. Цей вплив

настільки опосередкований, що здається майже містичним, оскільки: а) релігійний міф – один із найдавніших, укорінених і впливових у полі колективного несвідомого людства; б) смерть як частина невідомого постає предметом тривоги, а тривога – у колі найважливіших джерел релігійного відчуття; в) смерть – явище пограничне й завершальне, оскільки людське життя розглядається у сфері фундаментальних наук, а питання про «конечність» індивіда – центр будь-якої релігійної доктрини [104, с. 21].

Важливо відзначити християнський аспект страху смерті (оскільки ми живемо всередині цієї цивілізації) та віднайти паралелі й ідеї, які впливають на індивіда. Релігійна християнська свідомість намагається втішити людину перед страхом смерті: «Той, Хто вищий за нас, – не забуває нас. Бог повертає нас до знання про те, хто ми є. Він не нав'язує нам Своєї волі а пропонує донести нам Своє розуміння про світ. Зрозуміти наскільки ми в силах, скільки вистачить нашої рішучості осягнути світ» [104, с. 56]. Августин Блаженний відзначав: «Ми не боїмося вмерти, тому що маємо доброго Бога. Отже, ми вмеремо – і не вмеремо: для християнина смерть – це не кінець, завершення певного етапу, а для праведника – народження в новій реальності» [25, с. 81]. Безсумнівно у християнських текстах і трактатах богословів можемо віднайти роздуми над тим, що смерть завжди приходить у найоптимальніший момент життя індивіда, це остаточна реалізація душі на Землі, яка послана Всевишнім для отримання потойбічного щастя» [73, с. 56].

Релігія, зосереджуючись на страху смерті, певним чином, впливає на духовне осердя, віднаходить безліч раціональних підтверджень смерті, виправдань для неї. Вона невід'ємна від емоційного баласту, у який входить не лише страх, але й благочестя, поклоніння перед незбагненим, яке супроводжується болем і граничним відчаєм.

Феномен смерті, як відзначається філософами, вгамовує людину, веде до усвідомлення потреби діалогу з Богом – думка досить упереджена в психологічному значенні й спирається на конкретну метафізичну конструкцію. Ця ідея виправдовується тим, що відчуття «конечності» вказують на «безсилля

людини врятувати саму себе» [73, с. 122]. Отже, сенс смерті знаходиться в безперервному підтвердженні обмеженості нашої природи й можливостей.

Філософська свідомість відзначає, що проблема страху смерті виникає тоді, коли людина не може відповісти на запитання, в чому полягає сенс її життя.

В.Франкл у своїй книзі «Людина в пошуках смислу» писав, що людська екзистенція завжди інтенціональна. Бути людиною означає бути спрямованим назовні, а не на себе. Особа реалізує себе тоді, коли служить улюбленій справі, іншому [187, с. 145]. Як говорив К.Ясперс, «людина стає тим, ким вона є, завдяки справі, яку вона робить своєю» [224, с. 80]. Зміст немовби стоїть над буттям, спрямовує його хід. Пізнати, знайти цей смисл для себе – дуже важливо. «Людське серце не знаходить у собі спокою, поки не віднайде й не втілить у смисл та мету життя» (Августин Аврелій). Смисл – це те, що є інтерсуб'єктивним, але не є об'єктивним. Завдяки інтерсуб'єктивним зв'язкам його можна віднайти. Це більше, ніж проекція «самості», як стверджують деякі представники психоаналізу, доводячи, що запитувати себе про сенс життя – це хвороба і невроз. Зміст треба віднаходити, а не вигадувати. На думку логотерапевтів, його варто шукати за допомогою сумління, а це – інтуїтивна здатність людини знаходити тут і зараз унікальний смисл кожної конкретної ситуації.

Людина розкриває сенс свого життя, а відтак долає страх смерті завдяки відстоюванню нею цінностям, яких за В.Франклом, існує три види: цінності творчості, цінності ставлення, цінності переживання. Цінності творчості – це те, що людина сама дає світові у своїх творіннях. Цінності переживання – те, що вона бере від світу у своїх зустрічах і переживаннях, зокрема, благоговіння перед красою природи та витворами мистецтва. Цінності ставлення – позиція, яку людина посідає щодо власного стану в тому випадку, коли не може змінити свою долю.

Ситуацію, у якій сучасна людина відчуває безцільність і безпорадність, В.Франкл називає «екзистенційним вакуумом». Коли універсальні смисли зникають (разом із традиціями), особистість потрапляє в ситуацію відчаю.

Лишаються унікальні, неповторні смисли, які є фрагментарними й не можуть дати ту повноту, цілісність, що давали сакральні традиції.

Відомий український дослідник етичної проблематики В.Малахов зауважував, що загалом у європейській традиції останніх століть вирізняються три альтернативних підходи до осмислення людського буття: 1) людина намагається сама створити, продукувати смисл, внести його у світ власною діяльністю; 2) людина намагається віднайти смисл зовні, який сформований і придатний для застосування; 3) людина виявляє готовність до співучасті у виробленні змісту шляхом відкритого діалогу, спілкування зі світом [114, с. 30].

Осмишеності індивідуальному життю людини надають інтереси суспільства та прийдешніх поколінь. «Передаючи їм результати своєї матеріальної і духовної діяльності, індивід засвідчує, що існував недаремно» [114, с. 37]. За цих умов виходить за часові межі свого існування. Тезу про відсутність сенсу в позалюдській реальності та людину як єдиного творця всіх смислів виділяли й представники екзистенціальної філософії, зокрема Ж.-П.Сартр, А.Камю. Й.Фіхте зпужував, що до певної межі цей спосіб мислення був цілком продуктивним: розв'язував активність людини, її ініціативу, зміцнював соціальну свідомість.

Тлумачення життя як втілення смислу передбачає пошук у зовнішньому світі або в духовній сфері готових ідеалів, планів, підходів, схем, які б мали заздалегідь визначати людське життя, надаючи йому певної осмишеності. Часто люди вважають, що для того, щоб прожити своє життя недаремно й правильно, потрібно присвятити його неухильній реалізації того чи іншого попереднього задуму.

Надто глибоко впливає на структуру стосунків людини зі світом «конечність», щільно сплітається життя і смерть, сенс життя і сенс смерті. Можна, безумовно, сподіватися, що вічний смисл буття долає «конечність» індивідуального людського існування, проте такі сподівання мало чого варті, доки людина не заглибиться в глибину самої «конечності».

Як стверджує С.Франк, розуміння неминучості смерті (усвідомлення своєї смертності) є тим, що надає змісту людському існуванню, а не позбавляє його людину [187, с. 300]. Трапляються аргументи, що смерть робить життя абсолютно беззмістовним, що в кінцевому результаті всі створіння не мають сенсу, оскільки смерть їх руйнує.

Філософ ставить ряд питань, зокрема, яким би було життя, якби воно продовжувалось безкінечно, чи змогли б відкладатися події на більш віддалений проміжок часу, якщо людина буде безсмертною? Він доходить висновку, що перед смертю особистість зобов'язана максимально використовувати відведену межу життя й, не гаючи часу, здійснювати всі наміри і можливості, щоб надати й наповнити життя змістом і сенсом. В основі людського буття лежить принцип незворотності, тому людина несе повну відповідальність за кожен мить реалізованого чи нереалізованого власного життя [186, с. 66]. С.Франк наголошує, що фрагментарність життя аж ніяк не зменшує його сенсу. Про безглуздість безсмертя, якого споконвічно бажають люди, пише й Б.Уїльямс у своїй праці «Випадок Макропулос або роздуми про тугу безсмертя».

Дослідник А.Гусейнов доводить, що індивід мислить двома способами – особистісно й общинно. У межах общинного мислення факт індивідуальної смертності є звичайним, емпіричним, який не підноситься до рівня трагедії. Індивід почуває себе проекцією цілого, його індивідуальне буття не має самоцінного значення. На думку А.Гусейнова, проблема змісту життя не постає перед ним як моральне завдання. Смерть не є страшним вироком, вона відбувається згідно з ритуалом, за встановленою нормою [46, с. 30].

У межах общинної свідомості страх смерті знімається розчиненням індивіда в спільноті, зокрема, думкою про те, що ганьба страшніша за смерть. Свідомість знімає страх смерті, усуваючи смерть як трагедію. Питання полягає лише в тому, коли цей тип свідомості поступається місцем новому – особистісному.

Проблема страху смерті й потяг до індивідуального безсмертя пов'язані з переорієнтацією світогляду, досвідом особистісного буття. У такій перспективі

вже не індивідуальне підпорядковане благу цілого, а благо цілого залежить від існування певної конкретної особистості. Діалектика страху смерті й змісту життя – не є фактом неминучої смерті, що позбавляє життя людини змісту, а, навпаки, відсутність у житті змісту є витоком панічного жаху перед смертю. Коли людина морально недосконала, у неї виникає страх смерті. Тому сучасна цивілізація, яка замовчує смерть, боїться «конечності», уподібнюючись до морально ущербної людини, яка не усвідомлює значення сенсу та цінності буття [68, с. 30].

Оскільки в сучасній секулярній картині світу відкидається сакральний, метафізичний шар буття, смерть людини означає абсолютне припинення її існування – тотальне небуття. Це призводить до двох наслідків: смерть викликає страх і відчай (усвідомлення відсутності смислу буття), яким пронизана вся культура; людина стверджує свою самодостатність і покладається лише на власні сили («священного» в її ієрархії цінностей не існує), вона не хоче морально самовдосконалюватись, відкидає будь-які засоби духовно-морального становлення, які могли б обмежувати її егоїстичні бажання.

Феномен страху смерті належить до базальних (основних) комплексів соціального середовища, яке базується на страху смерті та його різних формах. Це головний аспект, за допомогою якого можна маніпулювати індивідом і, таким чином, створювати суспільний порядок.

Сучасна соціальна система прагне взяти під контроль усі аспекти людської діяльності, у тому числі й смерть. Для досягнення повного контролю над усією протяжністю життя й смерті людини соціальна система використовує як досягнення науки й культури, так і владні прерогативи. Із цього приводу М.Фуко зауважував, що «соціальна смерть» контролюється владою, яка постає як об'єкт можливостей, що створюється спонтанними співвідношеннями сил і веде до розширення й уживання дисциплінарних практик [192, с. 213].

Дослідник наголошував, що влада не розповсюджується далі виробничої діяльності, у той час як раціональна бюрократія має претензії щодо контролю цілісного життя людини як соціальної істоти. Поглиблюючи цей аспект

функціонування суверенної влади, М.Фуко загострював увагу над темою «монопольного насильства», розглядав його радикальну форму – «право на життя та смерть». Зокрема, фіксується той факт, що таке «право» виступає найголовнішою функцією влади впродовж досить довготривалого періоду. При цьому М.Фуко акцентував на асиметричності аспектів даного «права», оскільки в рефлексії «життя-смерть» головною категорією виступає «смерть». Він відзначав, що «індивід визначає своє право на життя, приводячи в дію «право» вбивати чи утримуватись від нього; свою владу на життя він маркує смертю, яку в змозі вимагати. «Право», яке формулюється як «право» «на життя та смерть», насправді є «правом» змусити вмерти чи зберегти життя. Врешті-решт, не випадково воно символізується мечем» [192, с. 239].

Якщо розглянути розуміння суверенної влади з точки зору її порівняння з управлінням, можна побачити його негативні характеристики, які виражають себе в процедурах відбору (благ, послуг, праці, крові). У цілому можна відзначити обмеженість управління внаслідок мінімізації управлінських функцій. Якщо висловлюватися більш радикально, такий тип влади важко уявити (якщо під «управлінням» інтуїтивно розуміти підтримування всієї «системи» в цілому), оскільки вище зазначений редукціонізм політичної дії (зокрема, зведення останньої до «технологій відбирання») за визначенням не може претендувати на відтворення всієї соціально-політичної системи.

Новизна підходу М.Фуко полягала в тому, що він відзначив суттєву трансформацію владних функцій у бік посилення позитивно-креативних аспектів, які, на перший погляд, відбувалися, починаючи з класичної епохи. Цю зміну акцентів філософ спрямовує на появу функцій влади, як-от: посилення контролю, нагляду, примноження й організації сил, які влада собі підпорядковує. Зміна функцій виявляє себе в тому, що влада відчуває призначення «цих сил виробляти, спонукати їх до росту, замість того, щоб ставити їм перешкоду, змушувати їх підпорядковуватися чи їх руйнувати» [192, с. 240].

Зазначені вимоги влади щодо «позитивного» відтворення цілісності суспільного організму надають підстави для ототожнення функцій управління,

здійснення традиційного «права меча». М.Фуко використовував термін «управління» стосовно нових владних практик, і не виділяв його в окрему проблему чи концепт. Зокрема, він писав: «Право на смерть залежить від вимог влади, яка управляє життям і упорядковує тих, хто ці вимоги проголошує» [192, с. 241]. Таким чином, французький філософ ввів термін «управління життям», що суттєво обмежує критерії монопольного насильства й ставить під сумнів уособлення владних функцій взагалі [192, с. 242].

М.Фуко віднаходив характеристики, притаманні стратегіям «управління життям» («завідуванням життям»), які дозволяють порівнювати владні дії не стільки з війною, скільки з різновидом господарчої діяльності (хоча сам філософ такого порівняння не проводив). Привілейованим полем таких дій влади ставало народонаселення, а точніше, його збереження та примноження. У цьому аспекті платонівські аналогії щодо об'єкта соціального управління та дій політика є цілком слухними. Тому М.Фуко вводить термін, який став сьогодні вкрай популярним і майже хрестоматійним – біо-влади [192, с. 346]. Він найбільш ґрунтовно та доцільно передає зміну функцій влади від «влади над смертю» до «влади над життям» (фіксуючи цю зміну, філософ наводить досконалі за своїм змістом та формою символи – сексу як уособлення потенцій життя та значущості символу крові, яка символізує війну, насильство та смерть в попередніх типах владних практик. «Управління життям» включає в себе такі аспекти: «політ-технології тіла» як контроль над навколишнім середовищем, підтримку індивідуального та колективного здоров'я, турботу про тривалість життя).

У межах сучасної культури ілюструється дискримінаційне ставлення до страху смерті й мертвих: «Сьогодні бути мертвим ненормально, і це щось нове. Бути мертвим – абсолютно немислима аномалія в порівнянні з нею все інше – дурниці. Смерть – це антисупільна, невиправна поведінка, що відхиляється» [18, с. 234].

Основне завдання науки полягає в максимальному продовженні часу біологічного існування індивіда. Владні прерогативи соціум здійснює двояким чином. По-перше, через контроль над смертю: «Смерть соціалізується, як і все

інше: вона може бути лише природною, бо всяка інша смерть в соціальному значенні є скандальним непорядком. Смерть віднімається у кожного члена суспільства, йому вже не дозволено померти так, як хочеться» [20, с. 291]. Монополізуючи право на інстинктуїтивне насильство й смерть, соціальна влада прагне здійснювати повний контроль над неприродною смертю й насильством. По-друге, через контроль над безпекою. З'ясувавши, для чого здійснюється настільки тотальний контроль над смертю, доходимо висновку, що зовсім не для того, щоб жили люди. Він потрібний для того, «аби вони вмирили лише тією смертю, яка дозволена системою, аби вони були за життя відрізані від своєї смерті й могли обмінювати лише форму свого «після життя» [20, с. 311].

Державні органи змушені присікати формації, прописуючи зведення правил, щоб зберегти цілісність держави й благополуччя кожного члена суспільства. А це можливо лише за умов залякування, тобто шляхом погроз покарання за провину. Таким чином, страх бути покараним відіграє роль регулювальника поведінки в суспільстві споконвічно, утримує прояви первинної біологічної агресії та стримує індивіда в межах закону до сьогоднішнього дня.

Проте така підвищена опіка спрямована до зворотного результату. Витіснення природної смерті не призводить до домінування вітальності. «Коли смерть витісняється в післяжиття, то, в силу відомого зворотного процесу життя постає доживанням, детермінованим смертю» [143, с. 85].

Для Ж.Дерріди смерть – це єдина екзистенціальна ситуація, у якій найбільшою мірою виявляється суб'єктивність. Страх смерті загострює відчуття самоідентифікації й незамінності. Підтримуючи ідеї Платона і М.Гайдеггера, філософ зазначає, що передати свою смерть іншій особі неможливо. Власне кажучи, самотня ідея смерті полягає в нерозривному зв'язку з його концепцією критики логоцентризму й методу деконструкції. У «Апоріях» Ж.Дерріда вказує на той очевидний факт, що смерть знаходиться за межами істини й тому не підлягає логічній рефлексії. Проте симулятивний вимір

феномена страху смерті Ж.Дерріда більш концептуально виражає дещо раніше в соціально-філософській теорії «симулякрів» Ж.Бодрійяра [17, с. 125].

Сучасне суспільство, яке побудоване на постмодерній парадигмі, на думку дослідників, пронизане страхом смерті, який табується (Ф.Ар'єс, Л.Февр, Е.Кюблер-Росс). Специфічна «дигітальна логіка» (О.Дугін), характерна для сучасного світогляду, унеможливорює метафізичний пласт життя, а відтак – духовну самотрансценденцію людини, яка є її призначенням (Ч.Тейлор, С.Франк, Р.Генон). Ця логіка і є причиною екзистенційної та культурної кризи людства. Табування смерті, а відтак панічний страх перед нею, є актуальною і вкрай важливою проблемою. У середні віки смерть була «прирученою» (Ф.Ар'єс), сьогодні вона вийшла з-під контролю. Російський мислитель С.Аверинцев пояснює це «метафізичним ізоляціонізмом» нашої культури, що є також основною причиною сучасного консьюмерізму (споживацтва) й гедонізму.

Дослідниця Е.Кюблер-Росс у своїй книзі «Смерть та вмирання» аналізує етапи сприйняття смерті людиною (заперечення, обурення, депресія, примирення), допомагає близьким хворого та йому самому пережити смерть, змиритися з нею, як чимось неминучим, споглядаючи життя, як «зірку, що спалахнула на мить в небі, для того, щоб навіки щезнути» [94, с. 314]. У В.Франкла є схожа ідея про те, що навіть смертельно хвора людина не втрачає сенсу життя, бо, не маючи змоги реалізувати цінність творення, вона залишає цінність ставлення. У цьому аспекті людина виявляє свою позицію, розкриває своє «Я». У ситуації спрямованості до смерті міститься її значення [187, с. 127].

Проблему мужності й смислу піднімають у своїх творах і екзистенціалісти атеїстичного напрямку. Так, філософ Г.Марсель стверджує, що цілісність людини не має ніяких гарантій у сучасному світі, де зруйновані декорації історії та одночасно запас знань про старі уявлення про світ, людина постає обличчям до незнайомих речей. Але має бути те ідеальне, звідки б людина могла брати сили для життя. Це ідеальне є буттям. Екзистенція вкорінена в буття, а останнє є

її гарантом. Імпульси для виникнення в людини «онтологічної потреби» є протестом проти відчуженого, безособового існування.

За Г.Марселем, індивід повністю проявляє себе лише тоді, коли прямує в невідоме. За переконанням філософа, невідоме є досвідом спілкування з Богом. На думку К.Ясперса, екстремум – це «межова ситуація», яка ставить екзистенцію перед трансценденцією. Такий екстремальний досвід (у Ж.Батая «досвід спілкування з Богом») мінімізує сумнів або страх.

За спостереженнями Дж.Бенелла, людей, які помирають переслідують «чотири категорії страху»: 1) «релігійний страх», який підтримується вірою в потойбічну кару; 2) страх болю; 3) страх самотності, розлуки; 4) «екзистенційний страх» невідомого чи небуття.

Р.Неймейєр диференціює сім «об'єктивацій» страху: 1) вмирання й біль; 2) перспективу «конечності» днів у лікарні, перебуваючи прикованим до ліжка й неспроможним контролювати ситуацію; 3) втрату гідності; 4) небуття; 5) самотність у період умирання, розлуку з близькими; 6) медичні апарати; 7) даремність зусиль, нездійсненність бажань, провал [104, с. 70].

У той час як Р.Неймейєр і Дж.Бенелл згадують небуття серед інших «об'єктів», А.Рорті проводить принципове розмежування «страху вмирання» та «страху смерті», під яким розуміє не «страх різнорідних перешкод», що супроводжують відхід із життя, а виключно страх небуття. А.Рорті окреслює п'ять гетерогенних підходів: 1) незворотну втрату благ; 2) беззахисність близьких; 3) безглуздість проєктів і подвигів; 4) відсутність шансів промовити останнє слово, виправити помилки; 5) невідомість, небезпеку, розпач.

А.Рорті цікавить тільки «страх смерті», він же «страх власного неіснування». За А.Рорті, «страх смерті» ірраціональний, але функціональний. Він коректує траєкторію життя. Таким чином, ірраціональність обумовлена функціональною значимістю: страх мобілізує миттєво до початку обміркування. Танатософи, наприклад Дж.Мерфі, раціональний, «розсудливий» страх смерті відрізняють від нерационального. Таке розмежування полягає в тому, що, по-

перше, провокує уважно ставитися до життя; по-друге, займає певне місце, не перешкоджає існуванню. Страх неконструктивний, «неінструментальний» – «нераціональний» [104, с. 35].

Страх смерті має метафізичне начало й сприяє утворенню екзистенціальних потреб у індивіда, що у свою чергу визначає систему ціннісних орієнтацій і моделей поведінки в соціумі. Проблема страху в інформаційному суспільстві стає актуальною для філософського аналізу й тісно стикається з соціальними умовами людського буття.

XX століття ознаменувалося падінням морально-етичних норм, які почали визначатися в суспільстві як варваризація буття. Страх смерті набув значення потенційної незахищеності людини в суспільстві, який на рівні буденної свідомості провокується за допомогою телебачення, преси та засобів масової інформації, художньої літератури. Він (страх смерті) може створити суспільство, а суспільство, у свою чергу, здатне породити нові його форми. Тому страх присутній там, де існує сила, здатна підпорядкувати й знищити.

На думку А.Холмогорової, особливе місце у свідомості сучасної людини посідає проблема захисту від страху смерті. Вона виділяє п'ять типів:

1) нарцисизм сучасної культури, неможливість прийняти невідворотні обмеження й світову долю, властиву всім. Це спрямування на винятковість пронизує все життя сучасної людини, і якщо відобразити це в гранично грубій формі, вона зведеться до такого твердження: «Я не такий, як інші, загальні закони не повинні на мене поширюватися». Із нарцисизмом тісно пов'язана ідея всемогутності, омnipотенція – «Смерті і хвороб можна уникнути»;

2) культивування есивно-компульсивних рис особистості – таких як перфекціонізм (віра в ідеал), високі стандарти, порядок, контроль. Міф про можливість і необхідність повного контролю над тим, що відбувається несумісно з ідеєю смерті. Думка про те, що смерть може наступити в будь-який момент життя, видається сучасній людині, яка звикла планувати кожен хвилину,

абсолютно недоречною, руйнуючою, позбавляє її необхідності контролю, почуття того, що все йде за планом;

3) «екзистенціальний вакуум»: відсутність мети й сенсу в житті. Порожнє існування – це вже не життя, а щось проміжне між життям і смертю, наближене до смерті. Внутрішнє почуття людини підказує їй те, що таке життя мало чим відрізняється від смерті, і особистість гостріше відчуває її близькість і неминучість. Доходимо висновку, що сильний страх смерті – це страх перед безглуздям життя. Людське життя з'являється як сукупність фрагментів часу, наповнених фрагментарними предметами й стосунками, у ньому не має цілісності, проекту, страх виникає тільки за наявності й усвідомлення факту «конечності» існування. Такий стан М.Гайдеггер визначає як безликість («Man»), коли людина не сприймає свою смертність, оскільки не припускає завершення життя. Ламання такого стереотипу під час близького зіткнення зі смертю може призвести до неврозу [91, с. 14].

Провідним виступає конфлікт між унікальністю кожної людини, її самозвеличанням і «персоною» або маскою. У разі блокади процесу індивідуалізації людині не вдається опанувати своє несвідоме й узяти його під контроль, і тоді архаїчні образи й конфлікти такого несвідомого можуть оволодіти психікою людини. Сюди належить і страх смерті. Власні деструктивні тенденції, витіснена агресивність нерідко стають джерелом тривоги, у тому числі, страху за життя близьких і власне життя.

Однією з головних причин блокади процесу індивідуалізації постає потреба відповідно до соціальних норм і очікування. Наслідуючи соціальні стандарти, людина витісняє свої істинні почуття, у тому числі свою агресію. Тоді вона не може навчитися приймати й конструктивно переробляти цю рису. Ідентифікація з соціальною роллю є джерелом неврозів. Людина не може відокремлюватися від самої себе на користь штучної особи. Якщо виникає спроба такого відокремлення, з'являються несвідомі реакції, настрої, афекти, фобії, на'язливі уявлення, слабкість, вади.

Таким чином, несправжнє, позбавлене сенсу буття разом з нарцисичним прагненням до переваги й obsесивної потреби в контролі – найважливіші джерела страху смерті в сучасній культурі;

4) самотність, соціальна ізоляція та роз'єднаність людей як плата за індивідуалізм і конкурентність. Факт людської екзистенції може й повинен підтверджуватися іншою людиною, включеністю у внутрішнє життя.

Дослідження показують, що в смерті багатьох людей лякає неможливість бути з іншими. Потребу в спільності з іншими людьми А.Адлер розглядав як природжену [135, с. 50]. Згідно з А.Адлером, блокування цієї потреби веде до патології. Самотність і соціальна ізоляція загострюють страх смерті, який починає активніше нагадувати про себе, тому що самотність позбавляє почуття зв'язку з життям через інших людей, символічно наближаючи до смерті. «Ніщо» не є присутністю небуття в бутті, згідно з М.Гайдеггом: «Воно там завжди – страшне, надприродне, вабляче» [195, с. 388].

Смерть – абсолютне «ніщо», але є й інші, не такі абсолютні способи вторгнення небуття в буття, наприклад, відчуження й ізоляція від світу. «Наскільки можливе існування далеке від виконання, настільки небуття пересилує буття» [91, с. 14]. Тільки в трансценденції, зверненні до інших, світу людина на символічному рівні нескінченна й безсмертна;

5) неперероблений і неінтегрований досвід зіткнення зі смертю. «Життя і смерть взаємозалежні; вони існують одночасно, а не послідовно; смерть безперервно проникає в межі життя» [134, с. 34].

Отже, страх смерті є радикальним проявом страху втрати буття. Тобто це страх остаточної втрати людиною самої себе, власного «Я». Він знаходиться в тривозі перед «ніщо». Для західноєвропейської філософської традиції раціоналізму «ніщо» – це синонім небуття, остаточної смерті та анігіляції «Я». Це «ніщо» (як смерть і знищення) викликає страх, відчай у людині. Відчай – це деморалізуючий фактор у моральному й духовному житті індивіда, що виражає переживання та відсутність змісту буття.

Аналіз різноманітних ситуацій, з опорою як на наукові спостереження

танатологів, так і на філософсько-світоглядні узагальнення дозволяє констатувати наявність найтіснішого діалектичного взаємозв'язку між страхом смерті, перспективою власного неіснування та різноманітними тривогами, які стосуються акту «конечності», смерті близьких, змісту віджитого життя (включаючи можливі деформації в майбутньому, після смерті людини). Страх небуття складається з різноманітних конкретних тривог, реалізується тільки через них, однак не зводиться до простої сумарності. Він виражає внутрішню, необхідну, стійку єдність проявів. Ототожнення з абстрактним «жахом небуття» уявляється помилковим. Завдяки формуванню страху відбувається різке зниження непідконтрольної державі екзогенної смертності, яка завжди чинила опір на формування особливостей іманентного буття людини. Наслідками становлення цієї системи є організація тотального контролю, обмеження свободи особи, а також різке збільшення числа людей із деструктивною психологічною домінантою.

Під страхом смерті варто розуміти емоційно-негативне ставлення до відходу з життя як багатогранне, матеріальне, психологічне, соціальне явище. Надійною стратегією опору може бути тільки вільне, творчо-перетворювальний зв'язок відношення відходу (на блокування цієї можливості саме й спрямована міфологізація *terror mortis*).

2.3. Міфологізація смерті як соціально-регулятивний механізм суспільного розвитку

Важливою передумовою сучасного розуміння міфотворчості постала докорінна зміна традиційних поглядів на світ і духовний зміст людської екзистенції. Із метою подолання екзистенціальної кризи мислителі звертаються до вічних тем, які виявляються у світовій і національній міфології.

Міф переводить свідомість із повсякденності в буття, розширює просторово-часові межі світосприйняття, здійснює зв'язок у часі – теперішнього з минулим і майбутнім.

Кожна епоха дбайливо ставилася до культурних традицій, її представники намагалися з точки зору епохи-реципієнта прочитати й пояснити міфологічну спадщину, порівняти її змістові домінанти зі своїми проблемами й конфліктами. На зламі тисячоліть цей аспект виявився в контексті, який орієнтується на осмисленні функціонування міфологічних структур у дискурсі глобальних онтологічних і аксіологічних проблем сучасної цивілізації [146, с. 228].

Бажання жити (зворотним боком є страх смерті) стає непорушним законом, який не потребує пояснення. У намаганні (часто мимовільному) відхилитися від рефлексії над підставами значимого факту свідомості, готовності розуму сприймати догми абсолютної цінності життя (людини, людства), деякі метафізичні переваги «бути» над «не-бути», у потужному натиску емоцій та метафор відчувається подих міфу, який розкриває можливості не тільки літератури чи релігійних догматів, але й філософських роздумів. Людство, намагаючись приховати смерть, створювало різноманітні утопічні проекти й аксіологічні ілюзії, які вибудовувались на міфологічній основі та дозволяли на деякий час забути про неминучу участь.

Варто зазначити, що дана проблема й у наш інформаційний час почала набирати широкого розмаху. Спостереження різних учених (праці А.Шопенгауера, Ф.Ніцше, Ж.Сореля, О.Шпенглера, З.Фройда, К.Юнга, Ж.Батая, М.Еліаде, Ж.Дерріди) ґрунтуються на аналізі переживань і роздумів індивіда відносно смерті, незважаючи на те, що в цих роботах, в основному проблема торкалася лише прикладних аспектів смерті, які поставали предметом дослідження демографічної статистики, медицини, психології, кримінології, соціології, культурології, етнографії, археології тощо. Проте сучасні підходи у сфері філософії, в яких би досконало аналізувалася проблема смерті зі світоглядних, смислотворчих позицій, практично відсутні.

Отже, основне наше завдання полягає в тому, щоб, спираючись на ключові етнокультурні образи смерті, здійснити редукцію щодо до онтологічних і аксіологічних смислових компонентів міфологічного пізнання та показати, що в історії людства в цілому й у житті окремого індивіда все починається з

походження міфу про смерть і відродження після смерті як оновлення нового життя.

Танатологічна проблема у своїй основі має структурно-типологічні подібності у світоглядних уявленнях людей. За спостереженнями дослідників, універсальні внутрішні константи людського мислення є моделюючими елементами підсвідомих когнітивних структур розуму (визначення французького етнографа К.Леві-Стросса), а отже, зрозумілими є нерозривність та подібність світосприйняття екзистенційних категорій буття в різних за часовими та культурними рамками епохах.

Вагомий вплив на сприйняття проблеми життя та смерті має панівна космологічна модель (загальне уявлення про світобудову) та уявлення про нетілесну сутність людини [126, с. 14].

Сюжети давніх космогонічних міфів, у яких розповідалося про походження смерті, зумовлені онтологічною неординарністю їх світоглядних основ. Монізм і дуалізм – дві основні онтологічні позиції, які були властиві міфологічному пізнанню. Дуалістична онтологія поставала спочатку опозицією добра і зла або ж протистоянням персоніфікації чоловічого й жіночого начал. Від характеру світоглядних орієнтацій міфу залежить міфологічна інтерпретація та значення смерті [146, с. 8].

Первісний синкретизм природи й людини зумовив сприйняття смерті в архаїчних культурах не як припинення існування чи перехід у небуття, а черговий етап у циклічній повторюваності життя.

Канадський дослідник Н.Фрай у праці «Анатомія критики» зауважував, що первинно в житті індивіда домінував принцип неперервності, тому закономірним було трактування смерті як перехідного стану до нового народження чи переродження особистості. Слушну думку висловив Р.Кісь, що «навіть у найбільш фантастичній формі найпримітивніші релігійні й міфологічні світоглядні уявлення відображають дійсно глибоку істину універсальної взаємозалежності усього від усього, взаємовідношення не тільки між сущим, але й між сущим та понадсущим» [146, с. 10].

В.Топоров у статті «Космогонічні міфи» щодо значущості даних архетипічних мотивів космогонічної реверсії відзначав таке: «Постаючи подібністю до всесвіту, людина – один із елементів космологічної схеми ... Сфера соціального, структура й механізм діяльності людського суспільства («мезокосма») визначається з точки зору міфопоетичної свідомості та великою мірою космологічними принципами й аналогіями, які є, фактично, внутрішніми характеристиками соціуму, – тоді як профанний рівень життя людини не входить у систему вищих цінностей міфопоетичної свідомості. Тільки в сакралізованому світі існують правила організації, структура простору й часу. Лише з оформленням соціальних інститутів, властивих людському колективу, і з появою особливої культурної традиції (початком «історичної епохи») можна говорити про матеріал, який усвідомлюється не як космологічний і який не трансформується» [176, с. 6].

Так створюється ланцюг взаємопов'язаних значень на зразок неоплатонівської еманациї: розпочинається з космогонічної події, яка відбувається в міфічний час із локалізацією в «центрі світу», а потім, поступово зміщується на периферію в міру віддалення від «осьового часу» Всесвіту. Реляція сенсів визначається архетипічними співвідношеннями дихотомій: центр – периферія, початок – продовження, вічне – тимчасове, міфічне – історичне і, нарешті, сакральне – профанне, в якому Знання виявляє себе й утрачається в тимчасовому забутті, що, потім знову відновлюється.

Причинами втрати сакрального Знання постає поява суб'єктивного відчуття власного «Я» (его), особистості, персони. Person (личина, маска) – це дві складові *per* і *sonus*, соціально нав'язані індивіду, що, поступово переходячи з одного виду в інший, потенційно обмежують духовну свободу особистості [146, с. 38]. Тільки смерть у змозі зруйнувати дану схему, зірвати прикріплену маску, аннигілювати, викинути в «ніщо». Онтологічний статус особи постає похідним від особливостей, які традиційно склалися світоглядною формою сприйняття смерті. Значення смерті, яке проходить через

імортологічний дискурс, здійснює безпосередній вплив на утворення спрямувань щодо соціальної ролі та значущості особистості.

У міфологічних текстах, які пов'язані з креативним світоглядним процесом, постають описи фатальних подій, що вказують на закономірну причину появи смерті у світі. Доходимо висновку щодо наявності визначеної схеми, у межах якої розвивається міфологічний сюжет про походження «конечності». Є всі підстави стверджувати, що основна зміна ставлення людини до смерті, в її тісному зв'язку з долею та стражданнями, де смерть – завершальна ланка в ланцюзі втрати життя, що зумовлена інтенсивним процесом зміни традиційних форм свідомості, у якій наявний досить стійкий імунітет проти переживання абсурду, крайньої екзистенціальної напруги, яка вноситься моментами. Про чинники, які наповнювали стійким змістом негативні аспекти людського буття та які сприяли вкоріненню в людській свідомості відчуття архетипічної дійсності, зазначено в М.Еліаде: «Що означає «жити» для людини, яка належить до традиційних культур? Передусім, це жити зовні людських моделей, жити згідно з архетипами. І, отже, жити всередині реальності, бо достовірно реальні тільки архетипи [215, с. 79]. Жити згідно з архетипами означає дотримуватися «закону», оскільки закон є не що інше, як первинна ієрофанія, одкровення норм буття, що представлене Богом або міфічною істотою. І якщо за допомогою повторення парадигматичних дій і періодичних церемоній архаїчній людині і вдавалося, як бачимо, анулювати час, вона жила відповідно до космічного ритму. Якою б не була вона за своєю природою і якою б не була його видима причина, страждання людини мало сенс; воно завжди відповідало якщо і не чиїмось прототипам, то, принаймні, порядку, цінність якого не ставиться під сумнів» [215, с. 58]. І далі: «Важливе те, що ніде – у межах архаїчних цивілізацій – страждання й горе не вважаються «сліпими» та позбавленими сенсу» [215, с. 61].

Отже, з позицій світоглядних архаїчних цивілізацій гострі кути екзистенціалів людського буття надійно приховані в ментальній статистиці їх носіїв. Розуміння необхідності вічного – у постійному становленні й оновленні

сущого, освяченого авторитетом сакрального порядку, визначає стійке відчуття природності переживаного страждання, смерті. Архетипічні моделі, абсолютно чужі темпоральності, зберігають свою непорушність для міфологічної, релігійної свідомості. Явище смерті – онтологічно інтерпретоване в сакральному оповіданні традицій – стає зрозумілим і прийнятним. У соціальному інституті ініціації, властивому архаїчним культурам, страх перед смертю, диктований найсильнішим інстинктом самозбереження, остаточно скасовується досить ефективними механізмами дії на неофіта, що проходить посвячення. У екстремальній події ініціації той, що ініціюється, переживає руйнування свого «Я», що є ідентичним смерті, крім того, самою смертю: «Ініціація сприймалася в усіх народів, як смерть і друге народження» [146, с. 53].

Метафізична проекція особистісного начала обумовлена впливом елементів архаїчного матеріалізму, який інкорпоративний у міфологічних і епічних циклах оповідей про смерть. Із моменту визнання статусу власного індивідуального пізнання (соліпсизму) починає домінувати корелятивний щодо феномена смерті механізм продукування ментальних новацій, який веде до подальшого розуміння процесу десакралізації.

Із виникненням перших цивілізацій починається трансформація застарілих стійких уявлень про смерть, змінюється тільки ставлення до неї. Відбувається секуляризація релігійно-міфологічних основ у деяких культурах, які виявили себе як культури історичні, в яких відбувається переоцінка найбільш значущих традиційних вартостей. Філософські трактати, які дійшли до нашого часу, містять виразні приклади радикального скепсису щодо власних соціокультурних релігійно-міфологічних авторитетів. Проте необхідно відзначити, що достатню кількість елементів світоглядної кризи не можна приписувати давнім етносоціумам у цілому. Незважаючи на те, що в той чи інший історичний період виникали підходи, які характеризуються сумнівністю в традиційних парадигмах, спираючись на сталі архетипічні моделі минулого, зберігаючи своє тотальне значення аж до часу появи перших філософських підходів, а в інших випадках і набагато пізніше [126, с. 88].

Так, прадавні письмові пам'ятки Стародавнього Єгипту, Месопотамії й Давньої Греції містять достатньо прикладів іншого розуміння смерті, пов'язаного з глибоко особистісною оцінкою, характерною для сучасників. Час указує на темпоральність значення смерті, інший історичний етап, опосередкований соціальною дійсністю. Хронологічно явище смерті та її зміст задається здійснюваною подією, але тепер подією іншого роду, історичною, як рух у бік відшукування певного значення.

Характерно, що смерть іншого постає каталізатором наступу світоглядної кризи, яка призводить до ситуації «межової екзистенції», трагічної напруги волі суб'єкта, сфокусованої в запитанні про сенс події, що відбулася. Про змістовий характер сприйняття смерті іншого згадується в М.Гайдеггера: «На вмиранні інших можна пізнати примітний буттєвий феномен, який піддається визначенню як перемикання суцього з буттєвого роду присутності до більше-не-існування» [195, с. 170]. Смерть іншого досить часто виступає як репрезентатор гіпостазірованого сценарію власної смерті, коли смерть іншого інспірує подія духовного пробудження свідка від вмирання іншого або ж споглядання його мертвого тіла.

В історії світової думки є достатньо прикладів того, яку вагому роль відіграє подія смерті іншого в значенні фактора, що ламає й трансформує сталі обмежені погляди. Таким чином, у результаті змін, які відбулися, свідок смерті іншого, глибоко схвильований подією, що сталася, переживає «межовий відчай», який ставить індивіда перед обличчям буття. Йому нікуди відступати, не можливо сховатися, єдиний вихід – іти вперед. У край безвихідь, у яку потрапляє шукач Знання під час переживання абсурду смерті, що заперечує життя з ілюзорним сенсом, який іманентно несе в собі прозріння майбутнього [146, с. 88]. Тут досить буде згадати вчення Платона, який на думку деяких дослідників, на тисячоліття вперед заклав розуміння, де розвивалися як релігійні, так і філософські напрями західної культури та вже нічого нового й оригінального (*sub specie aeternitatis*) порівняно з запитаннями й проблемами, які постають у творах Платона, не було відтворено [146, с. 71].

Філософ Б.Соколов у своєму коментарі до «Бенкету» зазначає: «Танатос, Бог Смерті – постійний співучасник діалогів Платона. Лише наближаючись до Смерті, Платон у останніх своїх діалогах перестає ховатися за Сократа. Але тоді, коли своя Смерть поряд. Хоча й до цього Танатос завжди поряд: самі ейдоси – це етимологічний вигляд, силуети, образи – безтілесні й вічні примари; потойбічний, ідеально-вчищений безсмертно-смертний світ ідеальних привидів-сутностей (пригадаємо, що суть для греків – це форма). У цьому нескінченному ланцюзі моторошнуватих образів образ померлого Сократа, який з'являється перед ним як ідеал (ейдос-привид) мудреця і який Платон нав'язливо-маніакально намагається воскресити – домінанта» [146, с. 87].

Наполегливо воскрешаючи Сократа, Платон воскрешає його Смерть, яка завжди дихає його вустами. І не випадково вищий дар, який дарували Боги людям, або філософія, визначається ним як мистецтво вмирання, вправа в Смерті, танатотренінг. Дослівне значення сказаного Сократом спотворюється, виходячи в цілому із системи Платона, але потрібна іноді мужність зрозуміти сказане й так, видимо, це те, що хотів оракул від Сократа: «Пізнай самого себе, як Смерть» [144, с. 14].

Платон, у вище наведеній оцінці його творчості схожий на своєрідного некрофіла, ненависника життя, який відкинув усе потенційно живе зі своєї філософії. Із таким твердженням навряд чи можна погодитися, бо потрібно віддати кожному належне: смерті – смертне, а безсмертю – те, що лежить за її межами. Діалектичний метод як раціональне усунення, що вмертвляє, наявний яскраво вираженим прагненням до надання об'єктові конкретного імені, яке утримує його у відсталій визначеності. Ця морфологічна операція мови закріплює жорсткі межі понять за об'єктами розгляду, перетворюючи живі речі на мертві категорії мислення, щоб потім реанімувати їх у структурі свого дискурсу.

Смерть у такому аспекті постає невинною катастрофою, «межовою невдачею», трагічно-беззмістовним припиненням життя. В.Горан, що досліджував проблему амбівалентності понять долі й смерті в ранньогрецькому

епосі, відзначав наявність взаємозв'язку між збільшеною мірою соціальної значущості індивіда й апріорно трагічним переживанням смерті: «Стикаючись із феноменом цінностей окремого індивіда, де останній набирає помітної самостійної значущості, свідомість давньої людини пов'язує цей феномен передусім із тим, у чому він найпомітніше виявляється. Він фіксує виявлення смерті індивіда з його незамінністю, неповторністю, значущістю» [4, с. 12].

Психологічні переживання людини, яка постає в ситуації перед обличчям смерті й філософськими настановами щодо до індивіда перебувають у тісному взаємозв'язку. Примирення зі смертю, бунт проти смерті й перемога над нею – ось основні психологічні настанови «конечності», які знайшли своє втілення в буттєвому досвіді людської свідомості. Отримання безсмертя – основна мета, в напрямку якої рухається дискурс будь-якого комплексного уявлення про світ. «Таким чином, – зазначає А.Кирилюк, – безсмертя як універсалія культури охоплює своїм змістом усі інші межові категорії. У ній знаходять, на наш погляд, прояви домінування екзистенційної сутності соціалізованої людини протягом існування у світі» [33, с. 44]. До даного спрямування людської свідомості належить, перш за все, міф про вмирання й воскресіння божества, який створений на основі світоглядних формул заперечення смерті, її ствердження, досягнення безсмертя. Отже, центральною темою постають роздуми про смерть і пошуки порятунку від неї в можливостях отримання безсмертя.

Міф про вмирання та воскресіння богів, що досить часто зустрічається серед давніх вірувань, пізніше ліг в основу новозавітних уявлень про смерть і воскресіння засновників християнства. Відображення архетипічного сюжету міфу, який трансформований у тексті Святого Письма, набирає зовсім іншого характеру відкидання циклічного часу й міфологічного простору, поступається старозавітній міфологемі історичного часу і теофанії, що постає за допомогою одкровення в просторі історії. Головною передумовою християнської доктрини для досягнення втраченої досконалості та для отримання вічного блаженства є встановлення власного тіла, яке втратилося під час смерті. Тіло для християн

розуміється як персональний код, єдине можливе свідोцтво наявності та гарантії особистості. Протеєрей В.Зеньковський трактує дану онтологічну настанову таким чином: «Тіло потрібне особі для її життя, поза тілом особа не може жити, без тіла немає повноти життя, немає цілісності ...» [35, с. 26].

Таким чином, була створена християнська імортологічна (імортологія – наука про безсмертя) міфологема, достатньо стійка для того, щоб стати ядром однієї зі світових релігій, яка міцно зберегла свій імортологічний архетип, який здійснив колосальний вплив на формування європейських світоглядних устроїв, починаючи з епохи раннього середньовіччя та закінчуючи сьогоденням.

Середньовічне розуміння міфологеми смерті експлуатувало образи посмертних станів тіла. Картини смерті зображувалися в найпохмуріших тонах. Нічого сентиментального, ніяких відтінків легкого смутку про життя, що відійшло, й забуту славу, яка властива старогрецькій літературі, філософським роздумам античності, жанру епітафії, не можна було зустріти в середньовічному трактуванні смерті. Й.Хейзінга, відомий нідерландський медієвіст, досліджуючи ставлення до смерті середньовічної людини на основі фактів громадського життя епохи, доходить висновку у своїй відомій праці «Осінь середньовіччя» висновку: «Немає сумніву, що в усьому цьому наявний дух жахливого матеріалізму, який не може змиритися з думкою про конечність» [201, с. 146]. Автор «Осені середньовіччя» схильний вважати, що причина постає в занедбаних настановах і духовному зубожінні європейських народів тієї епохи, коли примітивний спіритуалізм перетворювався, як правило, в образно-предметні структури матеріального світу.

У ментальності широких шарів суспільства відбувався так званий процес профанізації сакрального. Надчуттєве утілювалося в емпіричні форми, які, як відомо, були підвладні закону руйнування й смерті. Коротко кажучи, смерть віднімала усе, що так цінувалося в суспільстві, до чого люди мали прихильність. Нідерландський філософ Й.Хейзінга акцентує на тому, що в ту епоху не звучить скарга «на те, що все скороминує, на неминучість втрати сили, шани, мирських насолод, на зникнення краси» [201, с. 148]. І навіть у такому важливому для

християн культурі, як шанування нетлінних останків святих, дослідник убачає той же «дух матеріалізму, який призводив до неможливості позбавитися від думок про тіло» [201, с. 147]. Усюди увага фокусувалася й зупинялася лише на хворобливому переживанні змін ентропій тіла, яких неможливо уникнути і яких не можна запобігти. Отже, середньовічному європейцеві було далеко до спокійного усвідомлення тієї простої істини, що в цьому світі немає нічого постійного, постійні тільки зміни.

На основі заперечень християнських догматів вибудоване новоєвропейське французьке Просвітництво. Підходи деяких представників цієї течії називають механістичними. П.Гольбах і Д.Дідро, П.Кабаніс і Ж.Ламетрі одностайно висміювали християнську церкву; її догмати поставали з нищівною критикою на вірування в потойбічне життя, праведний суд і воскресіння з мертвих [48, с. 99].

Великою популярністю в цей період користувалося вчення про смерть Епікура. П.Гасенді, ідейний попередник французьких просвітників, писав у «Зведенні філософії Епікура» таке: «Щоб звільнитися від цих страхів, звикай думати, що смерть нічого нам не може зробити, бо все, що ми вважаємо добром або злом, пов'язане з почуттям, смерть же – це відсутність почуттів. Адже вона не що інше, як розпад, а все, що піддається розпаду, втрачає почуття. Таким чином, смертю, як бачимо, можна легко нехтувати, бо вона не робить ніякої дії і безцільно загрожує стражданням там, де те, що повинне страждати, зникло» [106, с. 72]. Звичайний перифраз епікурівського вислову полягає в тому, що змістове навантаження досить догматичне й утопічне. Але нічого спільного з новою соціальною (імортологічною) утопією просвітників античний філософ не мав. У цій картині, яку можна назвати архетипічною, для усього просвітницького (гуманістичного) напрямку прослідковуються християнські, типово міленаристські впливи.

Пошуки сенсу людського існування в десакралізованому просторі матеріалістичної картини світу призводять, нарешті, до конструювання нових імортологічних химер і аксіологічних міфологем.

Спостереження різних дослідників щодо поняття міфологізму феномена смерті різняться як самим їх означенням, так і тлумаченням суті цього явища, однак спільним для них є переконання, що кінець XIX – початок XX століття став простором для широкого вияву міфологізування, яке виявилось, насамперед, у використанні давньоархаїчної та християнської спадщини, а також у новому сприйнятті й прояві цієї традиції. Відбувся зворотний процес осмислення смерті, а саме – її елімінація з цілісного світосприйняття людського існування. На думку французького вченого Ф.Ар'єса, саме людська цивілізованість, вузький сцієнтизм і прагматизм, виокремивши смерть як самодостатню сутність, як явище суто фізіологічне чи навіть фізичне, гранично загострив міф смерті, якого практично не знало архаїчне суспільство.

У сучасній культурі існують не міфи, а міфологеми, які використовували структуру, ідеї, концепції, міфологічну топіку міфу. Міфологема – це конкретно-образний, символічний спосіб відображення реальності – стає своєрідною формулою не лише сприйняття людиною довкілля в усіх його вимірах, але й формулою комунікативного символічного засобу встановлення зв'язку з універсальними цінностями, закодованими у міфотворчих актах, гармонізації людини й природи, способу розуміння міфу як ключа до інтерпретації інших культурних явищ.

Теоретичні основи поняття міфологеми смерті містяться у фундаментальних положеннях сучасної філософської науки. Основою для дослідження стали інтуїтивізм, ірраціоналізм, пантеїзм, а також феноменологія Е.Гуссерля, метафізика М.Гартмана, аксіологія М.Шелера, фундаментальна онтологія М.Гайдеггера, філософія К.Ясперса, психоаналіз З.Фрейда, теорія архетипів К.Юнга. Своєрідне відродження сакрального й патетичного ставлення до міфу відбулося внаслідок нового апологетичного трактування його як вічно живого начала, яке проголосила «філософія життя» (А.Бергсон, Ф.Ніцше).

Засвоївши основні канони архаїчного мислення, міфологічний напрям XX століття збагатився низкою принципових особливостей. Серед них найважливішими є такі: сучасний міфологізм відтворює не примітивізовано-

наївний, а глибоко рефлекторний характер людського світобачення, що зумовлює його зв'язок із філософською думкою, а також інтелектуальний підхід до міфу самих творців, який передбачає наукову ерудицію [190, с. 122]. Якщо давній міф вивисується над конкретно-історичною сферою й пов'язується з космічним, універсальним, заснованим на космогонічних та антропологічних узагальненнях, то новий – орієнтований на створення об'єктів, що є реаліями історичної та побутової дійсності. Космічне узагальнення базується на історичних фактах.

Отже, визначальною рисою сучасного міфу є намагання перетворити хаос у космічну гармонію, повернути сакральний елемент як дороговказ для людини й розкрити суть одвічних духовних проблем у новому історично-соціальному контексті.

Міф смерті розкривається через примирення смерті з життям, де основне місце належить життю. Представник епохального повороту новоєвропейської філософії А.Шопенгауер зазначав, що «... усе рветься й тяжіє до існування, якщо можливо, до органічного, тобто до життя, а потім до його посилення» [211, с. 391].

А.Шопенгауер дистанціює від уявлення про смерть як повного знищення, так і від упевненості в безсмерті. Бажання жити набирає *de facto* статусу Істини: потребує не мотивів, не дискредитованої любові, щастя, ідеалів прогресу, не провидіння, не біологічних чи психологічних констант, а ядра реальності.

На заклик перетворити волю до життя в те, чого повинна виходити філософія апелює Ф.Ніцше. Він виступає проти недопрацьованого вчення про єдину волю, проти заперечення індивідом визнання смерті справжнім буттям, проти містики непередбачуваної достовірності, але поглиблює віталістичні тенденції, які привілеюють у філософії А.Шопенгауера.

Ф.Ніцше віднаходить модель концепції життя як «волі-до-влади». «Воля-до-влади» організовує культурне середовище й одночасно формує індивіда, його внутрішню структуру. Якщо А.Шопенгауер ігнорує індивідуальність і смерть як помилковість, то за Ф.Ніцше, життя дорівнює «волі-до-влади» й передбачає

множинність існування волі. Із зовнішнього фактора спростування життя, міф смерті модифікується у внутрішні умови «влади-волі» [137, с. 401]. Ф.Ніцше втрачає Людину, ухиляється від пояснення протиріччя між «стомленим світом» та «небажанням вступити до лав смерті». Ознакою краху утопії вільної смерті постав міф про вічне безсмертя: «Тепер я вмираю та зникаю ... і через мить я буду нічим. ... Але зв'язок причинності ... знову створить мене! ... Я буду вічно повертатися до того ж самого життя ...» [138, с. 261].

За А.Шопенгауером і Ф.Ніцше, творчу волю до життя розміщує в центрі уваги О.Шпенглер. Пройти вперед від буття до життя, подивитися на життя, освятити життя закликає Х.Ортега-і-Гассет. «Я – життя, що хоче жити серед життя, що хоче жити», – постає за альтернативу картезіанському *cogito* А.Швейцера. Якщо в античності цінність існування забезпечувалася благістю (пізнанням, фізичними задоволеннями), то модерн ознаменувався глорифікацією (лат., від *glorificare* – прославляю) життя.

Більш категоричний у своїх висловлюваннях М.де Унамуно: «... Я завжди відчував, що небуття набагато страшніше за пекло. Хто страждає, але живе, і живе, страждаючи, той, хто любить і сподівається» [180, с. 193]. Дослідник зупиняється на припущенні, що бажання ніколи не вмирати, потреба в безсмерті є нашою сутністю та вихідним пунктом філософії.

«Філософи життя» віддають перевагу емоціям, алегорії, міфу. Фабула міфу про любов до життя проста. Розум, що навіки зрісся з ампула трикстера, розголошує (профанує, спотворює) Істину та руйнує споконвічний порядок, а потім намагається здійснити спробу знову примирити життя зі смертю.

Проте відрефлектована, напівпрозора міфотворчість нерівносільна розпізнанню міфу, що в дійсності постає як елемент світосприйняття. Так, коли Ф.Ніцше обіцяє вічне повернення, М.де Унамуно закликає рішуче вірити в безсмертя особистості (за Платоном і Б.Паскалем добровільно обрати міф), то це – всупереч поглядам самих філософів – не доводить ні того, що вони досягли глибини міфу, ні добровільності вибору. За словами М.де Унамуно, еллінська культура зробила відкриття смерті, що є одночасно зверненням до

безсмертя [180, с. 336]. Унаслідок розчаруванню в «брехні минулого, ілюзорності існування», «бажанні нескінченності життя» відбувається «пробудження в нас спраги за смертю», яка штовхає на вбивство та самогубство. Для того, щоб жити, ми потребуємо віри в безсмерття.

Дискурс «відкриття смерті» мобілізується творчим потенціалом, постає компонентом міфу життя (відзначається поліформізмом), каталізує виникнення теїстичних релігій, метафізичних систем, прогресивних доктрин епохи Просвітництва, філософських концепцій ХХ століття, трансформує людину в суб'єкт бажання жити.

З одного боку, смерть постає в ролі фактора, який обмежує пізнавальні, соціально-практичні, морально-етичні можливості людини. З іншого – виконує роль, яка констатує індивіда, розум, суспільство (люди об'єднуються з метою самозахисту), у якості умови пізнання, свободи, соціального прогресу. Таким чином, розум на відміну від почуттів та інстинктів виступає чітким і розбірливим. Відчуваючи бентежність перед неминучим майбутнім, безоднею, жахом історії, холодом пустого простору, ночі, що наступала після смерті Бога, Розум постає як точка зору об'єктивної Істини. Хвороблива роздвоєність свідомості, яка поглиблена працями Ф.Ларошфуко, Дж.Локка, А.Шопенгауера, Ф.Ніцше, З.Фройда, С.К'єркегора, М.де Унамуно та яка набуває вигляду самоаналізу, міфотворчості, таємничого мистецтва самообману, наукового дослідження, іронічно-повчального резонерства, лицемірства, суперечливого моління, трагічного почуття, агонії, відхилень, кондової діалектики, незважаючи на критичну рефлексію, належить міфу, ідентифікує бажання бути імплантацією колізії життя і смерті в системі особистості [178, с. 135].

Розподіл між конфронтуючими концептуальними схемами характеризує маніфестації міфу на рівні культури в цілому. Теїстична релігія, атеїзм підвищують процент насильства в суспільстві, надають можливість для репресій, створюють напругу в суспільній свідомості, підсилюють хворобливу фіксацію факту припинення існування й змушують особистість до активного вибору життя (незалежно чи це євангельська версія (*Рим. 6-8; Жор.15*) чи

фейєрбахівська) інтеграція в системі. Міф же безупинно спрямовує реакцію життя на метафізику буття, рекуперацію (повернення) буття шляхом установлення опозиції влади-панування, діалогу про те, чи індивідуалізує смерть людське існування чи, навпаки, знеособлює.

Зміна стратегії змінює систему парадигми. Міфологема в кінці ХХ століття постає в аспекті диверсифікації ідей. Одні концепції акцентують негативні, деприваційно-лімітовані властивості смерті, інші – позитивні, креативні.

А.Демичев у монографії «Дискурси смерті», докладно розглянувши сприйняття міфологеми смерті в сучасному суспільстві, вказує на дві традиційні моделі-стратегії смерті: «Деструктивна, яка націлена на максимальне блокування, табування, витіснення теми смерті й вмирання з внутрішньо життєвого горизонту людського існування й конструктивна, яка відтворює смерть як внутрішньо життєву подію і наділяє її значенневою функцією» [51, с. 131].

У процесі утворення ментальних новацій, коли переглядається або ж відкидається традиційна парадигма, створюється утопічно-ілюзорна концепція щодо проблеми смерті. Крім того, цей процес веде до появи значних філософських міфологем, які намагаються так або інакше, інтерпретувати природу Реальності.

Поряд із двома вище зазначеними моделями смерті – деструктивною та конструктивною – варто відзначити й третю – примирливу, яка є відгалуженням від деструктивної моделі. В онтологічному аспекті вона залишається негативною, деструктивно-орієнтованою, але в психологічному набуває позитивного забарвлення. Примирлива модель характеризується гострим переживанням абсурду явища смерті (відповідно й життя, буття в цілому, оскільки смерть є те, що її заперечує), намагається дати свою відповідь абсурду, яка вибудована на власному значеннево-життєвому опорі. На відміну від деструктивної моделі, де смерть повністю ігнорується, табується в самому контексті життя, основна увага полягає в орієнтирі у світі абсурду. Складається парадоксальна ситуація: феномен смерті призводить до екзистенціального

переживання суб'єктом абсурду життя, але в той же час смерть – слово, значення, образ, де всі її атрибути слугують незмінним показником до виявлення визначених життєвих цінностей [51, с. 134].

З'ясовується, що цінність життя – у ньому самому. Таким чином, моделюється найрізноманітніший спектр ілюзорного бачення реальності. Життя уявляється значущим тільки перед обличчям смерті – виключно як потойбічне. Ця модель становлення до смерті репрезентує стратегію примирення з нею, можливу за однієї обов'язкової умови – вилучення сенсу вкоріненості. Смерть стає протилежністю життя, де вона ніяк не пов'язана з останньою, проте, зберігає своє детермінуюче значення, здатність продукувати нові значеннєво-життєві концепти, які є універсальними.

Як і будь-який міф, життя набуває форми неадекватного заперечення смерті, звужує сферу інтелектуального пошуку, порушує принципи раціоналізму, виступає обрамленим світовідчуттям (навіть методологічно) соціального контролю й слугує консервації складних стосунків панування-підпорядкування. Люди постають жертвами ворогуючих культурно-соціальних сил, відчужених суспільством, оскільки, спираючись на міф, соціально-культурна система виховує їх, не в змозі протистояти смерті ніяким способом, окрім того, що нав'язане системою [51, с. 141].

Так, смерть з'являється як значущий чинник «межової екзистенції», моменту кульмінаційної напруги усіх буттєвих середовищ: природи, культури, особистості, свідомості, бо усі вони знаходять своє відображення в усвідомленні явища смерті.

Актуальне буття визначає свої межі, вихід за які можливий і неможливий. Поле культурної традиції й індивідуальні зусилля суб'єкта, що пізнає «конечність», визначають ті або інші соціально-психологічні особливості апріорної рефлексії проблеми смерті, що вважається не лише фізичною, а й «метафізичною» присутністю. Отже, смерть репрезентує своїм приходом фізичну відсутність, що є абсолютно граничною в межах буття й одночасно являє собою прихований зміст дійсності.

Міфологема смерті у свою чергу корегує хід дискусії, створює емоційний фон (тривожність), больові імпульси проблем людини й природи; індивіда й суспільства, алгоритми на межі існування. Напружена діалектика раціональних ідей і міфологічне заперечення смерті постають важливою тенденцією репрезентації смерті в суспільно-культурному та індивідуальному пізнанні.

Міфологема смерті перетворюється в універсальну систему, інструмент життя й влади. «Фаталізм примирює добродетель людини з перспективою смерті...» [190, с. 120]. Таким чином, смерть нівелює контрасти між реалізмом і прагненням до ілюзій, намагається приєднатися до цілого, потоку життя. «Смерть – це притулок, який не потрібно відбирати, оскільки людська несправедливість іноді призводить до розпачу. Якби люди менше боялися смерті, то не були б її рабами» [190, с. 124].

Екстраполяція загальних стандартів раціональності є малоефективною. Аналіз поведінки людей перед смертю збагачує наші уявлення про розум та його стратегії. Поведінка людей залежить від їхньої культури, світосприйняття, виховання. Сутність полягає не у фантазіях про безсмертя душі, а в глибині настанови заперечення «конечності» життя, на об'єктивну необхідність страху перед небуттям і на отримання компенсації. Подолання міфу не означає прийняття правильних тверджень, а заміна ціннісних установок потребує величезних зусиль і часу [59, с. 41].

Таким чином, доходимо висновку, що міф як первісна структура функціонування культурної пам'яті характеризується синкретизмом фактичних і фантазійних, раціональних та несвідомих елементів. Рефлексія «життя-смерть» постає перед антропологами, філософами, теологами протягом віків.

В архаїчних культурах не існувало усвідомлення явища смерті, вона не сприймалась як фізіологічний чи фізичний акт завершення життя, не було також поняття про якусь виразну чи чітко фіксовану межу поміж буттям і небуттям людини. Очевидно, люди не мали відчуття невідворотності чи неминучості смерті. Варто відзначити, що первинно в житті індивіда домінував принцип неперервності. Закономірним було трактування смерті як перехідного стану до нового народження чи переродження особистості.

Величезна кількість різних філософських і соціальних підходів також ґрунтуються на механізмі впливу християнського імортологічного архетипу феномена смерті, який вплинув на процес формування найбільш основних філософських напрямів Заходу. Головною ознакою християнської концепції є отримання вічного блаженства та встановлення власного тіла, яке втрачено під час смерті, як персонального коду засвідчення наявності особистості.

Кінець XIX–початок XX століття ознаменувався глорифікацією (прославленням) життя (Ф.Ніцше, Х.Ортега-і-Гассет, А.Шопенгауер, О.Шпенглер), де міфологема смерті розкривається у свідомості людини й змушує піддати сумніву сенс життя, досягнути характер вічного знищення.

Зміна сучасних стратегій у тлумаченні феномена смерті відзначилася відсутністю формування міфологічної амбівалентності, смерть спрямована в бік життя. З одного боку людство, поступово звільняючись від нав'язливих догм і ілюзій, шукає нові життєві орієнтири, намагається рухатися в напрямку до такого світогляду, у якому смерть повинна займати належне місце, не табуватися й не витіснятися зі сфери суспільної свідомості. Однак із іншого – наявні також досить небезпечні й з кожним рухом усе більш глобалізуючі тенденції до культивування примітивних матеріалістичних цінностей, які нав'язуються ідеологією фрагментарності й споживчим ставленням до життя й світу в цілому.

Дане дослідження підводить до аналізу проблеми смерті в буденній свідомості людини й розвитку людського суспільства в цілому, усвідомлення спільності й тісної взаємозалежності цих понять.

2.4. Образ смерті в буденній свідомості та її роль у розвитку суспільства

Філософська думка упродовж багатьох століть торкалася проблеми людської свідомості та її форм, завдяки яким освоюється навколишній світ. Розуміння ролі свідомості є надзвичайно важливим, настільки, наскільки важливе усвідомлення й прогнозування динаміки суспільного розвитку взагалі.

Проблема досягнення суспільством екосоціокультурної гармонії вимагає наукової оцінки буденної свідомості. Це форма, яка виставляє свої властивості, розкриваючи закономірності об'єктивного світу, дозволяє людині уберегтися від помилок, протистояти несправедливості, бути обережною й пильною. Усе це має безпосередній зв'язок із сучасним цивілізованим суспільством, яке стає більш інформативним і високотехнологічним, де виявляє себе і феномен смерті. Проте ця проблема вимагає філософського осмислення й опрацювання, оскільки смерть є не лише негативним явищем, що виникає в результаті реальної або уявної небезпеки. Вона має метафізичне коріння походження й сприяє породженню екзистенціальних потреб у індивіда, які у свою чергу визначають систему ціннісних орієнтацій і модель поведінки в соціумі. Тому проблема «конечності» в інформаційному суспільстві стає актуальною для філософського аналізу й тісно пов'язана із соціальними умовами людського буття [57, с. 129].

Повсякденний світ є герметичним, тобто закритим для розуміння вищих метафізичних шарів буття (сфери божественного), і поверховим, тобто таким, де людина «ковзає на поверхні сущого» (О.Александрова) й не занурюється в сутнісну глибину смислів. Із цього випливає відповідна екзистенційна настанова людини: відношення «Я – Воно» (М.Бубер). Такий спосіб сприйняття світу перетворює навколишній світ і оточуючих в об'єкти, безликі речі серед речей, засоби для задоволення практичних потреб. Позиція «Я – Воно» унеможливорює виникнення любові й пропонує лише односторонні сурогати (зацікленість на поверхневих сексуальних стосунках без духовно-емоційного навантаження, шопінг тіла).

Набираючи патологічних форм, феномен смерті відтепер не може бути компенсований вірою в Бога, адже останній, за висловом Ф.Ніцше, «помирає». Людина намагається замаскувати смерть з одного боку діяльністю (звідси – бурхливий розвиток торгівлі, капіталістичних відношень, науки й техніки) і з іншого – гедоністичними практиками (починаючи з Реформації, спостерігаємо емансипацію в усіх сферах життя), збільшуючи відчуження та «атомізацію» в суспільстві. Незважаючи на те, що в XIX столітті ще існували так звані

метанаративи («великі історії») прогресу, раціональності і світогляд мав певний сутнісний центр (антропоцентризм, телеоцентризм, логоцентризм), який ставився до цих явищ свідомо із трагічним забарвленням, трагічність постає як болісна реакція на «смерть Бога».

У ХХ столітті залишаються лише «симулякри» (Ж.Бодрійяр), які приховують порожнечу, що виникла внаслідок зникнення центру. Феномен смерті перетворюється на своєрідні ярлики комп'ютерних програм, позначення того, що реально не існує. Смерть морально нічого не варта – це лише сфера естетики, калейдоскоп візуальних образів, «проміскуїтет форм» (Ж.Бодрійяр).

У певних «межових ситуаціях» людина усвідомлює необхідність переростання межі свого повсякденного життєвого світу, розширення її «горизонту» вгору (до божественного) і вглибину (до прихованої сутності речей) [63, с. 54].

Незважаючи на велику кількість поглядів та підходів (К.Ламонт «Ілюзія безсмертя», В.Янкелевич «Смерть», С.Рязанцев «Філософія смерті») серед представників філософського напрямку, із питань про феномен смерті в масовій свідомості на особливу увагу заслуговує історичний аспект розвитку, який полягає в спробі «привчити» людину до смерті, позбавити її страху перед неминучістю кінця, який призведе до об'єктивної оцінки своїх можливостей та усвідомлення необхідності кожної миті перебування на землі.

Фундаментальною працею, створеною в межах даного напрямку, можна вважати роботу Ф.Ар'єса «Людина перед лицем смерті». Французький демограф і історик розглянув стереотипи повсякденної свідомості смерті в історичному аспекті. Надзвичайно широкий часовий діапазон дослідження – починаючи раннім середньовіччям і закінчуючи сьогоденням – пояснюється перш за все тим, що виявлення відмінностей у ставленні до смерті пов'язується з ментальністю (*la longue duree*): «Ментальність виражає повсякденне обличчя колективної свідомості... . Ідеї на рівні ментальності – це не сформовані індивідуальною свідомістю завершені в собі духовні конструкції, а сприйняття такого роду ідей,

які визначені соціальним середовищем, сприйняття, яке безсвідомо й безконтрольно видозмінюється» [5, с. 25].

Головна теза книги Ф.Ар'еса – зв'язок між установами в ставленні до смерті, що домінують у даному суспільстві на певному етапі його розвитку, і самосвідомістю особи, типової для цього суспільства. Тому в зміні сприйняття смерті знаходять своє вираження зрушення в трактуванні людиною самої себе. Отже, виявлення трансформацій, які фіксують феномен смерті в колективному несвідомому, могло б пролити світло на структуру людської індивідуальності та її перебудову [49, с. 28].

На підставі виявлених варіацій рефлексії в повсякденній свідомості особистості Ф.Ар'ес виділяє п'ять моделей переживання смерті в різні історичні епохи: «приручена смерть», «смерть своя», «смерть далека й близька», «смерть твоя» й «смерть перевернута». У підсумку Ф.Ар'ес виокремлює чотири параметри, які, на його думку, є визначальними для розуміння смерті в різні епохи: «самосвідомість», «захист суспільства від дикої природи», «віра в продовження існування після смерті» і «віра в існування зла».

Перший етап належить до архаїчної стадії розвитку, за Ф.Ар'есом, отримав назву «приручена смерть», сприйняття «конечності» як природного явища, яке чекає на кожного незалежно від расових, соціальних, вікових, гендерних відмінностей. Люди раннього середньовіччя ставилися до смерті, як до повсякденного явища, яке не викликало особливого страху. Індивід органічно включався в природу й гармонійно пов'язувався з нею. Смерть не усвідомлювали як особисту драму і взагалі не сприймали як індивідуальний акт, хоча в ритуалах, які супроводжували кінець, виражалася солідарність індивіда з сім'єю та суспільством. Ці ритуали були частиною загальної стратегії людини в ставленні до природи. Відсутність страху перед смертю у людей раннього середньовіччя пояснюється тим, що, за їхнім розумінням, померлих не чекав Суд і відплата за прожите, людина ніби занурювалася в сон, який продовжуватиметься «до кінця часу», до другого пришествя Христа, після чого всі, окрім найстрашніших грішників, прокинуться й увійдуть до царства небесного [5, с. 321].

Наступний етап, XI – XVII століття, Ф.Ар'єс називає «смерть своя»: філософ пов'язує його з появою ідеї Страшного суду над родом людським і зміною його на суд індивідуальний. Починаючи з XII століття, сцени Страшного суду відображаються на західних порталах соборів, а з XV – уявлення про суд над родом людським змінюється новим розумінням – суд індивідуальний, який постає в момент смерті людини. Цей перехід пояснюється зростанням індивідуальної свідомості, яка намагається поєднати всі моменти людського існування, до того роз'єднана станом летургії невизначеної тривалості, яка відділяє час земного життя індивіда від часу завершення його біографії в момент наступу Страшного суду. У своїй смерті людина відкриває власну індивідуальність. Відбувається «відкриття індивіда, усвідомлення під час смерті або в думках про смерть своєї власної ідентичності, особистої історії як на цьому, так і в іншому світі» [5, с. 270].

Третій етап, названий Ф.Ар'єсом «смерть далека і близька», характеризується визначенням смерті «дикої», неприкрашеної руйнівною природою. «Система захисту від природи, яка залишалася нерухомою протягом тисячоліть, починає набирати обертів у системі колективного несвідомого» [5, с. 502]. В індивіда виникає неприборкане бажання жити, *avaritia*. Прагнення до тілесних задовольень зриває заборони на тему сексуальності, але й смерть більше не може оберігати людину від сил природи. Вона (людина) вже не є мета-системою природи, намагається поставити себе над природою.

Четвертий етап, або «смерть твоя», виникла у зв'язку з послабленою вірою в потойбічну кару. Тепер на смерть чекають як момент возз'єднання з улюбленою істотою, яка раніше пішла з життя. Припинення життя близької людини постає обтяжливою втратою більше, ніж власна смерть. Романтизація смерті сприяє перетворенню стану страху смерті на зародження відчуття прекрасного.

Так як зазначає Ф.Ар'єс відбувається втрата страху Пекла, змінюється параметр сприйняття життя після смерті. Якщо раніше протягом віків можна було спостерігати «повільний перехід від мирного сну *homo totus* до апофеозу безсмертної душі» [5, с. 504], тепер на перший план виходить уявлення про Рай як

про місце зустрічі люблячих душ, посмертне, і вже вічне, возз'єднання з близькими.

Смерть у свідомості людей ХХ століття набуває негативної конотації, виникає прагнення відмежуватися від усього, що пов'язане з цим явищем, повністю блокувати в надрах підсвідомість, думки про тлінність людського існування. Таке «ненормальне», за визначенням Ф.Ар'єса, ставлення отримало назву «смерть перевернута» – п'ятий етап сприйняття та переживання смерті людиною. Самосвідомість – «община в старому сенсі слова взагалі перестала існувати, її змінив агломерат атомізованих індивідів» [5, с. 506].

Таким чином, Ф.Ар'єс, досліджуючи історичний аспект питання, звернув увагу на емоційні фактори, вплив яких на проблему смерті важко переоцінити. Одним із таких факторів сприйняття смерті є страх смерті. Власне, багато з того, що Ф.Ар'єс називав сприйняттям смерті, по суті відома річ, є страхом. Аналізуючи «смерть приручену», філософ указував на смерть, яку не боялися. «Смерть твоя» характеризується закінченням страху власного існування; «смерть далека й близька» несе хворобливе, надривне зближення зі смертю, і це також можна розглядати як феномен пов'язаний зі страхом. Наступний етап «смерть твоя» – виникнення страху перед розлученням із близькими, емоційна значимість якого в цей період різко зростає. І, нарешті, «смерть перевернута» – це перемога страху смерті, страх настільки сильний, що змушує людей старанно робити вигляд, що смерті немає.

У філософських дослідженнях проблеми стереотипів масової свідомості виділяється шість факторів, які впливають на формування смерті в різні історичні епохи [73, с. 256].

1. Природний страх смерті. В усіх тварин закладений інстинкт самозбереження, і хоча деколи інші інстинкти виявляються сильнішими, а еволюція дала людині регулювальники поведінки – цей чинник буде завжди присутній і здійснюватиме свій вплив.

2. Індивідуалізація. Цей фактор описує сам Ф.Ар'єс, називаючи його самосвідомістю. Виділення людиною себе як окремої істоти, сприйняття не як

частини єдиного цілого, універсуму, неминуче повинно було призвести до посилення страху закінчення власного існування. Якщо людина – лише частина континууму, з її смертю, звісно, нічого не зміниться. Але з відчуттям самотності приходить і страх смерті.

3. Прив'язаність до близьких. За Ф.Ар'єсом, чим сильніші емоційні звязки між ріднею – а особливо тісними вони постають в період розквіту нуклеарної сім'ї в Новий час – тим більше індивід починає боятися своєї смерті, яка буде означати розлуку з найдорожчими людьми.

4. «Медикалізація», про яку Ф.Ар'єс писав, аналізуючи історію двох останніх віків і змін, що пройшли в ті часи, здійснила сильний вплив на те, як живуть люди, та, як вмирають. Смерть перестає відчуватися як природна й незворотна, виникає сприйняття її як помилки, рокової випадковості. А коли постає відчуття неминучості – виникає страх. Багатовікові захисні механізми стають не актуальними, властиве людям упродовж тисячоліть примирення з «конечністю» поступається місцем ілюзії всесильності, яка постійно викликає в людей фрустрацію, оскільки насправді їхня здатність вплинути на смерть є нікчемною.

5. Плани на майбутнє. Однією з можливих інтерпретацій смерті з погляду філософії може бути страх незавершеності. Із перебігом історії людина все більше вдається до прогнозування, її розум звертається до майбутнього. Давні цивілізації в основному покладалися на ретроспекцію, традиційність, досвід предків. Кожен прагне спланувати своє життя, уявити, які наслідки приведуть це в дію. Людина схильна вибудовувати своє життя відповідно до того, чого вона хоче досягти. У результаті люди живуть весь час у передчутті майбутнього.

6. Смерть і насильство. У цьому випадку зміна ставлення до смерті є не що інше, як першопричина, проміжний етап важливого процесу, що відбувається в суспільстві. С.Пінкер у своїй статті, опублікованій у журналі «The New Republic», пропонував розгорнуті аргументи на користь того, що впродовж людської історії можна спостерігати процес зменшення кількості насильства в суспільстві. Розглядаючи тимчасові шкали різного масштабу, стверджував, що «сьогодні ми, мабуть, живемо в одну із мирних епох за весь час перебування людини на Землі».

На його думку, епоха Просвітництва стала однією з ключових на порозі до зменшення насильства [232, р. 123]. Так само Ф.Ар'єс стверджував, що в цей час закладаються основи принципової зміни в сприйнятті смерті, беруть свій початок процеси, які потім стануть *la mort inversée* «перевернутою смертю» [5, с. 401].

Ф.Ар'єсу належить велика заслуга в формулюванні дійсно важливої проблеми філософії. Він показав, наскільки широкий діапазон дослідження відкриває тема сприйняття феномена смерті, проте сам користувався джерелами досить довільно, несистематично, не звертаючи належної уваги ні на певний час, до якого вони належать, ні на соціальне середовище, відповідно до якого вони могли б дати інформацію.

Цікавий шлях розвитку, який пройшов Захід від архаїчної «прирученої смерті» до «медикалізованої» «збоченої» смерті наших днів – «смерті забороненої», відображає корінні зрушення в стратегії суспільства, несвідомо вживані в ставленні до природи та людини.

У цьому процесі суспільство бере до уваги та актуалізує ті ідеї, які відповідають несвідомим його потребам на даному етапі. У зв'язку з експериментальними даними досліджень проблема життя після смерті в повсякденній свідомості набуває нових ознак у другій половині ХХ століття.

Свій внесок в особливості філософського розуміння смерті здійснили реаніматори Е.Кюблер-Росс, Р.Моуді, К.Озіз, Е.Харалдсон та інші, які досконало проаналізували досвід повернення до життя після клінічної смерті. Термін *near-death experience* (передсмертний стан) в США увійшов в широкий ужиток усередині 70-х років минулого століття з виходом книги Р.Моуді «Життя після життя». Американський доктор філософії узагальнив розповіді про переживання людей, які вмирили й повернулися до життя.

Смерть, за Р.Моуді, є втратою свідомості, де особистість продовжує жити навіть після того, як фізичне тіло припиняє функціонувати й повністю руйнується. Це постійно існуюча частина індивіда – психіка, душа, розум, «Я», «єство», свідомість. Вирішальним аргументом на користь існування безсмертної душі «залишкового розумного біополя» (індивідуального «Я») є відкриття

лікарем-реаніматором реальності потойбічного світу: політ через темний тунель, наприкінці якого втілення найвищого розуму-світла-любові (творчого розуму) [132, с. 246].

Виникнення образів «потойбічного світу», які супроводжують стан клінічної смерті, можна пояснити вивільненням в екстримальній ситуації з глибин підсвідомості раніше набутих уявлень про потойбічне існування душі. Р.Моуді наполягав на необхідності власне наукового підходу з погляду медиків, психологів, філософів до дилеми життя і смерті. «Я, – пише він, – зберігаючи пошану й співчуття до тих хворих, які вдумливо перебирають в пам'яті все, що з ними відбувалося, порівнюватиму це з основами нейрофізіології, нейрохімії, психології» [132, с. 321].

У сучасних умовах, завдяки інтенсивному розвитку філософської науки й техніки, стають доступними дослідження так званих «проявів життя після смерті», зафіксованих експериментальним способом. А.Ландсберг і Ч.Файє, услід за дослідженнями Р.Моуді, працювали над проблемою «життя після смерті» й запропонували свою класифікацію цього феномена, диференціюючи «зустріч зі смертю» на чотири категорії: «зустрічі першого роду», які об'єднують людей, що отримали «досвід поза тілом», але не надали фактичних свідчень та доказів (такий досвід не може бути підтверджений науково); категорія «зустрічі другого роду» включає людей, які знаходилися в стані клінічної смерті, зареєстрованої відповідним медичним обладнанням, що згодом надали фактичні свідчення подій, які відбуваються в момент реанімації: розмови лікарів в реанімаційному відділенні, опис устаткування й інші об'єктивні відомості; до категорії «зустрічі третього роду» належать випадки позатілесного досвіду людей, здатних передавати інформацію щодо свого стану за допомогою «внутрішнього відчуття»; «зустрічі четвертого роду» можуть відбуватися різними способами: «парасенсорним відчуттям», коли жива людина чує голос людини, яка знаходиться в стані клінічної смерті або померлого; «парасенсорним баченням», коли можливо побачити образ померлого або вмираючого; «парасенсорним

дотиком», коли близька до вмираючої людина відчуває поруч її присутність [256, р. 84].

Таким чином, індивідуальна свідомість, яка досліджувалася в лабораторних умовах за допомогою устаткування як енергетична конфігурація, – відповідальний етап наукового пізнання людини експериментально доводить її складну природу. У результаті проведених досліджень, а також зібрання фактичного матеріалу з певним ступенем достовірності можна стверджувати, що людська свідомість має таку властивість, яка за певних умов фокусується поза межами свого фізіологічного тіла.

Серед прибічників концепції «життя» після смерті, що наводить «теоретичні» докази існування потойбічного світу з позиції науки, постає один із відомих американських нейрофізіологів Дж.Екклз, який зазначав, що після смерті людини її свідомість може існувати самотійно: «Компонент нашого буття у світі, – проголошує він, – нематеріальний і, отже, не схильний після смерті до дезінтеграції» [132, с. 249].

Гіпотеза про існування космічного психологічного поля, на думку Д.Уїллера, не фантастика: «... космічний розум розвивається так само, як матеріальний світ, і вбирає в себе творчі досягнення інтелекту не лише на нашій, але й на інших планетах» [227, р. 45]. Люди, які самотійно пережили досвід смерті й відродження, що супроводжувався, за їхніми словами, відчуттям космічної єдності, повідомляли про зміну свого ставлення до вмирання. Їхні погляди зазнали різкої трансформації, зник страх перед біологічною тлінністю; вони висловили припущення щодо можливості існування свідомості після смерті, з'явилася тенденція розглядати процес смерті швидше як пригоду у сфері свідомості, ніж як принципову біологічну катастрофу.

Концептуальна варіативність сучасних тлумачень проблеми смерті, як визначав А.Демічев, збігається з розбіжністю між класичною (висхідною до раціологічних засад) та некласичною (постнекласичною) філософсько-ментальними стратегіями. Згідно з першою, що розміщує смерть у кінці лінійно-життєвого континууму, зовнішня та стороння подія «конечності» виявляється

природним виснаженням вітальності. Обладнану науково-медичними підходами «війну зі смертю» спрямовано на ускладнення та продовження біографії (історії) [53, с. 169].

Не піддаючи сумніву гуманістичність однієї з принципових засад сучасної госпісної ідеології: підтверджувати життя, не пришвидшуючи й не уповільнюючи смерть як природний процес, – зауважимо, що, наприклад, Ф.Ар'єс, наголошуючи на можливому невизначеному подовженні існування термінального хворого, самою системою медичного закладу, відхиляє власне невід'ємний від цього «менеджмент смерті». Урегульований та організований лікарняною бюрократією, що з усією компетентністю схильна розглядати смерть хворого як «свою справу», такий підхід визначає її розв'язання з найбільшими вигодами для самої системи.

В.Козачинська в статті «Смерть: ідеологічні коди сьогодення» відзначає, що застосований сучасним лікарняним персоналом стиль того, як зустрічати смерть, вимагає від хворого померти єдино прийнятною для сьогодення пасивною смертю «у незнанні» чи ж розігруючи останню. Із іншого боку, внаслідок величезної за масштабами комерціалізації смерті як знаку її споживання (Ж.Бодрійяр) та відвертої індустріалізації «ринку» смерті в образі прикметних, зокрема, для США, «будинків смерті» з їхніми funeral directors (похоронні директори), доконечне вираження людського жалю, скорботи й, власне, жалоби виявляються зосередженими в короткому усуненому з повсякденності періоді, що безпосередньо передує погребінню [82, с. 17].

Такий «деритуалізований» погребовою технікою кінець цілком позбавлений психологічної нагоди прилюдно розв'язати смертне горе. Управність funeral homes (похоронні будинки), де небіжчика забирають від живих та їхнього жалю, – аби, за Ж.Бодрійяром, оформити за всіма правилами міжнародного дизайну й маркетингу, набуває рис відвертої «косметики» смерті. У намаганні ж інвестувати смерть як «нерухомість» за прикметного клопоту про «третє помешкання» філософ убачає «покликання» смерті стати останнім предметом колекціонування [82, с. 19].

Друга, некласична, стратегія презентує смерть лише «глобальним результатом часткових смертей», мікро- (мульти-) внутріжиттєвою «оптичною» подією, що, за А.Демічевим, не торкається «межових підстав» і як така постає предметом широких філософсько-антропологічних, символічних, семіологічних інтерпретацій, перетворюючи «лінійно-гомогенний час... на плюралістичний килим автаркічних сенсів, мов, практик» [53, с. 170]. Прихід подібної смерті вже від початку є «навалою», оскільки відбувається як результат її насильницької діяльнісно-руйнівної у-житті-присутності. Нині процес подібного «пригнічення» виступає суголосним до «бунтівних» комунікативних практик, за яких, як визначає Ю.Крістева, крик та жест зашифровують систему мови, уписують туди те, що суспільство, конституюючись, пригнічує або вбиває, руйнуючи структуру самої метамови [82, с. 21].

Значенневою в цьому аспекті є адекватність «парадоксу негації» (Д.Матяш) сучасного «кічу» смерті, який, перебуваючи на стадії розфокусування некроцентричної традиції, виявляється своєрідною віталогічною стратегією, що ставить під сумнів сенсоутворювану функцію смерті.

На думку А.Демічева, «зустріч» життя та смерті у вигляді особистісних переживань утворює універсальний код, яким визначено дієвий культурний ряд як власне культури, що зі свого боку набуває образу згаданої «зустрічі», ідентифікуючись із нею. Усвідомлення незворотності життя, поряд із прагненнями подолати «конечність», постає в такий спосіб генеративним для формування тих цінностей, якими визначається власне міра. Зокрема, питання сенсу життя «конечне» вже з огляду на утримувану проблему межовості, що ніколи не надаватиме людині цілковитої буттєвої «завершеності», й у цьому значенні є слухним визначенням людини як адекватно нереалізованої істоти [53, с. 159].

У ситуації смерті, що є іманентною формою вияву залученості людини в деякий процес, людина постає її суб'єктом [53, с. 161]. Саме в такому значенні смерть вважається термінальною ситуацією життя, за якої свідомість і тіло (тілесність) взаємодіють у межах розуміння буттєвого як «передрозуміння»

герменевтичного. Феномен смерті як «завершальна мить росту» (Е.Кюблер-Росс), «звершення» найглибшої людської складової, – внутрішньо завжди моя. І річ навіть не в іманентності межі, не в «достеменнім знанні» смерті людиною, через яке людське життя, за М.Гайдеггером, перестає бути лише біологією й відкривається для історії. Насамперед мова йде про присутність смерті в життєвому просторі як своєрідного «контуру вміщуваності», «не позакраю», що уможливорює збирання в людській біографії єдиного життєво-смертного континууму.

Своєрідний вплив на буденну свідомість, за С.Лемом, здійснює «рух від смерті»: «соціальні реформи, прогрес медицини, усупільнення проблем, до того виключно особистих, які поступово ізолювали смерть, оскільки залишалися щодо неї безсилими. Це зумовило виокремлення її з-поміж усіх інших складових існування й зробило «зайвою» в розумінні покращувальних доктрин, які поступово ставали загальною вірою в секуляризованій культурі» [227, р. 67].

Парадоксальним постає неприховане намагання причетної до біосу людини як живої істоти, як animal (М.Гайдеггер), до спроможності відзначитися виходом із життя та переживання.

Таким чином, можливість самогубства як прийняття смерті залишається, на думку А.Демічева, єдиним шансом зберегти людське за умов фатальності такого «призначення» людського роду, як оволодіння таїною (чи ж «прокляттям») безсмертя. Саме тому в дослідженнях відомого фахівця із психотерапевтичної практики А.Гнезділова термінально хворим пропонувалося, зокрема, на засадах філософських принципів у досить невизначеній ще за своїми критеріями паліативній медицині – сфері, принципі радикальної медицини, – вилікувати за всяку ціну. Даний принцип набуває найбільшої вразливості, де йдеться головним чином про «паліативне», непряме розв'язання питання. Там, де закладені визначальні глибинні підвалини істини смерті, розкриваються внутрішні якості духовності, довіра в покладанні на мудрість природи, яка оточує в трансформативному потенціалі біль та страждання, позбавлені неправдивих стосунків [41, с. 48].

Феномен смерті репрезентує людину перед собою і водночас позбавляє її будь-якої раціональної опори в цьому світі. Прослідковується глибокий зв'язок виявленого раніше ставлення до смерті й сформованих індивідом стратегій поведінки в повсякденному житті, тому з упевненістю констатуємо той підхід, що людина веде себе відповідно до певних суспільних норм і здійснює великий вплив на усвідомлення смертності свого існування.

Очевидним є той факт, що пріоритетним в останні роки стає розвиток симулятивних, віртуальних технологій, де виникають не тільки якісно нові форми обробки й передачі інформаційних даних, але й досягається експоненціально збільшувана схожість між роботою на комп'ютері й управлінням реальними об'єктами, а, відповідно, і схожість віртуальної комунікації й співжиття з існуванням у реальному просторово-часовому континуумі. А це, у свою чергу, породжує ілюзію того, що події на моніторі є еквівалентними до повсякденних реальних.

Смерть стає потужним фактором формування культурної ідентичності. Однією з форм «обживання» смерті в сучасному масовому суспільстві є її віртуалізація. Можливість програти смерть і життя надають цим поняттям нових характеристик, де в ігровому процесі смерть сприймається як зупинка, пауза чи перепона на шляху до продовження гри й позбавлена своїх суттєвих рис. Фактично поняття віртуальної реальності – заміщення реальних речей і вчинків образами-симуляціями. Таке заміщення спостерігається практично у всіх сферах життя сучасної людини, що є підґрунтям для зміни інформаційного суспільства як процесу щодо віртуалізації.

Ігрова реальність та образи смерті і життя в межах гри тісно пов'язані з питанням створюваного й регульованого інформаційного потоку. Оскільки створення образів є завжди маніпулюванням знаками й символами, а комунікація є потоком символів, через створені симулятивні образи смерті усвідомлюємо, що ігрова, віртуальна смерть є маніпульованою й керованою, штучно створеною з певною метою [119].

На думку А.Бюля, із розвитком технологій віртуальної реальності комп'ютери перетворились на універсальні машини з виробництва дзеркальних світів (у яких відображаються, скоріше симулюються суспільні погляди на феномени життя і смерті). У кожній підсистемі суспільства створюються паралельні світи, у котрих функціонують віртуальні аналоги реальних механізмів функціонування суспільства. Процес заміщення за допомогою комп'ютерів реального простору й реальних об'єктів чи феноменів людського існування (зокрема смерті) є віртуалізацією [119].

Віртуальна смерть – змінна й штучна, існуюча можливість загинути та набутти нового життя знищують значимість людського існування у віртуальному просторі, що пізніше стає притаманною реальному просторово-часовому континууму (образ смерті у віртуальному просторі переноситься на реальний повсякденний).

Тотальна віртуалізація смерті призвела до того, що цінність людського життя значно знизилась. Адже смерть, біль, вбивство тлумачиться, як легка, така, що не має наслідків, не викликає докорів сумління. Фактично зникає усвідомлення смерті, проте одночасно виникає ігрове сприйняття життя. Експонування, демонстрація смерті та насильства породжує ілюзію їх абсолютної природності (тобто вбивство стає дією, еквівалентною харчуванню, диханню, прийнятним процесом, ледве не нормою поведінки). Завдяки цьому виробляється спокійне, індиферентне ставлення до будь-якої форми насильства чи смерті.

С.Марійко в статті «Трансформація поглядів на світ в інформаційному суспільстві» вказує, що технізація та роботизація асоціюють насильство та смерть з грою, розуміючи, що в її межах життя і смерть є лише умовностями. Комп'ютерні ігри дають можливість «програти» вчинок у віртуальному світі, для того щоб виграти в реальному. Гіпертрофоване та водночас естетизоване завдяки віртуальним іграм насилля має атракційний характер. За допомогою такої гри людина втрачає межу між реальним та ірреальним, відбувається відрив від реального сприйняття життя та смерті. Оскільки смерть, експонована у грі,

виглядає легкою, привабливою та зворотною, в людини виробляється рефлекс наслідування (це підтверджується поширенням суїцидального синдрому) [119].

Віртуальні ігри, що дають можливість «погратися» зі смертю, є пусковим механізмом, який визначає суспільне ставлення до даного феномена. Оскільки віртуальний світ простіший та сильніший, ніж реальність, він має більше можливостей для реалізації бажань та фантазій і починає витісняти з реального життя усвідомлення життя і смерті.

Підсумовуючи опрацьований філософсько-танатологічний емпіричний матеріал, доходимо висновку, щодо диференціації розбиття сукупності людських життєвих стратегій у повсякденному житті, які поділяються на чотири групи: 1) активні/пасивні стратегії, які характеризують напруженість людського життя, ступінь включеності індивіда у формування власного життєвого простору й тимчасової структури. Прикладом активної життєвої стратегії виступає визначення смерті як «усвідомленого вибору» людини, де при цьому відсутній страх смерті як такої; людина відчуває себе повноцінним суб'єктом свого життя, яке сприймається як контрольоване. Пасивна стратегія людської поведінки поширюється в сприйнятті смерті в образі «господаря», де індивід спочатку підпорядковується його волі, змушений примиритися з «конечністю» свого існування, виправдовує свою пасивність неминучим наближенням смерті і, щоб згладити тривогу цієї події, відшукує в ній позитивні моменти; 2) «ретроспективні»/«футурологічні» стратегії, які орієнтовані на минуле й сьогоднішнє, на сьогоднішнє й майбутнє; указують на відповідну точку локалізації смерті в тимчасовому просторі людського життя. «Ретроспективна» стратегія служить для сприйняття смерті як кінця існування. Індивід усвідомлює своє життя дискретно, що має цінність переважно у межах вчорашнього й сьогоднішнього дня. Протилежною постає орієнтація на майбутнє чи «футурологічна» стратегія, де смерть сприймається як перехід до нового стану людини (це може бути віра протягом існування свідомості в потойбічне існування душі після смерті); 3) стратегії уникнення/заперечення як індикатори, що характеризують дію планування життя, яка спрямована або на табування людиною теми смерті й

усього, що її торкається в повсякденному житті, або на радикальне заперечення її та впливу на існування людини. Уникнення – основна стратегія тих людей, які вважають, що смерть несе тільки біль, відчай і є виключно трагедією. Вони вважають, що смерть – протиприродний для суспільства стан, нагадування про який знаходиться «під заборноюю». Стратегію заперечення смерті підтримують у першу чергу люди, які вірять в безсмертя суспільства, у соціальну пам'ять, у передачу культурного й соціального досвіду. Життя людини й вітальність самого життя не підлягають руйнуванню; 4) утопічні/антиутопічні стратегії: індикатори відбивають погляди індивідів на можливість/неможливість подолання смерті. Ці погляди простежуються під час розгляду смерті як нещасного випадку. Ця стратегія характерна для тих, хто вірить в те, що людина поступово зможе стати повністю або частково безсмертною. Антиутопічну стратегію розділяють люди, що визнають смерть як невід'ємну частину людського життя, їхня поведінка не пронизується страхом перед смертю.

Отже, сприйняття смерті в повсякденній свідомості не може бути однозначним, оскільки це занадто значуще, майже травмуюче явище, усвідомлення якого включається в процеси людської самоідентифікації та відіграє істотну роль у формуванні світогляду. Феномен смерті людини – явище досить не статичне й має тенденції до змін в історії культури.

Проблема смерті в повсякденній свідомості характеризується такими основними чинниками: ставлення до смерті служить еталоном, індикатором характеру цивілізації (Ф.Ар'єс); популяризація ідей генної інженерії, розробок геронтології, мікрохірургії та трансплантології призводять до того, що процеси смерті («медиалізована смерть») постають не як складові біологічного процесу життя, а зазіхання на нього смерті та поразку людини в утвердженні своєї влади над природним і неминучим, змінюється ставлення суспільства до життя, тілесності та її значимості й до розуміння смерті, зміна тіла суб'єкта вже не перебуває в неминучій залежності від процесу вмирання, а людство, намагаючись відтягнути й ухилитись від незворотного кінця, трансформує бінарність «життя-смерть» за рахунок аксіологічного переважання ідеї життя, формується образ

вічно молодій, привабливій людині, її «модифікованого тіла», невіддільного старінню та смерті (Е.Кюблер-Росс, Р.Моуді, К.Озіз, Е.Харалдсон); сучасне суспільство створює симулятивний образ смерті (віртуальна смерть), який розуміється як доступний оволодінню та маніпулюванню, оскільки, ухиляючись від своєї пред'явленості, смерть виставляє свої замітники – сліди, знаки, де обігравання смерті (особливо в межах комп'ютерної реальності) популяризує думку про допустимість людського контролю над бінарністю «життя-смерть», можливість «програти» чужу чи власну смерть, імітативна реальність намагається переконати, що смерть не є кінцем, навіюючи гравцям ідею оборотності життєвих процесів (А.Бюль, С.Марійко).

Сучасна людина, яка живе в масовому суспільстві, намагається уникнути думки про смерть, бо вона викликає тривогу. Смерть своїм фактом вириває індивіда від усталеного існування у світі буденності та переваги штучної раціональності. Вдаючись до філософського узагальнення, доходимо висновку, що смерть своїм фактом ставить питання про доцільність та сенс людини існування в цілому.

Висновки до другого розділу

У другому розділі здійснено аналіз феномена смерті як соціального інституту в традиційній культурі та сучасному суспільстві. Особлива увага приділена танатологічним дослідженням у сучасному суспільстві, тому що в інформаційному світі відбуваються зміни у свідомості людей, смерть, виставляє свої замітники, знаки, «симулякри» для регулювання соціальною сферою індивіда.

Вивчення проблеми смерті у соціокультурному контексті спонукало до таких висновків:

1. Феномен смерті здійснює значний вплив на процес становлення та розвитку соціального середовища. «Соціальна смерть» постає як процес і результат виключення соціального суб'єкта з життя соціуму, в значній мірі детермінуючи його власною культурою і станом соціального континуума (І.Е.Левченко).

2. Сучасна епоха трактує смерть як антисуспільне явище, яке полягає в порушенні принципу обміну: смерть не заміщує собою життя, а підмінює його за допомогою «симулякрів».

3. Соціальна система намагається взяти під контроль не тільки сам феномен смерті, але й його вплив на становлення індивідуальних спрямувань індивіда. Намагання суспільством контролювати смерть полягає у витісненні даного феномена з поля зору людини, що в свою чергу уповільнює процес індивідуалізації, становлення ціннісних орієнтацій особистості, призводить до збільшення кількості людей з некрофільською, деструктивною психологічною домінантою.

4. Організація тотального контролю, обмеження свободи індивіда веде до формування страху смерті в сучасній культурі. Страх смерті, постаючи як метафізичне начало, паралізує волю людини, робить її маніпульованою, незахищеною перед владою.

5. Важливою тенденцією репрезентації смерті в суспільно-культурному та індивідуальному пізнанні виступає міфологема смерті, яка постає як універсальна система, інструмент життя і влади. Міфологема смерті в соціальному контексті націлена на максимальне блокування, табування, витіснення теми смерті й вмирання з внутрішнього життєвого потоку людського існування; тільки філософський і художній дискурс відтворює смерть як внутрішню життєву подію і наділяє її значеннєвою функцією; досліджує роль феномена смерті в екзистенціальному переживанні суб'єктом абсурду життя, де всі її атрибути вибудовані на визначенні значеннєво-життєвих цінностей.

6. Ставлення до смерті служить еталоном, індикатором культури суспільства (Ф.Ар'єс). У сучасному світі за допомогою розвитку новітніх технологій, розробок мікрохірургії та трансплантології процеси смерті («медикалізована смерть») постають не як біологічні показники, а як допустимість людського контролю над опозицією «життя-смерть», імітативна реальність намагається переконати, що смерть не є кінцем, навіваючи ідею оборотності життєвих процесів.

РОЗДІЛ 3.

ФЕНОМЕНОЛОГО-ГЕРМЕНЕВТИЧНИЙ ДИСКУРС АНАЛІЗУ ПРОБЛЕМИ СМЕРТІ В МИСТЕЦТВІ ХХ СТОЛІТТЯ

3.1. Проблема смерті у вимірі філософської герменевтики

Наприкінці ХХ – початку ХХІ століття герменевтика стала одним із найбільш актуальних і перспективних напрямів у сфері досліджень філософії науки, що пов'язана з істотною перебудовою філософської свідомості, переходом її від класичних форм до некласичних взірців. Герменевтика розглядається як одна із течій сучасної філософії, основними представниками якої є К.Апель, Г.Гадамер, М.Гайдеггер, В.Дильтей, П.Рікер, Ф.Шлейермахер та інші. Можливість трансформації герменевтики у філософію була закладена феноменологією Е.Гуссерля, і його внесок у цей процес є подвійним. Із одного боку, саме феноменологія з її критикою об'єктивізму породжує герменевтичну проблему не тільки опосередковано, а й безпосередньо, оскільки вона порушує питання про те, як дільтеєвський метод може бути об'єктивним і в науках про природу; із іншого – феноменологія спрямовує свою критику об'єктивізму до онтології розуміння: ця нова проблематика є темою життєвого світу, тобто зникає стара проблема суб'єкт-об'єктного відношення.

Свідомість постає у феноменології як поле значень і зміст слів, тим самим відкривається можливість інтерпретації, а отже, і герменевтики. Такий поворот до герменевтичної феноменології мав вирішальне значення для становлення герменевтики як філософської доктрини. Основною її проблемою стає питання про те, як влаштоване, упорядковане те суще, буття якого полягає в осмисленні. Звідси впливають три основні моменти, які дають змогу представити герменевтику як філософську течію: 1) герменевтика перетворюється із методології розуміння на її онтологію; 2) спостерігається відмова від феноменологічного підходу до свідомості як самодостатньої і безпередумовної; 3) принцип рефлексії обмежується принципом інтерпретації.

Шлях наукового пізнання є недостатнім для вирішення універсальної герменевтичної проблеми нерозуміння, тому що тут відбувається певне свідоме самообмеження обраного методу, а відтак – неминуче звуження погляду на людину й світ. М.Гайдеггер пише, що «цей стан справ ґрунтується на тому, що наука не мислить. Вона не мислить, тому що спосіб її діяльності та її засоби ніколи не дадуть їй мислити – мислити так, як це роблять мислителі» [61, с. 60]. Учений розрізняє «розрахункове мислення й сутнісні роздуми» [61, с. 62], де перше відповідає науковому пізнанню, а друге – всеохопному філософському розумінню. Аналізуючи гуманітарну галузь, Г.Гадамер називає особливі спрямування істини: «Саме таким чином гуманітарні науки зближуються з тими способами здобування досвіду, які перебувають поза сферою науки: із досвідом філософії, з досвідом мистецтва і з досвідом самої історії. Усе це такі способи набуття досвіду, в яких заявляє про себе істина, що не надається до перевірки методологічними засобами науки» [39, с. 7].

Людина потребує належного розуміння себе в контексті відповідей на сутнісні питання, які, за М.Гайдеггером, зводяться до одного – сенсу її буття. Таким чином, у центрі філософської герменевтики, що є способом (само) розуміння, стоїть людина як певний феномен, що виявляється через складний комплекс взаємозв'язків із іншими людьми і світом. Людність спирається не на теоретично закріплені визначення, а на філософію як на динамічний і безупинний процес (само) осмислення. Можемо вести мову про якість цього процесу й здатність людини до такого способу розумової діяльності в різні історичні періоди.

«Герменевтичний феномен сам є способом філософування, – каже Г.Гадамер.– У цьому універсумі ми не замкнені, немов у непорушних кордонах, а навпаки: якому ми відкриті» [39, с. 9]. Тобто він до певної міри прирівнює філософію до герменевтики, указуючи також, що це «відповідальне філософування» [39, с. 10]. Відмежування філософської герменевтики від наукового методу означає повернення до ідеї філософії як незалежного й нічим не обмеженого міркування.

Герменевтика прагне вийти із затемненого, загубленого в повсякденності безособових стосунків існування до світла справжніх можливостей самобуття, показує, що сенс турботи розкривається, безперечно, у перспективі історичного самовизначення особи як буття до власної смерті (буття-до-смерті).

Проблема смерті постає не лише як фізичне завершення життя, і не стільки як кінцівка взагалі. Феномен смерті як сфера значень та смислів відкриває своєрідний простір для герменевтики, надаючи їй можливості для інтерпретацій. Вагомий внесок у феноменологічний підхід герменевтики здійснив М.Гайдеггер.

Попри наявні феноменологічні узагальнення, смерть, за М.Гайдеггером, виступає ознакою життя, яка дає можливість мислити її комплексно, від початку й до кінця: «Повне екзистенціально-онтологічне поняття смерті дає себе окреслити в таких визначеннях: смерть як кінець присутності є найбільш своєю, безвідносною, достовірною та в якості такої невизначеної, необхідної можливості присутності. Як кінець присутності, смерть є в бутті суцього аж до свого кінця» [196, с. 258–259]. Повертаючись до греків, філософ вважає смертність головною сутнісною ознакою людини. Оскільки людина є смертною істотою, вона має здатність мешкати на Землі й перейматися багатьма, у тому числі метафізичними, онтологічними запитаннями.

Відзначаючи спорідненість у поглядах мислителів із настановами М.Гайдеггера, доходимо висновку щодо її невинновості. Навряд чи мав місце певний вплив через глибоке прочитання дослідником есеїстичних творів. Принаймні такий зв'язок виявити важко. Мова може йти про спільні для всіх джерела та внутрішні закономірності есеїстичного жанру, в якому автор розкривається в ролі «активного читача» [196, с. 336].

З одного боку, варто звернути увагу на різне розуміння М.Гайдеггером функцій суб'єктності, а з іншого – на його власну авторську настанову другого періоду творчості, після «повороту» до метафоричної мови філософування з приводу сенсу буття.

Знаходимо в філософа роздуми про людину, суб'єкт, екзистенцію і, нарешті, про «Dasein» (тут – буття). Вони розташовуються в цьому порядку

феноменологічного редукування, що поступово «скасовує» релятивні стосунки з індивідуальним досвідом, підкреслюючи інтенціональні риси здатності, спрямованості та конституювання. «Якщо «Я» є сутнісною визначеністю присутності, то вона має інтерпретуватися екзистенціально. Тільки «субстанція» людини є не лише дух як синтез душі і тіла, але й «екзистенція», – пише М.Гайдеггер [196, с.117]. І далі «феноменологічне висловлювання: присутність є по суті співбуття, має екзистенціально-онтологічний смисл. Воно немає на меті онтично констатувати, що я не один фактично наявний, а бувають ще інші мого виду» [196, с. 120]. Онтична якість вказує на приналежність до суцього, предметного світу наявних довкола речей.

Філософська герменевтика зумовлюється «герменевтикою фактичності» М.Гайдеггера, як її назвав Г.Гадамер. Використовуючи особливий спосіб мислення, названий Ф.Шлайєрмахером «герменевтичним колом», «Dasein» запитує про смисл буття й поступово конститує світ суцього, який існує довкола. Тоді як людина («Man») неспроможна вийти за межі оточуючої предметності, «Dasein» знаходиться на межі суцього й буття. Аналізуючи феноменологічну редукцію, ми набуваємо здатності усвідомлювати буття. Поряд із тим онтологічна герменевтика М.Гайдеггера уможлиблює філософську герменевтику Г.Гадамера. Обидва явища мають спільне коріння й навіть до певної міри вдаються до ототожнення. Маємо цікаве уточнююче твердження самого М.Гайдеггера про те, що «герменевтична філософія – це справа Гадамера» [39, с. 2].

Автор «Істини і методу» адаптує онтологію М.Гайдеггера для вирішення проблем практичного щоденного розуміння, що залишається, втім, у горизонті «герменевтики фактичності». Г.Гадамер пише: «Отже, хто прагне зрозуміти текст, той і готовий його вислухати, той і дозволяє йому говорити. Тому герменевтично вихована свідомість повинна від самого початку бути сприйнятливою до іншого тексту. Подібна ж сприйнятливості усе-таки не передбачає ані «нейтралітету» (в тому, що стосується суті обговорюваної справи), ані самознищення, містячи, однак, у собі зняття засвоєння власних переддумок і передсуджень. Ідеться про те, щоб пам'ятати власні упередження, аби текст проявився у своїй цілковитій

іншості й тим самим набув можливості протиставити свою фактичну істину нашим власним думкам» [39, с. 250].

Г.Гадамер продовжує: «Коло, таким чином, має не формальну природу, воно не суб'єктивне й не об'єктивне, а описує розуміння як взаємодію двох рухів: традиції та тлумачення. Антиципіція смислу, що спрямовує наше розуміння тексту, не становить суб'єктивного акту, а визначає себе із загальності, що поєднує нас із переданням. Вона не є від початку заданою передумовою – ми самі породжуємо її, оскільки ми, розуміючи, беремо участь у завершенні передання й тим самим визначаємо її наступні шляхи. Отже, коло розуміння взагалі не є «методологічним» колом, воно описує онтологічний момент розуміння» [39, с. 273].

Філософія М.Гайдеггера пропонує парадоксальне, на перший погляд, «випростовування» автора в процесі редукування. Мова йде про рух у напрямку, протилежному до редукації, а саме від «Dasein» – до конкретної людини, якій належить інтерпретаційний текст. Насправді цей процес не є «антифеноменологічним». М.Гайдеггер надає філософській мові ознак поетичної, зближуючи призначення філософа й поета. На його думку, «філософія й поезія стоять на протилежних вершинах, але ведуть мову про те саме» [196, с. 154]. Згадаємо позицію Платона щодо здатності поетів давати світові правильні імена. Так, на думку філософа, «поет називає богів і всі речі тим, чим вони є. Це не є надавання назви чомусь, що попередньо вже було відоме – суще іменується тим, чим воно є, лише завдяки істотному слову поета. Таким чином, суще стає знане власне як суще. Поезія – це установлення буття за допомогою слова» [196, с. 353].

За допомогою наближення філософії до мистецтва М.Гайдеггерові вдається окреслити відповіді на сутнісні запитання, вимушено залишивши, їх у тіні, оскільки на подібні запитання не може «прозора» відповісти мова сучасної філософії. Якщо прийняти на віру те, що поети та філософи дійсно є людьми з особливими спроможностями, ми не можемо не акцентувати на тому, що йдеться вже про саму людину, а не про суб'єкт [196, с. 324], екзистенцію чи «Dasein». До

нової метафоричної мови додається особлива внутрішня визначеність. Наприклад, пояснений у такий спосіб зміст понять «буття» і «ніщо» виглядає майже вичерпним. «Як тільки ми хочемо вхопити буття, щоразу стається так, ніби ми занурюємо руки в порожнечу» [196, с. 121].

Значення «ніщо» тлумачиться через зрозуміле кожній людині почуття жаху. «Під час жаху «земля вислизає з-під ніг». Точніше: жах забирає у нас землю з-під ніг, тому що примушує вислизати суще в цілому. Жах відбирає в нас здатність мови. Оскільки суще в цілому вислизає й насувається прямо-таки «Ніщо», перед його лицем замовкає будь-яке мовлення з його «є». Те, що, охоплені жахом, ми часто намагаємося порушити порожню тишу жаху, байдуже якими словами, тільки вказує на присутність «Ніщо». Що жах відкриває «Ніщо», людина сама підтверджує відразу, як тільки жах відступить. У ясному розумінні, що тримається на свіжості спогаду, нам доводиться визнати: там, перед чим і з приводу чого нас огорнув жах, не було, «власне», нічого. Так воно й є: саме «Ніщо» – як таке – явилось нам. У фундаментальному настрої жаху ми досягли тієї події в нашому бутті, завдяки якій відкривається «Ніщо» і виходячи з якої має ставитися питання про нього» [196, с. 125].

Іншими словами, М.Гайдеггер переходить на есеїстичні засади. На перший погляд, такий суб'єктивізм багатьох його творів цілком відповідає означенню У.Еко «надінтерпретація», яке останній уживає в негативній конотації. Однак у цьому випадку ми маємо справу не з довільним тлумаченням, а наслідком органічного переживання, що спирається на глибоке знання феномена, який розглядається, і є представленням не менш щирого вислову єдино можливого для інтерпретатора висновку.

Есе «Висловлювання Анаксимандра» є міркуванням щодо змісту важливого уривка тексту грецького автора, який зумовлює, на думку М.Гайдеггера, шлях цілого західного мислення. «Ми не вміємо довести цей переклад науково й не сміємо вірити йому, спираючись на будь-який авторитет. Наукові докази були б дуже одномірними. Віри вже немає місця в мисленні. Цей переклад дозволяє лише мислити себе, причому в мисленні цього висловлювання. Мислення є

віршоскладанням істини буття в історично можливій минулій співбесіді мислячих» [196, с. 67]. Варто відшукати спеціальне визначення для такого підходу. На нашу думку, найкращим буде термін «співмислення». Теза про «співбесіду мислячих» відкриває перед нами есеїстичний шлях практичної реалізації філософської герменевтики. Інтерпретатор відмовляється від об'єктивізації значення тексту, що розглядається, як ілюзія. Він просто розмовляє з автором.

Відстоюючи позиції філософської герменевтики, Г.Гадамер, з одного боку, спирається на онтологію М.Гайдеггера, а з іншого – на право філософа вільно міркувати, вивисуючись над методами окремих наук і стилістикою різних авторів. Уключення в розмову веде за собою актуалізацію істини без обмежень, однак, прав учасників на продовження власного міркування. Колізія між філософською герменевтикою і методом не має вирішення досі. «Головна проблема в поясненні герменевтичної теорії пов'язана з необхідністю відділення від метафізичного ідеалізму та дискусії про окремі літературні критичні методи та стратегії», – каже Д.Гой. Отже, «питання полягає в тому, чи це методологічне зазіхання виключає критичну дискусію про стани для інтерпретативного розуміння, оскільки критерії уможливають розрізнення між більш адекватними та менш адекватними підходами» [15, с. 67].

Г.Гадамер у праці «Актуальність прекрасного», аналізуючи тексти К.Ясперса та М.Гайдеггера звертається до проблеми смерті через феномен «наївної рефлексії» [38, с. 197].

За Г.Гадамером, «пограничні ситуації» у К.Ясперса є суттю людського буття, де стає неможливим розраховувати на анонімні сили науки, отже, людина повинна покладатися тільки на саму себе, і де в самій людині розкривається зміст, який завжди прихований у процесі функціонального застосування науки, що націлена на опанування світом. Таких «пограничних ситуацій» – достатньо. У К.Ясперса особливе місце виділено ситуації смерті, разом із нею – ситуації провини, які разом із «пограничними» вимагають такого знання, яке, поза

сумнівом, не є опредмеченим, і щоб їх охопити недостатньо пізнавальних можливостей науки.

Починаючи своє фундаментальне трактування сенсу буття, М.Гайдеггер на думку Г.Гадамера, продовжує мотив «пограничної ситуації»; головною темою «Буття і часу» стали «тут-буття», яке завжди «моє» та «рух до смерті» тощо. Але моралізація торкнулася й такого поняття, як «Буття і час», «власне».

Власне людське буття, принципово відрізняючись від невласної «підтримки життя», «публічності», «Man», «базикання», «цікавості» і від усіх інших форм входження в соціум і нівелюючої сили, що витікає з нього, виступає в «пограничних ситуаціях», у напрямку до смерті і, власне кажучи, людської кінцівки. Потрібно визнати, що в цих поглядах відчувається пафос С.К'єркегора, мислителя, що дав потужний імпульс для подальшого розвитку феномена смерті. Але фіксація цього впливу швидше приховує дійсні інтенції гайдеггерівської думки, ніж допомагає побачити їх. Для М.Гайдеггера феномен смерті полягає в тому, щоб перестати надавати значення «конечності» як перешкоді, де відбувається порив до нескінченного, і навчитися позитивно розуміти смертність як власну основу усього складу людського буття. «Конечність» означає тимчасовість, а «суть» людського буття полягає в її історичності – це основні положення поглядів М.Гайдеггера, на які він спирався, ставлячи своє питання про зміст буття. «Розуміння», описане вченим як рухлива основа людського буття, – це не «акт» суб'єктивності, а сам спосіб існування.

Свобода рефлексії – це уявне у собі буття, в розумінні якого взагалі немає місця – настільки його акт визначений історичністю нашої екзистенції.

У колі питань онтологічної герменевтики звернений до проблеми смерті як непереборного способу буття П.Рікер. «У цьому випадку, – зауважує філософ, – правомірно прийняти як онтологічний концепт кінцевої референції «Dasein», що характеризується через турботу, в співвідношенні з модусами буття простих речей, даних М.Гайдеггером «готівки» і «підручних» [152, с. 54].

Смерть вважається «можливістю Dasein», власною, абсолютною, непереборною, безперечною через особливу, неепістемологічну достовірність, що

вселяє страх із-за своєї невизначеності. У цьому контексті варто акцентувати увагу на «конечності» з добре відомою полісемією: це очікуючий «Dasein», що підстерігає, йде попереду неї, це завжди невідворотний кінець.

П.Рікер пропонує досліджувати феномен смерті на межі філософії та історії, протиставляти альтернативному трактуванню вмирання, передусім, ідею смерті як внутрішню можливість «уміння-бути». «Мені здається, – зауважує П.Рікер, – що в гайдеггерівському аналізі феномена смерті не вистачає однієї теми, теми ставлення до власного тіла, до плоті, завдяки якій «уміння-бути» набуває форми бажання в найбільш широкому сенсі цього терміну... смертність – це друга половина пари, першу половину якої складає статеве розмноження» [154, с. 498]. Плоть порушує розподіл способу буття, вона може виокремитися тільки в тому випадку, коли об'єктивне знання про смерть не буде інтеріоризоване, присвоєне, удруковане в плоть живої людини, що бажає сущого.

Якщо момент віддалення долається моментом привласнення, смерть може вписатися в розуміння «Я» власної смерті, смертної долі. Тільки завдяки роботі «Я» над собою фактична необхідність смерті може перетворитися не в уміння вмерти, а згоду з тим, що потрібно помирати.

У герменевтичному аналізі смерті П.Рікер звертається й до розгляду проблеми смерті іншого, яка розкриває послідовно дві речі: втрату й скорботу. Що стосується втрати – це розподіл розриву комунікації, де мертвий той, хто більше не відповідає, – справжнє відсікання частини самого «Я», оскільки стосунки з мертвим є компонентом нашої власної ідентичності. Втрата іншого – втрата власного «Я», тому й складає етап на шляху до «заступання».

Наступний етап – це скорбота, процес, що веде до інтеріоризації втраченого об'єкта любові, де вимальовується примирення з утратою. Інтеріоризація передбачення скорботи може допомогти прийняти майбутню смерть як втрату, з якою б людина могла змиритися.

Втрата й скорбота набувають на рівні «Man» сфери буденного, нові форми, сприяють найпотаємнішому повчанню смерті. За П.Рікером, існує форма смерті, яка зустрічається в реальному стані у сфері публічного існування: насильницька

смерть, вбивство. «Ми не можемо обійтися тут без нового обхідного маневру – цього разу в галузі історії, а також політики» [154, с. 501]. Т.Гоббс, як відомо, розглядав боязнь насильницької смерті як неминучий шлях до договору, який укладають усі члени історичної спільноти на користь правителя договору, що не є учасником, але насильницьку смерть не можна поспішно ставити в один ряд із підручними речами. Вона означає сутнісне, що стосується смерті в цілому, а в кінцевому результаті й нашої смерті. Смерть близьких, на думку П.Рікера, є «тиха» смерть, навіть якщо її спотворює жах агонії. Із насильницькою смертю не так легко примиритися. Самогубство є вбивство об'єктом «Я». Смерть є свого роду вбивство. Цю інтуїцію П.Рікер розглядає, досліджуючи філософію Е.Левінаса на сторінках роботи «Тотальність і нескінченне» [154, с. 501–502], де вбивство, зведене в ранг парадигми через осмислення злочину Каїна і його брата Авеля, виявляє те, що тут не говориться про просте помирання, відхід, припинення існування в разі смерті близьких – позначку небуття, що виникає в ситуаціях навмисного знищення. Тільки «пристрасть до вбивства» ставить таку відміну.

Е.Левінас застосовує етичну реакції на цю пристрасть, де заборона вбивства є відповіддю на страхітливу можливість і впроваджується нею. Окрім того, це вбивство, яке постає смертю, нав'язане іншому, відображується в ставленні до власної смерті. Почуття невідворотності, передумання знання про смерть виступає як невідворотність загрози, що виходить з невідомої точки майбутнього. «У смерті я стикаюся з абсолютним насильством, з вбивством в непроглядній пільмі, – повторює Е.Левінас [154, с. 233]. Лякаюча ворожість іншого наближується до мене, спрямована проти мене ...начебто вбивця був не стільки причиною смерті, скільки невід'ємним від її суті, де наближення смерті одне з модальних відношень до іншого [154, с. 234]. Зберігаючи мовчання про те, що можливе після смерті, Е.Левінас рішуче висловлюється з приводу того, що відбувається «до» смерті: вона може бути тільки буттям-проти-смерті, а не буттям-до-смерті. Життя – це проект, який є відстороненим в напрямку «чистої загрози, яка приходить до «Я» від абсолютної «інаковості». Гайдеггерівському

«буття-до-смерті» Е.Левінас протиставляє «всупереч-смерті», «проти-смерті», яка відкриває простір для «доброти, що звільнилася від егоїстичних спрямувань». Ототожнення смерті з небуттям відповідає смерті іншого шляхом вбивства [154, с. 233].

Окрім етичних роздумів над насильницькою смертю у філософії Е.Левінаса, П.Рікер зводить герменевтичні розвідки до одного з образів, у якому може видатися скорбота, коли причиною втрати постає «пристрасть до вбивства». Цей образ смерті наближається у філософському аспекті до історії. Всупереч цілковитим судженням і, особливо радикальності, яка властива фундаментальній тимчасовості, діалог між філософом та істориком можливий на рівні, встановленому самим М.Гайдеггером, – «буття-до-смерті».

У цьому випадку смерть переплітається з репрезентацією як історіографічною операцією. У такому значенні вона вказує на відсутнього в історії й історіографічному дискурсі. «На перший погляд, уявлення про минуле як про царство мертвих засуджує історію для того, щоб пропонувати читачеві ілюзорність поглядів, яким не дають спокою живі, ті, що отримали відстрочку від смерті». П.Рікер віднаходить один вихід: вважати історіографічну операцію письмовим еквівалентом соціального ритуалу захоронення, поховання.

Найбільш вдалим прикладом, на думку П.Рікера, історичної трансфігурації, у результаті якої смерть перетворюється на поховання, є філософська праця М.де Серто «Відсутній в історії», у якій мертвий з'являється як той, кого в історії немає. Це суворий наслідок дискурсу про розрив: «зміна простору, де продукується дискурс, має умову розриву, яка вводиться іншим в самоствердження», оскільки інший з'являється тільки «як слід того, хто існував». Історія виступає тим «дискурсом», який організовує «відсутність» присутнього», а «література створюється на основі безнадійних відбитків, де те, що пройшло, більше не повернеться, і голос назавжди втрачений, і саме смерть прирікає на мовчання» [153, с. 510].

Ж.Ранс'єр в «Іменах історії» відмічає, що смерть в історії не існує взагалі, власне кажучи, недиференційована смерть анонімів. Смерть властива тим, хто

носить ім'я, і тут вона виступає подією, але така смерть зв'язує ім'я, власне, з функцією і може метонімічно переноситися на інститут: наприклад, смерть короля є, через «надмірність слів», делегітимацією.

Смерть в історії, підсумовує П.Рікер, внутрішньо властива тому, що Ж.Ранс'єр називає «основоположною розповіддю». Це смерть на рівні минулого як «прибулого»: «Смерть включається в науку не як осад, а як умова можливості. ... Історія є там, де минуле і особливо пристрась до минулого. А також історія є там, де речі відсутні в словах, іменоване – в іменах» [153, с. 513]. Отже, подвійна відсутність: «самої речі, якої більше немає», і події, яка «ніколи не була такою, якою вона з'явилася в розповіді». Проблема зв'язків пам'яті й історії до відсутності того, що колись існувало, сполучається, таким чином, із темою смерті в історії.

Онтологія історичного буття дає повне виправдання цій письмовій метаморфозі, завдяки якій теперішнє й майбутнє займають місце попереду ретроспективного дискурсу історії. Та запропонована інтерпретація цієї операції в термінах поховання підкріплює спробу протиставити онтології «буття-до-смерті» онтологію «буття-перед-лицем-смерті», «проти-смерті», де враховується скорбота. Онтологічна й історіографічна версії скорботи об'єднуються в дискурсі-похованні.

Вихідним пунктом герменевтики як філософської течії є онтологічний характер «герменевтичного кола», яке виражає специфічну рису процесу розуміння феномена смерті, що пов'язане з його циклічним характером. Якісна основа екзистенції, прагнучи вийти із затемненого, загубленого в повсякденності безособових стосунків існування до світла справжніх можливостей самобуття, показує, що сенс турботи розкривається, передусім, у перспективі історичного самовизначення особи як буття до власної смерті («буття-до смерті»).

Феомен смерті як герменевтична проблема, поєднуючись із категоріями тілесності, гри, тексту, стає новим інструментом досягнення реальності й істини в нескінченності саморефлексії думки.

Останнім часом відчувається підвищення уваги до розгляду проблеми «конечності» як структури значень, де одне є прямим, первинним, а інше – побічним, вторинним, яке можна сприйняти лише опосередковано, через первинне. «Зустріч зі смертю відбувається на рівні знаку, символу або роздуму. Пряма й беззастережна її онтологізація сумнівна й малоперспективна в межах філософського аналізу», – зауважує А.Демічев.

Отже, найважливішим аспектом для герменевтичного аналізу, таким чином, постає література – єдиний симбіотичний вид творчості, який балансує між наукою й власне філософією [16, с. 77].

Літературний досвід опису проблеми смерті має не менш глибоку історію, ніж філософський. Якщо не брати до уваги єгипетську «Книгу мертвих», яка вважається релігійною пам'яткою, то «Епос про Гільгамеша» та «Іліада» Гомера – одні з перших художніх творів, що приділяли велику увагу образу смерті. У той же час літературна танатологія, як і література в цілому, відрізняється тим, що може брати на себе роль інших способів репрезентації й пізнання світу. І релігія, і філософія, і історія, і психоаналіз постійно звертаються до літературних прикладів, вважаючи їх авторитетними джерелами для ствердження тієї чи іншої танатологічної моделі.

Залежно від типу танатосу розрізняється й досвід опису феномена смерті. У світовій культурі, у тому числі літературі, існують різні підходи до аналізу проблеми смерті.

Однією з моделей літературознавчого аналізу феномена смерті є семантична. Це найпоширеніший підхід дослідження не лише танатологічних елементів, але й літературного твору взагалі. Семантична модель спирається на традиції герменевтики, описуючи й інтерпретуючи значення, які закладені в самому образі смерті, що реконструюються в танатологічну концепцію, яка належить епосу, авторові або персонажу.

Основними працями даної моделі є стаття П.Біцилли «Проблема життя і смерті в творчості Толстого», із якої й розпочинається дослідження

танатологічної семантики, і книга О.Постнова «Пушкін і смерть: досвід семантичного аналізу», де даний підхід розкривається як метод.

Літературознавці аналізують тексти, де окреслений круг значень, пов'язаних із темою смерті, тема смерті подається як «магістральна», «джерело думки і натхнення», «фундамент і вершина діаволічного анти-космоса», «одна з найважливіших», «одна з істотних, головних тем», «центральна» [90, с. 48]. Таким чином, у всіх наведених танатологічних парадигмах описується об'єм означуваного, яке еволюціонує або модифікується залежно від розвитку творчого світу автора. Кожне положення забезпечене апаратом аргументації. Окрім самих текстів, сюди, як правило, входять порівняння з танатологією іншого письменника, філософа.

Отже, мислителі не лише описують досліджуване з експліцитного або імпліцитного танатологічного дискурсу, але й філософсько-культурний фон, що підтверджує їхнє припущення. Знайдені значення включаються в ширший семантичний контекст, створюючи ефект пояснення – потужного інструменту, що походить із природничих наук.

Важливим й одночасно досить типовим кроком є співвідношення теми смерті й теми життя (П.Біциллі, К.Накамура, Г.Благасова).

Дещо по-іншому написані семантично-танатологічні глави книг Б.Бермана й В.Топорова. У післямові до книги Б.Бермана І.Мардов пише: «У них (у статтях зібраних в книзі) одна тема: хід пробудження духовного «Я» в душі й її самовираження через творчу волю геніального письменника» [90, с. 34].

Книги Б.Бермана й В.Топорова є варіантом інтерпретації світу літератури і навіть не претендують на пошук об'єктивного знання про танатологію. Вони формулюють власний досвід переживання тем, актуальних для духовного життя. Тому їх метод вивчення феномена смерті можна співвіднести з інтуїтивістськими «життєвими» роботами герменевтиків Ф.Шлейермахера, В.Дільтея, Г.Гадамера, «органічною критикою» А.Григор'єва та інших.

Відбувається серйозний поворот, де основна проблема концепцій герменевтики – визначення якості інтерпретації. Із одного боку дослідник прагне й може адекватно реконструювати задум автора і навіть рух його душі, оскільки «споріднений» із ним (В.Дільтей), із іншого – розуміє більше, ніж автор конструює, рухаючись по колу герменевтики, розширюючи смислову модель, засновану на власному переживанні тексту й філософсько-історичному «передрозумінні» (Г.Гадамер).

У ХХ столітті з'явилися авторитетні концепції, які беруть за основу план вираження. Йдеться про структурно-семіотичну традицію, яка заснована В.Проппом і яка стала об'єктом дослідження передусім у роботах Ю.Лотмана. Одним із основних положень структуралізму є «уявлення про наявність універсальних інваріантних психічних структур, прихованих від свідомості, але які визначають механізм реакції людини на увесь комплекс дій зовнішнього середовища» [90, с. 136].

Відправною точкою дослідження танатологічних мотивів як елементу сюжету є стаття Ю.Лотмана «Смерть як проблема сюжету». Тут учений уперше детально розглядає проблему «конечності» літературного твору, яку співвідносить з проблемою смерті. Він досліджує не конкретний текст, а особливості людської свідомості. Проблеми розчленованості й розуміння здаються далекими від смерті як такої, але, якщо поглянути з іншого боку, саме смерть членує життя й допомагає зрозуміти його. Лотман виводить із початкового міркування два «наслідки»: перший – у сфері дійсності – пов'язаний із особливою смисловою роллю смерті в житті людини, другий – у сфері мистецтва – визначає домінуючу роль начала й кінця, особливо останнього [113, с. 418]. Так несподівано, якщо не брати до уваги заголовка статті, він переходить від антропології до мистецтва. Учений показує актуальність проблеми смерті для усієї історії культури, яка постає перед ним поетапною «боротьбою з кінцівкою». Перший етап – циклічна модель, що переважає в міфологічній і фольклорній свідомості. Другий – перехід до історичного мислення, якому відповідає лінійна

побудова культури, де «поняття кінця набуло домінуючого характеру». На другому етапі «боротьба з кінцем» – це релігійна свідомість, шлях подолання смерті, «смертю смерть зневаживши».

«Основа примирення зі смертю, – пише Ю.Лотман, – її природність і незалежність від волі людини. Неминучість смерті, її зв'язок із уявленнями про старість і хвороби дозволяють включити її до неоцінної сфери». Але цей варіант неможливий для культури як семіотичної системи, оскільки й смерть, і життя перестануть мати сенс: «Складність створюваних при цьому значень полягає в тому, що для того, щоб зробити цю ситуацію (вмирання), вона повинна сприйматися як така, що суперечить природному (тобто нейтральному) порядку речей» [113, с. 419–420]. Підтвердивши прикладами семіозис вмирання, Ю.Лотман відзначає (услід за М.Вовелем) становлення зображення смерті як одного з універсальних аспектів культури. У цьому випадку початковий зміст перетворюється на формальність, і, наприклад, «літературний твір, вводячи в сюжетний план тему смерті, фактично повинен при цьому піддати її запереченню» [113, с. 422].

Отже, смерть надає сенсу – це, безумовно, лейтмотив роботи і головний висновок ученого. Відсутність смерті – зумисний хід, свідомість її знаковості й значущості. Таким чином, за використанням або невикористанням цього мотиву стоїть серйозна антропологічна проблема, що знівельована художньою свідомістю, яку тепер звично виключає денотат смерті зі структури відповідного знаку.

Ідея герменевтичного аналізу буття в поєднанні з символічним досвідом читання «текстів світу» (гіперсеміотизація Натури) дозволили ХХ століттю здійснити надзвичайно важливу (невідрефлектовану) онтологічну реформу. Сенс її полягав у визнанні природних властивостей рівневого взаємозначення [75, с. 20].

Виходячи з передумови, що життя у своїй повноті не викликає для людини проблем пізнання й визначення М.Бахтін припускає, що передусім, знаходження

межі в смерті, моделі буття людини, формулює концепцію життя, створюючи вчення про смерть.

Досліджуючи танатологічну проблему М.Бахтін, порівнює способи зображення смерті у творчості Ф.Достоевського і Л.Толстого. Він вбачає основну відмінність парадигми смерті в цих двох авторів із позиції людини, що розповідає про вмирання. «Л.Толстой, причому, і це дуже характерно, – зауважує М.Бахтін, – смерть зображує не лише «ззовні», але і «зсередини», тобто з самої свідомості вмираючої людини, майже як факт свідомості. Його цікавить смерть для себе, тобто для самого вмираючого, а не для інших, для тих, які залишаються. Він, по суті, глибоко байдужий до своєї смерті для інших. Достоевський ніколи не зображує смерть «зсередини». Агонію і смерть спостерігають інші. Смерть не може бути фактом самої свідомості. Річ у тому, що смерть «зсередини» не можна підглянути, не можна побачити... Смерть «зсередини», тобто усвідомлення своєї смерті, не існує ні для кого, ні для вмираючого, ні для інших, не існує взагалі. Саме ця свідомість для себе, що не знає й не має останнього слова, і є предметом зображення у творчості Достоевського» [8, Т. IV, с. 347].

У поглядах М.Бахтіна на особливу увагу заслуговує виведена опозиція «смерть ззовні» й «смерть зсередини». Вона може стати критерієм для протиставлення різних систем, указуючи на глибші, антропологічні підстави: «У світі Достоевського смерть нічого не завершує, тому що вона не зачіпає найголовнішого в цьому світі: свідомість у собі. У світі ж Толстого смерть має відому завершуючу і дозволяючу силу» [8, Т. IV, с. 348].

Таким чином, одноманітність композиційного (в даному випадку нарратологічного) вирішення проблеми смерті дає привід для вирішення гіпотези щодо авторського розуміння смерті.

Проблема смерті в М.Бахтіна не має власного буттєвого змісту. Вона живе в історії думки як квазіоб'єктний фантом, істотний у бутті, але буттєвою суттю не володіє. У реальному бутті зображена смерть не є об'єктивною, але її можна уявити відтвореною, грати з нею як із псевдооб'єктом, роздивлятися з різних

дистанцій і в різних ракурсах, застосовувати інструменти виміру й навички добудовування пластичних структур, вона може бути «розм'якшена» з метою концептуального формування й комбінування в складі просторових ансамблів світоглядної системи.

Філософське розуміння «конечності» подане М.Бахтіним в аспекті танатологічного історизму. «Завершення людини» можливе в умовах «антиципації смерті» [8, Т.IV, с. 114]. Індивід не лише пам'ятає про смертність, але іманентно виправдовуємо особистість в аспекті смерті: «Ця антиципація смерті й закладена як необхідний момент в значущу форму внутрішнього буття людини, у форму душі. Ми передбачаємо смерть іншого як неминуче нео-існування, як смислової невдачі всього життя, створюючи такі форми для її виправдання, які вона сама зі свого місця знайти не може» [8, Т.V, с. 116]. «Пам'ять про закінчене життя іншого (але можлива і антиципація кінця) володіє ключем завершення особи» [8, Т.IV, с. 95].

Таким чином, М.Бахтін вважає, що процес розвитку особистості та її унікальність не можливі без осмислення людиною факту власної смерті. Визначаючи концептуальне значення смерті в бутті людини, дослідник одночасно заперечує відкриття людиною смерті для себе «зсередини», поза зв'язками з іншим. Якщо усвідомлення власної смерті є кінцем свідомості, то смерть «не може бути фактом самої свідомості», для її розкриття потрібний інший і, смерть якого відкриває нам значення власної кінцівки. Небуття, яке відкривається в смерті іншого, несе в собі завершення людини, її остаточне життєве існування. Можливість завершення припускає в собі смерть, саме з цим і пов'язана критика мислителя щодо теоретичного пізнання, яке прагне до створення завершеної системи людського буття, що позбавляє життя процесуальності.

Отже, філософсько-герменевтичний підхід у другій половині ХХ століття набуває особливого значення. Проблема смерті регенерується, перебуваючи в процесі безперервного становлення. Досвід опису феномена смерті, дозволяє виокремити її з цілого ряду значень і форм, а також вказати на певний підхід,

який властивий тій чи іншій моделі аналізу феномена. Із позиції герменевтичного редукування смерть може поставати, як: а) феномен «наївної рефлексії», де рефлексія виступає як уявне буття, що визначене історичною екзистенцією (Г.Гадамер); б) непереборний спосіб буття кінцевої рефлексії (П.Рікер).

У межах феноменолого-герменевтичного аналізу танатологічна модель постає засобом дослідження в структурі сюжету, як: герменевтична традиція, що закладена в самому образі смерті – семантичний підхід (П.Біцилли, О.Постнов); проблема, що репрезентується за наявності універсальних інваріантних психічних структур, які впливають на свідомість людини – структурний підхід (Ю.Лотман); ідейно-тематичний рівень, який спирається на традиції герменевтики, де семантика образу смерті розкривається як «танатологічна поліфонія» – нарративний підхід (М.Бахтін).

3.2. Філософські рефлексії життя і смерті в сучасному мистецтві

Осмислення проблеми смерті всебічно й ґрунтовно відбувається саме в мистецтві, яке є простором саморозвитку й самопізнання людини, накопиченням і засвоєнням цього пізнання, породженням і відбором специфічних ціннісних установок індивідуального й колективного буття людей, актуалізацією цінностей шляхом опредмечення їх у художніх образах.

Проблема смерті набуває поширення в сучасному мистецтві у зв'язку з критичною переоцінкою цінностей та традицій, можливістю осмислення нового досвіду, що пов'язаний з моментами вмирання та передсмертними станами. Неминучість власної смерті сприймається людиною не як абстрактна істина, а викликає найсильніші емоційні потрясіння, проникає в глибину внутрішнього світу індивіда.

У філософському мистецькому постмодерному дискурсі виникає нове почуття життя, часу, що призводить до народження нової якості інтелекту. Світ у свідомості людини втратив свою об'єктивну реальність і постав як сукупність

«симулякрів». Як підкреслює О.Якимович, до ХХ століття культура була передусім утіленням вищого змісту, який розчленовував і організовував реальність [218, с. 242]. Її завданням поставало моделювання світоустрою й проектування цієї моделі на реальність. Культура була потужною перешкодою ентропійним процесам, які відбувалися в природі й суспільстві. Бажаючи здійснити «тотальну глобалізацію» людської культури, постмодерн зруйнував межу між масовою й елітарною культурою, створив принципово нову естетичну парадигму, яка радикально відрізняється від класичної естетики з її розвиненою системою категорій. Унаслідок розмивання сакральних орієнтирів, визначених релігійними традиціями, і побудови на їх ґрунті великих гуманістичних критеріїв у постмодерністській свідомості відбулося змішування протилежних за своїм характером підходів. Саме в цей історичний період з'являється безліч різних течій і напрямів у мистецтві, подібної кількості яких, безперечно, не спостерігалося за всю попередню історію.

Мистецтво, виступаючи сферою концентрації культурних цінностей, виявляє в специфічній формі зміст буття та небуття як невловиму мить між помиранням та не-життям, здійснюючи ретрансляцію естетичного феномена в соціокультурне життя.

Смерть – це необхідний і життєстверджуючий етап, оскільки через неї треба пройти, щоб народитися заново або набути нової якості.

Сучасне мистецтво намагається усунути страхітливі форми реагування на смерть, знецінення вартості життя, що пов'язане з репресивними механізмами та індустрією образів смерті, культивує ідею вічного життя. У культурі постмодернізму відбулася депсихологізація смерті, прямо пов'язана з її формалізацією та естетизацією в культуротворчій реальності, про що свідчать різноманітні варіанти символічної смерті (смерть твору, читача, автора, суб'єкта, героя, історії, метафізики).

У зарубіжній літературі замість «високої» смерті – трагічної або героїчної – спостерігаємо зниження її змісту через деконструкцію, а також зміну акту смерті

з персонально-приватного на публічний і буденний. Аналогом смерті в мистецтві другої половини ХХ століття виступає тотальне отілеснення культури. Руйнування естетично-етичної цілісності в пізнанні життя і смерті призвело до демонізації естетики: культура, захопившись хаосом і руйнацією, естетизувала смерть.

Образ людини, згідно з гуманістичним психоаналізом, формується залежно від потягу до життя й усього живого (біофілія) та потягу до смерті й усього мертвого (некрофілія). Та чи інша внутрішня підсвідома орієнтація в мистецтві обумовлює моделювання дійсності й способу мислення. У мистецтві образи життя і смерті як ментальні стани свідомості тісно пов'язуються між собою та становлять єдину парадигму.

Мистецтво постмодерну, в якому забагато тілесності, естетизація смерті приваблює пошуком адекватних дійсності культурних форм, у яких відбувається певне повернення втраченого, новий прихід до справжності (істини), щирості, достеменності існування людини в світі. Саме в цьому полягає суть ніцшеанського гасла «Переоцінка всіх цінностей!».

Сучасне мистецтво виступає як художня картина світу, що характеризується прискоренням соціального прогресу на базі нових технологій, урбанізації, «омасовлення» стилю життя [64, с. 71]. У ньому відбувається життєво важлива процедура обміну значеннями, які постають соціальними конструктами й носять мінливий, залежний від часу й місця характер. Націлене на розкриття творчих можливостей людини в процесі плюрального бачення всесвіту, сучасне мистецтво прагне спровокувати інтелектуальну співучасть глядача, пробудити буденну свідомість, пропонуючи радикально новий досвід розуміння світу, зокрема, через важливий екзистенційний феномен проблему смерті.

Аналіз феномена смерті людини в сучасному мистецтві ми будемо здійснювати на основі візуального мистецтва, тому що теперішня культура

екранна за своєю суттю й візуальне мислення формується цими видами мистецтва.

Візуальна культура сьогодні не просто персоналізує образи смерті, що поширені в індивідуальній і колективній свідомості, а може розглядатися як інтелектуальний простір їх осмислення. Досить часто роботи сучасних митців сприймаються як комерційно-рекламні проекти, а саме в них відображаються певні життєві й художні стереотипи мас, фіксуються зміни сутнісних аспектів буття, пов'язаних із розумінням смерті сьогодні. Актуальною в даному аспекті постає творчість як українських митців М.Мамсикова, А.Савадова, В.Сидоренка, І.Чичкана та інших, так і зарубіжних, зокрема, Д.Херста, творчість якого відома українській аудиторії з виставок PinchukArtCentre.

Тема смерті – основна в творчості Д.Херста. Феномен смерті за два десятиріччя зазнав помітної еволюції в його творчості, що дає можливість у культурфілософському аспекті осмислити образну динаміку танатологічної проблеми сучасного суспільства.

Ж.Бодрійяр у роботі «Символічний обмін і смерть» розробив концепцію, згідно з якою соціальна діяльність людства можлива тільки в просторі еквівалентних заміщень, і одне з головних місць у цьому символічному обміні належить стосункам живих і мертвих. Осмислюючи протиріччя, які пов'язані з принципом порушення амбівалентності обміну «життя-смерть», Ж.Бодрійяр, як і М.Фуко, вважає, що смерть не заміщує собою життя, а тому після неї не можливе відродження життя: «Жодна інша культура не знає такого глухого кута: варто зникнути амбівалентності «життя і смерті», символічній оборотності смерті, і ми вступаємо в процес накопичення життя як цінності, але одночасно і у сферу виробництва, еквівалентного смерті» [17, с. 264–265]. Сучасна епоха відганяє смерть як суспільне явище: «Уся наша культура – це одне суцільне зусилля від'єднати життя від смерті, приборкати амбівалентність смерті, замінивши її одним лише відтворенням життя як цінності й часу як загального еквівалента» [192, с. 265].

Ситуація заміни образу смерті в суспільстві її «симулякрами» розкривається Д.Херстом в інсталяціях, де птахи, риби, тварини й частини їхніх тіл знаходяться у формальдегіді. Викликає інтерес – тигрова акула під назвою «Фізична неможливість смерті у свідомості живого» (1991), виставлена в 1992 році в галереї Саатчі стала, власне, іконою тодішнього британського мистецтва; а також серія схожих робіт, які принесли йому світове визнання: «Загублена вівця» (1994), «Золоте теля» (2008), «Чорна вівця із золотим рогом», «Дитяча мрія (єдиноріг)» тощо. У цих роботах немає навіть натяку на смерть, перед нами – квітуче життя, що триває, вовна овець, їхні ідеально-красиві копитця, настільки досконалі, що в реальному житті зустріти надзвичайно важко. Ураховуючи вище сказане, Ж.Бодрійяр напише так: «Це фальшива, ідеалізована смерть, підфарбована під життя; на дні її лежить думка про те, що життя природне, а смерть протиприродна, – значить, треба її натуралізувати, зробити з неї опудало, симулякр життя. Тут є бажання не дати смерті будь-що значити, знайти знакову силу, і за цим сентиментально-натуральним фетишизмом криється крайня жорстокість по відношенню до самого ж небіжчика: йому забороняється тліти й знайти символічне визнання з боку живих, він штучно утримується в колі живих, слугуючи алібі-симулякром їх власного життя» [17, с. 265].

У сучасній соціальній ситуації, як довели Ж.Бодрійяр і М.Фуко, смерть скасовується, усе частіше зустрічається факт відсутності переживання смерті іншого, реальність смерті заміщується її «симулякрами». Д.Херст, відтворюючи властиві буденній свідомості сучасників стереотипи, зводить філософію смерті у творчості до констатації життя, де перехід із буття в небуття в повсякденній топографії неможливий, він постає перед людиною тільки в ілюзорному світі.

Власне, мистецтво Д.Херста – це кітч смерті у його фінансово-медійному прояві. Його роботи часто сповнені ілюзій, декоративності, штучної-красивості, але натякають на страх смерті, що прихований у душі кожної людини, відразу та смерть.

Вдалим образом, що відтворює амбівалентність «життя-смерть», є череп, виконаний у колажній техніці на полотні з метеликів. Сотні метеликів створюють розкішний малюнок: вони утворюють дуги, лінії, кола, групи – і в результаті виникає зображення черепа, який поблизу ми не бачимо. Метелики не втрачають своєї фактурності, не абстрагуються й не з'єднуються хаотично, а комбінуються в певному порядку. Комбінаторика форми підпорядкована іманентним принципам естетичної організації. Метелик у всіх давніх культурах – символ душі, а його життя асоціюється з ніжністю, швидкоплинністю краси. У Д.Херста завдяки ефекту гри під час сприйняття твору (зблизька – ми бачимо тільки прекрасних метеликів, а на відстані – череп) виникає філософський зміст: коли ми живемо – смерті немає, вона приходить на зміну життю, повністю заміщує її. Образ черепа, створений із метеликів, – це символ амбівалентності «життя-смерть», у якому відсутній жорсткий поділ на життя і смерть. Він також є багатозначним: крихкість, досконала краса, скороминущість, недовговічне життя метелика і одночасно комахи й метелики – найдавніша форма життя на землі [123, с. 32].

Тема смерті осмислюється Д.Херстом не як наслідок особистих психічних девіацій, якими навряд чи страждає митець із тверезим і цинічним поглядом на життя, а як віддзеркалення потворної суспільної ситуації стосунків нашого світу, де страх смерті від кулі, бомби, голоду й хвороби, страх втрати роботи й житла, перед майбутнім, невідомим, кінцем свого безглузлого існування домінує над свідомістю людей.

Д.Херст переконаний, що, коли людина веде роздуми про смерть, та часто сміється над нею, підсовуючи замість себе тільки докази присутності. Вважаючи, що феномен смерті занадто сакралізований, митець прагне заземлити його і в буквальному розумінні препарувати. Усе життя він одержимий бажанням створювати художнє втілення важливої філософської проблеми – як співвідносяться між собою життя й смерть чи чітка й непрозора межа між ними.

В останні роки у творчості Д.Херста чітко відстежується ідея того, що смерть не індивідуальний акт, а включена в саме життя, вона ніколи не знищить людство. Він намагається осмислити проблематику смерті в ціннісно-змістовому значенні світової культури, наприклад, середньовіччя: у роботі «Ворота до Царства Небесного» (2007) представлено триптих-складання, що нагадує вітраж, стрілчасте вікно готичного собору, що складається з трьох тисяч метеликів-людських душ, що скупчилися біля воріт вічності, утворюючи пишність орнаменту.

Д.Херст прагне надати образу смерті філософського звучання, включаючи його в контекст релігійно-міфологічної традиції, де божественні образи смерті розкриваються в межах ментальності культур давніх цивілізацій: п'ять широкоформатних полотен 2007 року: «Образ трансцендентності», у якому Гадес, тобто Аїд сприймається сьогодні як персоніфіковане поняття «небуття»; робота «Чудовий Кецалькоатль. Образ дисфорії» переносить глядача до культури ацтеків, інків, майя. Кецалькоатль – Бог, що забезпечував життям, але для цього вимагав вагомих людських жертв. Забезпечення життя ціною смерті інших сьогодні асоціюється зі станом дисфорії. Ця серія виконана в техніці Spin-painting – (живопис по колу), коли на спеціальному пристрої по колу розбризкують фарби на полотно, на якому лежать трафарети черепа. Виникає череп – балаганно-барвистий, яскравий, вражаючий, але під час його сприйняття тут не виникає гри виникнення-зникнення, як у колажній техніці з метеликами, немає й ніякого смислового розвитку в візуальності проблем, заявлених у назві картин [123, с. 32].

Надзвичайно цікаву філософську інтерпретацію амбівалентності «життя-смерть» Д.Херст показує в інсталяції «Сьогодні є, завтра немає» (2008), яка представлена у великій скляній вітрині у вигляді хреста, де права сторона – символізує життя (заповнена «живими рибками» в формальдегіді), ліва – притулок смерті (скелети риб на чорному постаменті у вигляді кришки труни). Основний зміст такого зображення полягає в тому, що, розглядаючи життя, ми

не помічаємо смерть, і навпаки, завдяки відображенню в дзеркалах глядач включається в цей простір і спостерігає за власним рухом серед «живих» і мертвих риб.

Д.Херст розробляє образ смерті в модусі вмирання. У серії робіт «Хроніки раку» (2003–2007): «Ракові клітини молочної залози» (2007); «Ракові клітини крові (лейкоз)» (2007), основою яких є медичні фотографії-мікроскопії дослідження раку, представлені в збільшеному розмірі на лляному полотні абстрактні картини, де на площинах хаотично прикріплені маленькі леза й діамантове розпилення. Приваблює естетично-кольорова гама, але без прочитання назви картини не можливо визначити, де образ смерті (ракові клітини), а де життя (нормальні клітини). Художник намагається донести глядачеві, що за оболонкою прекрасного життя приховується смерть, сутність і зовнішність яких досить часто змінюються. Життя і смерть існують як амбівалентні, взаємообумовлені феномени. І як зауважував М.Фуко, смерть часто буває розтягнута в часі, вона «не є абсолютним і особливим моментом, по відношенню до якого годинник зупиняється, щоб звернутися назад, вона, як хвороба, має деяку постійну присутність, яку аналітик може розподілити в просторі часу» [192, с. 144].

У Д.Херста є ще один образ смерті, створений у мінімалістично-конструктивістській естетиці. Це об'єкти-інсталяції: вузькі шафи, на полицях яких розставлені в ряд пігулки різної форми та кольору, упаковки від ліків, колби, медичні інструменти. Якщо наблизитися до них, виникає відчуття перебування в оселі смерті. Стерильність хірургічного медичного середовища створює образ небуття: «Ніч довгих ножів» (2008), «Небуття» (2008) тощо.

У циклі «Картини з черепами» (2006–2008) смерть розглядається як одна із найбільш потаємних загадок Всесвіту. Прагнучи вписатися в культурну традицію Д.Херст використовує символіку голландського жанру *Vanitas*, де обов'язковими елементами були череп як символ небуття та лимон як символ життя прекрасного зовні, а всередині наповненого стражданням. Лимон у

натюрмортах художника іноді нерішуче з'являється як блідий контур, майже невидимий на чорному тлі, але частіше яскраво-жовтою плямою на першому плані, руйнуючи чорно-білий колірний діалог «смерть-життя» [123, с. 34].

Одночасно, Д.Херст пропонує такі символи смерті, як-от: недопалки, попільнички, запальнички, підкреслюючи цим, що смерть часто пов'язана з повсякденними звичками людини, яка сама, наближаючи її курінням, наркотиками, не усвідомлює того, що це її смерть. Свідченням цього є символічна назва інсталяцій – «Чистилище» (2007), «Жах дому» (2008).

Продовжуючи тему вмирання, Д.Херст звертається й до феномена страждання й болю, де вони є – реальним простором існування смерті. Перманентний біль перетворює саме життя в смерть, але художник намагається порушити традиційне сприйняття, й перемога над фізичними стражданнями робить акцент на житті: «Історія болю» (2008), скульптура «Святий Варфоломей, витончений біль» (2008).

Отже, образи смерті у творчості Д.Херста різноманітні: від зображення буденних стереотипів до філософського осмислення цієї проблеми. Смерть як таємниця, яку не можливо досягнути раціональним способом, постає як усвідомлення її, що має істотні наслідки для життя.

Викликає інтерес своєрідний підхід до проблеми смерті розробки українськими митцями. В.Сидоренко у 2005 році представив проект «Ноїв ковчег», у якому зовсім по-іншому, ніж Д.Херст, осмислює «одну з нав'язливих ідей людства – безсмертя людини, збереження й модифікація її генетичного коду. Релігія пропагує шлях до безсмертя душі, наука – до безсмертя тіла» [123, с. 35].

У своєму проекті «Ноїв ковчег» автор, використовуючи староегипетську міфологію з її безліччю градацій «проміжних станів» між живими й мертвими та технологіями збереження тіла в часі, відтворює образ смерті дуже своєрідно: у стіні галереї (галерея «Колекція» м. Київ) вмонтовані 10 живописних робіт, на яких, немов під товщею льоду, зображені фігура людини, застиглої в позі

ембріона, жінки, дитини, різних тварин (намальованих у такій стилістиці, яка нагадує малюнки в азбуці), а в кутку кожної з них – цифровий код. Доповнює проект відеозапис муміфікації живої людини, який властивий ритуальному священнодіянію – своєрідний перший етап до безсмертя.

«Ноїв ковчег» на противагу формальдегіновим муляжам смерті Д.Херста, пропонує художнє осмислення діапозитарія, філософське трактування спроб людини зберегти генетичний матеріал.

Такі українські митці, як А.Савадов, І.Чичкан, Вікторія і Влад Юрашки, О.Чепелик та інші, звертаються до теми тілесності смерті, розкладання й гниття, сприйняття тіла як матеріально-фізіологічної часової даності для того, щоб провести глядача через емоційний шок. Безперечно, мистецтво «шокотерапії» відкидає «зустрічі з прекрасним», свідомо творить неестетичне мистецтво [123, с. 34]. Таким чином, вимір «прекрасне – потворне» скасовано й відправлено до архіву домодерної історії мистецтва.

Так, проект «Матроси» Вікторії і Влада Юрашко і «Народження» О.Чепелик (виставка «Нові спрямування – 2005», куратор обох В.Бурлака) вражають свідомість філософським осмисленням танатологічної проблеми.

Вікторія і Влад Юрашки через біблійний сюжет «Таємної вечері» вводять у площину картини сучасників-матросів. Кремезні молодики знущаються з Христа й апостолів, викручують їм кінцівки, голови, годують сирим м'ясом. Ця глумлива «гра» викликає шок. Проблема смерті представлена не через повагу до священного, а через приниження сакрального.

О.Чепелик у зображенні образу смерті пішла жорсткіше. У відео «Народження» вона дозволила собі зухвале насильництво над інтимним актом сторонньої людини. Холодне, цинічне сприйняття її кінокамери фіксувало не гуманістичний контекст акту народження, а фізіологічний момент – важке дихання утаємниченого органу жінки. Це непристойне втручання в чужу таємницю – свідчення духовної втоми та самовичерпаності О.Чепелик. О.Петрова з цього приводу відзначає: «Випробування свободою одних

приводить до відкриттів, інших – до холодної гри в епатаж та шок, до комерціалізації мистецтва» [123, с. 34].

На противагу Д.Херсту, де мертво тіло перетворює на «симулякр» життя, матеріально відроджуючи його в формальдегідному середовищі, український художник А.Савадов у своєму скандальному проекті «Книга мертвих» показує матеріальний характер смерті в аспекті середньовічних *macabre*. Працюючи надзвичайно жорстоко, щоб повернути людині її екзистенційну орієнтацію й почуття «граничного існування», він демонструє характер матеріальної смерті, неприємні й відштовхуючі зображення покійників.

Проект А.Савадова «Книга Мертвих» асоціюється з циклом середньовічних фресок «Танки смерті», на яких живі танцюють разом із мертвими. Завдячуючи динамічним композиціям, розміщенням мертвих тіл у живому інтер'єрі, тим, що мертві продовжують займатися повсякденними справами: дорослі спілкуються, дитина грається тощо. А.Савадов надзвичайно тонко вловив і висловив нові уявлення про те, що таке людське тіло та як довго воно може жити, як працює, як ним можна маніпулювати за допомогою сформованих нових технологій: методом пластинації можна надзвичайно довго зберігати мертво тіло; заморожені криогенним способом чекають свого воскресіння; у коматозному стані люди «живуть» десятки років. Основна ідея проекту – співіснування в сучасному світі мертвих, напівмертвих, ненароджених, частково живих [123, с. 33].

Дещо інший ракурс у зображенні образу матеріальної смерті через призму скіфських погребальних обрядів створює І.Чичкан у циклі «Сплячі принци України», де страх смерті змінюється на потяг і захоплення нею. Цикл представляє мертвих немовлят-мутантів, які прикрашені дешевою біжутерією. Ідея смерті розкривається художником через соціально-есхатологічний фактор: людське потворство й сама смерть як наслідок чорнобильської катастрофи та через різноманітні форми культурного бачення: обігрування ментальних архетипів традиційних погребальних ритуалів знатних скіфів.

Розуміння смерті як вічного сну, отримання спокою, яке властиве надгробній культурі та епітафіям багатьох століть, виражаючи незмінне уявлення про світ мертвих у народному пізнанні, зустрічаються досить часто й сьогодні. Саме цикл М.Мамсикова «Берковці» (назва київського кладовища в центрі міста) і присвячений даній проблемі. Митець у своєму циклі показує, що образ смерті в сучасному масовому пізнанні пов'язується з продовженням життя в іншому світі. За допомогою поєднання художнього й повсякденного художник формує соціокультурний образ смерті, який прочитується метафізично. Фотографії, із яких виготовлені зображення на пам'ятниках, фіксують випадкові, повсякденні моменти життя, у яких розглядається метафізичний смисл буття як щастя просто існувати.

Трагічність смерті завжди пов'язана з безповоротною втратою індивідуальності. Художник за допомогою фотографічної основи образу спрямовує акцент на індивідуальну неповторність людини. Цей момент він підсилює, фотографуючи надгріб'я на фоні чудового пейзажу: осіннього лісу, що й надає символічного звучання його циклу: осінь як пора вмирання природи – і буяння красок. «Цвинтарне буття» знімає жорстку опозицію «життя-смерть» у повсякденних структурах, знаходить гармонію у взаємозумовлених чергуваннях. Під час трансформації й складається новий ритуал, який забезпечує символічний обмін між живими та мертвими [123 , с. 35].

Сучасне мистецтво весь час намагається рухатися до найбільш точного відтворення людського буття, його відображення. Найбільш характерним та автентичним ґрунтом для танатологічного дискурсу стає кінематограф. Художники, зображуючи основні екзистенціали людського буття, неминуче вносять власні корективи, зазначає А.Базен. Кіно ж навпаки, може обійтися без суб'єктивного елемента, в цьому, на думку А.Базена виявляється реалістичний зміст кінематографу [219].

За своєю природою кіно соціалізує людей, об'єднує їх – і не лише тому, що воно є синтезом усіх інших видів мистецтв (і в цьому значенні має лише одну

аналогію – храмове дійство), воно здатне охоплювати практично всі сфери суспільної свідомості, проте його основна сфера переважно – пізнання світу шляхом занурення в складні структури архетипів і явищ, шляхом їх емоційного дослідження «зсередини». Буття творів кіномистецтва формує закономірності соціально-психологічного й культурно-історичного способу вираження. На фоні відтворення танатологічної проблематики кіномистецтво дозволяє в повному обсязі застосовувати «площинну» перспективу до феномена смерті, яка полягає у «глибинному» зануренні в зміст. Сучасне кіно намагається підняти питання щодо можливості прояснення поглядів на життя та смерть на рівні філософського світогляду людини. Описує духовні переживання, розкриває можливість для глядача залучитися до них, зробити частиною досвіду, ставить питання щодо змісту власного існування.

Одним із перших європейських філософів ХХ століття, хто звернув пильну увагу на метафізичну проблему страху, самотності, сенсу життя та смерті на екрані був І.Бергман, погляди якого вплинули в цілому на філософію, теорію мистецтва, зокрема кіно, не лише французької школи, але і європейської в цілому. Метафізичне трактування цих тем простежується в таких працях, як «Сьома печатка» (1956), «Сунична галявина» (1957), «Як у дзеркалі» (1961), «Сумнівні пригоди Білла і Теда» (1991), «Персона» (1966), «Шепіт і лемент» (1972), «Фанні й Олександр» (1982). Бергманівський драматизм вплинув на В.Алена, К.Кеслевського, К.Зануссі, П.Альмодовара, Г.Козінцев, О.Германа, І.Авербаха, А.Тарковського.

О.Борецький у статті «Інгмар Бергман: щаслива самотність генія» зазначає, що більшість його фільмів пульсують в трикутнику: богошукача – богоборця – боговідлучника. «Якщо Бога немає, то усе дозволено», – ці слова Ф.Достоевського Ж.-П.Сартр називав «початковим пунктом екзистенціалізму». Про екзистенціальний кінематограф І.Бергмана можна сказати теж саме. Син пастора, він з дитинства любив заглядати «за завісу релігії» і зробив її джерелом

своєї драматургії. Кіно-поетика митця будується за законами лютеранського сходження: гріх-сповідь-покарання-пробачення-благодать.

Отже, в особі шведського режисера кінематограф отримав ідеального медіума. «Я завжди живу уві сні, – говорив І.Бергман, – і лише іноді відвідую реальність. Зграї чорних птахів часто прилітають, щоб скласти мені компанію: тривога, сором, жаль, туга рідко покидають мене» [19].

Таке світовідчуття дуже складне і його не можливо висловити. Саме тому І.Бергман називав своє кіно-сновидіння «педантичним невимовним управлінням». Жоден із видів мистецтва – ні література, ні театр, ні навіть музика – не може вразити розум, перевернути почуття й досягти потаємних куточків людської душі так, як це робить кіно. Його унікальність у тому, що воно говорить особливою мовою. І.Бергман був одним із небагатьох, хто відкрив у кінематографі цю мову: «Мова, на якій, за його словами, одна душа може спілкуватися з іншою, обходячи «репресивний контроль інтелекту» [19].

Як продовження традицій І.Бергмана в розкритті проблеми життя-смерть у кіномистецтві кінця ХХ–ХХІ століття формується особливий танатологічний дискурс. У цілому фільми, де розкривається проблема життя і смерті, можна поділити на дві основні категорії: до першої належать ті, які скрупульозно відтворюють на екрані епоху на межі ХІХ–ХХ століть із справжніми алюзіями на культуру символізму; друга категорія репрезентує естетику та світовідчуття, тобто «занепадництва», підкреслення естетизованого, так би мовити, в сучасних умовах. До першого напряму можна віднести кінотвори таких відомих режисерів: О.Балабанова («Про потвор та людей», 2000, «Морфій», 2008), О.Учителя («Манія Жизелі», 1995, «Щоденник його дружини», 2000), О.Сокурова («Скорботна бездушність», 1987), С.Соловйова («Три сестри», 1994, «Про любов», 2004), О.Тепцова («Пан оформлювач», 1988), Т.Воронецької («Натурниця», 2008) тощо, до другого – фільми І.Диховичного («Музика для грудня», 1997, «Вдих = Видих», 2006), Ю.Гримова («Колекціонер», 2002), О.Зельдовича («Москва», 2000), Р.Литвинової («Богиня: як я покохала», 2004),

Р.Хамдамова («Анна Карамазофф», 1995), а також певний напрямок в авторському кінематографі К.Муратової («Чеховські мотиви», 2002, «Два в одному», 2007). Унікальним у кінематографі є випадок російського режисера О.Германа-молодшого, у якого здатність до стилізації епохи модерну («Гарпастум», 2005) трансформується в загальне світобачення, детерміноване апокаліптичними передчуттями, що становить основу режисерського погляду («Останній потяг», 2003, «Паперовий солдат», 2008).

Найцікавішими творчими-експериментами танатологічної проблеми сучасного кіномистецтва виступають роботи російського режисера О.Сокурова та українського К.Муратової, які у своїх творах розглядають філософію феномена смерті.

Роботи російського режисера О.Сокурова несуть на собі відображення культурної традиції народу, події вітчизняної історії, по-новому розкривають феномен смерті. Під час аналізу його ігрових кінострічок складно обійтися без зв'язку із творами російської літератури, живопису, музики, історії і, безперечно, релігії, що до недавня на перевагу постмодерністським тенденціям не знаходили належного віддзеркалення в кінознавстві.

Аналізуючи сьогодення, минуле й майбутнє Росії, О.Сокуров доходить до узагальненого відображення сучасної реальності. У своїх кінострічках режисер виводить на перший план моральну відповідальність і самокритику будь-якої людини, що живе на Землі. Саме людина, на його думку, «готує» трагедійний кінець світу, відчужуючи себе від смерті людей, що оточує її, від катаклізмів сучасної історії.

О.Брейтман у статті «Метафізичний вимір смерті в кінематографі О.Сокурова» зазначає, що творчість кінорежисера за визначенням – екзистенціальна: справжня суть персонажів, відомих у світі (Гітлер, Ленін, Б.Єльцин; А.Тарковський, Д.Шостакович, А.Чехов тощо) звичайних смертних (демобілізований червоноармієць Микита, трактористка Марія Войнова, парубок без роду-племені, що не знає, як поховати батька, прості японці, що

освідчуються в коханні до Росії), що найбільш усього виявляють себе в головних ситуаціях, при всій зовнішній безпосередності і навіть повсякденності, що межують зі смертю і вимагають найбільшої напруги [21, с. 111].

О.Сокуров уперше звертається до проблеми смерті в документальних фільмах: «Марія» (1988) – про життя і смерть нікому невідомої селянки Марії Войнової, із несподіваною художньою глибиною розкриває одвічний драматизм жіночої долі, а через нього – драматизм російського життя; «Дмитро Шостакович. Альтова соната» (1981–1986), де режисер домагається певного екзистенційного відчуття нерівномірності, абсурдності, трагедійності існування. Йому вдається створити пластичний екранний образ, що напрочуд відповідає духовному стану самого Шостаковича, у творчості якого трагізм поєднується із радісним здивуванням перед життям.

Для сприйняття проблеми смерті О.Сокуров намагається в такий спосіб вибудувати кінопростір, аби дозволити глядачеві відмовитись від логічного конструювання й структурування світу, безпосередньо взаємодіючи, перебуваючи в ньому. Саме в цьому сенс буденності – у ній можна тільки перебувати, не помічаючи плинності руху та змін. Залишається тільки дотик, тілесність, світосприйняття через тактильність як єдиний достеменний тип світобачення та світовідчуття. Творчий метод О.Сокурова якраз і полягає у «входженні» у світ через тілесні відчуття.

Особливо цікавить режисера в події смерті її тілесний аспект. Усе будується так, ніби після припинення життя тіло не перетворюється на порожню оболонку, скупчення пороку, а набуває якогось особливого значення. У «Скорботній бездушності» (1987) О.Сокуров представляє епізод гротескового розтину трупа, в «Днях затьмарення» (1988) герой, лікар Малянов, вирушає в морг, у якому «спілкується» з трупом свого сусіда, у «Врятуй і збережи» (1989) детально зображується агонія героїні, де вона показана в труні під час сцени похоронів. Європейській традиції властиво вважати існування сенсу поза тілом людини, у її вчинках, думках, сподіваннях.

На тлі цієї традиції інтерес О.Сокурова до мертвого тіла виглядає незвично. Втім, у нього є попередники. Ю.Кристева відзначила, що, наприклад, у Г.Гольбейна на його картині «Мертвий Христос», що зображує мертвого Ісуса Христа, матеріальність понівеченого аскетичного тіла Спасителя виражає певне уявлення про Істину [219]. Голе мертве тіло немолодої людини виступає як метафора правди у своїй кінцевій інтонації. До цих інновацій і належить творчість О.Сокурова, де пошук Істини зосереджений не лише навколо мертвого тіла, що звільнилося від пристрастей, тому прорікає правду, але й навколо тяжких, майже інквізиційних маніпуляцій із тілом. Це вирване око лікаря в «Скорботній бездушності» (1987), зшивання вогнепальної рани в «І нічого більшого», ампутація ноги у «Врятуй і збережи» (1989). Але до розряду цих фізичних мук можуть бути віднесені й інші тілесні недуги – від імпотенції «Самотній голос людини» (1987) до німфоманії «Врятуй і збережи» (1989).

На відміну від більшості кінематографістів О.Сокуров розміщує в центрі своїх фільмів тіло й страждання, які з ним пов'язані. Цим він не лише порушує традиційне табу нашої культури, але й радикально змінює ситуацію всередині фільмів. Окремі герої здаються безсловесними тваринами. Режисер узагалі схильний підкреслювати безтілесність персонажів (особливо в «Скорботній бездушності» (1987). Він акцентує схожість Менгена зі «Скорботної бездушності» (1987) або героя «Розжалуваного» (1980) з кабаном, а героїню «Врятуй і збережи» (1989) проводить через цілий ланцюжок звіроподібних метаморфоз від птаха до коня й корови [219]. Персонажі О.Сокурова вражають надзвичайною слабкістю своєї моральної або інтелектуальної рефлексії, а іноді майже повною нездатністю до розмови. Герої його фільмів – це перш за все тіла, що жадають, страждають від спеки, принижені, понівечені.

Новизна митця полягає в тому, зазначає М.Ямпольський у статті «Смерть і простір», що режисер прочитує цю дематеріалізацію смерті як перехід в репрезентативну, образотворчу ілюзію та будує цей перехід на відмові від прямого, миметичного зору («Мати і син» (1997) та «Робер. Щасливе

життя» (1996). Робер – головний герой, художник. Його картини – це речі в тій мірі, у якій їх живописний шар відзначений слідами хвороби, смерті й кінець кінцем предметності. Тому тільки предмет, а не оптична ілюзія можуть піддаватися розпаду й умиранню, тільки річ існує у світі, наділена темпоральністю (повною мірою властивою театру). Але ця оболонка картин завжди готова зникнути з поля зору глядача, в якому панує оптична ілюзія. У світі цієї ілюзії, в якій немає часу, розпаду, смерті, панує живописна руїна, що також відображує розпад, смерть, тлінність, але в дивному універсумі, де вічність перемогла над часом [220].

Кінострічка «Робер. Щасливе життя» (1996) вписується в групу сокурівських фільмів, зосереджених на темі смерті, що проходить, починаючи з перших картин: «Самотнього голосу людини» (1987), де виникає руїна, і «Марії» (1988). Але в центрі кінематографічної естетики ця тема наскрізно проникає після «Кругу другого» (1990), який виражає найбільш безвихідно-трагічне бачення світу в О.Сокурова [220]. У наступних фільмах танатологічна проблематика залишається незмінною, але все більш виразно формулюється в опозиції смерті та її репрезентації, характерній для «Робера», і постає в менш безнадійних тонах. У «Матері і синові» (1997) повільне вмирання матері з'являється на тлі надзвичайно красивого зображення, що досягає напруги істинного кінематографічного пікторіалізму. Ця краса настільки вразила й викликала неоднозначну реакцію в глядачів, що постала як прояв естетизму. Зрозуміти сенс цієї краси в «Матері і синові» (1997) можна саме завдяки «Роберу» (1996).

Життя Робера, О.Сокуров називає щасливим, його маленький двійник на картині вічно споглядає руїну в тому світі, у якому немає смерті, а є тільки її естетична репрезентація, яка не може вважатися брехливою видимістю, а є маніфестацією неуявного, безпосереднього, тактильного в полі зору. Режисер вводить у картину, на якій представлений сам художник перед руїною, цитату з Ф.Достоевського як епіграф до всього фільму: «Зовсім для мене непомітним став я на іншій землі, усе було так само, як у нас, але всюди сяяла досягнута нарешті

урочистість. Високі, прекрасні дерева стояли в усій розкішності свого кольору, а незліченні листочки їх, я переконаний у тому, вітали мене тихим ласкавим шумом, як би вимовляли якісь слова любові. І нарешті я побачив людей цієї щасливої землі. Ці люди тіснилися до мене й пестили мене. Усякому з них хотілося заспокоїти мене. Вони не розпитували мене ні про що, ніби усі вже про все знали» [220].

Ця «інша земля» існує по той бік життя, її мешканці живуть поза часом, що не дозволяє абсолютного знання. Люди «щасливої» землі «усі вже знають» – і світ цього позачасового щасливого знання – передусім прекрасний. Це світ естетичної вічності, у яку переходить смертна дійсність. У «Матері і синові» (1997) напруга між фактурним, відчутним і живописним досягає межі. Ця напруга так чи інакше осмислювалася вже у «Врятуй і збережи» (1989) і, головним чином, у «Камені» (1992). Але тут фантастична живописність пейзажу прямо співвіднесена зі смертю матері, яку син відносить у природний простір. «Мати і син» (1997) – історія смерті як переходу з тілесного в зорове, як переростання естетичної ілюзії з умирання. Ця ілюзія безсмертна, тому фільм, незважаючи на внутрішній трагізм, у цілому набагато світліший за «Круг другий» (1990), із яким він прямо співвіднесений сюжетно.

У кінці фільму, як і в «Робері» (1996) виникає образ смерті – це мертва фактура материнської руки, до якої припадає син, виявляючи у своєму молодому й здоровому тілі невидиму роботу смерті – борозни й деформації на неприродно витягнутій шії. Тіло Роберу тут представлено як руїна.

О.Сокуров дозволяє (змушує) глядача пережити смерть як метафізичне явище. Вмирання, смерть, поховання – все, що з цим пов'язане, у фільмах режисера не стало звичною обтяжливою церемонією з черговими надгробними проповідями й співчуттями, не завжди доречними поминальними застіллями, але присутнє Таїнство й Літургія в їх гранично аскетичних проявах.

О.Сокуров зазначав: «Тільки культура, тільки духовність здатні примирити людину з неминучістю її відходу Туди. І підготувати її до того, щоб

вона перетнула цей рубіж по можливості в піднесеному стані душі й думки. Усі мої фільми про це. І у мене немає іншої пісні» [221, с. 62].

Серед українських митців, які глибоко займалися філософською танатологічною проблематикою в кіномистецтві є постать К.Муратової. На відміну від методу О.Сокурова, в якому повсякдення носить тотальний характер, у К.Муратової буденність виникає внаслідок «автоматизації» ритуалу, доведення сакрального дійства до автоматизму, який і призводить до десакралізації, відтворення сакрального в буденному звичайному світі.

Ruslan Januyuan у статті «Кіра Муратова» зазначає, що вона не знімає «чисте» та «стерильне» кіно-«спостереження», не намагається вразити глядача безсоромним сенсуалізмом [223]. Світогляд К.Муратової коливається від крайнього нігілізму до найвищого гуманізму.

Переживання від перегляду її фільмів дуже інтенсивні, бо вона ніколи не дає глядачеві перевести подих, не дозволяє передбачити будь-яку зміну. Її фільми породжують потужний емоційний імпульс, і оскільки вони надзвичайно оригінальні за формою, емоційне наповнення – часто єдина складова, яку глядач може осягнути. Він часто проектує емоційне занепокоєння на персонажів кіноробіт К.Муратової, отримуючи від цього дещо депресивні враження [87, с. 10].

Відтворюючи реалії життя в пострадянських країнах, К.Муратова дивиться на нього, ніби осторонь. Абсурдність життя не означає, що воно є нормальним, природним станом речей, хоча людина може до всього звикнути, але тільки не до смерті. Трагічна самотність життя й невблаганна навала смерті – це те, що насправді хвилює К.Муратову. Ці дві теми дедалі гучніше лунають у її фільмах «Захоплення» (1994) і «Три історії» (1997).

Фільм «Захоплення» (1994), зроблений під відчутним впливом Р.Литвинової – культової особи сучасного мистецького життя Росії, яка переймається перш за все творенням власного образу, оригінально поєднуючи з одного боку сучасні вимоги «публічної особи», з іншого – наслідуючи кінозірок

минулого – від перших «королев екрана» до «класичного» Голівуду та радянського кіно 1930–50-х років. Цей образ, що значною мірою ґрунтується на декадансі початку ХХ століття, – «жінка-вамп» є таким собі «носферату в спідниці», що холоднокровно несе загибель оточуючим, але внутрішньо залишається самотнім і незрозумілим. Монологи медсестри у фільмі «Захоплення» (1994), написані й прочитані Р.Литвиною – це досить примхливий коктейль із некрофілії, «стьобу» та марення божевільного [87, с. 10].

Неодмінним атрибутом «Захоплення» (1994) виступає естетизація смерті (в дусі сучасного «стьобу»), часом заворожуюча, де простежується балансування, хоча остаточно не зрозуміло, чи це справжнє зачарування естетикою танатосу, чи це залякування смертю шляхом висміювання, чи відверте знущання над смертю та презирство до неї.

Проблема смерті постає центром уваги у фільмі К.Муратової «Три історії» (1997). У першій новелі – «Котельня № 6» режисер намагається зробити акцент на смерті, показати перед глядачем нікчемність людського життя. Головний сюжет розкривається через вбивство чоловіком, за якусь дрібницю, сусідки й намагання позбутися трупа, який приносить до котельні, де живуть люди, та ні на кого з присутніх ні смерть, ні вигляд мертвого тіла не справляють ніякого враження. Жодного слова про злочин і покарання, докори сумління, порушення заповідей.

Найкрасивішим з усіх персонажів є труп у целофані, він досконалий: гарна людина – це мертва людина, вона не каже дурниць, не робить зайвих рухів (власне, ніяких); вона є тим, хто є – трупом, і, на відміну від живих, не намагається видати себе за когось іншого. Мертві не просять їсти, не з'ясовують стосунків, не кричать, не скиглять. Підсумок такого сприйняття життя і смерті в словах героїні другої новели «Офелія»: «Узагалі, цій планеті я б поставила нуль» [87, с. 12].

Найсильніше шокує новела «Дівчинка і смерть», що й викликає найбільше нарікань. У ній маленька дівчинка проситься піти погуляти на вулицю в старого сусіда, який має наглядати за нею, щоб досягти мети, дівчинка використовує всі засоби, включно з натяком на інтимні стосунки. На вперті відмовляння дідуса – у хід пішла отрута. Немає людини – немає проблеми, до того ж старий був людиною малоприємною: повчав, робив зауваження, був увесь час незадоволений способом життя оточуючих, особливо дівчинки та її матері. Коли дідусь помре, дівчинка скаже значущу фразу: «Тепер можна все». Уявляти, що вона має на увазі під цим «усе», не дуже хочеться – стає моторошно, бо вбивство старого – це тільки початок її існування в цьому світі.

Таким художнім викликом, сказати б навіть, свідомою провокацією стали «Три історії» (1997), що викликали суспільне обурення. Виявилося, що вітчизняного глядача, який достатньо «об'ївся» телевізійною «порнографією жаху» (вислів І.Бергмана), ще можна чимось вразити. Фільм викликав активну дискусію, резюме якої: «Смерть, особливо насильницька, не є звичайною подією». Усе це виглядало так, начебто цілком здорове суспільство із шанобливим ставленням до людського життя справедливо розгнівалося на «цинічну» К.Муратову, котра намагалася зруйнувати сталу систему гуманістичних цінностей, зробивши замах на святі для цього суспільства речі.

Аналізуючи тему смерті у творчості К.Муратової, варто відзначити й кінострічку «Другорядні люди» (2001) – це вже не просто констатація неприродних процесів у суспільстві, але й показ певного ставлення до них.

«Другорядні люди» (2001) починаються з епізоду, де лікар повідомляє жінці, що її хворий брат приречений і має померти. Жінка розкриває медичний словник і починає читати вголос статтю, присвячену агонії, тобто тому, що відбувається зараз із її братом. Холодні, суто наукові, формулювання викликають у неї сльози. Процес читання розкриває дуалістичну сутність найнезбагненнішого явища – смерті: природність припинення діяльності біологічного організму і відчай людини та близьких перед її невблаганним

насуванням [87, с. 15]. Перше урівнює кожну людину з безліччю інших, які померли або мають померти, друге підкреслює унікальність людського існування, незамінність кожної особистості.

Продовжуючи роздуми над сенсом власного існування, К.Муратова словами своєї героїні Віри скаже, що смерть огидна, потворна, бо після неї людина стає беспорядною, її можна роздягати, роздивлятися, переносити з одного місця в інше. Сама думка про смерть нестерпна для людини, хоча в яких умовах вона живе, хай що випаде на її долю, та все ж таки чіпляється відчайдушно за життя, вперто не хоче вмирати. Тому свій страх перед смертю Віра тамує в співі, так само, як сестра смертельно хворого – у танці. «Мистецтво – це наш захист проти гістерії та смерті», – сказав колись американський поет Т.Ретке.

«Взагалі у «Другорядних людях» смерть – це замкнений простір (сумка, камера схову, багажник авто), – говорить О.Конюх, – тобто те, з чого немає виходу. Це цілком логічно, адже небіжчик опиняється завжди в такому місці – хоч у звичайній цвинтарній труні, хоч у Кремлівській стіні – всерівно безвихідь. Коли Віра врешті відкриє сумку, мертвий оживе – замкненість порушена, отже, настає чудове «воскресіння», як і було обіцяно в епізоді з появою близнюка» [87, с. 16].

Для філософії К.Муратової немає життя після смерті. Смерть – це кінець усьому, ніяких інших шансів не буде, реальним постає тільки тіло небіжчика. Життя постає таким, що, справді, немає причин триматися за нього, а смерть – єдина безвихідна ситуація. К.Муратова препарує дійсність і робить це суворо й непримиренно – якщо йти за її фільмами, для людства просто не залишиться шансів.

Отже, посмодерністський період розвитку мистецтва, відзначений множиною найрізноманітніших образів культури й складністю панорами, пов'язаний зі зміною модерністської парадигми й виробленням нової системи поглядів на людину і світ, способів ставлення її до навколишньої дійсності й до

себе у філософських та мистецтвознавчих дослідженнях. Численні культурні підходи взаємодіють і взаємозбагачують у динамічній системі універсуму один одного. У вирішенні широкого кола фундаментальних проблем неабиякого значення набуло моделювання образу смерті в сучасному мистецтві.

Розкриваючи своєрідність танатологічної проблематики варто визначити специфічні особливості: у сучасному мистецтві образи смерті постають як ментальні стани свідомості, які тісно пов'язані між собою й становлять єдину парадигму соціальних проблем. Постмодерна епоха створила такі моделі смерті, які стали предметом дослідження:

а) візуального мистецтва – живопису, інсталяції, де осмислення проблеми смерті формує ставлення до життя (Д.Херст); розкриває філософське осмислення та спрямовує особистість до збереження генетичного коду, що рухається в напрямку до безсмертя (В.Сидоренко); формує змалювання образу життя через сприйняття тіла як фізіологічного інструменту (Вікторія і Влад Юрашки, А.Савадов, І.Чичкан); спрямовує вектор на неповторну індивідуальність особистості, де формується соціокультурний образ смерті, який прочитується як метафізичний (М.Мамсіков);

б) кіномистецтва, що пов'язане з повсякденним життям і виражає більш соціальні й екзистенційні проблеми життя людини (І.Бергман, О.Сокуров, К.Муратова).

Відтак, особливості художнього втілення в сучасному мистецтві висвітлюють ставлення до смерті, яке склалося на рівні буденної свідомості в сучасників і набирає філософського осмислення в мистецтві.

Висновки до третього розділу

В ході дослідження було сформульовано основні теоретичні положення, які забезпечують осмислення танатологічної проблематики в філософській герменевтиці. З цього доходимо таких висновків:

1. В аспекті герменевтичного аналізу феномен смерті виступає ознакою життя, який дозволяє наповнити її значенням.

2. З позицій герменевтичного редукування феномен смерті постає як: а) феномен «наївної рефлексії», де рефлексія виступає як уявне буття, що визначене історичною екзистенцією (Г.Гадамер); б) непереборний спосіб буття кінцевої рефлексії (П.Рікер).

3. Танатологічна модель як система символів та значень постає засобом дослідження структури сюжету. Розрізняють три основних підходи аналізу проблеми смерті в літературному тексті: а) семантичний підхід (П.Біциллі, О.Постнов); б) структурний підхід (Ю.Лотман); в) нарративний підхід (М.Бахтін).

4. На основі герменевтичного підходу до задуму та реалізації твору в інформаційному світі, виникають образи смерті ірраціонально створені мистецтвом, які стали предметом філософсько-антропологічного аналізу.

5. У сучасному мистецтві образи смерті розглядаються як ментальні стани свідомості, які тісно пов'язані між собою й становлять єдину парадигму соціальних проблем. Постмодерна епоха створила такі моделі смерті, які стали предметом дослідження: а) візуального мистецтва – живопису, інсталяції (Д.Херст, М.Мамсіков, А.Савадов, В.Сидоренко, Вікторія і Влад Юрашки, І.Чичкан); б) кіномистецтва (І.Бергман, О.Сокуров, К.Муратова).

6. Візуальна культура не просто персоналізує образи смерті, що поширені в індивідуальній і колективній свідомості, а розглядається як інтелектуальний простір їх осмислення.

ВИСНОВКИ

Проведений у дисертаційному дослідженні аналіз амбівалентності «життя-смерть» у філософсько-антропологічному зрізі в традиційній культурі та сучасній філософії дозволив зробити такі висновки:

1. Ставлення до смерті як конкретної людини, так і суспільства сприяє самоідентифікації особистості. Актуальність проблеми смерті, екзистенціювання на межі буття дає можливість людині спроектувати своє самозвеличення, виключивши перешкоди повсякденної розмитості. Осягнення «конечності» допомагає зосередитися на самому собі, згрупуватися у своєму протистоянні життєвого потоку і, одночасно, брати участь у ньому.

2. Танатос визнається філософською наукою як один із фундаментальних онтологічних конструктів практично в кожному культурно-історичному періоді. Визнання смерті важливим онтологічним елементом дозволило всебічно осмислити її місце в структурі Всесвіту. У кожен історичну епоху філософи по-різному оцінюють механізм впливу феномена «конечності» на формування іманентних структур буття людини та суспільства, а також на аксіологічні наслідки цієї дії.

В аксіологічному трактуванні феномен смерті розумівся як: позитивний феномен буття людини, що сприяє виявленню її екзистенції (Піфагор, Платон, отці церкви, М.Гайдеггер, Ф.Ніцше, Ж.-П.Сартр, А.Шопенгауер); негативний феномен (Аристотель, просвітники); нейтральне начало в напрямку до негативного (стоїки, епікурійці, Демокрит).

Аксіологічна інтерпретація танатосу пов'язана з його метафізичним трактуванням, де філософи намагалися сприймати даний феномен як результат переходу з одного виду буття до іншого. Тобто провідною ідеєю «концепції часу» було філософське розуміння безсмертя душі – колооберту речей та подій, що зумовлюють вічність Всесвіту (Піфагор, Платон, отці церкви, М.Гайдеггер, К.Юнг). Французькі просвітники трактували феномен смерті в аспекті остаточної й беззастережної загибелі конкретного індивіда. Ряд філософів (Г.Гегель,

Ф.Ніцше, А.Шопенгауер) вбачали основний позитивний момент смерті в остаточному припиненні життєвого абсурду.

3. Джералами та факторами впливу на формування та становлення специфічних, власне українських світоглядних конструктів та уявлень про життя та смерть у філософській антропологічній традиції України були виокремлені такі підходи: релігійний (І.Вишенський, І.Копинський, П.Могила, Г.Сковорода, К.Транквіліон-Ставровецький) – феномен смерті поставав як шлях до праведного життя, вищої істини – Бога; фольклорно-міфологічний (М.Гоголь, Леся Українка, М.Гримич) дав можливість усвідомлення ментального трактування смерті в українській філософії, де розкривалося онтологічне розуміння проблеми смерті, визначалася містична таємниця людського життя, циклічний вимір буття; філософія космізму (В.Вернадский, М.Умов, Д.Чижевский), де амбівалентність «життя-смерть» включена в аспект Всесвіту; сучасні теоретико-методологічні моделі життєтворчості (С.Кримський, С.Крилова, В.Малахов, М.Попович, Н.Хамітов, В.Шинкарук) – проблема смерті трактується як момент індивідуального життя, у той же час, феномен безкінечності, безсмертя розкривається в результаті суспільно-продуктивної діяльності.

Філософсько-антропологічна концепція осмислення теми смерті у вітчизняній думці розглядає буття людини як цілісний життєвий світ. Він передує індивідуальному існуванню людини й визначає ступінь усіх феноменів її буття, включаючи його в загальний контекст онтологічної цілісності.

4. Аналізуючи феномен смерті через функціонування категорії духовної самотрансценденції як одвічного прагнення людської істоти до пізнання сутності буття поза його видимими гранями, відзначаємо важливість «межової ситуації», під час якої відбувається трансформація, коли людина втрачає смислові морально-духовні орієнтири, символічно помирає. Але для того, щоб духовно відродитися, потрібна нова трансцендентна опора, вічні цінності, які особистість не може знайти, лише спираючись на себе. Звідси й необхідність «духовної самотрансценденції». Поняття трансцендентного як предмет релігійного й метафізичного пізнання має широку інтерпретаційну парадигму, залежно від

вибору точки відліку, – аж до зосередження на перцептивному невербалізованому осягненні цього феномена.

5. Феномен смерті завжди осмислюється в контексті конкретно-історичної культури. Незважаючи на те, що проблема взаємин смерті й соціальної реальності стала актуальною тільки для філософів ХХ століття, смерть завжди виступала як регулятор соціального життя в якості природного демографічного чинника, так і корелятором розвитку найважливіших сфер соціального й духовного життя суспільства.

Відсутність у соціумі системи, яка б допомагала людині не переходити межу зла, порушує одну з проблем морального занепаду, під час якого відбувається духовна деградація суспільства. На фоні сучасної глобальної кризи, найголовнішим проявом є масова загибель людей у процесі екологічних катастроф, військових дій, терактів, де смерть втрачає особистісний характер. Людина відчужується від смерті, яка перетворюється в соціальний акт. Головною причиною прагнення суспільства контролювати феномен смерті є намагання соціуму витіснити смерть з поля зору особистості, а отже, обмежити її вплив на процес формування людської індивідуальності.

6. Смерть як межа буття й небуття пов'язана з тривогою щодо екзистенційних підвалин людського існування. Людина живе та вибудовує свій світ, в якому вона створює свої межі, непорушні кордони. Але смерть своїм фактом вириває людину від звичного, усталеного існування у світі буденності та штучної раціональності. Зустріч зі смертю іншого ставить питання про доцільність та сенс власного життя. У результаті смерті раціональна картина світу може похитнутися, бо смерть зазіхає на підвалини раціональності, показує людині всю марність її існування. Філософи другої половини ХХ століття Ж.Бодрійар, Ж.Дерріда, відзначають порушення в бутті сучасної людини амбівалентності «життя-смерть», що веде до настанов на володіння, споживання речей, спричиняє страх втрати себе, свого «Я», тіла тощо.

7. Страх смерті, смислова порожнеча, тривога є ланцюгами єдиного процесу, симптомами «хвороби» раціональної європейської культури. Тривога небуття, яка

руйнує логоцентричність буття, і страх смерті як логічний наслідок цієї тривоги спричиняють протест людини, її намагання хоч якось виправдати своє існування, що втілюється в індивідуальних деструктивних формах, таких як суїцид, (коли тривога переростає у відчай), або в соціальних деструктивних формах: неофашизм, екстремізм, расизм (у разі підміни Абсолюту квазіабсолютами). У такий спосіб людина в ситуації самотнього, відчуженого існування у світі відволікає себе сурогатами смислу, уникаючи відчуття тривоги.

8. Міфологічна свідомість, що протистоїть раціональному підходу до проблем смерті, забезпечує амбівалентність «життя-смерть» в суспільстві, сприяє його некатострофічному існуванню. Раціоналізація смерті перетворюється в універсальну систему влади, коли з життя відкидається згадка про смерть. Сьогодні людство відшукує нові життєві орієнтири, намагається створити такі міфологеми як основу нового світогляду, у яких смерть повинна займати належне нею місце, не табуватися й не витіснятися зі сфери суспільної свідомості.

9. Проблема смерті в сучасному суспільстві набуває нових статусів, легалізуючись в евтаназії – праві обирати час і вид смерті та можливостей необмежено трансформувати модуси тілесності з метою максимального продовження життя, проблемі хосписів (паліативній соціально-медичній допомозі вмираючим). Право на смерть в контексті високих технологій постає як захист і збереження честі й вільного виявлення волі автономної особистості, які з етичного погляду не менш важливі за психофізіологічний аналіз причин смерті. Новітні технології визнають за кожною людиною право (й особисту відповідальність) на унікальність як свого життя, так і своєї смерті.

10. Феномен смерті в другій половині ХХ століття став предметом аналізу феноменологів і герменевтиків. Феноменолого-герменевтичний аналіз проблеми смерті прагне вийти із затемненого, загубленого в повсякденності безособових стосунків світу показує, що сенс турботи розкривається, передусім, у перспективі історичного самовизначення особи як буття до власної смерті, «буття-до-смерті» (М.Гайдеггер) та кінцевої рефлексії як непереборного способу буття (П.Рікер). Проблема смерті розглядається не лише, як фізичне завершення життя, більше

того, не стільки, як кінцівка взагалі, а постає основою створення нових міфологем амбівалентності «життя-смерть» в сучасному суспільстві.

Філософсько-герменевтичний підхід пов'язаний з категорією тілесності, гри, тексту, створює основи нового світогляду, де взаємозв'язок проблеми «життя-смерть» займає своє гідне місце. На рівні сюжету танатологічна модель розкривається через семантичний підхід – образ смерті модифікується залежно від розвитку творчого світу автора (П.Біциллі, О.Постнов); структурний – проблема представляється через психічні інваріантні структури, що впливають на особистість (Ю.Лотман); діалогічний – образ смерті актуалізується як «танатологічна поліфонія» (М.Бахтін).

11. Сучасне мистецтво, головною ознакою якого є філософічність, активно впливає на формування індивідуальної позиції у ставленні щодо до смерті особистості, відображає загальні світоглядні позиції у відношенні як до життя, так і смерті. Художня візуалізація події смерті – тобто унаочнене уявлення смерті – запускає ритуал забезпечення власного безсмертя (символічне кодування події віддаляє від нас смерть). Візуалізація смерті є захисним механізмом у спробі унебезпечити себе від її реальності й спостерігати за нею, як за смертю іншого. Мистецтво – засіб, який дає можливість примиритися зі смертю, отримати владу над нею, визначити зміст буття як основу соціальних взаємозв'язків. Завдяки мистецтву та філософії проблема смерті повертається до структури орієнтаційних життєвих стратегій людини.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Абеляр П. Этика или познай самого себя / Пьер Абеляр; [пер. с лат. С.С.Неретиной] // Теологические трактаты. – М.: Прогресс; Гнозис, 1995. – С. 311–413.
2. Августин Аврелий. Исповедь / Августин Аврелий; [пер. с лат. М.Е.Сергеенко, вступ. ст. А.А.Столярова]. – М.: Гендальф, 1992. – 544 с.
3. Августин Аврелий. Энхиридион или о вере, надежде и любви / Августин Аврелий; [пер. с лат. Киевской духовной академии; сост. С.И.Еремеева] // Теологические трактаты. – СПб.: Алетейя – К.: Уцимм-пресс, 1998. – 768 с.
4. Аверинцев С.С. Поэтика ранневизантийской литературы / С.С.Аверинцев. – М.: CODA, 1997. – 343 с.
5. Арьес Ф. Человек перед лицом смерти / Филипп Арьес; [пер. с фр. В.Ронина]. – М.: Прогресс-Прогресс-Академия, 1992. – 528 с.
6. Барг М.А. Эпохи и идеи: Становление историзма. / Михаил Барг; [пер. с фр. П.В.Кислова]. – М.: Мысль, 1987. – 348 с.
7. Батай Ж. Теория религии / Жорж Батай; [пер. с фр. Ж.Гайковой, Г.Михалковича]. – Минск: Современный литератор, 2000. – 352 с.
8. Бахтин М.М. Собрание сочинений: В 7 т. / Михаил Бахтин – М.: Художественная литература, 1997. – Т.IV. – 450 с.
9. Бахтин М.М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура Средневековья и Ренессанса / Михаил Бахтин. – М.: Прогресс, 1990. – 540 с.
10. Бердышев Г.Д. Реальность долголетия и иллюзия бессмертия / Геннадий Бердышев. – К.: Политиздат Украины, 1989. – 254 с.
11. Бердяев Н.А. О назначении человека / Николай Бердяев. – М.: Республика, 1993. – 383 с.
12. Бердяев Н.А. Самопознание / Николай Бердяев. – М.: Книга, 1991. – 445 с.
13. Бердяев Н.А. Философия неравенства / Николай Бердяев. – М.: Има-пресс, 1990. – 288 с.
14. Бицилли П.М. Проблема жизни и смерти в творчестве Толстого / П.М.Бицилли // Трагедия русской культуры. – М., 2000. – С. 473–499.

15. Бычков В.В. Феномен неклассического эстетического сознания / В.В.Бычков // Вопросы философии. – М., 2003. – № 12. – С. 61–71.
16. Бланшо М. Литература и право на смерть / Морис Бланшо; [пер. с фр. С.Зенкина] // Новое лит. обозрение. – М., 1994. – № 7. – С. 75–101.
17. Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть / Жан Бодрийяр; [пер. с фр. С.Зенкина]. – М.: Добросвет, 2009. – 392с.
18. Больнов О.Ф. Философия экзистенциализма: философия существования / Отто Больнов. – СПб.: Лань, 1999. – 243 с.
19. Борецкий О. Ингмар Бергман: счастливое одиночество гения [Электронный ресурс] / Олег Бергман. – <http://www.kino.kz/club/bergman.asp>.
20. Бородай Ю.М. Эротика, смерть, табу: трагедия человеческого сознания / Юрий Бородай. – М.: Гнозис, 1996. – 416 с.
21. Брейтман А.С. Метафизическое измерение смерти в кинематографе А.Сокурова / А.С.Брейтман // Метафизика искусства: Материалы международных конференций [«Дни Петербургской философии – 2003»], (Санкт-Петербург, 14-15 ноября 2003 года). – Санкт-Петербург: Санкт-Петербургское философское общество, 2004 г. – С. 110–118.
22. Бросова Н.З. История между «жизнью» и «смертью» О.Шпенглер и М.Хайдеггер / Н.З.Бросова // Вестник Моск. ун-та. – 2001. – № 2. – С. 16–26.
23. Булатов М.О. Загороднюк В.П., Малеев К.С., Солонько Л.А. / М.О.Булатов, В.П.Загороднюк, К.С.Малеев, Л.А.Солонько // Діалектика без апології. – К.: Стилос, 1998. – 160 с.
24. Бурлачук В. Власть, смерть и социология постмодерна / Виктор Бурлачук // Соціальні виміри суспільства. – 2003. – Вип. № 6. – С. 195–206.
25. Варавва В.В. Метафизика смерти: опыт апофатической рациональности / В.В.Варавва // Вопросы философии. – 2005. – № 12. – С. 77–93.
26. Варавва В.В. Рецензия на книгу В.Янкелевича «Смерть» / В.В.Варавва // Человек. – 2001. – № 6. – С. 183–187.
27. Варавва В.В. Современная российская танатология: опыт типологического описания / В.В.Варавва // Теоретический журнал CREDO NEW. – 2005. – № 3. – С. 36–61.

28. Вебер М. Избранные произведения / Макс Вебер; [пер. с нем., сост., общ. ред. и послесл. Ю.Н.Давыдова]. – М.: Прогресс, 1990. – 808 с.
29. Величко С.А. Осмысление смерти в русской философии XIX – начала XX века / С.А.Величко // Вестник Сев. ГТУ. – 2006. – № 18. – С. 30–38.
30. Величко С.А. Феномен смерти как объект социально-философского анализа: проблема формирования обществом системы социального контроля над смертью / С.А.Величко // Культура народов Причерноморья. – 2006. – № 106. – С. 26.
31. Вересаев В.В. Гоголь в жизни: Систематический свод подлинных свидетельств современников / Викентий Вересаев; [предисл. Ю.С.Манько; коммент. З.Безносова]. – Х.: Прапор, 1990. – 680 с.
32. Вернадский В.И. Живое вещество / Владимир Вернадский. – М.: Наука, 1978. – 358 с.
33. Вишев И.В. Бессмертие человека: реально ли оно? / Игорь Владимирович Вишев. – Минск: Беларусь, 1990. – 142 с.
34. Вишев И.В. Проблема бессмертия человека в русской философии: персоналии и идеи / И.В.Вишев. – Челябинск: ЮУПГУ, 2000. – 121 с.
35. Вишев И.В. Проблема «личного бессмертия» / Игорь Вишев. – Новосибирск: Наука, 1999. – 248 с.
36. Вишенський Іван. Твори: З книжної української мови / Іван Вишенський; [передм. і прим. В.Шевчука]. – К.: Дніпро, 1986. – 247 с.
37. Вулф С.М. Эвтаназия не переходит границу / С.М.Вулф // Человек. – 1993. – № 5. – С. 53–57.
38. Гадамер Х.-Г. Актуальность прекрасного / Ханс-Георг Гадамер; [пер. с нем. А.В.Михайлова]. – М.: Искусство, 1991. – 365 с.
39. Гадамер Х.-Г. Истина и метод: Основы философской герменевтики / Ханс-Георг Гадамер; [пер. с нем. И.Н.Бурова, М.А.Журинской, С.Н.Земляной, А.А.Рыбакова]. – М.: Прогресс, 1988. – 704 с.
40. Гегель Ф. Энциклопедия философских наук / Фридрих Гегель; [пер. с нем. Б.Г.Столпнера и М.И.Левиной]. – М.: Мысль, 1977. – Т.3: Философия духа. – 471 с.

41. Гнездилов А.В., Губачев Ю.М. Терминальные состояния и паллиативная терапия: Учебно-методическое пособие / А.В.Гнездилов, Ю.М.Губачев. – СПб.: Изд-во ТОО «Бионт», 1998. – 60 с.
42. Гоголь М.В. Твори у 3 - х томах / Микола Гоголь. – К., 1952. – Т.1. – 398 с., Т.2 – 455 с.
43. Гольбах П.А. Система природы, или о законах мира физического и мира духовного: Избранные произведения / Поль Анри Гольбах; [пер. с греч. под общ. ред. А.Ф.Лосева], Т.1. – М., 1963. – 454 с.
44. Гроф С. Человек перед лицом смерти / С.Гроф, Д.Хэлифакс; [пер. с англ. Неклесса]. – М.: АСТ, 2002. – 239 с.
45. Гуревич П.С. Жрица с косой: о смерти и бессмертии / Павел Семенович Гуревич. – М.: Знание, 1991. – 64 с.
46. Гуревич П.С. Смерть как тайна человеческого бытия / П.С.Гуревич // Предисловие к книге: Токарчик А. Мифы о бессмертии. – М., 1990. – 240 с.
47. Гурко Е. Тексты деконструкции. Деррида Ж. Differance / Е.Гурко. – Томск: Изд-во «Водолей», 1999. – 160 с.
48. Гуревич А.Я. Категории средневековой культуры / Арон Гуревич. – М.: Искусство, 1984. – 350 с.
49. Гуревич А.Я. Предисловие к Арьесу / А.Я.Гуревич // Предисловие к книге: Арьес Ф. Человек перед лицом смерти. – М., 1992. – С. 5–30.
50. Декарт Р. Сочинения: в 2 т. / Рене Декарт; [пер. с лат. и фр. С.Ф.Васильева, М.А.Гарнцева, Н.Н.Сретенского, С.Я.Шейман-Топштейн; сост. ред., вступ. ст. В.В.Соколова]. – М.: Мысль, 1989. – Т.1. – 654 с.
51. Демичев А. Дискурсы смерти: введение в философскую танатологию / Андрей Демичев. – СПб.: Инапресс, 1997. – 144 с.
52. Демичев А.В. Ориентация к смерти / А.В.Демичев // Стратегии ориентации в постсовременности. – СПб., 1996. – 160 с.
53. Демичев А.В. Тематичность смерти: дискурсы и концепты / А.В.Демичев // Человек. – 2001. – № 2. – С. 158–170.
54. Дидро Д. Избранные атеистические произведения / Дени Дидро. – М.: Изд-во АН СССР, 1956. – 478 с.

55. Дойчик Максим. Проблема життя і смерті в українській філософській думці доби Відродження [Електронний ресурс] / Максим Дойчик. – http://www.nbu.gov.ua/portal/natural/vpnu/filos_psihol/2008_11/2.pdf.
56. Дротянко Л.Г. Український контекст філософії космізму / Л.Г.Дротянко // Універсальні виміри української культури. – Одеса, 2000. – С. 184–186.
57. Дудник С.И. Кризис культуры в контексте современных дискуссий и оценок / Сергей Иванович Дудник. – СПб.: Санкт-Петербургское филос. об-во, 2001. – С. 128–136.
58. Дюркгейм Э. Самоубийство: социологический этюд / Эмиль Дюркгейм; [пер. с фр. с сокр.; под ред. В.А.Базарова]. – М.: Мысль, 1994. – С.177.
59. Иванов Е.М. Философия бессмертия / Евгений Михайлович Иванов. – Саратов: Научная книга, 1988. – 80 с.
60. Ильин И.А. Собрание сочинений: в 10 т. / Иван Александрович Ильин. – М.: Русская книга, 1994. – Т.3: Поющее сердце, книга твоих созерцаний. – 452 с.
61. Источникова А.В. Проблема анализа Бытия как стратегический замысел герменевтики М.М.Хайдеггера / А.В.Источникова // Вестник МГТУ. – М., 2006. – №1. – Т.9. – С. 59–62.
62. Исупов К.Г. Русская философская танатология / К.Г.Исупов // Вопросы философии. – М., 1994. – № 3. – С. 106–111.
63. Каган М.С. Метаморфозы бытия и небытия / М.С.Каган // Вопросы философии. – 2001. – № 6. – С. 52–67.
64. Каган М.С. «Се человек». Жизнь, смерть и бессмертие в «Волшебном зеркале» изобразительного искусства / Мойсей Самойлович Каган. – СПб.: Logos, 2003. – 320 с.
65. Казаков Д.Н. Религия и мораль в творчестве Г.Сковороды / Д.Н.Казаков // Религия и нравственность в секулярном мире. – СПб., 2001. – С. 183–185.
66. Калашник І.В. Філософсько-релігійна сутність категорії психологічної смерті / І.В.Калашник // Проблеми сучасної педагогічної освіти: [збірник статей]. Сер.: Педагогіка і психологія. Вип. 9; Ч.2 / РВНЗ «Крим. гуманіт. ун-т»; [редкол.: О.В.Глузман та ін.; відп. за вип. М.Я.Ігнатенко]. – Ялта, 2006. – С. 237–242.

67. Калиновский П.П. Переход: последняя болезнь, смерть и после / Петр Калиновский. – Донецк: Сталкер, 1998. – 320 с.
68. Кальной И.И. Отчуждение: истоки и современность / Игорь Кальной. – Симферополь: Таврия, 1990. – 192 с.
69. Кальной И.И. Философия / Игорь Кальной. – Симферополь: Бизнес-Информ, 2002. – 448 с.
70. Камю А. Миф о Сизифе / Альбер Камю; [пер. с фр. С.Великовского, Н.Немчиновой]. – СПб.: Азбука-классика, 2005. – С. 62.
71. Камю А. Размышления о гильотине. Изнанка и лицо: Сочинения / Альбер Камю; [пер. с фр. Ю.Стефанова]. – М.: ЗАО «ЭКСМО-Пресс»; Харьков: «Фолио», 1998. – С. 577–624.
72. Кант И. Сочинения: в 6 т. / Иммануил Кант; [под общ. ред. В.Ф.Асмуса]. – М.: Мысль, 1964. – Т.2. – 511 с.
73. Карандышев В. Жить без страха смерти / Виктор Карандышев. – М.: Смысл, 1999. – 335 с.
74. Карасев Л.В. Русская идея: символика и смысл / Л.В.Карасев // Вопросы философии. – 1992. – № 8. – С. 92–96.
75. Квіт С. Виміри філософської герменевтики: літературний обзор / Сергій Квіт // Слово і час. – 2007. – №5. – С. 17–27.
76. Кеннеди Л.А. Что сулит нам продление жизни? / Лоуренс Кеннеди // Человек. – 2002. – № 3. – С. 13–20.
77. Кетова Т.Н. Жизнь и смерть в метафизическом и социальном пространстве / Т.Н.Кетова // Теоретический журнал CREDO NEW. – 2002. – № 4. – С. 23–28.
78. Кирилук О.С. Універсально-культурні виміри філософії космізму / О.С.Кирилук // Універсальні виміри української культури. – Одеса, 2000. – С. 187–196.
79. Клемен К.Х. Жизнь мёртвых и религия человечества / Карл Клемен; [пер. с нем., комм. А.Е.Махов]. – М.: Интрада, 2002. – 224 с.
80. Кожев А. Идея смерти в философии Гегеля / Александр Кожев. – М.: Логос, 1998. – 208 с.

81. Козачинська В.В. Концепт смерті в українському бароко / В.В.Козачинська // Магістеріум: історико-філософські студії. – К., 2002. – Вип. 9. – С.16–21.
82. Козачинська В.В. Смерть: ідеологічні коди сьогодення / В.В.Козачинська // Наукові записки: Філософія та релігієзнавство. – К.: Вид-во Національний університет «Києво-Могилянська академія», 2007. – Т.63. – С. 15–21.
83. Козачинська В.В. Соціально-філософські та етико-гуманістичні аспекти проблеми смерті й безсмертя (на матеріалі історії української духовної культури кінця XVI - початку XVIII ст.): автореф. дис. канд. філософ. наук: 09.00.03 / Вікторія Валеріївна Козачинська; Одеський нац. ун-т ім. І.І.Мечникова. – Одеса, 2004. – 20 с.
84. Кони А. Самоубийство в законе и в жизни / Анатолий Кони // Суицидология: прошлое и настоящее. – М., 2001. – С. 113–139.
85. Кониський Г. Філософські твори: У 2-х т. / Григорій Кониський. – К.: Наукова думка, 1990. – Т.2. – 405 с.
86. Коновалова Л.В. Проблема смерти и современная биоэтика / Л.В.Коновалова // Идея смерти в российском менталитете. – СПб.: Изд-во Русского христианского гуманитарного института, 1999. – С. 137–150.
87. Конюх О. Примхи долі, або На захист Кіри Муратової [Електронний ресурс] / Олексій Конюх // Кіно-Коло. – 2002. – С. 9–17. – <http://www.kinokolo.ua/articles/34/>.
88. Король Л.С. Міфологія смерті у філософському дискурсі / Л.С.Король // Практична філософія. – Київ: ПАРАПАН, 2010. – №1 (35). – С. 148–153.
89. Король Л.С. Страх смерті як екзистенційна драма людського буття / Л.С.Король // Науковий часопис Національного педагогічного університету імені М.П.Драгоманова. Серія 7. Релігієзнавство, Культурологія. Філософія: зб. наукових праць / ред. рада: В.П.Андрущенко; М-во освіти і науки, Нац. пед. ун-т імені М.П.Драгоманова. – К.: Вид-во НПУ імені М.П.Драгоманова, 2009. – Вип. 22 (35). – С. 82–90.

90. Красильников Р.Л. Образ смерти в литературном произведении: модели и уровни анализа / Роман Леонидович Красильников. – Вологда: ГУК ИАЦК, 2007. – 140 с.
91. Краснухина Е. К. О смысле конечного существования: проблема смерти в экзистенциализме М.Хайдеггера и Ж.-П.Сартра / Е.К.Краснухина // Вестник Ленинградского ун-та, 1991. – С. 12–19.
92. Крилова С. Безсмертя особистості: ілюзія чи реальність? / Світлана Олександрівна Крилова. – К.: Сатсанга, 1999. – 187 с.
93. Кристиаан Л.Х. Эстетика смерти / Л.Х.Кристиаан, Харт Ниббриг. – СПб.: Изд-во Ивана Лимбаха, 2005. – 424 с.
94. Кюблер-Росс Э. О смерти и умирании / Элизабет Кюблер-Росс; [пер. с англ. К.Семенов, В.Трилис]. – К.: София, 2001. – 320 с.
95. Курбатов С. Сократ и Гамлет: культурные парадигмы смерти / Сергей Курбатов // Человек. – 2004. – № 1. – С. 43–47.
96. Кутырев В. Могущественный раб техноса... / Владимир Кутырев // Человек. – 2006. – № 4. – С. 45–61.
97. Культурология. XX век: энциклопедия / гл. ред., сост. и авт. проекта Светлана Яковлева Левит. – СПб.: Унив. кн., 000 «Алетейя». – 1998. – 445 с.
98. Кучер Л.С. Феномен смерті в повсякденній свідомості: філософський аналіз / Л.С.Кучер // Актуальні проблеми історії, теорії та практики художньої культури. – К., 2010. – №24. – С. 41–50.
99. Кучер Л.С. Феномен смерті як об'єкт історико-філософського аналізу / Л.С.Кучер // Вісник національної академії керівних кадрів культури і мистецтв. – К., 2010. – №2. – С. 23–28.
100. Кучер Л.С. Функції смерті у системі соціокультурних відносин / Л.С.Кучер // Культура і сучасність. – К., 2010. – №1. – С. 49–54.
101. Кьеркегор С. Болезнь к смерти / С.Кьеркегор // Этическая мысль. – М.: Политиздат, 1990. – С.10–86.
102. Кьеркегор С. Наслаждение и долг / Серен Кьеркегор; [пер. с датск. П.П.Ганзена]. – К.: Airland & Новый круг, 1994. – 512 с.

103. Кьеркегор С. Страх и трепет / Серен Кьеркегор; [пер. и комм. Н.В.Исаевой, С.А.Исаева]. – М.: Республика, 1993. – С. 13–112.
104. Лаврикова И.Н. О смерти, о власти, а также некоторые размышления о пользе страха смерти / Ирина Лаврикова. – Тверь: ТГТУ, 2001. – 80 с.
105. Лаврин А.П. Что такое смерть / Александр Лаврин // Психология смерти и умирания. – Минск, 1998. – С. 35–182.
106. Ламетри Ж. Система Эпикура: Сочинения / Жюльен Офре де Ламетри; [пер. с фр. Э.Гроссман, В.Левицкого]. – М., 1983. – 509 с.
107. Ламонт К. Иллюзия бессмертия / Корлисс Ламонт; [пер. с англ. А.В.Старостина]. – М.: Политиздат, 1984. – 286 с.
108. Лапшин И.И. *Arg moriendi* / И.И.Лапшин // Вопросы философии. – 1994. – № 3. – С. 23–32.
109. Леви-Стросс К. Структурная антропология / Клод Леви-Стросс; [пер. с фр. В.В.Иванова]. – М.: ЭКСМО-Пресс, 2001. – 512 с.
110. Левченко И.Е. Феномен социальной смерти / И.Е.Левченко // Социологические исследования. – М., 2001. – №6. – С. 22–31.
111. Лепский М.А. Социально-философский анализ взаимосвязи жизни и смерти: проблема выживания: дис... канд. филос. наук: 09.00.03 / Максим Анатольевич Лепский. – Запорожье, 1997. – 185 с.
112. Лодій П. Короткий вступ до метафізики / Петро Лодій // Історія філософії України. Хрестоматія. – К., 1993. – С. 283–297.
113. Лотман Ю.М. Смерть как проблема сюжета / Юрий Лотман // Лотман Ю.М. и татаруско-московская семиотическая школа. – М.: Гнозис. – 1994. – С. 417–430.
114. Малахов В.А. Етика: Курс лекцій: Навч. Посіб. / Владимир Анатольевич Малахов. – К.: Либідь, 2000. – 384 с.
115. Малеина М. Уйти достойно / М.Малеина // Человек. – 1993. – №2. – С. 47–51.
116. Мальшев М.А. Проблема смерти в философии «несчастливого сознания» / М.А.Мальшев // Философские науки. – 1989. – № 5. – С. 51–59.
117. Манн Ю. Поэтика Гоголя / Юрий Манн. – М.: Худож. лит., 1988. – 413 с.

118. Маньковская Н.Б. Эстетика постмодернизма / Надежда Борисовна Маньяковская. – СПб.: Алетейя, 2000. – 347 с.
119. Марійко С.В. Трансформація поглядів на смерть в інформаційному суспільстві [Електронний ресурс] / С.В.Марійко. http://www.nbuu.gov.ua/portal/soc_gum/Vnau_f/2008_2/mar.pdf.
120. Маркузе Г. Одномерный человек / Герберт Маркузе; [пер. с англ. А.П.Юдина]. – М.: ООО «Издательство АСТ»: ЗАО НПП «Ермак», 2003. – 331 с.
121. Маркузе Г. Эрос и цивилизация / Герберт Маркузе; [пер. с англ. А.Юдина; сост. В.Ю.Кузнецов]. – М.: АСТ, 2003. – 314 с.
122. Материалисты Древней Греции: собрание текстов Гераклита, Демокрита и Эпикура. / Общ. ред. и вступит. ст. М.А.Дынина. – М.: Госполитиздат, 1955. – 239 с.
123. Меднікова Г.С. Філософські рефлексії життя і смерті у сучасному мистецтві / Г.С.Меднікова // Вісник Чернігівського педагогічного університету імені Т.Г.Шевченка [Текст]. Вип.75 / Другі Кулишеві читання з філософії етнокультури. За ред. проф. В.А.Личковаха / Чернігівський державний педагогічний університет імені Т.Г.Шевченка; гол. ред. Носко М.О. – Чернігів: ЧДПУ, 2010. – С. 30–35.
124. Минеев В.В. Социальные аспекты смерти (Философско-антропологический анализ): автореф. дис. на соискание ученой степени доктора филос. наук: спец. 09.00.11 / Василий Васильевич Минеев. – Красноярск, 2004. – 48 с.
125. Монтень М. Опыты / Мишель Монтень; [пер. с фр. А.С.Бобовича и др.]. – М.: Голос, 1996. – Кн.1. – 275 с.
126. Мордовцева Т.В. Идея смерти в культурософской ретроспективе [Електронний ресурс] / Татьяна Мордовцева. – Таганрог: ТИУиЭ, 2001. – 120 с. <http://www.anthropology.ru/ru/texts/mordov/idea.html>.
127. Морозов А. Екзистенціалістське тлумачення феномену страху / А.Морозов // Людина. Світ. Культура. Актуальні проблеми філософських, політологічних і релігіознавчих досліджень. – К., Київський університет. – 2004 р. – С. 314–315.
128. Морозов А. Значення феномену страху для філософського аналізу понять «світ» і «буття» / А.Морозов // Дні науки філософського факультету – 2005. Матеріали доповідей та виступів. Частина 4. – С. 21–22.

129. Морозов А. Релігійно-екзистенційний аналіз фільму Матриця: пограничні ситуації як фактор ініціації / А.Морозов // Філософія та методологія гуманітарних наук. Чернівці, Рута, 2005 р. – С. 54–55.

130. Морозов А. Філософсько-етичний аналіз феномену смерті в контексті проблеми сенсу життя / А.Морозов // Мультиверсум. Філософський альманах вип. 44, К., Український центр духовної культури. – 2004 р. – С. 172–181.

131. Моховиков А.Н. Введение к историко-философскому разделу / А.Н.Моховиков // Суицидология: прошлое и настоящее. – М., 2001. – С. 9–28.

132. Моуди Р. Жизнь после жизни / Раймонд Моуди; [пер. с англ., под ред. И.Старых]. – М.: София, 2005. – 398 с.

133. Мулярчук Є.І. Феномен конечності буття людини: екзистенційний та етичний аспекти: дис. ... канд. філос. наук: 09.00.07 / Євген Іванович Мулярчук. – К., 1996. – 172 с.

134. Налчаджян А.А. Загадка смерти / Альберт Налчаджян. – СПб.: Питер, 2004. – 224 с.

135. Неретина С. Смерть как условие бессмертия / С.Неретина // Человек. – М., 2002. – № 4. – С. 49–63.

136. Никитаев В.В. Герменевтика смерти / В.В.Никитаев // Философские науки. – М., 2000. – №4 . – С.112–132.

137. Ницше Ф. По ту сторону добра и зла. Прелюдия к философии будущего: соч. в 4 т. / Фридрих Ницше; [пер. с нем. Н.Полилова]. – М.: Мысль, 1990. – С. 238–406.

138. Ницше Ф. Так говорил Заратруста. Книга для всех и не для кого / Фридрих Ницше [пер. с нем. Ю.М.Антоновского]. – М.: Мысль, 1990. – С. 240–269.

139. Нямцу А.Є., Антофійчук В.І. Проблеми традиції та новаторства у світовій літературі: Навчальний посібник / А.Є.Нямцу, В.І.Антофійчук. – Чернівці: Рута, 1998. – 208 с.

140. Пам'ятки братських шкіл на Україні / кінець XVI – поч. XVIII ст. / Тексти і дослідження / АН УРСР, Інст-т філософії, Інст-т сусп. наук, редкол.: В.І.Шинкарук та ін. – К.: Наук. думка, 1988. – 568 с.

141. Пашук А.І. Іван Вишенський – мислитель і борець / А.І.Пашук. – Львів: Світ, 1990. – 176 с.
142. Пифагор. Золотой канон. Фигуры эзотерики / Пифагор; [пер. с др. греч. И.А.Евсы]. – М.: Эксмо-Пресс, 2001. – 448 с.
143. Після філософії: кінець чи трансформація? Рорті, Ліотар, Фуко, Деріда, Девідсон, Дамміт, Патнем, Апель, Габермас, Гадамер, Рикьор, Макінтайр, Blumenberg, Тейлор=End or After Philosophy: Transformation? / упоряд. К.Байнес, пер. з англ. С.О.Кошарний. – К.: Четверта хвиля, 2000. – 431 с.
144. Платон. Апология Сократа / Платон; [пер. с др. греч. В.Соловьева, А.Егунова, М.Соловьева]. – М.: Мысль, 1999. – 864 с.
145. Платон. Федон, Пир, Федр, Парменид / Платон; [пер. с др. греч. С.Жебелева, Н.Томасова]. – М.: Мысль, 1999. – 528 с.
146. Польский А.А. Постскиптумы смерти: от мифологии к мифологеме / А.А.Польский. – Ставрополь: СКСИ, 2008. – 96 с.
147. Попович М. Микола Гоголь / Мирослав Попович. – К.: Молодь, 1998. – 279 с.
148. Попович М.В. Раціональність і виміри людського буття / Мирослав Попович. – К.: Сфера, 1997. – 290 с.
149. Потапов В.В. По ту сторону смерти / В.В.Потапов, И.С.Потапова. – М.: Книга, 1991. – 103 с.
150. Проективный философский словарь: Новые термины и понятия / Под ред. Г.Л.Тульчинского и М.Н.Энштейна. – СПб.: Алетейя, 2003. – 512 с.
151. Рабинович В.Л. Memento viere: «есть в опыте больших поэтов...» / В.Л.Рабинович // Идея смерти в российском менталитете. – СПб., 1999. – С. 252–264.
152. Рикер П. Герменевтика, этика, политика: Московские лекции и интервью / Поль Рикер; [пер. с фр. и отв. редактор И.Вдовина]. – М.: АО «КАМІ», Изд. центр «Academia», 1995. – 160 с.
153. Рикер П. Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике / Поль Рикер; [пер. с фр. и вступит. ст. И.Вдовиной]. – М.: «КАНОН-пресс-Ц»; «Кучково поле», 2002. – 624с.

154. Рикер П. Память, история, забвение / Поль Рикер; [пер. с фр. И.И.Блауберг]. – М.: Изд-во гуманит. литературы, 2004. – 728 с.
155. Роговский А.М. Формы насилия в культуре: темпорально-психологический аспект / А.М.Роговский // Человек. – 2006. – №1. – С.62–68.
156. Розанов В.В. Собрание сочинений. Легенда о великом инквизиторе Достоевского / Василий Розанов. – М.: Республика, 1996. – Т.1. – 701 с.
157. Розин В.М. Представление о смерти в разных культурах и типах сознания / Вадим Маркович Розин // Идея смерти в российском менталитете. – СПб., 1999. – С.10–28.
158. Роменец В.А. Жизнь и смерть: постижение разумом и верой / Владимир Роменец. – К.: Либідь, 2003. – 232 с.
159. Роменец В.А. Жизнь и смерть в научном и религиозном истолковании / Владимир Роменец. – К.: Здоровье, 1989. – 190 с.
160. Рязанцев С. Танатология / Сергей Рязанцев. – СПб.: Восточно-Европейский ин-т психоанализа, 1994. – 384 с.
161. Рязанцев С. Философия смерти / Сергей Рязанцев. – СПб.: Спикс, 1994. – 319 с.
162. Сабиров В.Ш. Два лика зла / В.Ш.Сабиров. – М.: Знание, 1992. – 64 с.
163. Сабиров В.Ш. Жизнь, смерть, бессмертие / В.Ш.Сабиров // Человек. – 1990. – № 5. – С. 36–40.
164. Сабиров В.Ш. Этический анализ: проблемы жизни и смерти / В.Ш.Сабиров. – М.: Знание, 1987. – 64 с.
165. Свинцова Н.А. Два лика смерти / Н.А.Свинцова // Фигуры танатоса. – 1995. – № 5. – С. 3–5.
166. Сенека Л.А. Письма к Луцилию. Трагедии / Луций Анней Сенека; [пер. с лат. А.Ошерова]. – М.: Худож. лит., 1986. – 543 с.
167. Сковорода Григорій Савич. Твори: У 2 т. / Інститут літератури ім. Т.Г.Шевченка НАН України / Микола Сулима (відп. ред.), Марія Кашуба (пер.із староукр.мови і прим.), Валерій Шевчук (пер.із староукр. мови і прим.) – 2. вид., випр. – К.: Обереги, Т.2. – 2005. — (Київська бібліотека давнього українського письменства; Т.6).
168. Соловьева В.Г. Смерть и модернизм / В.Г.Соловьева // Фигуры танатоса. – 1995. – № 5. – С. 34–42.

169. Сорокин П.А. Главные тенденции нашего времени / Питирим Сорокин. – М.: Наука, 1997. – 269 с.
170. Суворова О.С. Личностное знание о смерти: пути формирования, смысл и значение / О.С.Суворова // Идея смерти в российском менталитете. – СПб.: Изд-во Русского христианского гуманитарного института, 1999. – С. 48–62.
171. Суворова О.С. Человек: душа и тело, смерть и бессмертие: поиски решения проблемы в истории культуры / Ольга Суворова. – М.: Прометей, 1994. – 132 с.
172. Суковата В.А. Смерть як «інший» у візуальних нараціях постмодерну / В.А.Суковата // Філософська думка. – 2003. – №2. – С.36–51.
173. Тард Г. Социальная логика / Габриель Тард; [пер. з фр. М.Цейтлин]. – М.; СПб., 1994. – 554 с.
174. Тиллих П. Мужество быть / Пауль Тиллих; [пер. с англ. Т.И.Вевюрко] // Социально-политическое измерение христианства: Избранные теологические тексты XX века. – М., 1994. – С. 108.
175. Тимофеев А.И. Облики смерти в «феноменологии духа» Гегеля / А.И.Тимофеев // Фигуры танатоса. – 1995. – №5. – С. 5–8.
176. Топоров В.Н. Космогонические мифы: Мифы народов мира: Энциклопедия / Владимир Топоров. – М., 1980. – Т.2. – С. 6–9.
177. Трубников Н.Н. О смысле жизни и смерти: Рос. политэнциклопедия / Николай Трубников. – М., 1996. – 383 с.
178. Уваров М.С. Архетипика «скольжения»: поиски смыслов / М.С.Уваров // Фигуры Танатоса: Символы смерти в культуре. – СПб., 1991. – Вып. 1. – С. 134–143.
179. Уваров М.С. Любовь и смерть в философско-музыкальной мистерии серебряного века / Михаил Уваров // Фигуры Танатоса: Тема смерти в духовном опыте человечества. – СПб., 1995. – Вып. 5. – С.174–178.
180. Унамуно М. де О трагическом чувстве жизни у людей и народов. Агония христианства / Мигель де Унамуно; [пер. с испан., вступ. статья и комм. Е.Гараджа]. – М.: Символ, 1996. – 416 с.
181. Уорнер У. Живые и мертвые / Уильям Уорнер; [пер. с англ. и послесл. В.Г.Николаева] – М.; СПб.: Университетская книга, 2000. – 672 с.

182. Федорова М.М. Образ смерти в западноевропейской культуре / М.М.Фёдорова // Человек. – 1991. – №5. – С. 25–26.
183. Фейербах Л. Избранные философские произведения: в 2 т. / Людвиг Фейербах; [пер. с нем. В. Базарова]. – М.: Политиздат, 1955. – Т.2: Сущность христианства. – 352 с.
184. Фесенкова Л.В. Тема смерти в русском менталитете и утопическом сознании / Л.В.Фесенкова // Идея смерти в российском менталитете. – СПб.: Изд-во Русского христианского гуманитарного института, 1999. – С. 30–47.
185. Фрай Н. Анатомия критики / Нортроп Фрай; пер. с англ. А.С.Козлова и В.Т.Олейника // Зарубежная эстетика и теория литературы XIX–XX веков. – М.: Изд-во Моск. ун-та, 1987. – С. 232–263.
186. Франк С.Л. Духовные основы общества / Семен Франк; [сост. и вступ. ст. П.В.Алексеева]. – М: Республика, 1992. – 511 с.
187. Франк С.Л. Человек в поисках смысла. / Семен Франк; [пер. с англ. и нем. общ. ред. Л.Я.Газмана и Д.А.Леонтьева, вступ. ст. Д.А.Леонтьева]. – М.: Прогресс, 1990. – 368 с.
188. Фрейд З. Мы и смерть / С.Рязанцев. Танатология. – СПб., 1994. – С. 13–27.
189. Фрейд З. По ту сторону принципа наслаждения: психология бессознательного / Зигмунд Фрейд; [пер. с нем. А.М.Боковикова]. – М., 2006. – 382 с.
190. Фрис Ирина. Міфологема циклічності буття (життя-смерть-воскресіння) у польській та українських літературах XX ст. / Ирина Фрис // Проблеми слов'язнавства. – 2008. – Вип. 57. – С. 122–128.
191. Фромм Э. Анатомия человеческой деструктивности бытия / Эрих Фромм; [пер. с англ. Э.М.Телятникова, Т.В.Панфилова]. – М.: АСТ, 2004. – 635 с.
192. Фуко М. Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности / Мишель Фуко; [пер. с фр., сост., комм. и послесл. С.Табачниковой]. – М.: Касталь, 1996. – 448 с.
193. Фут Ф. Эвтаназия / Филипп Фут; [пер с англ. Л.В.Коноваловой] // Философские науки. – 1990. – № 6. – С. 62–80.
194. Хабермас Ю. Демократия. Разум. Нравственность: лекции и интервью / Юрген Хабермас; [пер. с нем. А.В.Михайлова и В.И.Кононова]. – М., 1992. – 173 с.

195. Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления / Мартин Хайдеггер; [сост., пер. с нем. и комм. В.В.Бибихина]. – М.: Республика, 1993. – 447 с.
196. Хайдеггер М. Работы и размышления разных лет (Серия: Феноменология. Герменевтика. Философия языка) / Мартин Хайдеггер; [пер., вступ. ст., прим. А.В.Михайлова]. – М.: Гнозис, 1993. – 464с.
197. Хамитов Н. Философия человека: поиск пределов / Назип Хамитов. – К.: Наукова думка, 1997. – 175 с.
198. Хамитов Н., Крылова С. Философия человека: Поиск пределов: Пределы мужского и женского: Введение в метаантропологию / Н.В.Хамитов, С.Крылова. – К.: Наукова думка, 1997. – 175 с.
199. Хамітов Н. Духовний та душевний виміри людського буття / Назип Хамітов // Філософсько-антропологічні читання'96. – К.: Стилос, 1997. – С.122–129.
200. Хамітов Н. Проблема екзистенційної антропології / Назип Хамітов // Філософсько-антропологічні читання'98. – К.: Стилос, 1999. – С. 88–96.
201. Хейзинга Й. Образ смерти: Осень Средневековья / Йохан Хейзинга; [пер с фр. Д.Сильвестрова]. – М.: Прогресс, Астра семь, 1998. – С. 140–151.
202. Хуземан Ф. Об образе и смысле смерти / Ф.Хуземан. – М.: Энигма, 1997. – 144 с.
203. Чанышев А.Н. Трактат о небытии / А.Н.Чанышев // Вопросы философии. – 1990. – № 10. – С. 158–162.
204. Шевчук Е.П. Жизнь за порогом смерти / Е.П.Шевчук. – Донецк: БАО, 2005. – 544 с.
205. Шелер М. Формализм в этике и материальная этика ценностей: Избранные произведения / Макс Шелер; [пер. с нем. А.В.Денежкина, А.Н.Малинкина]. – М., 1994. – С. 259–337.
206. Шенкао М.А. Смерть как социокультурный феномен / М.А.Шенкао. – К.: Ника-центр, 2003. – 320 с.
207. Шинкаренко В.І. Про зміни теоретико-методологічних домінант у дослідженні морального феномену / О.Шинкаренко // Людина. Світ. Культура. – К., КНУ ім. Т.Шевченка. – 2004. – С. 332–335.

208. Шинкарук В.І. Про смисл буття: вибрані твори у 3-х т. / В.І.Шинкарук. – К.: Український Центр духовної культури, 2004. – Т.ІІІ. – Ч.2. – С. 322–325.
209. Шинкарук В.І. Проблемы смысла человеческого бытия // В.І.Шинкарук Вибрані твори: у 3-х т. – К.: Український Центр духовної культури, 2004. – Т.ІІІ. – Ч.І. С. 283–294.
210. Шичанина Ю.В. Феномен иномерности в современной культуре / Юлия Шичанина. – Ростов-на-Дону: Изд-во Ростовского ун-та, 2004. – 240 с.
211. Шопенгауэр А. Мир как воля и представление дополнения / Артур Шопенгауэр; [пер. с нем. Ю.И.Айхенвальд]. – Минск: Харвест, 2005. – 992с.
212. Шопенгауэр А. Смерть и ее отношение к неразрушимости нашего существа: Сборник произведений / Артур Шопенгауэр; [пер. с нем. Ю.И.Айхенвальд]. – М.: ПСП, 1998. – С. 30–64.
213. Шоркин А.Д. Метафизика присутствия и небытия: гипноз, Танатос и Асклепий в культуре / А.Д.Шоркин // Межвузовский научный сборник. – Симферополь, 2003. – № 2. – С. 11–16.
214. Шпенглер О. Человек и техника: Культурология XX века / Освальд Шпенглер; [пер. с нем. А.М.Руткевича]. – М., 1995. – С. 454–494.
215. Элиаде М. Аспекты мифа / Мирча Элиаде; [пер. с фр. В.П.Большакова]. – М.: Академический проект, 2001. – 448 с.
216. Юнг К.Г. О жизни после смерти: тайна смерти / Карл Густав Юнг; [пер с нем. И.Булкиной]. – М.: Рипол, 1995. – 512 с.
217. Юнг К.Г. Проблемы души нашего времени / Карл Густав Юнг; [пер. с нем. и предисловие А.В.Брушлинского]. – М.: Прогресс, 1993. – 330 с.
218. Якимович А. Культурная парадигма авангарда и постмодерна / А.Якимович // Иностранная литература. – 1994. – № 1. – С. 241–248
219. Ямпольский М. Истина тела [Электронный ресурс] / М.Ямпольский // Сокуров. – СЕАНС-Пресс, 1994. – <http://sokurov.info/?id=1225963211>.
220. Ямпольский М. Смерть и пространство (Сокуров, Юбер Робер) [Электронный ресурс] / Михаил Ямпольский // О близком (Очерки немиметического зрения). – М. 2001. – <http://sokurov.info/?id=1225962435>.

221. Ямпольский М. Смерть в кино / Михаил Ямпольский // Искусство кино. – М., 1991. – № 9. – С. 53–63.
222. Янкелевич В. Смерть / Владимир Янкелевич. – М.: Лит. ин-т имени М.Горького, 1999. – 448 с.
223. Янумян Руслан. Кира Муратова [Электронный ресурс] / Руслан Янумян. – <http://musicnihil.nokunst.com/manifest/muratova.html>.
224. Ясперс К. Необусловленные действия, ведущие за пределы наличного бытия: Суицидология: прошлое и настоящее: Сборник / Карл Ясперс; [сост. А.Н.Моховиков]. – М.: Когито-центр, 2001. – С. 72–89.
225. Ясперс К. Смысл и назначение истории / Карл Ясперс; [пер. с нем]. – М.: Политиздат, 1991. – 527 с.
226. Stuart J. Youngner, Robert M. Arnold, Renie Schapiro. The Meaning of Death / J.Stuart Youngner, M.Robert Arnold, Renie Schapiro. – New York, 1959. – 351p.
227. Encyclopedia of death and dying / edited by Glennys Howarth and Oliver Leaman. – London, 2001. – 86 p.
228. Robert Fulton. Death and Identity / Fulton Robert. – New York, 1965. – 233p.
229. Friedman A.W. Fictional Death and the Modernist Enterprise / A.W.Friedman. – Cambridge, 1995. – 230 p.
230. Florence Hetzler. Death in Hegel and Three Modern Dilemmas / Hetzler Florence. – New York: Arno Press, 1978. – Vol. 2. – P. 261–74.
231. Jonathan Franklin William Vance. Death so Noble: Memory, Meaning, and the First World War / J.F.W.Vance. – Vancouver: UBC Press, 1997. – 319 p.
232. Death, ritual and bereavement / edited by Ralph Houlbrooke. – New York: Routledge, Chapman and Hall, 1989. – 250 p.
233. Elisabeth Kübler-Ross On Life after Death / Kübler-Ross Elisabeth. – Berkeley, CA: Celestial Arts, 1991. – 86 p.
234. Kastenbaum R. A Larger Perspective: The Death System / R.Kastenbaum // Death, Society & Human Experience. – St. Louis, Mo.: C.V. Mosby, 1977. – P. 76–97.
235. Rando T. Grief, Dying and Death: Clinical Interventions for Caregivers / T.Rando // Champaign, IL: Research Press, 1984. – P. 132–133.