

УДК:128

Козачинська В. В.

СМЕРТЬ: ІДЕОЛОГІЧНІ КОДИ СЬОГОДЕННЯ

У статті розглядаються епістемологічні й ціннісні аспекти постнекласичного дискурсу осмислення проблеми смерті.

У разі, якщо гносеологічним ідеалом дезантропоморфного (Д. Лукач) об'єктивного пізнання є усунення будь-якої суб'єктивності й «розлюднення» пізнаваного, то смерть як подія *відчуження від мене* світу виступатиме гарантом очікування того, як зрештою проявляться «речі у собі». Адже *померлий не рефлексує*, як зауважує російський філософ Б. Марков [1, 80]. Відтак мортальність аполонічного споглядання, аж ніяк не будучи концентрованою у власне *летальній миті*, розсереджувано у часі. Постнекласич-

ну інтелектуалізацію кодів смерті позначає «потрійний перехід: від простору – до часу, від іншого – до «я» й від тіла – до духу» [2, 190]. Відкритість інтерпретаційних пошуків визначають наразі труднощі у сфері тематизації співставності «моєї смерті» та «смерті іншого».

Їх загострення за впливу посмодерністських конотацій пов'язане із відмовою з боку сучасних постнекласичних концепцій визнання достовірності власної смерті як онтологічно реального факту людського буття. Предметом рефлексив-

ного «спротиву-неприйняття» може бути смерть *іншого* як така, що межує з «я» у просторі (у героя Л. Толстого «самий факт смерті близького знайомого викликав... як завжди, почуття радості через те, що помер він, а не я» [3, 55]). На розбіжності між смертю *іншого* й *твоєю* смертю, на яку очікує «я» у часі (адже «я», за Декартом, протяжене у часі) і яка «ніколи не постане теперішнім для нашої власної думки» [4, 132], наголошують, посилаючись на Л. Толстого, Гайдеггера і Сартра. Так, для героя «методологічних», за словами автора, «Бесід про реальність та сновидіння Марка Вадімова» ціною за життя «у знанні й уяві», що *поза часом*, — себто безсмертя — виявлятиметься повна відмова від особистісних спогадів, знов і знов «із-собою-розправа», а отже, — «...краще повноцінно жити тут» [5, 110–111].

Якщо у Сартра смерть виявляється тим, що завжди відбувається з іншим, і — будучи смертю іншого, — вже завжди є незаперечним фактом, *фактом-у-минулому*, то для Гайдеггера через повторюваний досвід буття-до-смерті іншого можлива ситуація упізнання власного досвіду буття-до-смерті. Саме через виповнене буття-до-смерті іншого Dasein, набуваючи індивідуальності, спрямовується до смерті. Ба більше, — сутнісне призначення Dasein, за пізнім Гайдеггером, — бути місцем прориву буття в історію. Людська смерть, зберігаючи модус граничної можливості Dasein, розуміється як те, в чому буття розкриває себе й у чому з'ясовується й визначається автентичність людини з погляду усвідомлення її покликаності до буття та його сенсу, виходу за власні межі заради буття, як, урешті, завдання й дар буття.

Через радикальну неможливість практичної візуалізації власної смерті саме смерть-афект, чи ж смерть іншого як подія смерті поставатиме для нас, за наголошенням А. Демічева, «розривом, у тому числі зі мною... самою смертю в її афективному резонансі» [6, 169]. Подібне посередництво сприйняття й переживання смерті *іншого* уможливуватиме й визнання вже від початку ігнорованої сучасними концепціями смерті у глобальному сенсі смерті як онтологічно реального факту людського буття.

Будь-яка дискурсивність набуватиме тут зрештою, за слухним зауваженням А. Демічева, віталогічного пафосу індивідуального вибору самоідентифікації людини. На думку М. Бахтіна, усвідомлювана зсередини смерть не може бути фактом свідомості, оскільки вона за своєю природою не має завершального для неї й уміщувального в її ряді останнім початку та кінця, зроб-

леного з того само матеріалу, що й решта моментів свідомості.

Прикметно, що саме водна стихія, вода, від Гераклітових часів асоціюючись із плинністю (модус пам'ятування — забуття), перебирає на себе обрядову роль символічних рік, «Річки», що прямує, несучи тіла померлих, в «інші», інакші землі — володіння смерті. Приміром, «піти за водою» означає «зійшовши нанівець, пропасти» або, за еллінськими візіями, «піти на Стікс». У китайців умирання відбите висловом «зануритися у воду». Саме вода постає в «Невмирущому» Х.-Л. Борхеса тою, що дає як безсмертя, так і шукане, довго очікуване «осмертнення» одвіку «живим безсмертним», бо ж якщо існує річка, чії води дають безсмертя, отже, десь-інде на землі можна знайти іншу річку, води якої це безсмертя змивають.

Розважання про смерть у дискурсі зужитої раціональності й «ошуканства над-Я» (Ю. Кристева) лише посилюють, як видається, неспроможність ідеологічних кодів сьогодення. У площині діяльнісної парадигми проблема смерті, — що, як слушно визначає Л. Солонько, посідає місце абсолюту, беручи на себе його енергетичний заряд, — обертається викликом «...лавини конотацій, що змете на своєму шляху все, не залишивши від причини найменших слідів» [7, 217]. Подібна «лавиноподібність» інформаційно-сміслового простору, що призводить до необмеженості процесу означення загалом, — того, що М. Фуко назвав «злоякісним розмноженням значень у світі», — є, втім, ознакою всякого метадискурсу.

Уже на зламі XIX–XX ст. запит про можливість «мислення-життя» у світі без присутності (за пізнішим озвученням Гайдеггера), обертаючись містифікаційними пошуками ідентичності «я», виявляв дещо більше над «інтелектуальну гру усунування та підсування чергових фундаментів... із метою продовження нескінченного процесу пізнання» [8, 103]. Підвалиною визначальних для дискурсу кінця мотивів європейської «Кризи духу» (есеї П. Валері 1919 року) є, за Г.-Г. Гадамером, артикуляція глибинного страху людини перед майбутнім та її побоювання втратити у бурхливому розвитку щось незатрачувальне й постійне.

Загрозливо «статистичні» для буденної свідомості факти насильницької смерті чи загибелі жертв терористичних актів виявляють лише поодинокий приклад ідеологічного потлумачення смерті індивіда як прийняттого для соціуму засобу справдження соціально вагомих проблем на користь загалу. Про «цифровий» підхід до

людини та людської смертності свідчить, як наголошує відомий український культуролог О. Івашина, сама ненормальність «нібито нормального» медіадискурсу поп-спільноти, чи спільноти поп-смаку. Підвищена зацікавленість у мас-медіа випадковою смертю достеменно заповнює брак уваги до смерті природної, – власне усвідомлення її невідворотності для кожної людини. Фантазматично імморталізованим постає саме вже безугавне накопичення часу як спільного еквівалента (загальнородового капіталу людства, за Ж. Бодріаром), так що смерть відтепер виглядає як самий *принцип раціональності*.

Ж. Бодріяр вважає, що місце сфокусованої у Паскалевім «...усе залежить від того, смертною чи безсмертною є душа» християнської діалектики смерті заступає гуманістична концепція її раціоналістичного приборкання. Спрямовуваний новоєвропейською парадигмою до відвертого протистояння культурний бінаризм зв'язки «життя – смерть» набув відтоді рис принципової автономізації обох членів. Характерними постають міркування М. Вебера з приводу творчості Л. Толстого, який обстоює відсутність будь-якого сенсу смерті для «включеної до постійно збагачуваної ідеями, знанням, проблемами цивілізації» людини культури, що «...не може перенасититися життям» [9, 291], оскільки воно, залучене до безконечного поступу, не може мати завершення за самим внутрішнім сенсом. Подальшу «діалектизацію»: смерть як негативність та процес становлення у Гегеля – зруйновувано, як зауважує Ж. Бодріяр, лише Гайдеггером, для якого смерть парадоксальним чином скріплює свободу суб'єкта, що здобуває останню «*quia absurdum*».

Симптом страху смерті як неуникна, між іншим, ознака діяльнісного активізму, акцентуючи уразливість доби «поставу» (М. Гайдегер) та «ставленневої» позиції загалом, де буття стає об'єктом «ставлення», лише ілюструє тотальну дезорганізованість усталених компенсаторних механізмів. Адекватним у наданні проблемі смерті певного розв'язку виглядає за реалій раціодискурсу повернення людині утраченого зв'язку із буттям як цілим. Останній притулок передрефлексивного синкретизму шуканої тотожності багато сучасних антропологів убачають у вітальності (тілесності). Саме *досвід тіла* зумовлює суміщення образності, укоріненої на ґрунті над-(поза-) особистісного свідомісного центру, що уможливорює засвоєння людиною позаособистісних форм самоідентифікації, самоототожнення із буттям. Так, дискурсивність смерті у полі неперервності буттєвих переживань як первинних станів єдності

(самототожності) буття, тілесності як первинної форми безпосереднього буття визначає сутність сучасної тілесноорієнтованої психотерапії (В. Баскаков, А. Гнезділов, Є. Газарова) та численних психотерапевтичних госпісних практик (К. У. Періш-Хара, С. Левин), де послідовністю певних уповільнено виконуваних вправ передбачено знижений або ж усунений контроль свідомості, «об'єктність» («предметність») тіла без акцентації очікуваної незвичності переживань та тілесних відчуттів.

Логіка за вказаного погляду вбачається такою, що нав'язує плину спонтанної свідомості структурність, яка заважає усвідомленню цілості світу. Приміром, у міфомисленні давня людина переносила комплекс своїх родових стосунків на весь навколишній світ зі ще не активізованими опозиціями «зовнішнє» – «внутрішнє», «стягуваними» до одного центру у відчутті власного тіла та відчутті зовнішнього середовища. На думку М. Шелера, подальший незалежний від людської тілесної організації розвиток «духу» призвів до односторонньої сублімації, після чого із необоротністю маятника почався рух зворотній, а саме – вирівнення маси фундованих західною ментальністю бінарних протилежностей.

Концептуальна варіативність сучасних тлумачень проблеми смерті, як визначає А. Демічев, у принципі збігається із розбіжністю між класичною (висхідною до раціо-логосних засад) та некласичною (постнекласичною) філософсько-ментальними стратегіями. Згідно з першою, що розміщує смерть у кінці лінійно-життєвого континууму, зовнішня та стороння подія «кінця» виявляється природним виснаженням вітальності. Обладнану науково-медичними проєктами «війну зі смертю» спрямовано відтак на ускладнення та подовження біографії.

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

Застосовуваний сучасним лікарняним персоналом *стиль того, як зустрічати смерть*, ви-

магає від хворого померти єдино прийнятною для сьогоднішнього пасивною смертю «у незнанні», чи ж розігруючи останню. З іншого боку, внаслідок величезної за масштабами комерціалізації смерті як знаку її споживання (Ж. Бодріяр) та відвертої індустріалізації «ринку» смерті в образі прикметних, для, зокрема, США, «будинків смерті» з їхніми funeral directors, доконечне вираження людського жалю, скорботи й, власне, жалоба виявляються зосередженими в короткому усуненому із повсякденності періоді, що безпосередньо передує погребу.

Такий «деритуалізований» модерною погребовою технікою кінець цілком позбавлено психологічної нагоди прилюдно розв'язати смертне горе. Управність funeral homes, де небіжчика забирають геть від живих та їхнього жалю, — аби, за Бодріяром, оформити за всіма правилами міжнародного дизайну й маркетингу, — набуває рис відвертої «косметики» смерті. У намаганні ж інвестувати у смерть як «нерухомість» за прикметного клопоту про «третє помешкання» філософ убачає «покликання» смерті стати останнім предметом колекціонування.

Друга, неklasична, стратегія презентує смерть лише «глобальним результатом часткових смертей», мікро-(мульти-) внутріжиттєвою «оптичною» подією, що, за А. Демічевим, не заторкує граничних підстав і як така постає предметом широких філософсько-антропологічних, символічних, семіологічних тощо інтерпретацій, перетворюючи «лінійно-гомогенний час... на плюралістичний килим автаркічних сенсів, мов, практик» [10, 170]. Прихід подібної смерті вже відпочатку є «навалою», адже 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, вписують туди те, що суспільство, конститууючись, згнічує або вбиває, руйнуючи структуру самої метамови.

Прикметною на цьому тлі виглядає адекватність подібним «парадоксам негациї» (Д. Матяш) сучасного «кічу» смерті. Останній, будучи розфокусуванням некроцентричної традиції романтизму, виявляється своєрідною віталогічною стратегією, що ставить під сумнів саму романтично вивіщену сенсоутворювану функцію смерті. Натомість у Ж. Бодріяра смерть соціалізується разом із прогресом соціального як переходом від символічного обміну розрізень до соціальної логіки еквівалентностей, який захоплює власне смерть, тож будь-який інший у соціальному

плані кінець є «скандальним безладом» (сьогодні подібно до «Не убий!» мораль вимагає, за Бодріяром, «Не помри!», або лишень із дозволу закону та медицини, чи ж вписаною у «rewriting-planning-programming-system» смертю).

На думку А. Демічева, «зустріч» життя та смерті у вигляді особистісних переживань утворює той універсальний код, яким визначувано подієвий культурний ряд як власне обличчя 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 граничності, що ніколи не надаватиме людині цілковитої буттєвої «виповненості», й у цім сенсі є слушним визначення людини як ніколи адекватно не реалізованої істоти.

У ситуації смерті, — що, як і будь-яка ситуація, є іманентною формою вияву залученості людини у деякий процес, — людина постає її суб'єктом «як підмет... те, що ситуацію тримає (витримує) та несе (зносить)» [11, 114]. Саме в такому розумінні смерть потлумачуватиметься як термінальна ситуація життя, за якої свідомість і тіло (тілесність) взаємоконститууються у рамках розуміння буттєвого як «передрозуміння» герменевтичного. Ба більше, смерть як «завершальна мить росту» (Е. Кюблер-Рос), «звершення» найглибшої людської складової, — внутрішньо завжди моя. І річ навіть не в іманентності краю, не в тім «достеменнім знанні» смерті людиною, через яке людське життя, за М. Гайдеггером, перестає бути голою біологією й відкривається для біографії (історії). Йдеться, радше, про ту присутність смерті у життєвому просторі як своєрідного, за образним висловом А. Демічева, «контуру вміщуваності», «не поза-краю», що уможлиблює збирання у людській біографії єдиного життєво-смертного континууму.

Утім, нашу сучасність визначає, за С. Лемом, «рух в і д смерті»: «соціальні реформи, прогрес медицини, усупільнення проблем, до того виключно особистих... поступово *ізолювали* смерть, оскільки залишалися щодо неї безсилимими... Це виділяло її з-поміж усіх інших складових існування і робило «зайвою» в розумінні покращувальних доктрин, які поволі ставали загальною вірою в секуляризованій культурі» [12, 342]. Парадоксально постає, власне, непотамовувана снага причетної до біосу людини як живої істоти, як animal (М. Гайдеггер) визначатися виходячи з життя та переживання.

Відтак можливість самогубства як прийняття *можливого* смерті лишається, на думку А. Демічева, чи не 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 допомоги термінальним хворим А. В. Гнезділова наголошено, зокрема, на засадовості передусім філософських принципів у досить невизначеній ще за своїми критеріями паліативній медицині, — сфері, де принцип медицини радикальної — вилікувати за всяку ціну — набуває найбільшої вразливості і де йдеться головно про «паліативне», себто непряме розв'язання питання. Там, де закладені в кожному визначальні для примирення з істиною смерті глибинні підвалини розкриваються завдяки звертанню до внутрішніх площин духовності, довірі й покладанню на мудрість природи, що оточує, трансформативному потенціалові болю та страждання, опертю на прозорі, позбавлені брехні взаємовідносини.

Прикметною у світлі цього видається екзистенційна позиція М. Трубнікова, який, будучи переконаним у тому, що смерть необхідно прийняти як ціну життя, — в якості якої (як його межа й міра) вона є найбільшим із благ, рівним і тожним благу життя, здатним надати останньому істинну вартість, — визнає осмислення конечності засновком усвідомлення граничної цінності життя. Мислитель притягає образ Мелвілового Ізмаїла, який, дивом уникнувши смерті, приймає кожну мить буття як безконечне благо, не як щось необхідне й природне, належне за священним правом народження, а як рідкісний, жодним чином не обумовлений дар рідкісного, нічим не зумовленого випадку, благоєдиного у своїй даності буття, — бо іншого немає й ніколи не буде. Ізмаїл навчається цінити всяку мить, усяке слово та справу як останні, що їх ніколи не відтворити й не змінити, вимірюючи своє перебування тут мірками, що мають сенс не взагалі та завжди, а тут і тепер перед обличчям його смерті, надають оцінкам простіших, проте набагато жорсткіших критеріїв, учинкам — значно надійніших підстав, а словам — їх простого, не марнотного сенсу. Таке переживання краю задає героєві нового виміру теперішнього й, примиряючи зі щомиті відчутною смертю, дозволяє йому жити «тут і тепер». Фізичний час вже не є для героя мірою буття, обертаючись мірою його виповненості, — тим, що є й зберігається від падіння у «безодню небуття». Переживання ж смерті виявляється переживанням життя як переживанням того й іншого, сповнюючи не підлим юдейським стра-

хом смерті, а протилежним передвічним страхом смерті нікчемної, шляхетним острахом безглузлого, марно витраченого життя.

Убачаючи в понятті вічності осяжувану часом людського буття історичну «тривалість справ, учинків та думок людських», філософ обстоює необхідність накладання на фізичну тривалість «людської міри» як єдиної, що набуває для людини сенсу міри. Саме в ній — попри всю мізерність та приреченість такої міри — фізичний час постає таким, що «стався», набуваючи метафізичної міри вічності й вивишуючи хаос до гідності космосу, а тривалість — до сходження. Така міра вічності вимагатиме, отожд, не кількісної міри фізичної тривалості, а якісної міри наповненості. При цьому кількісний фізичний час, перед яким людина є «чистим ніщо», принципово поступається в очах мислителя перед якісною повнотою вічності як сповненої тривалості, у світлі якої людина — дещо, ба й більше, ніж щось [13].

Вимірюване у такий спосіб життя набуватиме іншої розміреності й іншого, єдино гідного людини сенсу. Саме така міра, за глибоким переконанням Трубнікова, за відразливою подобою смерті вбачатиме її високий духовний сенс, у подоланім страхові смерті виявлятиме умову незрівнянню глибшого й повнішого насичення життям. Тим самим прийматиметься й осмислюване сенсом смерті та виповнюване її мірою життя у світі людських «я», людських слів і справ, знань та споглядань, поза чим усе виявне лише настільки, наскільки вміщується людиною й осягається її внутрішнім досвідом.

Серед ангажованих істиною «моєї справи» філософувань досвід «позапокладання» смерті «по цей бік» — «у мить вмирання» — «по той бік» В. Янкелевича є інтелектуальним підсумком *небуттєвого* розважання про феномен краю (досить згадати висунутий Янкелевичем принцип аналогії мислення та небуття). При тім, що екзистенціал *тотального* переходу постає у мислителя безапеляційною передумовою цілковитому «ніщо», меонтичним початком заперечення «буття всього буття», — й у цьому В. Янкелевич не лишає жодних підстав ані однозначній позитивності онтичної абстракції, ані «янгольському» безсмертю однаково абсурдного першій загробного понаджиття, — безкомпромісність «вічно-смертної» істини виявлено тут на гранично особистісним рівні, за заторкнутості «справою» смерті-в-першій-особі (що недвозначно, — у випадку ж із Паскалем та Л. Толстим — промовисто безпосередньо, — засвідчує тяглість традиції особистої істини). Осягаючи тотожність антино-

мічно цілісної істини буття, визначеного як не-буття, Янкелевич у своїй критиці однозначно онтичної позитивності багато в чому солідарний із Гайдеггером та, з іншого боку, конгеніальний патрологічній складовій російського екзистенційного мислення (Ф. Достоевський, Л. Толстой, Л. Шестов, Н. Бердяєв, С. Франк, І. Бунін, Л. Андрєєв).

Визнаючи слухність Платонової тези про те, що в «сутінковій» псевдо-думці про смерть та ніщо як «ніщо думки» пізнавати в буквальному сенсі немає чого, — адже, подібно до платонівського «місяця», вона збагненна хіба що «незаконним розміркуванням», — філософ розважає про несказанне смерті як позакатегорійне, апріорне й досутнісне, причетне глибині не-смыслу. Філософія ж проявлюваної як *виклик логосу* межі — як і будь-яка з пропедевичних аскез — відпочатку опиняється у кінці своїх розміркувань, оскільки простий цілісний акт події смерті є збігом альфи й омеги: «Ні» *несказанного* тавтологічне й адіалектичне.

Якщо у «Нікомаховій етиці» апорію навчання розв'язувано безпосередньо в дії, то «філософ смерті», за переконанням Янкелевича, є і буде в цім сенсі вічним неопітом, імпровізатором, бо ж у світі «достоту по цей бік», — де щось виявляє (виказує) «цілком інше» (про жовте судитимемо за красним, про ре-бемоль-мажор — за літньою ніччю), — дарма прагнути вістки про пакибуття. Саме раптовий стрибок озвученого амфіболічною мовою вуст Діотими діалектичного сходження розгортає у дискурс виповнену логосом інтуїцію, що в одну мить сягає повноти *непрореченого*. Смерть, за в-чуванням Янкелевича, у цьому сенсі є мислимою у такому само ступені, як Бог, час, свобода чи таїна музики. Однак виснажена безплідність «Ні» *несказанного*, не поєднуючи в собі жодного смаку, будучи чистою нужденністю, достеменно відмінна від *непрореченої* свободи чи ж ірраціональної інтуїції Єдиного як непонятійних об'єктів та нескінченних джерел утілювань, захоплюючи апорійність яких передбачає надмір вибору [14, 443].

Бог і смерть, за Янкелевичем, — дві німотності, проте мудре незнання непрореченого, подібно «непромовленному» Йоанна Дамаскіна, «променям П'їтьми» Діонісія Ареопагіта чи ж «світлому Морокові» Григорія Нисського, є чаруючим джерелом усякого пізнання, — власне гнозисом. Якщо Бог, будучи понадсутнісним, є не-буттям у сенсі понад-(мета-) буття й, радше, безпідставним Понаднічим як граничною підставою сутностей, то тотальна німота смерті, будучи чистим та простим запереченням буття, де-кре-

ативним знищенням усіх вітальних феноменів, є у цім сенсі двічі антибожественною.

Проте, подібно до існування безповоротності необернуваного, достеменною, за філософом, є й остаточність факту «буття-в-минулому» (коли винятковість випадкового «факту-про-Сципіона» — як і його, Сципіона, «вже-відсутність» — на-завжди відмінна від чистого і простого небуття), що постає буквально *вічною миттю*. Посмертне значення не підлеглого руйнації факту *минулого* парадоксальним чином освячуване абсурдністю краю. Відверта абсурдність символічно мовчазної порожнечі *ніщо як* його антиномічної наповненості тотожна в Янкелевича абсурдності Спасіння, що «не від діл» (Ефес. 2 : 9) та, як і покарання, є абсолютним, себто нерозрізнено необхідним (а тому випадковим) та первинно позаморальним. Позиція французького філософа видається відтак набагато неоднозначнішою за екзистенціалістське вбачання негачії у смерті будь-якого сенсу й обстоювання необхідності витрати інтелектуальної енергії в коловерті навколо фантазму безсмертя. Виникаючи від трансцендентності й прихованості для людини сенсу буття, абсурдність смерті тут, як і у Гайдеггера, не є вже абсурдом Камю.

Визнаючи французького мислителя потлумачем смерті «від Толстого, Метерлінка й Дебюссі», Ф. Арієс стверджує про причетність Янкелевичевої моделі до третього напрямку відтворення «огидності», чи то неподобства, смерті. Якщо перший є створеною в межах нонконформістської літератури скандальною «військовою» моделлю смерті Ремарка, А. Барбюса, Сартра та Жана Жене, то відбитий Л. Толстим інший напрям іде від моделі «схованої у лікарні» смерті. Саме пом'якшене «до цнотливості» неподобство далекої як від смерті Сократа чи героя «Стіни», так і від «прекрасних смертей» романтиків моделі смерті у Янкелевича є, за Арієсом, засновком сучасної заборони на все, пов'язане зі смертю, що стає «брудною» й медикалізується. Найадекватніше відбиваючи табуовану негачію реальності смерті сьогоднішнім, яке відкидає фізичне зло смерті — як колись моральне в образах пекла та гріха, — зазначена модель видається Арієсу подальшим після емпатичного «обернення» смерті романтиками маскуванням її як підлеглої наразі не «риториці», а цілковитому замовчуванню.

Зрештою, *трансцендентна* реальність смерті репрезентує в культурно-конечному відкриті свідомості як завжди *інше* ціле, постаючи відтак чистою іншістю, що пов'язує суб'єкта із буттям як іншим. У цьому сенсі смерть є «інакшим»,

цілком належним правом *тих, що «пройшли смерть»*. Така смерть — завжди межа, достеменною властивістю якої є порушення неперервності простору, блокування розуміння (межа як перешкода, ненормальність, помилка, руйнування усталених норм та правил), — те, що завжди відділяло, зрештою, *Цивілізацію як увесь позитивний набуток, чи ж спадок «окультуреного» простору, від простору безладного, варварського, нерідко обертуваного фізично відчутним «степом» як територією нічийною, — власне межею.*

Осяжний у такий спосіб екзистенціал краю, будучи подібним, за вдалим визначенням В. Стрелкова, до передуючої конкретній утіленості аристотелівської *форми* речі, «витягає» суб'єкта у сферу його співвідношуваного із повнотою буття потенційного, тоді як зворотна запитуван-

ню відповідь про граничне, будучи формою наявно даного, є протилежною до іншості «ідеологією» як опануванням, знищенням іншості [15, 35]. Маючи своєю підставою існування, подібну *межу*, з іншого боку, покладає знання як засіб суто людського володіння вилученим із повноти буття. Знанню як «засобу» притаманне, таким чином, те, що й «природі мого тіла, або ж моїх знарядь, оскільки я потрактовую їх як щось, чим я володію» [16, 122], — а саме, за Г. Марселем, те, що «вони *обмежують* мене через володіння ними». Адаптація свідомості до умов кінцевого людського існування, — як і самий характер межовості феномену смерті, — відбуватиметься, очевидно, лишень за орієнтації на істотний момент діалогу тлумачень у концептуальному полі танатології.

1. Марков Б. В. Храм и рынок // Человек в пространстве культуры.— СПб., 1999.
2. Фрумкин К. Позиция наблюдателя: Отстраненное созерцание и его культурные функции.— К.: Ника-Центр, 2003.
3. Толстой Л. Н. Смерть Ивана Ильича // Толстой Л. Н. Собрание сочинений: В 22-х т.— М.: Худож. лит., 1978.— Т. 12. Повести и рассказы 1885—1902, 1982.
4. Янкевич В. Смерть: Пер. с франц.— М.: Издательство литературного института, 1999.
5. Розин В. М. К статье В. Никитаева «Герменевтика смерти» // Философские науки.— 2000.— № 4.
6. Демичев А. В. Тематичность смерти. Дискурсы и концепты // Человек.— 2001.— № 2.
7. Булатов М. О., Загороднюк В. П., Малесв К. С., Солонько Л. А. Філософська антропологія в контексті сучасної епохи.— К.: Стило, 2001.
8. Зубрицька М. Ното legens: читання як соціокультурний феномен.— Львів: Літопис, 2004.
9. Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть.— М.: Добросвет, 2000.
10. Демичев А. В. Тематичность смерти. Дискурсы и концепты // Человек.— 2001.— № 2.
11. Никитаев В. В. Герменевтика смерти // Философские науки.— 2000.— № 4.
12. Лем Станіслав. Апокрифи: Пер. з пол.— Львів: Літопис, 2001.
13. Трубников Н. Проблема смерти, времени и цели человеческой жизни (через смерть и время к вечности) // Философские науки.— 1990.— № 2.— С. 106; Трубников Н. О смысле жизни и смерти.— М.: РОССПЭН, 1996.— С. 53.
14. Янкевич В. Смерть: Пер. с франц.— М.: Изд-во литературного института, 1999.
15. Стрелков В. И. Понятие судьбы в контексте разных культур.— М.: Наука, 1994.
16. Возняк Т. С. Тексти та переклади.— Х.: Фоліо, 1998.

Viktoriya Kozachyns'ka

DEATH: IDEOLOGICAL CODES OF CONTEMPORANEITY

The article deals with epistemological and value aspect of the postnonclassical discours of the death. Both vitaloriented approach that defines hospis practices and intellectualisation of the concept of death are emphasis in the article.