

Министерство образования и науки Российской Федерации
Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение
высшего образования
«Воронежский государственный университет»

На правах рукописи

СЛЕПОКУРОВ Алексей Александрович

**НЕПОСТИЖИМОСТЬ СМЕРТИ
КАК ЭТИКО-ФИЛОСОФСКАЯ ПРОБЛЕМА**

Специальность 09.00.05 – Этика

ДИССЕРТАЦИЯ

на соискание ученой степени
кандидата философских наук

Научный руководитель:
доктор философских наук, профессор
Варава Владимир Владимирович

Иваново 2016

СОДЕРЖАНИЕ

Введение	3
Глава I. Концептуализация смерти в науке, богословии и религиозной философии	10
1.1. Танатология: опыт научного постижения смерти	10
1.2. Христианское снятие проблемы смерти	30
1.3. Смерть как моральное зло в русской философии	48
Выводы по первой главе.....	70
Глава II. Этический смысл непостижимости смерти	72
2.1. Философия как граница познания смерти	72
2.2. Смерть как тайна в русской философии	91
2.3. Неведение как благо и основа этического поступка	111
Выводы по второй главе.....	128
Заключение	131
Библиографический список	136

ВВЕДЕНИЕ

Актуальность исследования. Тема смерти является сегодня одной из наиболее распространенных в гуманитарных исследованиях. Во многом это связано с тем, что эта фундаментальная проблема была надолго табуирована в советский период и теперь происходит интенсивная и многомерная компенсация этой темы в танатологических исследованиях. Также в последнее время возросла актуальность биоэтической проблематики в обществе, которая требует разностороннего изучения «опыта смерти». Практические вопросы, связанные с различными аспектами умирания и смерти человека в современном обществе, вызывают к глубокому исследованию философских аспектов проблемы.

Современный дискурс смерти отличается чрезвычайным многообразием подходов. Успехи научных исследований в области генной инженерии расширили диапазон исследований, связанных с человеческой смертностью. Появляются новые биотехнологии, с помощью которых представляется возможным изменить традиционные антропологические представления. При этом важно отметить, что этот дискурс становится прикладным, поскольку встроен в реальность медийной культуры, не предполагающий фундаментальной рефлексии над предельными понятиями. Смерть как раз и выступает одним из важнейших предельных понятий, которые сохраняют в истории свою извечную проблемность.

Если говорить о таком понятии как «опыт смерти», то в рамках рационализма он сводится к теоретическим представлениям о смерти как таковой без непосредственного участия самого смертного (то есть не только думающего, но и переживающего) субъекта. И такой рациональный (безличный и отстраненный) опыт давал либо картину «жизни после смерти» (в случае религиозной детерминации человека), либо картину полной аннигиляции души и тела (в случае материалистических представлений). В любом случае здесь речь идет о чем-то известном, причем это знание добывается в результате теоретических размышлений. Опыт смерти в рационалистической парадигме,

таким образом, это реконструкция известных теоретических представлений о смерти. В собственном смысле слова здесь нельзя говорить об опыте, который всегда предполагает не частичную, а целостную вовлеченность субъекта в какой-то процесс.

В этом контексте одним из важных, на наш взгляд, аспектов танатологической проблематики, который недостаточно раскрыт и изучен, является взаимоотношение между тем, что сообщает человеку «опыт смерти» и тем, каковы возможности его познания. Дело в том, что апофатическая традиция философии давно установила факт абсолютной непостижимости смерти, и соответственно, невозможности никакого человеческого представления о смерти. Однако, культура переполнена различными образами смерти. В этом контексте необходимо исследовать вопросы, связанные с постижимостью/непостижимостью смерти, в том числе следующие: «Если смерть постижима, то до каких пределов?», «Если смерть не постижима, то почему?», «Какие выводы нравственного характера можно сделать из непостижимости смерти?». Возникает необходимость перемещения гносеологического вопроса о возможностях познания смерти в этический горизонт ее абсолютной непостижимости.

Степень научной разработанности проблемы. Необходимо отметить, что современный дискурс смерти приобрел уже фундаментальный статус в философской культуре, выйдя из сферы подпольных и маргинальных исследований. Достаточно указать на такие проекты последних лет, посвященные целостному исследованию смерти, как альманах «НОМО МОРТАЛИС – ЧЕЛОВЕК СМЕРТНЫЙ»; антология «Русская философия смерти»; тематический выпуск журнала «Отечественные записки»; журнал «Археология русской смерти» и др. Это свидетельствует о качественно новом уровне исследования смерти.

Тема смерти в различных ее аспектах представляет собой субстанцию европейской философской культуры. От Платона до В. Янкелевича озабоченность смертью как главной проблемой человеческого бытия переполняет философские сочинения авторов, принадлежащих к различным философским направлениями. Нельзя сказать, что смерть есть привилегия экзистенциализма или танатологии.

Глубина, парадоксальность, изящество отличают философскую рефлексию Эпикура, Сенеки, Марка Аврелия, Монтеня, Паскаля, Спинозы, Гегеля, Шопенгауэра, Ницше и т.д. Пронизанность философских текстов рефлексией над смертью свидетельствует об истинном универсализме данной проблемы.

Однако, необходимо сказать, что вопрос о непостижимости смерти во всей своей полноте не так уж часто возникал в горизонте философской рефлексии. Несмотря на внушаемый смертью страх и ужас, она полагалась чем-то естественным и в принципе известным. Если проблематика смерти возникала в религиозном контексте, то здесь обнаруживалась устойчивая связь смерти и греха как духовной причины смерти. Если речь о смерти идет в рамках научных исследований, то смерть трактуется, прежде всего, естественно-материалистически, как биологический закон. В этих парадигмах существует априорное знание того, что такое смерть. И, например, когда И. И. Мечников возбудил научный вопрос о смерти, породив, тем самым, танатологический дискурс, то он, был уверен в том, что причины и сущность смерти постижимы.

Философия по своей сути в большей мере апофатична, и поэтому в философском горизонте смерть как тайна не такая уж редкость. Философы более сдержаны в отношении возможностей познания смерти, нежели ученые и богословы. Философ скорее признает полную непостижимость смерти, что бы избежать соблазна бессмысленного разговора о ней в терминах «бессмертия», «загробного воздаяния» или полного уничтожения. В этом контексте особую значимость представляют идеи апофатического характера, высказанные Л. Витгенштейном в «Логико-философском трактате».

О герметичности смерти, ее непрозрачности для разума, непостижимости писали многие, включая и западных и отечественных авторов. Здесь можно называть таких философов и писателей как Ф. Ницше, С. Кьеркегор, М. Хайдеггер, В. Янкелевич, Ж.-П. Сартр, Э. М. Сиоран, Л. Н. Толстой, А. П. Чехов, Л. Андреев, Н. А. Бердяев, Л. Шестов, В. В. Розанов, А. П. Платонов и многих других. В советский период глубокие апофатические идеи о жизни/смерти, бытии/небытии были высказаны А. Н. Чанышевым и Н. Н. Трубниковым.

В современной литературе апофатические аспекты смерти исследуются в работах П. С. Гуревича, К. Г. Исупова, А. В. Демичева, М. С. Уварова, О. С. Пугачева, В. П. Фетисова и др. Проблема познания смерти в различных аспектах затрагивается в следующих диссертационных исследованиях: Черкозьянова Т. В. «Смыслообразующие функции смерти в культурогенезе» (2003), Лаврикова И. Н. «Человеческая смертность: Пути познания и социализации» (1999), Хилимов Ю.В. «Феномен смерти человека: Возможности философской концептуализации» (2004), Панов С.В. «Проблема смерти в философии: Онтологический аспект» (2002), Федяй Д. С. «Философское осмысление феномена смерти: гносеологические аспекты» (2005) и др.

При этом вопрос о причинах непостижимости смерти и о том, что бы это могло значить не только в гносеологическом, но также и в этическом плане, остается мало исследованным в философии.

Объект исследования – феномен смерти.

Предмет исследования – непостижимость смерти.

Цель исследования: раскрыть этический смысл непостижимости смерти в контексте танатологического дискурса. Реализация данной цели требует решения следующих **задач:**

- выявить особенности концептуализации смерти в науке, богословии и религиозной философии;
- определить философские границы познания смерти;
- проанализировать восприятие смерти как зла и как тайны в русской философии;
- выявить особенности апофатического дискурса философии смерти;
- раскрыть идею неведения смерти в качестве основы этического поступка.

Научная новизна работы состоит в следующем:

- впервые непостижимость смерти трактуется как этическая, а не как гносеологическая проблема;
- выявлена эпистемологическая и нравственная ограниченность концептуализации смерти в танатологическом и богословском дискурсах;

- проанализировано мировоззрение гуманизма и аскетизма как рациональных программ жизни, исходящих из знания смерти;
- дана типология форм жизненных этических практик, в основании которых восприятие смерти с точки зрения ее постижимости/непостижимости;
- раскрыта и обоснована чистота этического мотива поступка, основанного на неведении смерти.

Теоретическая значимость диссертации определяется углублением существующей этической теории за счет раскрытия метафизических особенностей непостижимости смерти. Это дает возможность, во-первых, расширить представления о границах человеческого познания, и, во-вторых, поставить вопрос о связи этической мотивации с непостижимостью смерти.

Практическая значимость. Выводы и результаты работы могут найти применение в образовательном процессе (курсы по этике, философии, психологии, философской антропологии, теории познания, религиоведению, культурологии).

Методология исследования: Методологической основой диссертационного исследования являются методы этико-философского анализа, а также общенаучные методы и принципы познания. Также в работе применялся системный подход, метод сравнительного анализа, аксиологический метод, методы апофатической философии. С помощью системного подхода удалось рассмотреть концептуализацию феномена смерти в контексте танатологического дискурса. Сравнительный анализ позволил выявить сходства и различия в существующих научных и религиозных концептуализациях смерти. Аксиологический метод позволил раскрыть особенности морального дискурса смерти как зла. Методы апофатической философии способствовали пониманию онтологической и гносеологической непостижимости смерти. Этико-философский анализ способствовал пониманию нравственного значения непостижимости смерти.

Положения, выносимые на защиту:

1. Рациональная концептуализация смерти в различных танатологических дискурсах (от медико-биологического, психологического до

гуманитарного) является не сущностным постижением смерти как таковой, (что предполагается семантикой слова «танатология»), но созданием различных культурных образов смерти. Это свидетельство того, что смерть непостижима в рамках научного мышления и здесь невозможно никакое достоверное знание смерти, основанное на принципах верификации. Будучи «биологическим законом», смерть не является нравственной проблемой для научного мировоззрения.

2. Религиозная концептуализация смерти основывается на определенном знании того, что такое смерть. Оно состоит в том, что известны, во-первых, причины смерти (грех) и сущность смерти (отделение души от тела), и, во-вторых, существует доказательства бессмертия души, бытия Бога и вечной жизни. В религии через знание и доказательства, то есть через рациональное объяснение смерти происходит ее моральное оправдание. В этом случае снимается проблемность смерти, поскольку последняя оказывается включенной в систему догматических представлений, которые в равной мере присущи и науке, и религии.

3. Религиозно-философские учения Н. Ф. Федорова и Л. Н. Толстого, в центре которых проблема смерти, дают наиболее развернутый вариант концептуализации смерти как морального зла. Это предполагает знание смерти, но знания ни научного, и не богословского, но этического. В свете нравственного сознания смерть выступает как не должное, как зло, требующее преодоления. В русской религиозной философии также имеет место иной вариант концептуализации смерти, в которой можно также обнаружить высокий строй мысли о смерти не как зле, но как о метафизической тайне, которая заставляет с благоговением и уважением относиться к ценности человеческой жизни

4. Философия раскрывает принципиальную непостижимость смерти, что отличает ее подход от того, который представлен в богословии и науке. Смерть – это не знание, а философская проблема, и в качестве философской проблемы смерть не разрешима. Непостижимость смерти, раскрываемая философией, указывает на границы человеческого познания как такового. Но непостижимость смерти свидетельствует не столько о гносеологических особенностях мышления,

сколько о нравственных характеристиках человека. Непостижимость смерти открывает человека как этического субъекта, и если он отказывается от этой непостижимости в пользу какого-то знания, тогда он теряет свои нравственные свойства быть человеком.

5. Знание того, что такое смерть приводит к снятию проблемы смерти, что по сути дела означает, что смерть получает оправдание. Оправдать смерть, значит объяснить ее «высшее» назначение или в эволюционной парадигме, или в божественном промысле и таким образом примирить с наличным положением. И как раз наоборот, неоправдание смерти означает продолжение духовного и нравственного поиска, неуспокоенность, неудовлетворенность имеющимися научными и богословскими решениями и ответами. Неведение смертного часа и неведение посмертного состояния способствуют формированию чистого этического мотива поступка, исходящего из принципов истинного человеколюбия и сострадания.

Апробация работы. Основные положения диссертации нашли отражение в публикациях автора и его докладах на научных конференциях: в работе «Этико-философского семинара им. Андрея Платонова» (Воронеж, 2010-2016); регулярных конференциях в ВГУ «Культурология: пересечение научных сфер» (Воронеж, 2010-2015), на научных сессиях факультета философии психологии ВГУ (2010-2015), «Веневитиновских чтениях» (Воронеж, 2010, 2012, 2013, 2016); международной конференции «Философия морали», посвященной 70-летию В. П. Фетисова; международной конференции «Платонов и Бытие» в рамках III Международного платоновского фестиваля искусств (Воронеж, 2014).

Основное содержание диссертации нашло отражение в 10 работах, в том числе в 3 статьях, опубликованных в журналах, рекомендованных ВАК Министерства образования и науки РФ.

Структура работы определяется целью, задачами, а также спецификой этического дискурса. Диссертация состоит из введения, двух глав, включающих в себя шесть параграфов, заключения и списка литературы. Общий объем работы 151 страница, количество источников – 213.

ГЛАВА I. КОНЦЕПТУАЛИЗАЦИЯ СМЕРТИ В НАУКЕ, БОГОСЛОВИИ И РЕЛИГИОЗНОЙ ФИЛОСОФИИ

1.1. Танатология: опыт научного постижения смерти

Цель: Раскрыть исток рациональной концептуализации смерти.

Задачи:

- 1. Проанализировать медико-биологический исток танатологии;*
- 2. Показать, что в науке имеется знание о смерти»;*
- 3. Раскрыть механизм снятия проблемы смерти через ее рационализацию.*

Тема смерти – это большая тема философии, науки, искусства и религии, то есть всей человеческой культуры. Это не случайно, поскольку смерть оказывает наиболее радикальное влияние на человека. К. Г. Юнг точно подметил, сказав, что «...никогда вопрос о смысле и ценности жизни не становится более настоятельным и более мучительным, чем когда видишь, как тело, которое за мгновение до этого было еще живым, испускает последний дух»¹. Это, кажущееся на первый взгляд, простое наблюдение содержит невероятно глубокий философский пласт.

Уровень мышления человека, глубина его нравственного мира, своеобразие эстетического восприятия, метафизические представления напрямую связаны с тем, насколько глубоко он осуществляет рефлекссию над смертью. И не смотря на отсутствие, как часто кажется, результатов такой рефлексии во внешней материальной жизни человека, *momento mori* является своего рода инвариантом человеческой духовности. Современные авторы отмечают, что «Отношение к смерти определяет формы всех религиозных культов и верований, лежит в основе многих философских построений, научных поисков в области психологии,

¹ Юнг К.Г. Душа и смерть // Структура и динамика психического. М, 2008. С. 796.

антропологии, демографии»². Более того, человеку как *нравственному существу* всегда свойственно задаваться вопросом о смысле своего существования.

Необходимо отметить, что нравственность – это не просто приемлемое поведения в обществе, но нечто большее. В нравственности человек познает свою человечность лишь тем способом, который открыт только ему. Нравственное начало дает человеку почувствовать жалость, боль, сострадание, муки совести; в то же время именно нравственное начало заставляет человека задуматься над своим положением в мире как конечного смертного существа. Отечественный философ-этик В. Н. Шердаков выразил идею нравственности очень емко и точно: «Нравственное существо человека – это то, без чего он не может быть самим собой»³. В этом смысле понятия «нравственное» и «человеческое» во многом совпадают. А «человеческое» совпадает со «смертным».

Этика как философская дисциплина («практическая философия»), обобщающая и осмысляющая данные нравственного сознания и нравственной жизни человека, общества и культуры, не может обойти вопрос о смерти стороной. Как писал Н. А. Бердяев: «В сущности, этика, в центре которой не стоит вопрос о смерти, не имеет никакой цены, она лишена серьезности и глубины»⁴. Это очень точные слова, отражающие сущность этики как практической философии. Осмысление своего смертного положения есть работа нравственного сознания в человеке, та работа, на которую не способно животное. Таково кардинальное отличие человека от животного мира.

Это нравственное начало одновременно является и антропологическим, поскольку здесь выражена наиболее сильная характеристика человеческого как такового. Людям свойственно размышлять над смертью, поскольку они хотят постичь свой смысл жизни. Человек устроен таким образом, что он не может жить в бессмысленном мире. Естественно, что конечный результат этих размышлений

² Андреева А.В., Феньвеш Т.А. Смерть как социальный феномен // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. Тамбов: Грамота, 2013. № 1 (27): в 2-х ч. Ч. II. С. 33.

³ Шердаков В.Н. Иллюзия добра: Моральные ценности и религиозная вера. М., 1982. С. 269.

⁴ Бердяев Н.А. Опыт парадоксальной этики. М., 2003. С. 379.

в значительной степени разнится от того, на какой мировоззренческой позиции находится человек. Речь идет, прежде всего, о научном или религиозном мировоззрении.

Рассмотрим, каким образом происходило формирование *научных* воззрений на *природу смерти*, которые нашли отражение в особой отрасли знаний, получившей название по предмету своего исследования. Речь идет о «танатологии», что в буквальном переводе с др. греческого означает «наука о смерти». Примечательна уже сама этимология этого термина, включающая в себя имя греческого бога Танатоса и суффикс, обозначающий «логосную» сферу, то есть сферу изучения, знания, науки. Древнегреческое слово «логос» полисеманлично, оно имеет такие значения как Бог, разум, мудрость, закон. Согласно античным представлениям Танатос – мрачный свирепый бог, и «танатология» может пониматься как приручение Танатоса средствами Логоса. Иными словами, в семантике термина «танатология» лежит идея обуздания смерти через ее познание. Поэтому *знание смерти* – это обязательный компонент, более того, результат танатологического исследования.

Современная западная танатология представляет собой мощную социальную индустрию, включающую и теоретические и, что особенно важно, практические аспекты. Существует крупная профессиональная ассоциация танатологов – «The Association for Death Education and Counseling» (ADEC), в которой состоят специалисты, занимающиеся различными вопросами, связанными со смертью и умиранием. Эта организация готовит специалистов, получающих сертификаты двух типов: Certification in Thanatology (CT) and Fellow in Thanatology (FT).

Значимым результатом работы этой организации стал выпуск в 2013 году «Настольная книга танатологии: сущностное знание для изучения смерти, умирания и тяжелой утраты» (Handbook of Thanatology: The Essential body of Knowledge for the Study of Death, Dying, and bereavement). Это фундаментальный труд, в котором освящен широчайший круг вопросов, связанных со смертью в различных измерениях культуры, религии, этики, духовности. Танатология

определяется как «изучение смерти и умирания» (the study of death and dying), которое затрагивает «всего человека» (whole person). Это требует междисциплинарных усилий, цель которых «целостное знание» (holistic knowledge) и «целостная практика» (holistic practice)⁵.

Важно здесь то, что танатология определяется не просто как изучение, предполагающее некое знание, но «целостное знание», затрагивающее всего человека. Это значит, что смерть воспринимается как нечто существенное, требующее интегративных междисциплинарных изучений. При этом полагается, что именно такими усилиями можно изучить смерть в той степени, чтобы оказывать человеку практическую помощь. Таким образом, смерть полагается в рамках танатологии принципиально изучаемой, доступной для научного анализа.

Нужно сказать, что, несмотря на вездесущность рефлексии над смертью в различных формах с древнейших времен человеческой культуры, «танатология» как *научный феномен культуры* имеет недавнее происхождение. Об этом говорят специалисты, занимающиеся исследованием танатологической проблематики. Например, Т. В. Мордовцева пишет: «Танатология (от греч. thanatos – смерть) – возникшая относительно недавно научная отрасль знаний, предметом изучения которой стала сущность процесса смерти и умирания»⁶. Р. Л. Красильников отмечает, что первый период возникновения танатологии произошел во второй половине XIX века. В этот период танатология утверждается в качестве естественной науки, что находит отражение в Оксфордском словаре, который фиксирует использование понятие танатологии в медицинских и естественнонаучных книгах за 1842, 1861, 1881, 1901 годы⁷.

Далеко не случайно, что первоначально танатология появляется в контексте естественнонаучного знания, поскольку, как отмечает М. М. Федорова: «...важнейшим моментом, оказавшим влияние на формирование современных

⁵ Handbook of Thanatology: The Essential body of Knowledge for the Study of Death, Dying, and bereavement / [Ed. by David E. balk, David K. Meagher]. london : Routledge, 2013. P. V.

⁶ Мордовцева Т.В. Отечественный колорит ликов Танатоса: на перекрестке культуры и знания // с. 165.

⁷ Красильников Р.Л. Эпистемологические проблемы гуманитарной танатологии // Мортальность в литературе и культуре. М., 2015. С. 8.

представлений о смерти, были *естественные науки* – прежде всего биология, медицина, социальная гигиена, – которые в значительной степени способствовали дехристианизации понятия смерти»⁸. Когда естественнонаучное знание приобрело статус культурной парадигмы, то сменились и аксиологические приоритеты общества и культуры. Многим стало очевидно, что «в жизни нет бессмертия, идея которого рождена страхом неизбежного ухода и жаждой жизни»⁹.

Смерть становится предметом классического естествознания, которое сконцентрировалось на биологических процессах умирания. Этот фундаментальный перелом в европейской культуре исследователи описывают так: «С появлением современной науки в начале XVII в. происходит резкое разграничение сферы материи и духа, утверждение догматов детерминизма и экспериментально-постановочных методов исследования. В результате в рамках появившихся критериев научности (формирования методологии, утверждения существования объективного знания) выдвижение прежних танатологических вопросов («зачем?») оказывается невозможным, внимание концентрируется в материальной сфере, возрастает интерес в первую очередь к биологическим механизмам умирания. Так зарождается *медицинская танатология*»¹⁰.

Если танатология – это наука, то необходимо выяснить какие *критерии научности* лежат в ее основе. Для этого необходимо рассмотреть основы научного знания как такового¹¹. Прежде всего, необходимо различать науку и религию как два различных способа освоения действительности, две разных картины мира. Это разделение достаточно четко обозначено в философии. Так, Л. Фейербах говорил: «Мы знаем или, по крайней мере можем доподлинно знать только то, что, как мы теперь приходим и сохраняем нашу жизнь естественным путем, точно так же мы и произошли некогда естественным путем,

⁸ Федорова М.М. Образ смерти в западноевропейской культуре // Психология смерти и умирания. Мн., 1998. С. 28-29.

⁹ Кадакин А. Verba Volant scripta manent // Смерть в Махараштре. Воображение, восприятие, воплощение. М., 2012. С. 11.

¹⁰ Изотова И.С. Научное осмысление смерти: историография проблемы // Вестник Бурятского государственного университета. 2010. №6. С. 265. (с. 264-273).

¹¹ Критерии научности подвергаются сегодня существенным изменениям. См. работы В. Н. Катасонова, Т.Б. Романовской, Ю.А. Шичалина, В.П. Визгина и др. в сборнике «Границы науки» (М., 2000).

что все теологические объяснения ничего не дают»¹². А вот слова В. Вундта: «Религии, догме было отведено более высшее знание, познание сверхчувственного мира и божественного порядка, через который устанавливается связь чувственного и сверхчувственного миров; науке же – чувственный мир со всем тем, что может быть познано без помощи откровения через естественную силу разума»¹³.

Об исключительно *рациональной парадигме научного знания* очень четко сказал Б. Малиновский: «Наука, даже представленная примитивными знаниями дикого человека, базируется на нормальном всеобщем опыте повседневной жизни, который приобретался в борьбе человека с природой за свои существование и безопасность, основывался на наблюдениях и фиксировался разумом»¹⁴.

Ключевое понятие для науки – это «естественный». Основные методы научного познания – это исключительно эмпирические методы: наблюдение и эксперимент. Эти методы преследуют главную цель научного познания: описание *причинно-следственных* связей эмпирического мира. Исследователь науки З. А. Сокулер отмечает, что «Настоящая наука устанавливает точную корреляцию наблюдаемых явлений, но не пытается объяснить скрытые сущности или силы, порождающие ее»¹⁵. Иными словами, метафизика в любом ее виде исключается из научного познания (описания) мира.

Кроме нахождения причинно-следственных связей и отношений для научного познания важнейшую роль играет принцип верификации. М. Фуко дал развернутую характеристику *поля современной эпистемы*: «Область современной эпистемы следует представлять скорее как обширное открытое трехмерное пространство. В одном из его измерений помещаются математические и физические науки, для которых порядок есть всегда дедуктивная и линейная

¹² Фейербах Л. Лекции о сущности религии. М., 1955. Т. 2. С. 636.

¹³ Вундт В. Введение в философию. М., 1998. С. 24-25.

¹⁴ Малиновский Б. Магия, наука и религия // Мистика. Религия. Наука. Классики мирового религиоведения. Антология. М., 1988. С. 375.

¹⁵ Сокулер З.А. Наука и власть. С. 177.

последовательность самоочевидных или доступных верификации высказываний; в другом находятся науки (например, о языке, о жизни, о производстве и распределении богатств), которые стремятся к такому упорядочению прерывных, но сходных элементов, чтобы они могли вступить в причинные отношения и образовать структурные постоянства»¹⁶.

Таким образом, можно заключить, что ключевыми понятиями (и методами) научного познания являются: повседневная жизнь (эмпирический мир), практическая направленность (борьба за выживание), убежденность в наличие причинно-следственных связей, наблюдение и эксперимент, рациональность (фиксация разумом), верификация, познаваемость мира.

В проекции на танатологию это означает, что, во-первых, смерть имеет естественную, то есть познаваемую и верифицируемую причину и сущность, и во-вторых, теологические, (а также и метафизические, идеалистические) концепции не пригодны для объяснения смерти как феномена, имеющего естественное происхождение. Иными словами, смерть естественна, а значит, постижима, объяснима, закономерна.

По сути дела, *научное изучение смерти* становится возможным лишь в *материалистической картине мира*, в которой доминируют позитивистские представления. Научная концепция смерти предполагает полное исчезновение человека после его физической смерти, а сама смерть воспринимается как физический закон. Известный философ-позитивист Г. Спенсер пишет: «...если рост, изменчивость, переживание, вымирание могут быть приведены к формам, приемлемыми физической наукой, то эти явления должны быть объяснены как результат деятельности известных факторов: механических сил, света, теплоты, химического сродства и т.д.»¹⁷. Таково естественнонаучное объяснение смерти, длящееся до нынешнего времени, поскольку сохранялся данный тип мировоззрения. Вот что пишет современный автор: «Лишь научное понимание биологических закономерностей смерти убеждает человека в том, что в мире

¹⁶ Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. СПб., 1994. С. 366.

¹⁷ Спенсер Г. Опытты научные, политические и философские. Мн., 1998. С. 429.

живых существ смерть отдельной особи, является условием эволюции и жизни всего рода, заставляет спокойно и с достоинством переносить сознание своей смертности»¹⁸.

Танатология, основанная на естественных науках, является первой формой *рациональной концептуализации смерти*, в основании которой не достижение бессмертия, а научное изучение смерти, цель которого – продлить человеческую жизнь и примирить человека со смертью как неизбежным естественным концом. Но чтобы выполнить эти медико-этические задачи, необходимо естественнонаучное исследование смерти, ее сущности, механизмов и свойств.

Такою задачу ставил перед собой «пионер» отечественной научной танатологии И. И. Мечников, который в работе «Этюды оптимизма» употребляет понятие танатологии применительно к изучению естественной смерти. Ученый считал, что танатология только начинает развиваться. И он встал у истоков этой науки, разработав ее основные принципы. Это отмечают современные исследователи: «Основатель учения об ортобиозе дал начало двум новым отраслям научного знания, занимающимся старостью и смертью, – геронтологии и танатологии»¹⁹; «Мечников заложил основы науки о смерти – танатологии»²⁰.

Весьма примечательны его слова обоснования необходимости научного изучения смерти: «Читатель этих строк будет, по всей вероятности, очень изумлен недостаточностью научных данных по вопросу о смерти.

В то время, как задача эта занимает преобладающее место в религиях, философиях, литературах и народных преданиях, в науке ей отведено лишь незначительное внимание.

Этим печальным обстоятельством можно если не оправдать, то, по крайней мере, отчасти объяснить нападки на науку за то, что она занимается частными вопросами и пренебрегает великими задачами человеческого бытия, как, например, вопросом смерти.

¹⁸ Бердышев Г.Д. Реальность долголетия и иллюзия бессмертия. Киев, 1989. С. 41.

¹⁹ Сухов А.Д. И.И. Мечников и философия // Философия и общество. 2011. №1. С. 159.

²⁰ Шабров А.В. Мечников – ученый, философ, романтик // Профилактика и клиническая медицина. 2008. №3. С. 12. (с. 7-13).

Граф Толстой, преследуемый желанием разрешить эту задачу, обратился к научным сочинениям, но нашел в них одни неопределенные или незначащие ответы. И велико же было его возмущение против ученых, которые изучают разные бесполезные, по его мнению, вопросы (как, например, мир насекомых, строение тканей и клеток) и не в состоянии выяснить ни судеб человеческих, ни того, что такое смерть!»²¹.

Эти слова можно считать *манифестом научной танатологии*, которые в дальнейшем стали руководством для многих ученых, изучающих смерть. Одна из наиболее серьезных попыток развития научной танатологии была предпринята Г. В. Шором, во многом развивавшем идеи И. И. Мечникова. В книге «О смерти человека. Введение в танатологию» В. Г. Шор следующим образом определяет свою задачу: «Танатология должна понимать свои задачи не узко в смысле трактата о статике смерти, а более широко. Главнейшей задачей танатологии должно быть выяснение всех условий, приведших к смерти организм, как индивидуальное целое. Танатология должна включить учение о динамике умирания, т. е. учение о танатогенезе»²².

Можно сказать, что И. И. Мечников и В. Г. Шор являются классическими представителями научной танатологии. Вместе с дехристианизацией происходит и демистификация смерти; смерть теряет ореол таинственности, что открывает возможность ее научного, медико-биологического изучения. В сущности, такой подход ограничен диалектико-материалистическим пониманием жизни и смерти, классическая формулировка которого дана Ф. Энгельсом в «Диалектике природы». В этом произведении находим следующее: «Уже и теперь не считают научной ту физиологию, которая не рассматривает смерть как существенный момент жизни, которая не понимает, что *отрицание* жизни по существу содержится в самой жизни, так что жизнь всегда мыслится в соотношении со своим необходимым результатом, заключающимся в ней постоянно в зародыше, — смерти. Диалектическое понимание жизни именно к этому и сводится. Но кто

²¹ Мечников И.И. Этюды оптимизма. М., 1988. С. 90.

²² Шор Г. В. О смерти человека. Введение в танатологию. Л., 1925. С. 7.

однажды понял это, для того покончены всякие разговоры о бессмертии души. Смерть есть либо разложение органического тела, ничего не оставляющего после себя, кроме химических составных частей, образовывавших его субстанцию, либо умершее тело оставляет после себя некий жизненный принцип, нечто более или менее тождественное с душой, принцип, который переживают *все* живые организмы, а не только человек. Таким образом, здесь достаточно простого уяснения себе, при помощи диалектики, природы жизни и смерти, чтобы устранить древнее суеверие. Жить значит умирать»²³.

В этом определении, кроме того, что смерть является отрицанием жизни, что есть необходимый элемент диалектического закона, и что смерть есть «разложение органического тела» нет никаких указаний на то, что же такое смерть в своем существе. И жизнь, и смерть оказываются поглощенными могучими законам диалектики, которым подчиняется природе. По сути дела, здесь человек рассматривается исключительно как природное существо, поскольку его «начала» и «концы» объясняются исключительно биологически.

Такое биологическое понимание смерти сохраняется и до сегодняшнего времени. Современный ученый пишет: «С точки зрения биолога смерть необходима для развития жизни. Точнее говоря, смерть «нужна» естественному отбору, который, как известно, отбирает наиболее приспособленных. Эволюция была бы невозможной, если бы наименее приспособленные не погибали и тем самым не исключались из размножения»²⁴. Здесь раскрывается функция смерти, а не ее сущность. Причем это верно исключительно с эволюционной точки зрения: «механизм деградации и смерти заложен на самом глубоком уровне. ... сама идея эволюции предусматривает необходимость смерти»²⁵.

В советский период танатологические исследования были выдвинуты в область эмпирических исследований патологоанатомии, судебной экспертизы и реаниматологии. Материалистическая установка этого периода не позволяла видеть в смерти нечто большее, нежели биологический факт. Вот показательные

²³ Энгельс Ф. Диалектика природы // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Т. 20. М., 1961. С. 610-611.

²⁴ Карцев В. Общественные насекомые: новая концепция жизни // Отечественные записки. С. 119.

²⁵ Карцев В. Там же, с. 121, 124.

слова ученого-реаниматолога В. А. Неговского: «Марксистская философия давно решила вопрос о смерти как о закономерном и естественном завершении жизни. Марксистская философия решила и вопрос о бессмертии: после смерти человек остается жить в результатах его творчества, в совершенных им делах»²⁶.

Итак, смысл жизни в естественнонаучной концепции заключается в том, чтобы продолжить свою жизнь в своих делах, сохранив главные ее результаты для потомков. Важной является убежденность сторонника материалистической доктрины в том, что смерть – это естественный закон природы, приводящей к полному уничтожению человека.

Такова рациональная концептуализация смерти в советской танатологии, которая считала, что достигла истинного знания о смерти как биологического феномена, которое возможно лишь на путях науки. Это закрывало возможность исследования смерти иными (не научными) способами. Философия фактически превратилась в служанку марксистской идеологии, свернув рефлексию над смертью, которой была весьма богата российская дореволюционная мысль.

При этом следует сказать, что научное изучение смерти не дает значимого результата для человека, который ищет смысла своего бытия. Методы научного анализа, среди которых главнейший – это верификация, совершенно неприменимы к такому феномену как смерть. Можно научно изучать «околосмертные» состояния сознания, клиническую смерть (то есть танатогенез), но не саму смерть в ее сущности. За явным отсутствием позитивного опыта смерти, ее предметности эта область остается закрытой для научного исследования, для которого важны всегда эмпирические данные. То, что можно наблюдать, понять и зафиксировать в смерти, так это *процесс умирания*, который оказывается с внешней точки зрения совершенно банален: «Если рассматривать процесс смерти с биофилософской точки зрения, то что мы видим? Человек умирает, у него останавливается сердце, далее гибнет мозг. Следовательно, вместе со смертью мозга исчезает память, включающая образы близких людей,

²⁶ Неговский В. А. Об одной идеалистической концепции клинической смерти // Философские науки. 1981. №4. С. 55.

события, факты, знание самого себя. Исчезает разум, который объединял и контролировал все вышеперечисленные понятия, даже простые мысли, которые всегда были доступны живому человеку, в которых он для себя в любой ситуации мог найти надежду, сейчас возникать не могут»²⁷.

Собственно говоря, такое медико-биологическое понимание смерти, имеющее место в научной танатологии, ограничивается лишь сферой эмпирических проявлений смерти. Эта область прозрачна и относительно беспроблемна: «Термин «танатология» в медицине (где он и появился) используется в определенном узком смысле. Медицинская танатология охватывает область наблюдений за процессами умирания: время процесса смерти, причина смерти, состояние головного мозга в момент смерти и пр. В науке не возникает вопросов, что считать танатологией и чем она занимается, так же, как, например, понятно, что такое криминалистика или судебно-медицинская экспертиза»²⁸. Иными словами, событие смерти остается за пределами возможного постижения и понимания.

Очень точные и глубокие слова о *невозможности научного постижения смерти* сказал Я. Голосовкер: «Убегая от смерти, не понимая ее, и чем дальше, тем все сосредоточеннее и мучительнее мысля о ней, и тем самым все более не понимая ее – (ибо никакая наука не поняла смерти и не примирила с нею мысль, ибо смерть делает мысль бессмыслицей, знание бессмысленным и нет для мысли со смертью примирения) – *ЧЕЛОВЕК*, борясь за существование, за свою жизнь, за свою мысль, устремлялся к вечной жизни, к бессмертию. Иначе он не мог – иначе мысль не могла. Он жизнь не выдержал бы без мысли о вечной жизни»²⁹.

Наиболее важный момент в этих словах, что смерть делает мысль бессмыслицей. Это говорит о *немыслимости смерти*, а значит и о бесперспективности научного понимания и познания смерти, а, следовательно, о

²⁷ Седых П.Н. Проблема познаваемости феномена смерти человека // Bulletin of Medical Internet Conferences. 2014. Volume 4. Issue 11. С. 1122.

²⁸ Кондратенко К.С. Философская танатология как опыт дискурсивного конструирования «онтологии смерти» // Гуманитарные и социальные науки. 2014. №2. С. 37.

²⁹ Голосовкер Я. Э. Избранное. Логика мифа. М.; СПб., 2010. С. 22.

невозможности рациональной концептуализации смерти, на что претендует танатология. Идеи Я. Голосовкера являются антитезой всей практике научной танатологии, обзревая которую, можно признать правоту философа.

Если поискать следы научной танатологии в традициях русской философской мысли, то можно сказать, что ее исток коренится в учении Н. Ф. Федорова. Конечно, у Н. Ф. Федорова не строго научная танатология, а своеобразное учение, в котором соединены и научные, и технические, и религиозные, и философские, и нравственные, и экономические идеи, имеющие одну главную цель – воскрешение умерших предков. Но главное то, что Федоров полагал, что это воскрешение возможно с помощью научно-технических средств, что означает возможность научного постижения смерти. В этом смысл «регуляции природы», в которой науке отводится главенствующее место. Именно поэтому можно говорить, по крайней мере, об элементах научной танатологии у создателя «философии общего дела».

Исходя из своего понимания смысла научной деятельности, Н. Ф. Федоров критикует современную ему науку и философию за то, что они не занимаются вопросом о смерти. В статье «Живоносный Памир и смертоносная Индия» он пишет: «Наука или философия требует от разумного существа суеверного признания факта, выраженного в смерти, в господстве слепой силы над сознающим существом. Если и дозволяется смерть или смертоносную силу делать предметом исследования, то с строгим воспреещением относиться критически к ее законности, к ее господству. У науки нет ни совести, ни стыда, ни сострадания. Нынешнее знание есть сила, но сила безнравственная, т.е. бесстрастная»³⁰.

Интересно отметить сходство и существенные различия между танатологией, основанной на материалистической концепции и федоровской, основанной на религиозной. Общим является открытость смерти для научного постижения. Только в случае материалистической танатологии это необходимо для доказательства абсолютности смерти для индивидуального существования

³⁰ Федоров Н. Ф. Собрание сочинений; в 4-х тт. Том III. М., 1997. С. 219.

(смерть – закон природы), в то время как для Федорова это нужно для воскрешения умерших предков (смерть – ошибка природы).

Постсоветский период танатологии отличается разнообразием методов и подходов за счет прилива большого количества исследований из разных областей знания. Лидирующей является гуманитарная танатология. Однако, эти исследования характеризуются элиминированием философского начала: «Сегодня проблемы человека и его бытия рассматриваются вне метафизического контекста. Их изучение упирается в рассмотрение этико-правовых оснований или культурно-исторического контекста, так сказать, с одного конкретного научного ракурса»³¹. Известный специалист в танатологической проблематике С. В. Роганов таким образом оценивает сложившееся положение: «Так называемая область отечественной танатологии остается скорее облаком тегов, далеким от структурирования и оформления»³².

Это приводит к тому, что появляется своеобразная *мода на смерть*. Как отмечает О. Г. Постнов: «лишь в самое последнее время, с появлением исторической демографии и немедицинской танатологии, тема смерти «вошла в моду»»³³. Немедицинская танатология, безусловно, обладает большей степенью исследовательской свободы, чем научная танатология. Однако здесь часто имеет место экстравагантность, граничащая с откровенным произволом. Возникают различные фантасмагорические образы смерти, имеющие наукообразный характер, но в сущности своей являющиеся ничем иным, как *танатологическими мифологемами*.

Показательным в этом плане является свидетельство С. Грофа относительно того, чем занимается танатология: «Танатологические исследования околосмертных состояний показывают, что переживания, связанные с положениями, угрожающими жизни, несут в себе глубинное сходство с

³¹ Лященко М. Н. Танатологические основания смертной казни в монтеинзма // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики Тамбов: Грамота, 2015. № 2 (52): в 2-х ч. Ч. I. С. 110.

³² Роганов С.В. «Смерть мозга» как юридическая фикция // Отечественные записки. 2013. №5. С. 347.

³³ Постнов О.Г. Смерть в России X-XX вв.: историко-этнографический и социокультурный аспекты. Новосибирск: 2001. С. 10.

описаниями, содержащимися в древних книгах мертвых, а также с тем, что рассказывают люди, принимавшие участие в психоделических сеансах и в современной психотерапии переживания. Самыми замечательными из этих открытий оказались неоднократные наблюдения способности сознания, освобожденной от телесной оболочки, наблюдать происходящее в непосредственном окружении и в отдаленных местах»³⁴.

Исследования «околосмертных состояний» никак не могут претендовать на научность и философичность. В этом смысле прав В. Ш. Сабиров, который сказал, что танатология «бесцеремонно вторгается в сферы, традиционно составляющие прерогативу религии и философии»³⁵.

Глубинное незнание смерти, ее непредставимость для человеческого разума дают простор воображению. Это отмечают современные авторы: «Непознаваемая природа смерти определяет коллективные и индивидуальные фантазии, представляющие интерпретацию образа смерти, коллективных способов символического или симулятивного переживания смерти, разработку топографии загробного мира»³⁶. Как пишет известный специалист по психоанализу Ф. Дольто: «...наши фантазмы о смерти, наши представления о том, как протекает загробное бытие тех, кого мы видели живыми, как людей, так и животных, - это просто артефакт воображения»³⁷.

Несмотря на это, современность отмечена интенсивными исследованиями в области смерти, которые из теории переходят в практику. В том плане необходимость выделить в современной танатологии направление *танатопсихологии* или *танатотерапии*. Это направление занимается изучением динамики психических явлений и состояний, связанных с репрезентацией феномена смерти в психике человека. То есть оно имеет цель, заключающуюся в практической помощи человеку. Примечательно то, что танатопсихология

³⁴ Гроф С. Психология будущего : Уроки современных исследований сознания. М., 2001. С. 283.

³⁵ Сабиров В.Ш. Русская идея спасения (жизнь и смерть в русской философии). СПб., 1995. С. 105.

³⁶ Минькова Н.В. Репрезентация смерти и коды позднесредневековой «макабрической культуры» в социокультурной реальности рубежа XX-XXI веков. С. 215.

³⁷ Дольто Ф. Говорить о смерти // Отечественные записки. С. 78.

противопоставляется философии: «предельные категории человеческой жизни – такие, как жизнь и смерть, страх и трепет, боль и надежда перестают быть достоянием только лишь философии, религии или искусства, – они обращаются к Человеку Живущему для того, чтобы помочь ему быть ближе к самому себе и своей жизни»³⁸.

Танатопсихология причисляет себя к научному направлению, что означает наличие определенного концепта смерти, претендующего на достоверное знание. Поскольку, как мы показали выше, такого концепта в принципе быть не может, то именно научность танатопсихологии может быть подвергнута сомнению.

Интересно отметить проникновение танатологии в область права. Сейчас развивается «правовая танатология», являющаяся составной частью биоюриспруденции. Специалисты следующим образом определяют ее содержание: «правовая танатология (от греческого *θάνατος* – смерть + *λόγος* – учение, наука), которая исследует правовые аспекты конечного этапа жизни человека, процесса смерти и периода времени, пока смерть человека продолжает иметь определенные биосоциальные последствия»³⁹.

Соответственно под танатологическими правами понимаются следующие права: право быть похороненным или поддаться процедуре кремации; право распоряжаться своими органами или тканями после смерти; право на паллиативную медицинскую помощь; право на неприменение реанимационных мероприятий; право на смерть и применения процедуры эвтаназии и т.д. Наибольшее значение в контексте правовой танатологии как составной части биоюриспруденции придается эвтаназии как способу реализации права человека на смерть.

³⁸ Баканова А.А. Танатопсихология – перспективное направление научных исследований // Концепт. 2014. Том 20. С. 4531(С. 4531-4535). См. также: Налчаджян А.А. Загадка смерти. Очерки психологической танатологии СПб., 2004).

³⁹ Сальников В.П., Стеценко С.Г. Правовая танатология как составная часть биоюриспруденции // Юридическая наука: история и современность. 2015. №1. С. 33.

В целом, сложившуюся ситуацию можно охарактеризовать как «танатологическую эклектику»⁴⁰. Показательно в этом отношении мнение М. С. Уварова: «Идея смерти и умирания человека обрамляют все размышления о современной культуре. Возникают удивительные парадоксы века, в котором соседствуют гуманизм и людоедство, христианство и мракобесие, демократия и коммунизм. И это не простое соседство: сочетание несочетаемого становится фактом, а стирание границ происходит как никогда раньше в истории незаметно и неизбежно». В конце концов, считает исследователь, «танатология превращается в особый род «веселой науки», у которой нет будущего»⁴¹.

А вот точка зрения А. В. Демичева: «Танатология, становящаяся в XX веке в контексте модернистских построений, также сегодня испытывает воздействие постмодернистских коннотаций. Массовидное вторжение смерти в повседневность по кино- и телекоммуникационным каналам, тиражирование и мультиплицирование ее визуальных симуляций профанируют ее гуманистический статус, индивидуальность и личную значимость»⁴².

Существенным моментом в рассуждениях А. В. Демичева является указание на то, что танатология как наука, предполагающее сущностное знание о смерти, в принципе невозможна. А. В. Демичев пишет: «...главная проблема танатологии – ее предмет (!) или, иначе говоря, гносеологическая непредставимость предмета, сохраняется. Объективация содержаний исследований – суть реальность описания, нежели описываемая реальность. Смерть в своем присутствии, в своем пришествии фиксируется лишь косвенно и апофатически, т. е. как отсутствие признаков жизни другого»⁴³.

⁴⁰ Концептуальный анализ современной российской танатологии дан в работах К.Г. Исупова, В.В. Варавы, Р.Л. Красильникова и др. В этих работах отмечается, что на смену научной концептуализации смерти приходит гуманитарная концептуализация, в основании которой преимущественно описательные (исторические, литературоведческие, культурологические) стратегии. В этих стратегиях философское начало представлено крайне скупо.

⁴¹ Уваров М.С. «Смерть смерти»: постмодернистический проект // Перспективы метафизики. Классическая и неклассическая метафизика на рубеже веков. СПб., С. 22.

⁴² Демичев А.В. Философские и культурологические основания современной танатологии: дис. ... д-ра филос. наук. СПб., 1997. С. 210.

⁴³ Демичев А.В. Там же.

В этом смысле знания, полученные о смерти, никогда не являются подлинным и достоверными знаниями: «Есть человек известный и неизвестный, и есть смерть человека – неизвестное. Отталкиваясь от известного в человеке, можно прийти лишь к новому неизвестному, что в самом общем виде есть проекция знаний человека о самом себе вне себя. Все это новое знание не имеет никакого отношения к самому главному событию в жизни человека – к событию смерти. Неизвестное не постигается известным. Все наши знания проходят мимо неизвестного, будучи неспособными видеть то, что есть. Наши «знания» о мире лишь заслоняют реальную картину мира»⁴⁴.

Представляет интерес возражения против танатологии В. Янкелевича – автора одного из наиболее значительного произведения о смерти в истории философии. Он считает, что отсутствие опыта смерти и ее предметности свидетельствует против возможности танатологии: «смерть «мыслима» в столь же малой степени, как Бог, время, свобода или таинство музыки»⁴⁵.

Таким образом, если протестировать танатологию по критериям научности, то окажется, что главные принципы научного мышления, которые мы выявили выше, совершенно неприменимы к феномену смерти для его познания в рамках научной (медико-биологической) методологии. Так, *наблюдение* над смертью и умиранием не дает никаких знаний относительно внутреннего состояния умирающего и умершего. *Эксперимент* здесь невозможен, так как нет никакого опыта смерти, поскольку смерть невозвратима. Следовательно, невозможно что бы то ни было *верифицировать* в этой сфере.

Говорить о научном изучении смерти можно лишь с большими оговорками: это всегда внешние знания, касающиеся биологической стороны. Но *биология смерти* ничего не сообщает о ее *метафизике*. А это как раз то, что более всего и волнует человека. Биологически смерть совершенно естественно, на нее распространяются общие природные закономерности, которые свидетельствует

⁴⁴ Абышко О.Л. Человек: смерть экзистенции как рождение самости. Опыт онтологического анализа вхождения в неизвестное. // Тема смерти в духовном опыте человечества. Альманах «Фигуры Танатоса», СПбГУ, 1993. С. 16 (С.16-18).

⁴⁵ Янкелевич В. Смерть. С. 43.

лишь о неотвратимости конца. При этом человек не может принять этот конец, как абсолютный, и поэтому прибегает к мифотворчеству.

В заключении хотелось бы привести некоторые размышления Л. Витгенштейна имеющие, как нам кажется, самое непосредственное отношение к рассматриваемой нами теме. В «Логико-философском трактате» он пишет: «В основе всего современного мировоззрения лежит иллюзия, будто бы так называемые законы природы суть объяснения природных явлений. Так, перед законами природы останавливаются, как перед чем-то неприкосновенным, – словно древние перед Богом и Судьбой». И далее: «Мы чувствуем, что, если бы даже были получены ответы на *все возможные* научные вопросы, наши жизненные проблемы совсем не были бы затронуты этим. Тогда, конечно, уж не осталось бы вопросов, но это и было бы определенным ответом»⁴⁶.

Из этих слов следует, что, во-первых, законы природы, устанавливаемые наукой, могут оказаться фикцией; и, во-вторых, наука никогда не достигает сущностного понимания жизни, поэтому ее методы не применимы для решения духовных, нравственных и экзистенциальных проблем.

Таким образом, можно заключить, что рациональная концептуализация смерти в различных танатологических дискурсах (от медико-биологического, психологического до гуманитарного) в результате оказывается не *сущностным постижением смерти как таковой*, (что предполагается семантикой слова «танатология»), а всего лишь различными *культурными образами* (проекциями) смерти. Это свидетельство того, что смерть непостижима, и ее непостижимость доступна лишь философской рефлексии. Возможно, что ситуация танатологической эклектики возникла из-за утраты доверия к научному познанию смерти, что, в свою очередь, спровоцировало «танатологический бум». Но смерть в своей сущности осталось несколько не постигнутой.

В контексте современного повышенного интереса к теме смерти, а также большого количества различных исследований, необходимо более глубокое обращение к философии, в том числе и к отечественной, в которой представлена

⁴⁶ Витгенштейн Л. Философские работы. Часть I. М., 1994. С. 69, 72.

фундаментальная метафизическая аналитика смерти. Негативный опыт танатологии все же имеет определенное положительное значение: невозможность достоверного и однозначного знания о смерти свидетельствует о неоднозначности человеческого бытия. Абсолютная герметичность смерти для любой аналитики говорит о неполноте рационального метода познания. Речь идет не только о смерти, но и о других феноменах бытия, которые также не могут быть полностью постигнуты рациональными методами.

Этический вывод из невозможности научного постижения смерти может заключаться в том, что человек, осознав эту невозможность, не должен прибегать к мифотворчеству, как и не должен принять это как неизбежный закон природы. Природа человека такова, что он хочет знать, причем достоверно знать, что будет с ним после смерти. И поэтому он готов принять суровый материалистический вывод об абсолютной конечности своего существования. Однако, его внутренняя нравственная сущность этому противится. И противится не из-за страха, а из понимания своего надприродного статуса.

Этический смысл непостижимости смерти, таким образом, подталкивает человека к тому, чтобы задуматься над причинами этой непостижимости, и думать не о том, что с ним будет «после смерти», но о том, как осмысленно и достойно прожить свою жизнь в ситуации принципиальной неизвестности и не гарантированности.

1.2. Христианское снятие проблемы смерти

Цель – обосновать идею «снятия» проблемы смерти в христианском вероучении;

Задачи:

1. Раскрыть значение вопроса о смерти для христианства;
2. Показать, что в христианстве существует знание о смерти;
3. Раскрыть механизм снятия проблемы смерти через ее религиозное оправдание.

Если для науки, как мы показали в первом параграфе, смерть не является проблемой, поскольку это биологический закон, то для религии, наоборот, смерть – самая важная и большая проблема. Согласно К. Г. Юнгу: «...большинство религий – это сложные системы приготовления к смерти, причем до такой степени, что жизнь, в согласии с моей парадоксальной формулировкой, действительно не имеет никакого иного значения, кроме как приготовления к окончательной цели, то есть смерти. В обеих из величайших живых религий, христианстве и буддизме, смысл существования получает окончательное осуществление в его конце»⁴⁷.

Религиозной взгляд на мир – это, прежде всего *духовное видение*, в свете которого главные события человеческого бытия имеют смысл, необъяснимый в рамках рационалистической парадигмы, поскольку, по словам С. Н. Булгакова: «В религии устанавливается и переживается связь, связь человека с тем, что выше человека»⁴⁸. В этом смысле религиозная картина мира существенно отличается от научной, в которой отсутствует трансценденция (вектор восхождения к тому, что «выше человека»). Такое мировидение усматривает в смерти событие,

⁴⁷ Юнг К.Г. Душа и смерть. с. 455-456.

⁴⁸ Булгаков С.Н. Свет невечерний : Созерцания и умозрения. М., 1994. С. 12.

превосходящее природный уровень, и по своим онтологическим характеристикам означающее фундаментальную драму человеческого существования.

Религия во многом является духовно-символическим ответом человечества на *вызов смерти*. И поэтому *вопрос о смерти* имеет для религии (особенно для христианства) принципиально важное значение. «С феноменом смерти, – отмечает С. С. Хоружий, – связана самая суть христианства (как впрочем, и всякой религии)»⁴⁹. Подтверждение этому в самой Библии. Вот, например, такое часто цитируемое вызывание «Для меня жизнь – Христос, и смерть – приобретение» (Флп. 1, 21).

Действительно, концентрация на смерти – отличительная черта религиозного умозрения, которая изначально стремится понять смерть, постичь ее сущность, научиться правильному отношению к ней, и в итоге – к ее преодолению и достижению *бессмертия*. Практически все известные религиозные верования различных народов проникнуты мыслью о смерти и бессмертии. Как пишет известный немецкий религиовед К. Клемен в книге «Жизнь мертвых в религиях человечества»: «...нет ни одного народа и ни одного племени, которому не была бы присуща вера в то или иное божество и в некую посмертную жизнь»⁵⁰.

Эта пронизанность религиозной мысли человечества идеей смерти сохранилась в своем исконном виде вплоть до современности. Вот показательные слова современного священнослужителя: «...смерть находится в самом центре православного вероучения. ...нет ничего важнее в Церкви, чем смерть Христова и Его воскресение, поэтому и пронизана вся церковная жизнь, все традиции и устои памятью о смерти»⁵¹.

Память о смерти («памятование о смерти») – важнейшая часть христианского вероучения, в котором раскрывается его смысл. Современный исследователь отмечает: «Истинный христианин должен подобно античным

⁴⁹ Хоружий С.С. К феноменологии аскезы. М., 1998. С. 34.

⁵⁰ Клеман К. Жизнь мертвых в религиях человечества. С. 10.

⁵¹ Солодов Н., свящ. Соната о смерти // От смерти к жизни: как преодолеть страх смерти: RAVMIR.RU; ДАРЪ, 2015. С. 18.

философам «Memento mori» (помни(ть) о смерти), так как земная жизнь с печалью и скорбями – это лишь подготовка к другой жизни, которая будет вечной»⁵². Авторитетный русский богослов как еп. Игнатий (Д. А. Брянчанинов) пишет о том, что одним из превосходнейших способов приготовления к смерти служит воспоминание и размышление о смерти: «Постоянное памятование смерти есть благодать дивная, удел святых Божиих, преимущественно предавшихся тщательному покаянию в нерушимом безмолвии. ... Но и нам, немощным и страстным, необходимо принуждать себя к воспоминанию о смерти, усваивать сердцу навык размышления о ней, хотя такое размышление и крайне противно сердцу грехолюбивому и миролюбивому»⁵³.

Ссылаясь на таких прославленных христианских святых как Исаак Сирий, Иоанн Лествичник, Варсонофий Великий, Филофей Синайский, Нил Сорский, Исихий Иерусалимский, еп. Игнатий делает очень важное для христианского понимания смерти признание: «Святые иноки с особенною тщательностью возделывали эту часть умственного подвига. В них размышления о смерти, осененное благодатию, обращалось в живое созерцание смертного таинства, а такому созерцанию сопутствовала горячая молитва с обильными слезами и глубокими сердечными стенаниями»⁵⁴.

Ключевые слова здесь «*созерцание смертного таинства*», которые могут означать некоторое знание смерти, добытое мистико-аскетическим путем. Эти слова не могут быть интерпретированы однозначно в терминах рациональной парадигмы знания, однако «созерцание» предполагает некую предметность, даже если эта предметность является таинства. В этом смысле можно говорить о *постижимости смерти* посредством созерцания. И не смотря на то, что это под силу лишь святым и подвижникам, но в принципе путь для этого открыт любому

⁵² Макарова О.А. Сравнительный анализ отношения к смерти и посмертному состоянию в мировых религиях и иудаизме // Вестник КГУ им. Н.А. Некрасова. 2014. № 2. С. 112.

⁵³ Игнатий еп. (Д.А. Брянчанинов). Слово о смерти // Русская философия смерти. Антология. М.: Спб.: Центр гуманитарных инициатив, 2012. С. 93. (С. 80-94).

⁵⁴ Игнатий еп. (Д.А. Брянчанинов). Слово о смерти. С. 90.

человеку. Главное здесь некоторая постижимость смерти, а не полная ее закрытость как утверждает апофатика точка зрения.

Еще один аспект, в котором проявлена огромная значимость вопроса о смерти для христианского мировидения – это *вопрос о смысле и бессмысленности жизни*. Религиозное мировоззрение предлагает свою версию смысла жизни, исходя из человеческой смертности. Полное уничтожение человека, невозможность для него бессмертия и воскрешения, согласно христианскому вероучению, полностью *обесмысливают земную жизнь*. Прот. В. Свенцицкий пишет: «Смерть прекращает твою жизнь, тем самым прекращает и цель, какую бы ты ни поставил в оправдание всей своей жизни, и делает ее «бесцельной». Отрицая бессмертие и признавая только вещественный мир, можно говорить о цели в самом ограниченном смысле – о цели отдельных поступков, всегда при этом памятуя, что каждый этот поступок есть ни что иное, как механически обусловленное действие автомата»⁵⁵.

Религиозный философ Н. А. Бердяев сказал по этому поводу следующее: «Смерть и смертность всегда в этом мире и есть источник бессмыслицы этого мира и всего в нем происходящего»⁵⁶. В схожей тональности говорит другой русский религиозный мыслитель В. И. Несмелов: «Смерть является не окончанием исполненного дела человеческой жизни, а простым прекращением жизни ... и для человека становится до очевидности ясным, что бессмысленной является вовсе не смерть, а наличная жизнь его»⁵⁷. Продолжение жизни в делах других людей не имеет особого значения, поскольку и эти другие люди, продолжившие свою жизнь, также подвержены обесмысливающему действию смерти и поэтому не имеет никаких привилегий. Смерть без воскрешения обесмысливает не только жизнь отдельного человека, но всего человеческого рода.

Но не только религиозные философы полагают, что *смерть обесмысливает жизнь*, но и православные богословы. В «Догматическом

⁵⁵ Свенцицкий В. Диалоги. С. 22.

⁵⁶ Бердяев Н.А. Опыт парадоксальной этики. М., 2003. С. 362.

⁵⁷ Несмелов В. Наука о человеке. Том I. // Русская религиозная антропология. М., 1997. Т. I. С. 501-502.

богословии» сказано следующее: «И смерть живет постоянно, делая нас своей пищей, вследствие этого мы никогда по-настоящему не живем. Эта смертность, то есть «жизнь в смерти», ощущаемая как непрочность, текучесть и, более того, как бессмысленность существования, и является преимущественным признаком «кожаных риз»⁵⁸. Только вечная жизнь в религиозной картине мира может гарантировать человеку полноту смысла.

Вечная жизнь – это абсолютная религиозная ценность. А. Мень выразил это весьма красноречиво: «...не только после роковой черты, которая отделяет нас от смерти, но и сейчас здесь мы можем иметь жизнь вечную. И она, как звезда, как неугасимый огонь, уйдет с нами по ту сторону жизни. Загоревшись в темноте нашего земного пути, она будет с нами в бесконечных просторах мира Божия, когда будет разорвана оболочка праха и мы уйдем в бесконечность. Жизнь вечная – это жизнь в Боге, с Богом, в Его любви, Его тайне. На Его Божественную любовь мы можем ответить только одним – ответной любовью, познанием Господа нашего, что и означает жизнь вечную»⁵⁹.

Таким образом, для религиозного (преимущественно) христианского сознания смерть имеет огромное значение, поскольку смысл духовной жизни заключен в достижение вечности, предполагающее преодоление смерти.

Мы уже отметили факт различия религиозного и научного мировоззрений в отношении к смерти. Теперь необходимо выделить то общее, что объединят научное и религиозное и восприятие смерти. Этим общим является *знание о смерти*. По своему содержанию это, конечно, различное знание, но общее – это знание, и, исходя из этого знания, определенная этика поведения и вообще смысл жизни.

Что является знанием смерти в христианской картине мира? Это следующие компоненты:

- 1) знание *причины* смерти (грех);
- 2) знание *сущности* смерти (отделение души от тела);

⁵⁸ Догматическое богословие. С. 243.

⁵⁹ Мень А. Тайна жизни и смерти. С. 170-171.

3) *доказательство* бессмертия души, бытия Бога и вечной жизни.

Рассмотрим каждый компонент в отдельности.

1) Появление смерти, то есть ее причина в самом широком смысле трактуется в христианстве как возмездие, *расплата за грех*. Все наличное состояние мира есть результат грехопадения. Известный православный богослов В. Н. Лосский говорит, что «все разделение тварного мира приняли после грехопадения характер разлуки и смерти»⁶⁰. Связь *греха и смерти* представляется аксиоматичной для христианского сознания.

В текстах Библии мы обнаруживаем следующие основания для этого. В Ветхом Завете сказано: «И взял Господь Бог человека, и поселил его в саду Едемском, чтобы возделывать его и хранить его. И заповедал Господь Бог человеку, говоря: от всякого дерева в саду ты будешь есть, а от дерева познания добра и зла не ешь от него, ибо в день, в который ты вкусишь от него, смертью умрешь» (Книга Бытие 2:15-17). В Новом Завете находим следующее: «Посему, как одним человеком грех вошел в мир, и грехом смерть, так и смерть перешла во всех человеков, потому что в нем все согрешили» (Послание к Римлянам 5:12).

Вкушение запретных плодов и явилось «грехопадением прародителей», которое привело ко всем негативным явлениям в человеческой истории, и прежде всего, к смерти: «в поте лица твоего будешь есть хлеб, доколе не возвратишься в землю, из которой ты взят, ибо прах ты и в прах возвратишься» (Книга Бытие 3:19). Комментируя эти слова, прот. Фома Хопко пишет: «Болезнь и смерть присутствуют в мире как результат его падшести и греха. ...когда человек грешит и разрушает сам себя злом, он приносит в мир болезни и страдания – себе и своим детям, и вся жизнь его делается западней, пока он не возвратится в прах, из которого сотворен и которым он является по своей природе»⁶¹.

Грехопадение, согласно православному богословию, было связано с *изменением природы человека*, которая была одета «в кожаные ризы», то есть в смертность. В элементы тела человека было введено противоборство, в результате

⁶⁰ Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М., 1991. С. 247.

⁶¹ Хопко Ф. Основы православия. Вильнюс, 1991. С. 327- 328.

чего тело стало грубым и тленным, то есть смертным. Архимандрит Платон (Игумнов) пишет: «В духовно-телесной природе человека произошел необратимый процесс разлада и разъединения духовной и телесной жизни. Физическая смерть явилась неизбежным следствием этого разъединения»⁶².

Это состояние богословски оправдано: «Такое изменение природы человека было праведным возмездием за грех. Первозданный человек оставил божественную пищу, которая соответствовала его природе, и для того, чтобы достичь независимости от Бога, избрал в качестве пищи плод запретного дерева, несмотря на то, что он хорошо знал, что это был плод смерти, то есть плод постоянного изменения, текучести. Тем самым, в соответствии с плодом, который он избрал, он такой же соделал свою жизнь – подверженной разложению; можно сказать, что Адам предал всю нашу природу в пищу смерти. И смерть живет постоянно, делая нас своей пищей, вследствие этого мы никогда по-настоящему не живем, а постоянно пожираемся смертью через тление»⁶³.

Примечательно то, что в доказательство смертности человека, которая является следствием греховного повреждения, а поэтому представляется фатальной, православные богословы прибегают к научным аргументам: «Адам и Ева, сделавши грех, умерли сразу душой и позже телом, которое стало подвержено тлению. Обнаружено, что при делении ДНК точно себя не воспроизводит, в ДНК на клеточном уровне заложена постепенная смерть»⁶⁴.

Важно также отметить, что первоначальный грех в христианской трактовке – это общее состояние человека как такового, его антропологическое свойство. Как пишет современный известный богослов А. И. Осипов: «Грехопадение первых людей, возмнивших себя богами, привело к тому, что в природе человека произошли изменения онтологического характера». При этом, отмечает далее богослов, слово «грех» означает «не личную виновность каждого из потомков Адама за его грех, а единую для всех поврежденность, болезненность

⁶² Платон (Игумнов), арх. Православное нравственное богословие. М., 1994. С. 143

⁶³ Догматическое богословие. С. 243.

⁶⁴ Сысоев Д., свящ. Курс лекций по Догматическому Богословию. М.: Благотворительный фонд «Миссионерский центр имени иерея Даниила Сысоева», 2011. 432 с.

человеческой природы»⁶⁵. В этом обнаруживается некое противоречие нравственного свойства, заключающееся в том, что с одной стороны, очевидная личная вина прародителей (возомнили себя богами), а с другой, неличная виновность потомков, вынужденных бремя ответственности за несовершенное ими деяние, которое оказывается самым сильным наказанием в виде болезней, страданий и смерти.

Таким образом, очевидна, что в христианстве известна причина смерти, которая заключена в грехопадении.

2) Если знание причины смерти (грехопадение) имеет моральный характер, то знание *сущности* смерти – антропологический, так как связано с представлениями об устройстве человека. В самом широком плане в христианстве смерть трактуется как отделение души от тела. Здесь наиболее важными являются следующие аспекты: во-первых, знание того, что есть душа, и что она бессмертна; и, во-вторых, знание того, что в смерти происходит разрыв бессмертной души и смертного тела.

О бессмертии души за всю историю христианства было сказано невероятное количество суждений. Практически все авторы, пишущие на христианскую тему, касаются этого вопроса. Выделим некоторые, с нашей точки зрения, наиболее показательные воззрения.

На бессмертие души указывают некоторые библейские тексты. Например, «Создал Господь Бог человека из праха земного... и стал человек душе живою» (Быт. 2, 7); «Возвратился прах в землю, чем он и был; а дух возвратился к Богу, Который дал его» (Еккл. 12, 7); «Услышал Господь голос Илии, и возвратилась душа отрока сего (умершего) в него и он ожил» (3 Цар. 17, 22); «Ты не оставишь души моей во аде и не дашь святому Твоему увидеть тления. Ты дал мне познать путь жизни» (Деян. 2, 25-28); Мертвым было благовествуемо, чтобы они, подвергшись суду по человеку плотию, жили по Богу духом» (1 Пет. 4,6); «Не бойтесь убивающих тело, души же не могущих убить» (Мф. 10, 28).

⁶⁵ Осипов А.И. Посмертная жизнь. Беседы современного богослова. М., 2008. С. 34.

В христианстве существует различие между «душой» и «духом», но часто эти понятия не различаются, поскольку речь идет о духовной бессмертной субстанции как таковой. Это различие характерно для воззрений известного православного богослова и ученого с. Луки (Войно-Ясенецкого). Его представления являются точным выражением православного обоснования бессмертия. В книге «Дух, душа и тело» он пишет: «Дух человеческий есть дыхание Духа Божия, и уже поэтому он бессмертен, как все бестелесные Ангельские духи»⁶⁶.

Это констатация факта бессмертия преподносится как безусловное знание, наподобие знания относительно вещей эмпирической реальности, которые добываются научным путем. Не случайно мы встречаем далее аргументацию, близкую к научной. Святитель говорит, что «дух уже в эмбриональном состоянии тела формирует его. Всем клеткам тела присуща духовная энергия, ибо они живы, а жизнь от Духа»⁶⁷. В этой книге мы находим объяснение механизмов взаимодействия всех частей человека и духовных, и материальных: «Между телом и духом существует постоянная связь и взаимодействие. Все то, что происходит в душе человека в течение его жизни, имеет значение и необходимо только потому, что всякая жизнь нашего тела и души, все мысли, чувства, волевые акты, имеющие начало в сенсорных восприятиях, теснейшим образом связаны с жизнью духа. В духе отпечатлеваются, его формируют, в нем сохраняются все акты души и тела. Под их формирующим влиянием развивается жизнь духа и его направленность в сторону добра или зла. Жизнь мозга и сердца и необходимая для них совокупная, хорошо скоординированная жизнь всех органов тела нужны только для формирования духа и прекращаются, когда его формирование закончено или вполне определилось его направление»⁶⁸.

Не только бессмертие души и духа, но и такая тайна как «тайна воскресения тел» также утверждается в форме знания. Святитель Лука утверждает, что апостол Павел в значительной мере раскрывает эту тайну в

⁶⁶ Лука (Войно-Ясенецкий), святитель. Дух, душа и тело. М., 2008. С. 188 с.

⁶⁷ Лука (Войно-Ясенецкий), святитель. Там же. С. 195.

⁶⁸ Лука (Войно-Ясенецкий), святитель. Там же. С. 195-196.

следующих словах: «Но скажет кто-нибудь: как воскреснут мертвые? и в каком теле придут? Безрассудный! то, что ты сеешь, не оживет, если не умрет. И когда ты сеешь, то сеешь не тело будущее, а голое зерно, какое случится, пшеничное или другое какое; но Бог дает ему тело, как хочет, и каждому семени свое тело... Так и при воскресении мертвых: сеется в тлении, восстает в нетлении; сеется в уничижении, восстает в славе; сеется в немощи, восстает в силе; сеется тело душевное, восстает тело духовное» (1 Кор. 15, 35–38, 42–44).

Трактуя эти слова, святитель Лука пишет: «В землю посеянное, зарытое зерно как бы истлевает, оно перестает существовать как семя, но из него вырастает гораздо большее, чем оно, несравненно более совершенное и по сложности, и по форме новое растение. Бог дает ему форму и красоту, полную пользы и прелести жизнь. В землю зарывается тело человеческое, и оно перестает существовать как тело. Но из элементов, на которые оно разложится, как из клетки зерна пшеницы, силой Божией воскреснет новое тело – не уничтоженный, немощный и бессильный труп, а новое духовное тело, полное сил, нетления и славы»⁶⁹.

Необходимо отметить, что размышления о бессмертии носят изначально противоречивый характер, связанный, с одной стороны, с утверждением таинственного и непостижимого характера этого вопроса, а, с другой, с развернутой системой аргументированного знания об этом вопросе. Вот, например, А. И. Осипов пишет: «Тема жизни души после смерти глубоко таинственна, сокровенна. Очень немногое открыто человеку о его посмертном бытии». И далее следуют такие утверждения: «Сейчас, ввиду большого количества фактов, накопившихся в медицинской науке (не фантазий сродни народному фольклору, а вполне достоверных фактов), – можно с полной ответственностью утверждать: существование души является бесспорной **научной** истиной. Человек, вопреки насильственно внедренному в сознание целых поколений грубому материалистическому представлению о том, что он – лишь тело, только животное с компьютером в голове, в действительности

⁶⁹ Лука (Войно-Ясенецкий), святитель. Там же. С. 204.

является самосознающей и неуничтожимой личностью, носительницей которой прежде всего является некая бессмертная субстанция – душа»⁷⁰.

Примечательно то, что утверждение мысли о бессмертии души происходит с опорой на научные факты, как и в случае св. Луки (Войно-Ясенецкого), что говорит о существенной близости науки и религии. Очень близкие слова находим в работе П. Страхова посвященной идее воскресения в дохристианском религиозно-философском сознании: «Истина воскресения мертвых, в ее христианской форме была совершенно новой для языческого мира, но даже более того – она внесла первую весть о великой *новой* тайне мироздания, таинственная глубина которой и до сих пор почти недоступной разуму. Лишь современная наука, опираясь на могучий прогресс своих достижений, как будто начинает бросать и сюда какие-то, еще очень слабые, но все-таки нечто уясняющие лучи»⁷¹.

Но наука не имеет дело с тайной, о которой говорит богословие, имея в виду бессмертие души. А. И. Осипов далее говорит, что христианство приоткрывает завесу тайны инобытия души, и поэтому «для более цельного понимания этой тайны необходимо сначала сказать о теле как о доме души»⁷². «Приоткрытие завесы тайны» уже не есть полная тайна, поскольку тогда пришлось бы следовать максиме Л. Витгенштейна: «О чем невозможно говорить, о том следует молчать»⁷³. Но богословие выбирает путь говорения, предполагающий доказательства.

3) *Доказательства* бессмертия души бывают прямыми и косвенными. Случаи прямых доказательств бессмертия души, жизни умерших и т.д. мы опускаем, поскольку эта область (спиритуалистическая по своей сути) не имеет никакого отношения к философии. Мы обратим внимание на косвенные доказательства, которые происходят из определенной богословской аргументации и логики.

⁷⁰ Осипов А.И. Посмертная жизнь. С. 9, 27.

⁷¹ Страхов П. Воскресение. С. 3.

⁷² Осипов А.И. Указ. соч. с. 10.

⁷³ Витгенштейн Л. Логико-философский трактат. С. 73.

Примечательно, что в аннотации к книге «Дух, душа и тело» св. Луки (Войно-Ясенецкого), взгляды которого на природу бессмертия души мы рассмотрели выше, сказано, что в ней приводятся «неопровержимые доказательства правильности христианского мировоззрения».

О доказательствах посмертного бытия умершего прямо говорят богословские тексты. В «Миссионерском путеводителе по Библии», составленном диаконом Иоанном Смолиным, говорится: «Св. Писание описываемыми видениями **доказывает** (выделено – А.С.), что умершие живут в загробном мире, хотя и без тела, но в полноценном сознании и разуме»⁷⁴.

В форме доказательств, логической аргументации построены многие знаменитые произведения христианской культуры. Например, сочинение протоиерея Валентина Свенцицкого «Диалоги», в котором в помощь рациональных доказательств ведется беседа о всех главных религиозных вопросах – о бессмертии, о Боге, об искуплении, о Церкви, о таинствах, о законе и благодати, о монашестве, о промысле и свободе воле, о прогрессе и конце мировой истории, о духовной жизни. В результате православному священнику удастся убедить интеллигентного агностика принять веру. Он говорит: «Промысел Божий призвал тебя к Церкви. Здесь источник жизни. Вставай же на путь спасения – решительно, твердо, без дwoящихся мыслей и начинай жить сначала»⁷⁵.

Где наука, там и доказательство. Если богословие прибегает к доказательствам как научному методу, и к самим научным доказательствам, то ее представления о смерти и бессмертия носят такой же недостоверный и относительный характер, как и научные.

Существует достаточно серьезная философская критика представлений о бессмертии с философских позиций. Например, вот такая распространенная аргументация: «Именно доктрина бессмертия обедняет смысл жизни. Если кто-то верит в бессмертие, то здесь на земле мало что значимо. Все становится лишь

⁷⁴ Смолин И. Миссионерский путеводитель по Библии. 1997. С. 265.

⁷⁵ Свенцицкий В. Диалоги. С. 327.

приготовлением к смерти; жизнь превращается в комнату ожидания потусторонней вечности. Эта жизнь становится бессмысленной, так как в счет идет только следующая»⁷⁶.

В качестве философской критики учения о бессмертии души необходимо сослаться на известные слова Л. Витгенштейна: «Бессмертие человеческой души во времени, то есть вечное продолжение ее жизни и после смерти, не только никак не подтверждается, но не оправдывает всегда возлагавшихся на него надежд и в качестве допущения. Живи я вечно – разве этим раскрывалась бы некая тайна? Разве и тогда эта вечная жизнь не была бы столь же загадочной, как и нынешняя?»⁷⁷.

Это очень сильная философская позиция одного из крупнейших западных философов XX века. В качестве сравнения хотелось бы привести слова тоже крупного русского философа В. В. Зеньковского, который не столько апеллирует к логическим аргументам доказательства бессмертия, сколько к «сердечным». Он пишет: «жить без веры не только трудно, но и страшно, бессмысленно. В нашей душе живет неистребимая потребность всецелой правды, потребность приближаться к Вечному Основанию жизни; смерть обесмысливает всю нашу жизнь, превращает жизнь в неразрешимую и мучительную загадку. Со смертью не может помириться наша душа, – это хорошо знают те, у кого умерли близкие, дорогие люди. В свете смерти жизнь представляется каким-то обманом, чьей-то ненужной насмешкой, бессмысленной суетой. Душа наша не может не любить мир, не любить людей, но эта любовь только терзает наше сердце, так как мы не можем, если нет в нас веры, помириться с тем, что все это исчезнет навсегда. Жизнь мира – страшная загадка для тех, кто не верит в бытие Бога, кто не чувствует Его близости к нам»⁷⁸.

Религиозные доказательства, в конечном счете, имеют цель *оправдать смерть*, то есть показать ее высший смысл для духовной жизни человека. Современный богослов говорит о конечной надежде христианства: «грядущая

⁷⁶ Шакиров И.А. Наследственный враг или глубже смерти // Смерть и смертные люди. С. 141.

⁷⁷ Витгенштейн Л. Логико-философский трактат. М., 1994. С. 71.

⁷⁸ Зеньковский В.В. Основы христианской философии. М., 1997. С. 311-312.

надежда включает в себя «спасение», «воскресение», «вечную жизнь»⁷⁹. Эти ключевые концепты исчерпывают сущность христианского отношения к смерти, которое заключается в ее преодолении и достижения вечной жизни. Это *смысл смерти*, заключающий в себе также и *смысл жизни*.

Практически все богословие построено на этом. Приведем некоторые показательные примеры. Прот. Ф. Хопко пишет: «Бог ни в коем случае не причиняет людям болезни, страдания и смерти, но напротив, даже их, эти дьявольские оружия, Он преобразует в средства для нашего спасения»⁸⁰; «Воскресение невозможно без смерти. Если семя не умрет, то и жизни не будет. И в этом есть какой-то фундаментальный закон, некая неуловимая реальность: путь к жизни лежит через смерть»⁸¹; «победа Христа над смертью предоставляет возможность всем людям осуществить эту победу в своей жизни, религиозная вера в эту возможность составляет неистребимую жизненную силу христианского мировоззрения»⁸²; «Смертность, тленность и подверженность страданиям – свойства падшей человеческой природы – являются тем наростом («*кожаными ризами*») на здоровом теле, который Господь **оперировал** Своей мученической смертью в воспринятой Им человечности. ...для получения новой плоти каждому человеку необходимо сбрасывание **кожаных риз** – смерть тела»⁸³.

Очевидно, что смерть является необходимостью, без которой невозможно спасение. В богословии достаточно сильно развит своеобразный *педагогический аспект смерти*, который является одновременно и ее объяснением и оправданием. В «Догматическом богословии» сказано следующее: «Позволяя существовать смерти, Бог обращает ее против тления, приводящего к смерти, и устанавливает предел как для тления, так и для греха. Так Бог ограничивает зло и делает падение небезнадежным. ... Облечение в биологическую жизнь имело большое педагогическое значение. Человек согрешил по беспечности, не ценя

⁷⁹ Райт Т. Главная тайна Библии. Смерть и жизнь после смерти в христианстве. 2009. С. 11.

⁸⁰ Хопко Ф. Основы православия. С. 328.

⁸¹ Солодов Н. Соната о смерти. С. 17.

⁸² О вере и нравственности С. 202.

⁸³ Осипов А.И. Указ. соч. с. 39.

своего богоподобного достоинства, и теперь «кожаные ризы» немощной, подверженной страданиям плоти должны были воспитать в нем смирение. ... «Новый естественный закон», по которому за греховным удовольствием непременно следовало страдание, должен был положить предел греховному направлению воли человека. Как непослушного ребенка приучают к послушанию с помощью телесных наказаний, так и падшего человека только страх испытать страдание мог отвратить от греховного стремления к удовольствиям»⁸⁴.

Наиболее рафинированная богословская *апологетика и педагогика смерти* содержится в трудах В. Н. Лосского. Он пишет: «Бог – и в этом вся тайна «кожаных риз» – во избежание некоего всецелого распада под действием зла вносит некий определенный порядок в само недро беспорядка. Его благотворящая воля устрояет и охраняет вселенную, Его наказание воспитывает: для человека лучше умереть, т.е. быть отлученным от древа жизни, чем если бы было «обессмерчено» в вечности его чудовищное состояние. Сама конечность его бытия пробудит в нем раскаяние, т. е. возможность некой новой любви»⁸⁵.

В. Н. Лосский даже говорит о «законе смерти», что делает его воззрения формально близкими к научным, где смерть также признается законом. Разница лишь в том, что в одном случае, речь идет о законах природы, в другом, о божественном законе. «Человек же, - говорит В. Н. Лосский, - носит этот «корень» в себе, и смерть для него, можно сказать, «естественна», т.е. биологически логична и психологически приемлема в том «нижеестественном» состоянии, в котором Бог остановил его падение и ввел некий «закон» - именно [справедливый] закон смерти»⁸⁶.

Иными словами, Бог попускает существовать смерти, как и всякому иному злу в мире, установив *справедливый закон смерти*. Такая позиция в традициях русской философии получила название «смертобожничества», основные идеи которой нашли свое воплощение в трактате А. К. Горского и Н. А. Сетницкого, который так и называется «Смертобожничество». Это понятие означает

⁸⁴ Догматическое богословие. С. 245-246.

⁸⁵ Лосский В.Н. Указ. соч. С. 253.

⁸⁶ Лосский В.Н. Указ. соч. С. 279.

«обожествление смерти», то есть признание за смертью на бесконечность превосходящую человека силу.

Особенно важными для целей нашего исследования являются идеи А. К. Горского и Н. А. Сетницкого об опасности проникновения смертобожничества в христианское исповедание. В своем трактате они пишут: «Не менее прочно укоренилось смертобожничество на почве популярно понимаемого христианства и, вопреки делу Христову, весьма крепко держится, основываясь на ряде искажений церковной мысли, особенно частых в связи с постановкой основных вопросов христианской антропологии, а также в учении о спасении души и вообще в учениях сотериологии. Как общее правило, здесь развиваются учения, затемняющие смысл дела Христова и вводящие в христианское учение распад и смерть как необходимые члены»⁸⁷.

Иными словами, авторы считают, что идея о том, что спасение возможно только через страдание и смерть глубоко противна истинному христианству. Историческое христианство, отравленное поклонением смерти, и тем самым парализованное, вместо активной борьбы со смертью покорилось ей, признав ее высшую, «божественную» правду. Отсюда и смысл смертобожничества как высшего обожествления смерти. Эта точка зрения русских философов – прямая противоположность тем взглядам русских богословов, которые были рассмотрены нами выше.

Развивая свои идеи о поклонении смерти, А. К. Горский и Н. А. Сетницкий формулирую «Догматы смертобожничества», которые представляют собой кульминацию этого философского направления. В силу особой их важности приведем это положения полностью, как они сформулированы самим авторами:

«1. Смерть не победима и не одолима человеком. Победа над нею возможна лишь для Божества и победа над нею, совершенная Иисусом Христом, совершена его божеством, а не человечеством.

2. Этой победой завершено все дело нашего спасения от смерти.

⁸⁷ Горский А.К., Сетницкий Н.А. Смертобожничество. М., 2003. С. 61.

3. Благодаря этой победе, в сущности, никакой смерти уже нет, не только потенциально, в проекте и задании, но и реально, *in actu*.

4. Отдельные умирания, однако, происходящие в человечестве, хотя и прискорбны, но необходимы и неустранимы ни для отдельных лиц, ни для общества.

5. Вопрос о смерти неразрешим человеческими силами; он не может и не должен ставиться; смерть как таковая – священная вещь»⁸⁸.

Эти положения применимы практически ко всем социальным институтам (включая и духовные), известные историческому человечеству. Такой радикализм имеет свой исток в некоторых идеях русской религиозной философии, и особенно, в «философии общего дела» Н. Ф. Федорова, которую мы более подробно рассмотрим в следующем параграфе. Сейчас необходимо сказать, что при всем радикализме приверженцев идеи «смертобожничества» в их воззрениях есть большая доля истина, которая заключается в том, что официальное богословие действительно обожествляет и тем самым снимает проблему смерти, объясняя ее и оправдывая.

Таким образом, можно подвести некоторый итог вопросу о религиозном отношении к смерти. Необходимо сказать, что смерть как проблема преодолеваема в религии наиболее радикальным способом. Уже сама первоначальная архаическая форма рефлексии над смертью по-преимуществу носила характер поиска обретения бессмертия. «История человеческой цивилизации, – отмечает П. С. Гуревич, – содержит волнующую летопись многочисленных попыток древнейших культур сохранить жизнь и избежать смерти. Во многих культурах предполагалось, что каждый может должным образом подготовиться к смерти, если получит нужные знания о процессе умирания»⁸⁹.

Поиск такого знания и составлял основное духовное занятие людей этого периода, которые отражали накопленные сакральные сведения в известных

⁸⁸ Горский А.К., Сетницкий Н.А. Там же. С. 67.

⁸⁹ Гуревич П.С. Смерть как тайна человеческого бытия. С. 7.

«Книгах мертвых». Знания о смерти должны были способствовать достижению практического бессмертия. Это свидетельство того, что неприятие и преодоление смерти составляет самую значительную часть религиозного опыта.

Это преодоление в свою очередь должно базироваться на твердой *системе знаний* о том, что такое смерть, что происходит с человеком в момент смерти, какова его дальнейшая судьба. Это знание дает объяснение и утешение, то есть моральное оправдание смерти, ее необходимости ради спасения. В христианском вероучении эти моменты получают наибольшее развитие: «В Иисусе Христе прощение грехов, исцеление тела, упразднение дьявола и воскрешение является одним и тем же спасительным действием. ...

Человек, искупленный от греха и зла, избавляете от болезни и смерти. В Царстве Божьем больше не будет «болезни, печали, воздыхания, но жизнь бесконечная»⁹⁰.

По сути дела в религии через знание и доказательства, то есть через *рациональное объяснение* смерти происходит ее *моральное оправдание*. Это и есть снятие проблемы смерти – рациональное доказательство бессмертия и моральное оправдание смерти.

В этом смысле, в религии как и в науке проблема смерти не получает должного осмысления. И в том, и в другом случае снимается проблемность смерти, поскольку последняя оказывается включенной в систему догматических представлений, которые в равной мере присущи и науке, и религии.

⁹⁰ Хопко Ф. Указ. соч. с. 327.

1.3. Смерть как моральное зло в русской философии

Цель: выявить особенности восприятия смерти как морального зла в русской философии.

Задачи:

1. Раскрыть этическую центрированность русской философии;
2. Показать отличие русской религиозной философии как от научного, так и богословского подхода к смерти;
3. Проанализировать религиозно-философские построения Н. Ф. Федорова и Л. Н. Толстого.

Философские традиции различных культур интересны не только способом формально-языковой организации, сколько своим тематическим репертуаром. Несмотря на бесспорную универсальность многих философских тем, есть, по крайней мере, специфика национального подхода к той или иной философской проблеме. И возможно, именно эта специфика и раскрывает самое «потайное» в культуре, ее «скрытый логос», в котором живет «душа народа».

В этом контексте уместно обратиться к русскому философу Б. П. Вышеславцеву, который в своей знаменитой книге «Вечное в русской философии» утверждал, что не существует никакой специальной русской философии, но зато существует *русский подход* к мировым философским проблемам, русский способ их переживания и обсуждения⁹¹. Это значит, что философия представляет собой наиболее универсальное явление мирового духа, представленное, однако, всегда национальным подходом к мировым проблемам философии.

В чем же особенность «русского подхода» к проблемам мировой философии, согласно Б. П. Вышеславцеву? Здесь, как нам кажется, он выражает наиболее глубокую сущность отечественной философии, находящуюся в

⁹¹ Вышеславцев Б.П. Вечное в русской философии. Нью-Йорк, 1955. С. 7.

непосредственной связанности с *проблемой смерти*. Сам он говорит об этом так: «Проблеме смерти и бессмертия русская философская традиция, оборванная принудительным коммунизмом и марксизмом, уделяла большое внимание. Ибо русские мыслители постоянно стремились к окончательным решениям и к постижению последнего смысла всего существующего»⁹².

Отмеченное Б. П. Вышеславцевым стремление к «постижению последнего смысла всего существующего» дает особое восприятие проблемы смерти, то восприятие, которое отсутствует в иных философских культурах. Сама смерть в контексте русской философии часто воспринимается как «высшее и предельное», содержащее в себе «последний смысл». И действительно, большинство наиболее оригинальных построений отечественной философии связаны с осмыслением смерти. Об этом говорят и современные исследователи русской философии смерти. Например, К. Г. Исупов выразился очень емко и образно, сказав, что «Музыкой смерти переполнен космос нашей культуры»⁹³.

В этом контексте крайне важно выявить, или хотя бы наметить, главные подходы к смерти, которые имели место в традициях отечественной философии. Более того, уже упоминаемый К. Г. Исупов в предисловии к составленной им фундаментальной антологии «Русская философия смерти» пишет, что «Развертывание неизученной истории русского Танатоса в пору большой монографии; мы ограничимся существенными эпизодами»⁹⁴.

Несмотря на объемность задачи, мы можем, по крайней мере, выявить одну инвариантную черту русского отношения к смерти, которую обозначим как «*духовное восприятие смерти*». За этим понятием стоит определенная мировоззренческая установка, которая отказывается видеть в смерти простой физиологический конец – и физический и смысловой. Иными словами, эта позиция предполагает, что смерть имеет определенный смысл, придающий жизни ценность.

⁹² Вышеславцев Б.П. Там же. С. 293.

⁹³ Исупов К. Г. Русская философская танатология // Вопросы философии. 1994. № 3. С. 110.

⁹⁴ Исупов К. Г. Русская философия смерти (XVIII-XX вв.) // Русская философия смерти. Антология. М., СПб., 2012. С. 7.

Это сложная антиномическая проблема, поскольку совершенно очевидно, что именно смерть является завершением не только жизни, но и ее смысла. Это полный смысловой тупик. Как говорит известный французский философ, один из наиболее серьезных исследователей смерти В. Янкелевич: «Смерть – не бесконечный притягивающий нас горизонт, а непроницаемая, останавливающая нас стена. ... Смерть есть абсолютное «Нет»⁹⁵. Эмпирическая конечность смерти ставит предел любому его осмыслению в качестве позитивного факта. Такова своеобразная «небытийная провокация» смерти, спасение от которой мыслится, как правило, в религиозной проекции.

В данном случае речь идет о религиозной духовности. Однако, если мы говорим о философской перспективе, то здесь понятие духовности приобретает несколько иной смысл. В религиозном смысле духовность – это «духовный» образ жизни, ведущий к спасению, то есть к вечной жизни, продолжающейся за гранью земного бытия. В философском смысле духовность – это поиск смысла и цели, нахождение ценности даже в конечном посюстороннем бытии. И если говорить о духовном смысле смерти в философском плане, то это не всегда религиозное понимание.

Хотя, большинство русских философов были христианами, и их философию принято называть христианской или религиозной философией. И это справедливо. При этом, философы, обладая универсальным мышлением, обращались ко всем людям, безотносительно к их вере или неверию.

Итак, духовный смысл смерти с точки зрения философии предполагает раскрытие ценности или смысла смерти не как абсолютного конца и завершения (если это материализм), но и не как «загробного существования» в виде «бессмертия души» (если это религиозная трактовка). Духовный смысл смерти предполагает нахождение ее нравственного значения для человека, вне зависимости от его религиозных убеждений.

Если обратиться к наиболее серьезным философским построениям русской философии, то именно *нравственное значение смерти* и является центром

⁹⁵ Янкелевич В. Смерть. С. 80.

философских исканий. За этим стоит убежденность во всеобщей смысловой основе мира, которая сильнее абсурда и небытия. Конечно, это пересекается с христианским мироощущением, во многом сформировавшим отечественную ментальность. Как пишет известный специалист по русской культуре М. Н. Громов: «Именно через *христианскую матрицу* Русь приобщилась к мировой цивилизации»⁹⁶. И поэтому начало русской философии обычно связывают с Крещением Руси.

При этом, как мы уже говорили, философия имеет собственную автономную область, независимую от религии. Именно в ней и можно обнаружить наиболее интересные и продуктивные решения проблемы смерти. Рассмотрим некоторые из них.

Традиция философии всеединства, идущая от В. С. Соловьева, по праву считается магистральной линией русской философии. Ее уместно связывать с главным трудом философа «Оправдание добра», имеющим характерный подзаголовок: «Нравственная философия». Здесь прямо формулируется основная проблема смерти в нравственном контексте: «И не напрасно перед открытым гробом, когда все другое очевидно не оправдалось, мы слышим обращение к этому существенному Добру: «Благословен еси, Господи, научи мя оправданием Твоим»⁹⁷.

Эти слова являются прологом ко всем дальнейшим построениям отечественной танатологии, всегда настроенным на духовное восприятие смерти в нравственном контексте. Наиболее яркие и мощные построения принадлежат Л. Шестову, В. В. Розанову, Н. А. Бердяеву, С. Н. Булгакову, Е. Н. Трубецкому, С. Л. Франку, Л. П. Карсавину, П. А. Флоренскому, И. А. Ильину, Г. В. Флоровскому, Б. П. Вышеславцеву и др. Среди концептуальных построений можно назвать «софиологию смерти» С. Н. Булгакова; «метафизику пола» В. В. Розанова; «непостижимость смерти» Л. Шестова; «недолжность смерти» Е. Н. Трубецкого, «трагический антиномизм» Н. А. Бердяева и т.д. Во всех этих

⁹⁶ Громов М.Н. Судьба философии в России: типологический анализ // Русская философская мысль: на Руси, в России и за рубежом. М., 2013. С. 29.

⁹⁷ Соловьев В. С. Оправдание добра. Нравственная философия // Соч. : в 2. т. М., 1988. Т. 1. С. 79.

построениях выявляется некий духовный смысл смерти, придающий жизни определенный смысл; смысл через смерть.

Если говорить о предшественниках философии всеединства В. С. Соловьева, то необходимо, прежде всего, назвать имена Н. Ф. Федорова, Ф. М. Достоевского и Л. Н. Толстого. Все эти мыслители очень разные и несхожие, но объединенные общей идеей духовного восприятия смерти. При всех различиях в их отношении к смерти, нужно сказать, что они были крайне уязвлены фактом умирания человеческого существа, обладающего разумом и волей. Никакого позитивного закона смены «рождения и смертей» они не видели в этом процессе, а видели скорее трагическую тайну, которую предстоит разрешать человеку в течение всей его жизни, в результате чего жизнь получает смысл и оправдание. Возможно, что острая затронутость смертью позволила этим мыслителям выйти к вершинам мировой культуры, поскольку они питались из национального источника с его сильным акцентом на духовное измерение проблемы.

Последний период русской философии отмечен ренессансом эклектичной танатологии. Многообразие дискурсов смерти, с одной стороны, снимает табу с некогда запретной темы, с другой, создает неопределенность и размытость смысловых границ проблемы. Повышен интерес к эмпирической танатологии, в поле зрения которой попадают различные, в том числе и биомедицинские исследования. Общая тенденция такова, что духовное восприятие смерти сменяется на постмодернистскую многоголосицу в подходах и интерпретациях этого феномена.

При этом можно обнаружить и продолжение традиций отечественной философии смерти в трудах Н. Н. Трубникова, Г. С. Батищева, В. П. Фетисова, С. Г. Семеновой, В. Ш. Сабирова, О. С. Пугачева и др. В трудах этих философов имеет место духовно-нравственное осмысление факта человеческой конечности, которая воспринимается как кардинальная метафизическая проблема, имеющая самое непосредственное отношение к смыслу человеческой жизни.

Особый интерес представляют «танатологические эксперименты» С. В. Роганова, которые, при кажущемся иронично-игривом пафосе, самым

серьезным образом затрагивают проблему смерти, которая переживается современным, как правило, атеистически настроенным, человеком. Наиболее примечателен его манифест «*Homo mortem*», где, между прочим, также говорится о духовном восприятии смерти: «Человек не рождается смертным – он становится смертным, и смерть его должна еще стать человеческой смертью, тем самым миром, в который человек вступает и творит»⁹⁸.

Духовное восприятие смерти в традициях русской философии в силу ее радикального этикоцентризма наиболее сильно проявлено в восприятии *смерти как морального зла*. Это значит, что смерть постижима как моральное зло, что вызывает не просто реакции отторжения и неприятия, но преодоления смерти. Такое отношение к смерти в русской культуре более всего характерно, с нашей точки зрения, для религиозно-философских построений Н. Ф. Федорова и Л. Н. Толстого.

Вообще, восприятие смерти как предельного зла свойственно большинству религиозно-философских учений человечества. *Неприятие смерти* является антропологической константой, проходящей через эпохи и культуры. В основании этого неприятия лежит фундаментальный страх, не позволяющий принять факт смерти за норму и наделяющий его негативным моральным ореолом. При этом, различные духовные практики выработали определенные психотехники, которые ослабляют напряжение страха смерти и примиряют человека с неизбежным концом. В учении русского философа, основателя космизма Н. Ф. Федорова *зло смерти* является абсолютной величиной, с которой не может быть никакого примирения и которой не может быть никакого оправдания. И в этом плане оно уже отличается от этого большинства. Как пишет В. В. Зеньковский в «Истории русской философии»: «Федоров с исключительной силой чувствовал всю неправду, все зло смерти»⁹⁹.

Однако, есть одно существенное отличие в учении Н. Ф. Федорова, ставящее его в уникальное положение на фоне существовавших и существующих

⁹⁸ Роганов С. В. Евангелие человекобога посмертно. Собственноручно. М., 2005. С. 287.

⁹⁹ Зеньковский В. В. История русской философии. М., 2001. С. 569.

подходов к смерти. Дело в том, что если в традиционных религиозно-философских системах смерть является *областью непостижимого*, иными словами – тайной, а поэтому, непреодолимой, по крайней мере, человеческими усилиями, то в учении Н. Ф. Федорова смерть абсолютно *прозрачна* и *постижима* для человеческого разума, а, следовательно, преодолима самим человеком. В традиционных религиозных учениях тоже известна «причина» смерти; это грехопадение и наказание за него. Но эта идея носит духовно-символический характер, чья внутренняя сущность остается закрытой от человеческого понимания. Позиция Н. Ф. Федорова иная: именно человек с его Богом данным разумом способен понять смерть и устранить ее как ошибку и зло.

Рассмотрим подробнее аргументацию Н. Ф. Федорова, поскольку современность, погруженная в трансгуманистический соблазн бессмертия, отреагировала достаточно живо и с большим интересом на *иммортологический проект русского философа*¹⁰⁰.

Смерть у Н. Ф. Федорова имеет отрицательный духовный смысл как фактор вражды и разъединения человеческого рода. Ему принадлежит очень сильная формулировка вопроса о смерти: «Если предмет науки заключается в разрешении вопроса о причинах вообще, то это значит, что наука занята вопросом, *«почему сущее существует»*, так как оба эти вопроса, очевидно, однозначны. Вопрос же, *почему сущее существует*, - вопрос, очевидно, неестественный, совершенно искусственный. Но как неестественно спрашивать, почему сущее существует, так вполне естественно спросить, *почему живущее умирает...»*¹⁰¹.

В этих словах содержится по сути дела первая в истории человеческой мысли постановка вопроса о смысле смерти. Традиционная философия нацелена на бытие, и поэтому смерть воспринимается как закономерный этап в общей

¹⁰⁰ Справедливости ради нужно сказать, что учение Федорова делит людей на две категории. Естественно, что далеко не все признают его идеи, считая их утопией, ересью, а то и вообще безумием. И в то же время есть достаточно стойкий интерес к его учению со стороны научного сообщества, в котором немало специалистов по различным отраслям естественнонаучного знания. Для этого достаточно внимательно ознакомиться с материалами Федоровских чтений, которые регулярно проводятся у нас в стране, начиная с 90-х годов XX столетия.

¹⁰¹ Федоров Н.Ф. Собрание сочинений. Т. 1. С. 45.

эволюции мироздания. Здесь же острая постановка вопроса о целесообразности этого процесса: так ли необходима смерть, не является ли она не «нормой», а отклонением в нормальном прогрессе человеческого развития? Это пример чисто духовного восприятия смерти, оказавшего огромное влияние на современников философа, и прежде всего, на В. С. Соловьева, Ф. М. Достоевского и Л. Н. Толстого. Между ними возникла продуктивная полемика, значительно обогатившая палитру отечественной философской культуры. Поэтому не случайно, как отмечают современные исследователи, «в последнее время заметно возросло внимание к учению Н. Ф. Федорова»¹⁰².

Это учение является своего рода сотериологической квинтэссенцией отечественной духовной культуры. Как пишут современные авторы: «Наиболее оригинальный подход к решению традиционной проблемы русской философии, имеющей свое начало еще в древнерусской мысли, проблемы воскресения и спасения человека в Боге, представлен в философской концепции Н. Федорова. Русский мыслитель значительно расширяет рамки этой проблемы, поднимая ее до вопроса о спасении всей Вселенной от зла»¹⁰³.

Смерть, смертность, смертные – вот круг понятий, вокруг которого вращается философия Н. Ф. Федорова. Смерть – первый и последний предмет его размышлений. С его точки зрения не только всеобщее возвращение жизни, но даже и смерть «доселе не сделались предметом знания и основательного суждения, которые расследовали бы в точности и полноте, какими причинами и условиями вызвано это явление»¹⁰⁴. Если и можно говорить о танатологии в буквальном смысле слова как «науки о смерти», то именно философия Федорова и представляет собой такую науку. Федоровская идея была основана на том, чтобы синтезировать данный науки, религии, философии, искусства, объединить человеческой знание для достижения целей общего дела.

¹⁰² Гаврюшин Н.К. Прозрения и иллюзии русского космизма // Философия русского космизма. М., 1996. С. 28.

¹⁰³ Ершов Н.М., Никитина И.П. Тема смерти и спасения в русской философии // Известия Московского государственного технического университета МАМИ. 2014. Т. 5. № 2 (20). С. 109.

¹⁰⁴ Федоров Н.Ф. Собрание сочинений. Т. 2. С. 200.

Предшествующее разъединенное и раздробленное знание человека было не в силах понять истинные причины смерти. Поэтому наличное состояние науки и философии в их отношении к смерти совершенно не удовлетворяют Федорова. Он пишет: «Наука или философия требует от разумного существа суеверного признания факта, выраженного в смерти, в господстве слепой силы над сознающим существом. Если и дозволяется смерть или смертоносную силу делать предметом исследования, то с строгим воспрещением относиться критически к ее законности, к ее господству»¹⁰⁵. Таково универсальное восприятие смерти, достигшее кульминации в эпоху развития естественнонаучного знания. Действительно, естественные науки считают (и обязаны считать, исходя из внутренней логики) смерть законом, естественным и неизбежным концом биологического существования.

По сути дела, это игнорирование смерти, нежелание всерьез заниматься ей как проблемой. Это происходит во многом из-за того, что смерть, согласно Федорову, воспринимается как «закон вытеснения». Он пишет по этому поводу: «необходимое предположение всякой практической философии есть фатализм, слепо верящий, что человек обречен на неродственность и смертность... Закон взаимного стеснения и вытеснения предполагается роковым и неизбежным. Практическая философия и ограничивает свою задачу равномерностью или закономерностью стеснений между людьми. Что касается [до] закона вытеснения, до долга сынов к отцам, то практическая философия нашего времени вычеркнула этот вопрос из своей программы: она освободила сынов от долга, а закон вытеснения, смерть этим самым признала неизбежным»¹⁰⁶.

Эта пространная цитата очень наглядно позывает аутентичное федоровское восприятие смерти, в котором биологическое (природное) и нравственное переплетены очень глубоко и своеобразно. В этом уникальность учения Федорова. Вопреки христианскому вероучению Федоров видит в смерти не столько результат грехопадения, сколько слепое действие неразумной природы,

¹⁰⁵ Федоров Н.Ф. Собрание сочинений. Т. 3. С. 218.

¹⁰⁶ Федоров Н.Ф. Там же. С. 267.

которую не в силах остановить безнравственный человек. Вопреки научным представлениям философ видит в смерти не проявление эволюции, которая регулирует жизненный процесс посредством механизмов естественного отбора и закона выживания сильнейшего, а также проявление безнравственности человека, забывшего о своем долге перед отцами.

Такое состояние, согласно философу, есть фатальный недостаток всего человечества. «Несовершенство рода человеческого, – пишет Федоров, – ни в чем так не выражается, как в суеверном преклонении пред всем естественным, в признании за слепую природою руководства разумными существами...»¹⁰⁷. Природа предстает как слепая и хаотичная сила, враждебная человеку. Это один из наиболее вызывающих и провокационных моментов в учении Федорова, на который указывали многие, в том числе и такой проницательный философ как Н. А. Бердяев, который отмечал следующее: «Федоров отвращается от созерцания природы и познания ее тайн, он не хочет вникновения в жизнь природы. Он исходит из того, что природа бессознательна, слепа, смертоносна, что она – враг человека и источник зла. И остается впечатление, что природа для него – не живая, не одухотворенная, а мертвая и механическая. С природой невозможно никакое родственное слияние и общение через созерцание ее внутренней таинственной жизни, ее духовной сущности. К природе возможно лишь практически-активное, хозяйственное отношение. Регуляция – единственный способ отношения к природе»¹⁰⁸.

Действительно, Федоров полагает, что природа слепа и хаотична в своем наличном состоянии и поэтому враждебна человеку. Концентрацией хаотичности и слепоты природы как раз и является смерть, которая выступает не в качестве нормы, а в качестве аномалии, или, по выражению, С. Н. Булгакова «болезни бытия». Поэтому смерть никак не может быть законом, тем более естественном. Как раз наоборот, согласно Федорову смерть – высшее беззаконие и

¹⁰⁷ Федоров Н.Ф. Собр. соч. Т. 1. С. 105.

¹⁰⁸ Бердяев Н.А. Религия воскрешения («Философия общего дела» Н.Ф. Федорова) // Н. Ф. Федоров: pro et contra: В 2 кн. Книга первая. СПб., 2004. С. 455.

неестественность. Отсюда ее враждебность ко всему разумному и доброму, которое несет в себе человек, и которое она безжалостно уничтожает.

Однако, эту враждебность природы не стоит абсолютизировать, поскольку, как полагает Федоров, природа враг лишь временный и должна превратиться в «друга вечного». Известный исследователь наследия Н. Ф. Федорова философ и литературовед С. Г. Семенова поясняет этот аспект, связанный с природой, следующим образом: «И регуляция, и воскрешение, как ее вершина, и преобразование природы человека и мира осуществляется в самой природе, из ее недр, с помощью глубинных ее возможностей, раскрываемых интуицией и сознанием людей. ... даже все умершие, объект воскресительного дела, – тут, в природе, в Божьем мире, в его элементах и энергиях, волнах, биополях, в «лучевых образах», в ноосфере...»¹⁰⁹.

Это значит, что природа раскрыта и вполне доступна для человеческого понимания, поскольку ее враждебность и инаковость носят не абсолютный характер. И, соответственно, смерть, как один из главных негативных природных процессов, тоже не абсолютна и вполне постижима человеком. Все дело в самом человеке, в уровне его духовного и нравственного развития. И здесь главная проблема, поскольку современный человек еще не достиг того уровня самосознания, считает Федоров, когда он сможет воспринимать свою смертность как зло. Самосознание вообще начинается с осознания своей и всеобщей смертности: «Сознавать свою смертность значит осознавать каждому общую причину своих частных, личных бедствий. ... ибо смертность есть общее выражение для всех бед, удручающих человека...»¹¹⁰.

Данный тезис расширяет декартовский тезис: «мыслю, следовательно, существую» этическим компонентом: не просто мыслю в аксиологически индифферентных терминах, но осознаю смертность как причину индивидуального и всеобщего зла.

¹⁰⁹ Семенова С.Г. Тропами сердечной мысли: Этюды, фрагменты, отрывки из дневника. М., 2012. С. 148.

¹¹⁰ Федоров Н.Ф. Собр. соч. Т. 2. С. 200, 250.

Федоров буквально бросает вызов смерти, разрушая детерминистские представления о ней как о законе. Он пишет: «Как ни глубоки причины смертности, смертность не изначально; она не представляет безусловной необходимости»¹¹¹. Это достаточно сильное заявление, противоречащее сложившимся веками человеческим представлениям о неизбежности смерти. Мысли о не изначальноности смерти, о смерти как генетической «поломке» высказываются сегодня и в естественных науках. Однако, Федоров в этом был убежден в то время, когда уровень наук о природе был не высок. Господствовали материалистические представления, в основании которых была эволюция. Но эти представления мало проясняли картину, так как считали смерть неизбежным биологическим законом.

На чем же основана убежденность Федорова?

Это убежденность проистекает из уверенности в том, что ни законы природы, ни смерть не являются тайной. Все дело в человеческом *непонимании истинной природы смерти* и нежелании это понимать. «Слепою силою люди признают природу даже тогда, когда и себя не исключают из нее, и вместе с тем считают смерть каким-то законом, а не просто случайностью водворившеюся в природе вследствие ее слепоты и ставшею органическим пороком. А между тем смерть есть просто результат или выражение несовершеннолетия, несамостоятельной, несамобытной жизни, неспособности к взаимному восстановлению или поддержанию жизни»¹¹².

Итак, *недостаток сознательности и недостаток нравственности* заставляют воспринимать смерть как закон природы. Сама по себе смерть не есть непостижимый феномен. Смерть прозрачна и постижима, но только в нравственной оптике. «Смерть, – пишет Федоров, – есть торжество силы слепой, не нравственной, всеобщее же воскрешение будет победою нравственности, будет последнюю высшею степенью, до которой может дойти нравственность»¹¹³. На основании этого философ формулирует свой нравственный категорический

¹¹¹ Федоров Н.Ф. Собр. соч. Т. 2. С. 200.

¹¹² Федоров Н.Ф. Собр. соч. Т. 1. С. 106.

¹¹³ Федоров Н.Ф. Собр. соч. Т. 1. С. 298.

императив, который выглядит таким образом: «Долг воскрешения – это нравственность для совершеннолетних, это настоящее единственное дело, дело познания сил природы, безжалостно, по слепоте своей, пожирающей детей своих, и превращения этих смертоносных сил в живоносные»¹¹⁴.

Таким образом, смерть в учении Федорова, будучи природным, а не мистическим и трансцендентным феноменом, оказывается постижимой. Но для того, чтобы постичь ее внутреннюю биологическую механику, необходимо, прежде всего, осознать ее нравственно как зло. Восприятие смерти как высшего зла дает Федорову внутреннюю уверенность в ее недолжности, а значит и преодолимости человеческими силами.

При всей нравственной силе учения Н. Ф. Федорова отношение к смерти носит у него несколько прямолинейный и упрощенный характер. По сути дела, у него нет метафизики смерти, поскольку последняя полностью вписана в природный ряд и поэтому доступна научному анализу и искоренению как природный недостаток. Смерть совершенно не таинственна у Федорова, и это основание его уверенности в ее преодолимости.

На некоторую односторонность отношения к смерти у Федорова обращали внимание известные русские философы. Г. В. Флоровский говорит о нечувствии Федорова к смерти. В «Пути русского богословия» он пишет: «...у Федорова была одна всепоглощающая тема, один навязчивый замысел. Это – тема о смерти. И этот замысел – воскрешение мертвых. И вот в том, что Федоров говорит о смерти и воскресении, поражает его нечувствие. Странно сказать, но в смерти он не чувствовал тайны, не почувствовал в ней темного жала греха. Для Федорова то была скорее загадка, чем тайна, и неправда больше, чем грех. И эту загадку смерти он почти что исчерпывает в пределах морали и евгеники»¹¹⁵. Очень пронизательное наблюдение: *смерть не тайна, но загадка*. Отличие этих феноменов огромное; загадка – это нечто неизвестное, которое со временем (с ростом научного знания, например), будет разгадано, то есть полностью

¹¹⁴ Федоров Н.Ф. Собр. соч. Т. 4. С. 12.

¹¹⁵ Флоровский Г.В. Пути русского богословия // Н. Ф. Федоров: pro et contra: В 2 кн. Книга первая. СПб., 2004. С. 718.

раскрыто. Тайна носит абсолютный характер, который не доступен человеческому пониманию. Тайна не может быть раскрыта никем никогда, иначе она перестанет быть тайной и превратится в загадку.

Это нечувствие Федорова к смерти Флоровский объясняет его натурализмом: «Смерть в его понимании есть только натуральный изъян, недоразвитость природы и мира. ... Потому и врачевание против смерти предлагается натуральное, в пределах природы, силами человека и природы, без всякого трансцензуса... Разгадку смерти Федоров ищет на путях какой-то человеческой биотехники. И характерно, что органическим процессам он противопоставляет технические, естественной силе рождения – человеческий труд и расчет»¹¹⁶.

«Натуралистическим реализмом» называет учение Федорова известный философ и историк русской философии Н. О. Лосский, характеризуя его следующим образом: «Речь идет о воскрешении человека в теле, по-видимому, не преобразованном, так что сохраняется необходимость в питании, возникает задача колонизации других небесных тел, и достигается все это средствами высоко развитой науки и техники. С этой стороны учения Федорова приближаются к современным планам натуралистов, думающих о продлении жизни на неопределенно долгое время путем совершенства врачевания, гигиенического усовершенствования условий жизни и т. п.»¹¹⁷. Справедливости ради нужно сказать, что Н. Ф. Федоров говорит о преобразении, но главное здесь, что точно улавливает Лосский – это полагание на науку. Смерть, как и все остальные натуральные процессы могут быть управляемы человеком.

Еще один русской философ С. Н. Булгаков рассуждает в схожей тональности. Он говорит, что у Н. Ф. Федорова «чисто механическое понимание и смерти, и воскресения». В действительности смерть гораздо более серьезное явление (и духовное, и метафизическое), которое сохраняет свою непостижимость безотносительно к уровню научно-технического прогресса. С. Н. Булгаков пишет:

¹¹⁶ Флоровский Г.В. Там же. С. 719-720.

¹¹⁷ Лосский Н.О. Н. Ф. Федоров // Н. Ф. Федоров: pro et contra: В 2 кн. Книга первая. СПб., 2004. С. 712.

«... смерть, в которой Федоров склонен был вообще видеть лишь род случайности и недоразумения или педагогический прием, есть акт, слишком далеко переходящий за пределы этого мира, чтобы можно было справиться с ней одной «регуляцией природы», методами физического воскрешения тела, как бы они ни были утонченны, даже с привлечением жизненной силы человеческой спермы в целях воскрешения или обратного рождения отцов сынами (на что имеются указания в учении Федорова)»¹¹⁸.

Современные исследователи, разделяя мысли русских философов о механистически-одномерном отношении Федорова к смерти, также указывают на некоторую недальновидность его учения. Так, Н. К. Гаврюшин пишет следующее: «...на кардинальные для его проекта вопросы Федоров, как это обычно бывает с утопическими мыслителями, ответа не имел. Он ровным счетом ничего не мог сказать о том, что же такое человеческая личность и как она, образ и подобие Божие, может быть воссоздана в своем материальном воплощении из разрозненных атомов и молекул, откуда позаимствовать ту живительную силу, которая их удержит в единстве и позволит научно воскрешенному человеку вновь осуществить в мире свою самобытность. Ведь технически, внешне, можно воссоздать только то, что аналитически разложимо, а стало быть лишено способности к внутреннему свободному самоопределению»¹¹⁹.

Следует согласиться с исследователем в том, что у Н. Ф. Федорова нет ясного и четкого ответа на вопросы о самих механизмах восстановления жизни и преодоления смерти. И это, как мы полагаем, происходит от того, что смерть представлялась Федорову слишком простой с физической стороны. Обнаруживается такой парадокс смерти в учении Н. Ф. Федорова: это абсолютное зло с нравственной точки зрения и совершенно элементарное с научной.

Но философия Федорова сильна именно своей нравственной стороной. «Федоровское воскрешение есть обретение тотальной святости всех,

¹¹⁸ Булгаков С.Н. Свет невечерний. Из главы «Хозяйство и теургия» // Н. Ф. Федоров: pro et contra: В 2 кн. Книга первая. СПб., 2004. С. 403.

¹¹⁹ Гаврюшин Н.К. Прозрения и иллюзии русского космизма. С. 99.

оскорбленных некогда смертью»¹²⁰. Оскорбление смертью – это очень высокий уровень нравственного сознания, которое проявляется в деятельном сострадании к другому. Эта особенность свойственна русскому мироощущению, одним из наиболее глубоких выразителей которого был Н. Ф. Федоров. Это очень хорошо подметил и выразил Н. А. Бердяев: «Федоров был характерно русским мыслителем, дерзновенным выразителем русской печали о горе, страдании и смерти людей, русских исканий всемирного спасения»¹²¹.

Эту нравственную особенность понимают не только в России. Современный сербский философ В. Меденица говорит, что федоровское учение – это «*печалование* (направленность к другому, к чужой судьбе), скорбь, вызванная постоянными утратами, раздорами, болью и смертью, которой фактически подчиняется человечество в целом... Это как раз и есть та вселенская действенная скорбь, благодаря которой нравственное сознание Николая Федорова, по словам Бердяева, возвышается как самое высокое сознание в истории христианства»¹²².

Таким образом, в учении Н. Н. Федорова в отличие от многих религиозных, философских и научных концепций смерти, последняя не является чем-то фатальным, неизбежным и непреодолимым. У Федорова смерть прозрачна и постижима, она не является тайной, к которой нет доступа. Человеческий разум при определенном нравственном настрое на смерть как на зло и причину всеобщей розни, способен исправить «ошибку природы» и претворить слепые смертоносные силы природы в разумные и животворящие. В этом долг человека, его нравственная миссия не только перед ушедшими, но и перед будущими поколениями.

При этом, необходимо отметить, что такое отношение к смерти, на что не раз указывали различные авторы, приводит к рационализации и сциентизации процессов рождения и смерти, которые, несмотря на мощь человеческого разума,

¹²⁰ Исупов К.Г. Судьбы классического наследия и философско-эстетическая культура Серебряного века. СПб., 2010. С. 231.

¹²¹ Бердяев Н.А. Бердяев Н.А. Религия воскресения («Философия общего дела» Н.Ф. Федорова). С. 468.

¹²² Меденица В. Тени забытых предков // Н. Ф. Федоров: pro et contra: В 2 кн. Книга вторая. СПб., 2008. С. 861.

остаются в своей сущности такими же загадочными и непостижимыми явлениями, какими они были на протяжении всей истории человечества. Непостижимость смерти, при всей ее удручающей враждебности для человека, все-таки сохраняет для человека некую трансцендентную надежду. При всем трагизме смерти, ее наличие является знаком метафизической тайны бытия, поскольку никакие человеческие усилия (в том числе и научные) не могут привести к победе над смертью в условиях человеческого существования. Но нравственное неприятие смерти, о котором так много говорил Н. Ф. Федоров, является показателем этикоцентризма русской философии.

Остановимся на некоторых взглядах Л. Н. Толстого, о котором русский философ В. Н. Ильин сказал, что у него есть «страшный и всепокрушающий оселок. Это – смерть». И далее: «...у Льва Толстого смерть есть музочет всего его творчества – как литературного, так и миросозерцательного¹²³. В одной тональности с В. Ильиным говорит и дугой известный русский философ С. А. Левицкий. В своей «Философия жизни и смерти у Л. Толстого» он убедительно показывает значимость вопроса о смерти для Толстого, чья напряженная рефлексия над этим феноменом привела к тому, что в «...его творчестве даны лучшие в мировой литературе описания умирания»¹²⁴.

Нам кажется, что эти слова в высшей степени справедливы; смерть для Толстого была самой главной проблемой, которую он пытался разрешить как в своих литературных, религиозно-философских трудах, так и самой своей жизнью, впадая в различные крайности, не свойственные людям его круга и сословия. Одна из главных особенностей толстовского отношения к смерти заключается в том, что он воспринимал смерть как моральное зло, связывая ее с проблемой «страха смерти» и «смысла жизни». Это наиболее животрепещущие темы сегодня и обращение к Толстому в этом смысле достаточно обосновано.

¹²³ Ильин В.Н. Миросозерцание графа Льва Николаевича Толстого. СПб., 2000. С. 303. Вопрос о смерти у Л.Н. Толстого в контексте современных исследований раскрыт в диссертации Н.И. Хагуровой «Проблема смысла жизни и смерти в философии Л. Н. Толстого» (М., 1995).

¹²⁴ Левицкий С.А. Очерки по истории русской философии. М., 1996. С. 166.

Можно отметить некоторую духовную и философскую эволюцию в воззрениях Л. Н. Толстого на смерть. Выделим в его жизни, насыщенной интенсивными религиозно-философскими поисками три этапа. Первый этап связан с так называемым «арзамасским ужасом»; второй с проблематикой повести «Смерть Ивана Ильича»; третий изложен в его итоговой книге «Путь жизни». Рассмотрим эти этапы.

В 1869 г. Л. Н. Толстой совершил поездку в Арзамас, где пережил особое состояние («арзамасский ужас»), ставшее основой рассказа «Записки сумасшедшего». В этом неоконченном рассказе есть такие признательные слова: «Я живу, жил, я должен жить, и вдруг смерть, уничтожение всего. Зачем же жизнь? Умереть? Убить себя сейчас же? Боюсь. Дождаться смерти, когда придет? Боюсь еще хуже. Жить, стало быть? Зачем? Чтоб умереть. Я не выходил из этого круга. Я брал книгу, читал. На минуту забывался, и опять тот же вопрос и ужас. Я ложился в постель, закрывал глаза. Еще хуже. Бог сделал это. Зачем?»¹²⁵.

Из этих слов видно, в какое отчаянное и тупиковое положение попадает герой рассказа. Смерть выступает не только как биологический предел человеческого существования, но (и это самое главное), как его ценностно-смысловой предел. Полное непонимание смерти, смешанное с невыносимым страхом смерти обесценивает жизнь, делая ее бессмысленной и ненужной. Страх смерти достигает невыносимого уровня, превращаясь из личной драмы во вселенскую катастрофу. Как гениальный писатель, он чувствовал глубже и острее этот драматизм и катастрофизм.

Данный тип страха, представленный в «Записках сумасшедшего», исследователи называют страхом «вообще», «метафизическим» или «экзистенциальным», и отличают его от страха как «психологического состояния вызванного опасностью ранения или смерти во время сражения»¹²⁶. Такой тип страха представлен Толстым в военных рассказах.

¹²⁵ Толстой Л.Н. Записки сумасшедшего // Собр. соч. в 14 т. Т. 10. М., 1952. С. 330.

¹²⁶ Окутюрье М. Страх как критерий подлинности в военных рассказах Толстого // Яснополянский сборник-2004. Тула., 2004. С. 15.

Это свидетельствует о том, «арзамасский ужас» Толстого является более сильным духовным потрясением даже по сравнению с тем страхом, который испытывал писатель во время Крымской войны. Это острейший духовный кризис, который пережил Толстой как человек, писатель и мыслитель. И, несмотря на то, что рассказ заканчивается религиозным примирением с миром (герой стал ходить в церковь, читать Библию, вести благочестивый образ жизни), нам представляется, что эта мучительная проблема, связанная со смертью, так и не отступала от Толстого, который и пытался ее разрешить в своих новых произведениях.

Возможно, неудовлетворенный ответами, данными в «Записках сумасшедшего», Толстой пишет один из наиболее пронзительных своих шедевров – повесть «Смерть Ивана Ильича». Если в «Записках сумасшедшего» мы находим религиозное решение проблемы смерти и снятия ее страха, то в «Смерти Ивана Ильича» на первый план выходит нравственная проблематика.

Описывая обычную, в чем-то стандартную ситуацию болезни, умирания и смерти неизлечимого больного, Толстой погружает читателя в бездну глубочайших философских вопросов о смысле человеческой жизни вообще. Одна из главных идей этого произведения заключается в том, что человек, живущий в рутине повседневных дел и событий, не просто не задумывается о смерти, он не может представить себе смерть в первом лице. И когда она к нему приходит (например, в качестве смертельной болезни), то он испытывает глубочайший духовный кризис (метафизический ужас), справиться с которым у него нет никаких сил.

Вот как описывает это состояние автор: «Иван Ильич видел, что он умирает, и был в постоянном отчаянии.

В глубине души Иван Ильич знал, что он умирает, но он не только не привык к этому, по просто не понимал, никак не мог понять этого.

Тот пример силлогизма, которому он учился в логике Кизеветера: Кай – человек, люди смертны, потому Кай смертен, казался ему во всю его жизнь правильным только по отношению к Каю, но никак не к нему. ...

И Кай точно смертен, и ему правильно умирать, но мне, Ване, Ивану Ильичу, со всеми моими чувствами, мыслями, – мне это другое дело. И не может быть, чтобы мне следовало умирать. Это было бы слишком ужасно»¹²⁷.

Возможно, что это первое в литературе серьезное описание экзистенциального кризиса, который переживает человек, столкнувшийся близко с собственной смертью. В XX веке тема психологических состояний и стадий умирающего больного станет центральной для экзистенциальной психиатрии, танатологии и биоэтики. Но пионером в этой области нужно признать Толстого.

Нравственная сторона проблемы, на которую делает акцент автор, раскрывается в повести следующим образом: «Доктор говорил, что страдания его физические ужасны, и это была правда; но ужаснее его физических страданий были его нравственные страдания, и в этом было главное его мучение.

Нравственные страдания его состояли в том, что в эту ночь, глядя на сонное, добродушное скуластое лицо Герасима, ему вдруг пришло в голову: а что, как и в самом деле вся моя жизнь, сознательная жизнь, была "не то"»¹²⁸.

Вот это «не то», о котором в ужасе говорит Иван Ильич, и есть главная нравственная проблематика повести. Герой чувствует несоответствие того, что должно быть, тому, что есть. В этической теории это носит название перехода от «сущего» к «должному». Современный философ-этик В. П. Фетисов пишет об этом так: «нравственный человек (т.е. философ и идеалист), радуясь соответствию реального идеальному, насколько оно удалось, с другой стороны, обречен на вечное беспокойство и постоянную неудовлетворенность существующим порядком вещей, поскольку никогда не устраняется противоречие между сущим и должным»¹²⁹.

И чем ближе к смерти Иван Ильич, тем он сильнее чувствует это несоответствие и противоречие. Он пытается оправдаться перед собой, но это оправдание и мешает ему больше всего нравственно примириться с существующим положением вещей. Примечательно то, что в этой повести нет

¹²⁷ Толстой Л.Н. Смерть Ивана Ильича. С. 300-301.

¹²⁸ Толстой Л.Н. Там же. С. 318.

¹²⁹ Фетисов В.П. Солнце не заходит. Труды по нравственной философии. Воронеж, 2011. С. 36.

религиозного решения проблемы. Когда Ивану Ильичу предлагают принять причастие, и он в нерешительности принимает его, то на короткое время наступает облегчение и появляется надежда на выздоровление. Но все проходит очень быстро, и к Ивану Ильичу вновь возвращается это ужасное «не то».

И только лишь за час до смерти наступает момент нравственного пробуждения. Видя страдания близких, их плач, муки, терзания, Ивану Ильичу становится их жалко. Он начинает сострадать страданиям ближних, принимая их в расчет, становясь как бы на их сторону. И тогда ситуация принципиально меняется: «Он искал своего прежнего привычного страха смерти и не находил его. Где она? Какая смерть? Страху никакого не было, потому что и смерти не было.

Вместо смерти был свет.

– Так вот что! – вдруг вслух проговорил он. – Какая радость!

Для него все это произошло в одно мгновение, и значение этого мгновения уже не изменялось»¹³⁰.

Вот что пишет Ю. Н. Давыдов по поводу этого последнего момента в жизни Ивана Ильича: «Вся эта сцена потрясает своей внутренней достоверностью: здесь нет ничего надуманного. Человек, лежащий на смертном одре, мучимый безысходным страхом смерти, освобождается от этого мучения в тот момент, когда ему самому ли, или с помощью близких его – удастся разорвать окостеневшую скорлупу своего «я», одичавшего перед лицом смерти. Он вдруг всем существом своим постигает, что и «другие» могут страдать и действительно страдают, причем страдают, *сострадая* ему, его мучениям. ... Нужно было вспомнить о них вспомнить по-настоящему, приняв их в себя изнутри, пережив их горечь, их тревогу, их боль. Тогда невыносимый кошмар бессмысленной (и все обесмысливающей) Смерти исчез: осталась жизнь, бытие – как дар человечеству, который не перестает быть даром оттого, что каждому человеку предстоит умереть»¹³¹.

¹³⁰ Толстой Л.Н. Там же. С. 321.

¹³¹ Давыдов Ю.Н. Страх смерти и смысл жизни // Толстой Л.Н. Путь жизни. М., 1993. С. 421.

Появление света в повести означает нравственное очищение умирающего человека, который теперь вместо страха испытывает радость. Мы можем заключить, насколько сильная была вера Толстого в нравственность, способную духовно преобразить человека даже в самый страшный момент его жизни, перед самой смертью. Смерть как моральное зло становится наиболее сильным фактором, способствующим нравственному преобразению человека.

Выводы по первой главе

Рассмотрев вопрос о концептуализации смерти в науке, богословии и религиозной философии, мы пришли к следующим выводам.

При всей разнице научного и религиозного подходов к смерти и соответственно смыслу жизни, их объединяет одно важное положение. Оно заключается в знании того, что такое смерть. Наука знает, что «после» смерти ничего нет, религия знает, что «после» смерти жизнь продолжается. Общее – это знание, при различном наполнении этого знания.

Наибольшая рациональная концептуализация смерти достигнута в танатологии. Несмотря на различие медико-биологической и гуманитарной танатологии, имеется общее пространство, предполагающее научный взгляд на смерть, в основании которого лежит убеждение в постижении этого феномена.

Возникает вопрос: откуда пришло это знание и уверенность? Ведь эмпирический путь и верификация по отношению к смерти явно не приемлемы. Наука добывает свое знание из каких-то априорных материалистических убеждений, которые не доказуемы; религия основывается на вере, которая тоже не доказуема, но которая в определенный момент также приобретает форму знания.

Знание того, что такое смерть приводит к снятию проблемы смерти, что по сути дела означает, что смерть получает оправдание. Оправдать смерть, значит объяснить ее «высшее» назначение или в эволюционной парадигме, или в божественном промысле и таким образом примирить с наличным положением. И как раз наоборот, неоправдание смерти означает продолжение духовного и нравственного поиска, неуспокоенность, неудовлетворенность имеющимися научными и богословскими решениями и ответами.

Несколько иной вариант концептуализации смерти имеет место в русской религиозной философии, в которой можно обнаружить высокий строй мысли о смерти, о смерти не как биологическом законе, а как о метафизической тайне, которая заставляет с благоговением (по крайней мере, с уважением) относиться к

ценности человеческой жизни, которая напрочь отсутствует в современной медийной культуре, цинично эксплуатирующей факт человеческой смерти.

На основании реконструкций воззрений Н. Ф. Федорова и Л. Н. Толстого, мы пришли к выводу, что русской религиозно мысли в большей мере присуще восприятие смерти как морального зла. Это также предполагает знание смерти, но знания ни научного, и не богословского, но этического. В свете нравственного сознания смерть выступает как не должное, как зло, требующее преодоления. Религиозно-философские учения Н. Ф. Федорова и Л. Н. Толстого, в центре которых проблема смерти, дают наиболее развернутый вариант концептуализации смерти как морального зла.

Таким образом, в системе религиозного (преимущественно христианского) вероучения *смерть морально оправдывается, бессмертие рационально доказывается*. Для научного мировоззрения смерть также морально оправдана, но потому, что бессмертие рационально не доказуемо. И в том, и в другом случае, имеет место снятие проблемы смерти, поскольку имеется некая система рационального знания, на фоне которого данная проблемность исчезает.

На основании проделанного исследования, мы заключаем, что это *знание смерти* происходит из недостаточности ее философского осмысления, чем отличается научное и религиозное мировоззрение. Но человеку присущ духовный поиск, который не может ограничиться никаким однозначным догматическим ответом. Что касается смерти, то это как раз та область, которая представляется наименее понятной и доступной человеческому знанию. *Обращение к философии* способствует более глубокому осознанию непостижимости смерти, поскольку философия исходит не из какой-то определенной предзаданной истины, которая есть в науке и религии, а из свадебного поиска истины.

Глава II. ЭТИЧЕСКИЙ СМЫСЛ НЕПОСТИЖИМОСТИ СМЕРТИ

2.1. Философия как граница познания смерти

Цель: Раскрыть философский смысл понятия «апофатика».

Задачи:

1. Показать отличия философских и теологических трактовок апофатики;
2. Обосновать правомерность исторической связанности философии и смерти;
3. Раскрыть эпистемологические параметры философии, ограничивающие рациональную деятельность.

Начиная с античности, *смерть как проблема* является одним из наиболее важных предметов философии. Как отмечают современные исследователи: «Философское осмысление отношения человека к смерти можно считать одним из «основных вопросов» философии на протяжении всей ее истории. ... Данная проблема по сути своей затрагивает один из фундаментальных мировоззренческих вопросов о сущности человека»¹³². Практически все философы рефлексировали над смертью, и в этом смысле *размышления над смертью* являются субстанцией философского знания, являясь в тоже время, предельным основанием социально-культурного бытия¹³³.

¹³² Иванюшкин А.Я., Лях К.Ф. Тема смерти в истории философии // Вестник Мурманского государственного технического университета. 2011. Т. 14. № 2. С. 402.

¹³³ За явной невозможностью представить весь круг источников по данной теме, ограничимся указанием на некоторые, значимые для нашего исследования: Панов С.В. Проблема смерти в философии: Онтологический аспект (М., 2002); Набиев Ч.Г. Проблема смерти и бессмертия в истории философии (2010); Стрелков В.И. Смерть в культуре и философии (М., 1994); Абрамова А. Идеи смерти и бессмертия в философии (СПб., 2014); Карпов М. М. Размышления о жизни и смерти (Ростов-на-Дону, 2005); Балашова Е.С. Бессмертие как концепт теории и истории культуры (Н. Новгород, 2005); Проблематика смерти в естественных и гуманитарных науках (Белгород, 2000); Николина О.И. Социально-культурный контекст феномена смерти в постиндустриальном мире (Омск, 2003); Хилимов Ю.В. Феномен смерти человека: Возможности философской концептуализации (Саратов, 2004); Сорокина А.А. Феномен смерти как фактор динамики культуры (Ростов-на-Дону, 2009); Засядь-Волк Ю.В. К проблеме смысла смерти (2011) и др.

Платон, как известно, придал размышлению о смерти исключительно философское значение. Философия, с его точки зрения, есть умирание. Об этом он говорит в диалоге «Федон»: «Те, кто подлинно предан философии, заняты на самом деле только одним – умиранием и смертью»¹³⁴. Такова классическая формула философии, своего рода «духовное упражнение», по выражению П. Адо, о котором он пишет так: «...знаменитая формула «философствовать – это значит учиться умирать» является одним из самых адекватных определений, которые когда-либо были даны философии»¹³⁵.

Из этого следует, что смерть является началом философии, рефлексия как таковая первоначально возникает в качестве рефлексии над смертью.

Несмотря на то, что такое понимание философии находится в заметной оппозиции с другим известным ее определением как «любви к мудрости», именно понимание *философии как умирания и подготовки к смерти* приобрело очень большое значение в традициях европейской философской культуры. Прежде всего, такое понимание связано с учением о *бессмертии души*. Как пишет современный исследователь: «Для древних, и особенно Платона, бессмертная душа есть не что иное, как опредмеченное и олицетворенное понятие философии»¹³⁶. Так или иначе, но эта практика была связана с философией, которая в античности достаточно резко противопоставляла себя обычным людям, жившими повседневными радостями и не заботившимися об истине.

Впоследствии, учение о бессмертии души было рецепировано христианским вероучением, где это бессмертие понималось субстанционально. Дуалистическая антропология коренится в учении Платона, который проводил это разделение на смертное тело и бессмертную душу. В тоже время, концепт «бессмертия души» представляет своего рода метафору философской мудрости, которая служила антитезой обыденного сознания, чьи заботы главным образом концентрировались на *земном*, то есть *смертном*. В этом смысле размышление о

¹³⁴ Платон. Федон // Собрание сочинений в 4 т. Т. 2.М., 1993. С. 7-81.

¹³⁵ Адо П. Духовные упражнения и античная философия. М.; СПб., 2005. С. 340.

¹³⁶ Шенкао М.А. Основы философской танатологии. Черкесск, 2002. С. 138.

смерти, приводившие к утверждению бессмертия, свидетельствовали о высшем интеллектуально-духовном уровне, который был свойствен философам.

Однако, размышления о смерти – это не только привилегия философов. Это свойственно человеку как таковому. Размышления о смерти носят универсальный характер. В этом смысле и философия тоже универсальна, поскольку, чтобы размышлять на вечные темы, не нужно быть профессиональным философом, достаточно быть мыслящим и нравственным существом. Об этом, *человеческом измерении философии* очень ясно говорит М. Хайдеггер в работе «Основные понятия метафизики»: «Метафизика как философствование, как наше собственное, как человеческое дело – как и куда прикажете ускользнуть от нас метафизике как философствованию, как нашему собственному, как человеческому делу, когда мы сами же люди и есть? ... Философия – мы как-то вскользь, пожалуй, знаем – вовсе не заурядное занятие, в котором мы по настроению коротаем время, не просто собрание познаний, которые в любой момент можно добыть из книг; но – мы лишь смутно это чувствуем – нечто нацеленное на целое и предельнейшее, в чем человек выговаривается до последней ясности и ведет последний спор. Ибо зачем нам было иначе сюда приходиться?»¹³⁷. И далее следуют слова, раскрывающие абсолютную всеобщность философии как главного человеческого дела: «Философия есть нечто такое, что касается каждого. Она не привилегия какого-то одного человека»¹³⁸.

Таким образом, М. Хайдеггер показал, что занятия философией, включая и размышления о смерти, не есть только особенное дело профессионального философа, но это касается всех людей. В силу своего бытийного положения человек в некотором роде обречен на философию. Возможно, что смерть – эта та точка, где философия встречается с человеком. А. Шопенгауэр сказал об этом лаконично и точно: «Смерть – подлинный гений или Мусaget философии ... Вряд ли люди стали бы вообще философствовать, если бы не было смерти»¹³⁹.

¹³⁷ Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления. М., 1993. С. 330.

¹³⁸ Хайдеггер М. Там же. С. 338.

¹³⁹ Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. Т. II. М., 1993. С. 477.

В этих словах емко и образно выражена мысль о предельном сближении *смерти и философии*. Во многом это способствовало формированию определенного *культурного облика философа*, как человека, погруженного в напряженные размышления над жизнью и смертью¹⁴⁰. При этом философское размышление над смертью радикально отличается и от научного, и религиозного. Если наука и религия, как мы показали в первой главе, концептуализируя смерть, представляют ее в рационально постижимых образах, то философы в большей мере говорят о *непостижимости смерти*. Этот фактор, как правило, остается в тени и в науки, и в религии, и в обыденном сознании; ему не придают особого значения, полагая, что это вопрос, не требующий специального внимания.

Однако, непостижимость, а точнее, непостижимость смерти в истории является важным моментом в духовной жизни человека. Человек живет в мире неизвестных явлений, и логика его культурного бытия определяется постепенным расширением сферы знания. Однако, незнание смерти остается непреодолимым, что является само по себе серьезной философской проблемой. Если окинуть известную историю человеческой цивилизации, то с полной уверенностью можно сказать, что в ней отсутствует прогресс относительно знания о смерти.

Непостижимость смерти в гносеологическом аспекте вытекает из онтологического тезиса Парменида о том, что *бытие есть, а небытия нет*. Эта мысль стала определяющей для европейской философии. Плотин выразил ее следующим образом: «И если бытие правильно называется бытием, то ему нельзя то быть, то не быть»¹⁴¹. В этом тезисе логическое и онтологическое совпадают, образуя единый контекст мышления. В дальнейшем в традициях христианской культуры укоренилось представление о *небытийности смерти и зла*, которое также восходит к античному пониманию смерти. В этом контексте смерть может представляться как сон, иллюзия, заблуждение, результат греховных помыслов и т.д. Иными словами, как нечто, основанное на неправильном понимании духовной природы этого феномена. Сама же природа предполагается известной,

¹⁴⁰ О философии как образе жизни см.: Адо П. Философия как способ жить (М.; СПб., 2005).

¹⁴¹ Плотин. О бессмертии души // Вопросы философии. 1994. №3. С. 166.

гарантией чему являются тексты Священного Писания. Но это вера, а не знание. Вера зиждиться на авторитете, являющегося источником знания. В этом смысле нельзя говорить об абсолютной истинности такого знания.

Важно принять во внимание факт *герметической закрытости смерти* для человеческого сознания, которое не может воспринимать смерть не только как небытие, но вообще никак. В сознании нет никаких аналогий, концептов, представлений, с помощью которых можно было бы выразить образ и идею смерти.

Эта герметичность смерти вытекает из философской аналитики возможностей человеческого познания как такового. Рассмотрим, каким образом философия, используя материал для своего анализа из различных областей культуры, приходит к идее о непостижимости смерти.

Очень часто в литературе имеет место глубокое восприятие действительности. Писатели и поэты могут тоньше чувствовать многие явления, недоступные для рационального анализа. Русский поэт М. А. Кузмин написал в своем дневнике незадолго до смерти: «Судьба мне громко произнесла «смерть» и понятие это из почти несуществующего далека поставила нос к носу»¹⁴². Вот это «несуществующее далеко» есть наиболее важная деталь в этих строчках, которая свидетельствует о глубоко интуитивном «незнании» смерти, таком незнании, которое по сути дела сводит на нет парализующий волю страх смерти и делает приемлемым повседневное существование человека.

На первом плане в этой фразе стоит неведение смертного часа, который в «нормальном» состоянии жизни отодвинут в бесконечную перспективу. Однако, здесь есть и более глубокий уровень, указывающий не только на *неизвестность времени наступления смерти*, но и на неведение *сущности смерти* как таковой. По сути дела, феномен смерти оказывается опоясан неприступным барьером незнания, который никогда не удавалось преодолеть ни рациональными, ни иррациональными методами.

Это говорит о том, что *смерть находится за границами рационального познания*, поскольку относится к непредставимому порядку вещей. Об этом очень

¹⁴²Кузмин М.А. Дневник 1934 года. СПб., 2011. С. 29.

точно сказал французский философ Владимир Янкелевич в своей книге «Смерть», в которой с максимальной полнотой выражены принципы *апофатической философии*. В. Янкелевич говорит: «Апофатическая философия обусловлена одновременно нашей неспособностью прямо сформулировать меонтическую негативность смерти и нашим бессилием выразить что-либо, что не является витальной позитивностью»¹⁴³.

В этих словах ясно выражена идея ограниченности человеческого разума, которая наиболее сильно проявляется при столкновении со смертью. «Смерть не имеет никакого общего измерения с другими событиями продолжения, поскольку она душит это продолжение. Смерть принадлежит к совершенно другому порядку, другому миру, другому плану, другому масштабу. Собственно смерть не может, следовательно, быть расположена в концептуальной рубрике»¹⁴⁴.

Мы полагаем, что метод апофатической философии, в основе которого не знание, а незнание того, что такое смерть, может быть принят в качестве наиболее адекватного метода исследования смерти. Вообще современные исследователи говорят о «возникновении нового рода апофатического мироощущения в современной философии»¹⁴⁵.

В целом это позитивная тенденция, означающая новый антропологический поворот к человеку, в основании которого лежат идеи открытости, незавершенности, неоднозначности человеческого бытия. Хотя, необходимо отметить и негативное восприятие апофатической тенденции. Вот, к примеру, такое мнение: «Смысловое ядро современных апофатических суждений составляет разочарование в человеке и недоверие к его способности самосовершенствоваться. Примером подобного рода суждений является трансгуманизм, который мнит себя новым гуманистическим мировоззрением,

¹⁴³ Янкелевич В. Смерть. С. 63.

¹⁴⁴ Янкелевич В. Смерть. С. 90.

¹⁴⁵ Современные исследователи достаточно активно обсуждают апофатическую проблематику различных аспектах. См.: Гуревич П.С. Апофатический проект человека (2013); Никонова С.Б. Эстетическая рациональность и новая апофатика (СПб, 2009); Семенюк А.П. Два типа апофатики (2014); Шиловская Н.С. Атеистические перспективы апофатики и пантеизма (2012); Гришин В.В., Шиловская Н.С., Колобова М.Д. Ничто и нечто в апофатике и атеизме (2015) и др.

представляющий собой на деле современную разновидность то ли панбиологизма, то ли социал-биологизаторства. Во всяком случае мы имеем дело с редукционизмом чистейшей воды»¹⁴⁶.

Вполне можно согласиться с этой точкой зрения относительно редукционистской природы трансгуманизма. Однако, мы полагаем, считать апофатический поворот следствием разочарованности в способностях человека к самосовершенствованию неверно. Это скорее свойственно экзистенциализму, чье историческое появление было во многом обусловлено разочарованностью в просвещенческих культурных проектах. Апофатизм – это более всего эпистемологическая парадигма, в основании которой находится комплект представлений об ограниченных возможностях человеческого познания. Особенно, когда речь идет о предельных величинах, таких как Бог, смерть, жизнь, свобода и человек во всей сложности его драматических извивов.

В этом контексте представляются важными наблюдения П. Адо над понятием «апофатика». Прежде всего, он отстаивает независимость философской апофатики от христианского богословия, в котором принято утверждать его принципиальное отличие от платонической негативной теологии. П. Адо пишет: «Приходится констатировать, что христианские теологи эпохи патристики ввели апофатизм в христианскую теологию, используя, ни много, ни мало, аргументацию и терминологический словарь неоплатоников»¹⁴⁷. Примечательно то, что он не соглашается с В. Н. Лосским, что христианский апофатизм более радикален, чем платонический апофатизм.

Истоки апофатической философии П. Адо обнаруживает у Платона, трактуя апофатизм как «демарш ума, нацеленного на трансцендентность путем негативных предложений»¹⁴⁸. Начиная с Платона, начинается широкое распространение апофатизма, которое философ усматривает не только в христианской теологии, но и у таких мыслителей как К. Ясперс и

¹⁴⁶ Мироненко В.И. Апофатическая проекция человека: истоки и пути преодоления // Вестник Омского университета. 2014. № 1 (71). С. 16.

¹⁴⁷ Адо П. Духовные упражнения и античная философия. С. 222.

¹⁴⁸ Адо П. Там же, с. 215.

Л. Витгенштейн. Объяснение такому широкому распространению апофатизма П. Адо усматривает в свойствах человеческого языка, который наталкивается на непреодолимые пределы, когда пытается выразить невыразимое, то есть, когда хочет выразить средствами языка то, что выражается самим языком. В итоге он дает такое определение апофатизму: «это символ неизрекаемой тайны бытия»¹⁴⁹.

Интуиции апофатического отношения к смерти имеются у многих философов. Прежде всего, нужно указать на Платона, на его диалог «Апология Сократа», в котором содержится прецедент всей дальнейшей апофатической философии смерти. «Ведь бояться смерти, афиняне, – это не что иное, как приписывать себе мудрость, которой не обладаешь, то есть возомнить, будто знаешь то, чего не знаешь. Ведь никто не знает ни того, что такое смерть, ни даже того, не есть ли она для человека величайшее из благ, между тем ее бояться, словно знают наверное, что она – величайшее из зол. Но не самое ли позорное невежество – воображать, будто знаешь то, чего не знаешь?»¹⁵⁰.

Эта мысль исходит из общей гносеологической установки Сократа на незнание, которое, спроецированное на смерть, дает эквивалент философской мудрости. Дальнейшая философская традиция в большей мере идет под знаком отхода от этой сократовской установки на незнание, что приводит к тотальной рационализации человека и всех видов его деятельности. Как мы уже сказали, в XIX веке ситуация в отношении к смерти принципиально меняется, и уже, по словам Ф. Арьеса, «в просвещенных людях науки пробуждается страх перед этими пугающими силами». Появляется страх смерти, который не в силах преодолеть никакая рационалистическая аргументация: «Врачи теряют хладнокровие вблизи тех шлюзов, через которые неупорядоченность природы грозит просочиться в рационалистически выстроенную крепость людей»¹⁵¹.

Мы полагаем, что этот страх перед смертью во многом был вызван тем, что смерть предстала как абсолютно неизвестное явление, чья угрожающая непостижимость была направлена против устоявшихся как научных (прежде

¹⁴⁹ Адо П. Там же.

¹⁵⁰ Платон. Апология Сократа. С. 97-98.

¹⁵¹ Арьес Ф. Человек перед лицом смерти. М., 1992. С. 338.

всего, медицинских), так и религиозных представлений, ставших знанием. Отсюда известный *скепсис по отношению к медицине*, который блестяще выразил В. Ф. Одоевский в «Русских ночах»: «Медицина на последней степени совершенства, но причина здоровья, причина болезни, образ действия лекарства – все остается загадкою? Врач подает больному целебный фиал – и не знает, что совершается в этом самом фиале, колыми паче, что совершается во внутренности организма. Лекарство удалось или не удалось, человек не знает причины. Тщетно он вопрошает труп другого человека: труп молчит или дает ответы, которые лишь приводят в сомнение о действиях жизни; гордый своим знанием мертвого, врач подходит к живому страдальцу, с ужасом видит то, чего не предвидела его наука, и с отчаянием уверяется, что его наука лишь начинается в сию минуту; он вышел за двери – в глаза ему является губительная зараза, которая умерщвляет жителей тысячами, а изумленный сын Эскулапа провожает ее шествие остолбенелыми глазами, не зная даже, как назвать нового, страшного путника»¹⁵².

Это очень показательные слова русского философа, которые можно считать одним из первых манифестов философской критики научного знания. Интересную мысль в этом контексты высказал А. И. Герцен: «Смерть вовсе не лежит в понятии живого организма, она вне его, за его пределом»¹⁵³. Это значит, что понятие смерти не может быть схвачено рационалистическим инструментарием науки, поскольку она имеет дело с тем, что лежит в «понятии живого организма». Как следствие – уже сомнение и скепсис ко многим выводам науки.

О непостижимой природе смерти писали такие русские философы как В. В. Розанов, Н. А. Бердяев, И. А. Ильин, Л. Шестов, С. Н. Булгаков, С. Л. Франк, Г. В. Флоровский, Л. П. Карсавин, М. М. Бахтин, Я. С. Друскин, Н. Н. Трубников, А. Н. Чанышев, В. П. Фетисов и др. Более подробно воззрения русских философов мы рассмотрим в следующем разделе. В этом контексте важными для нас являются слова С. Н. Булгакова из его работы «Софиология

¹⁵² Одоевский В. Русские ночи. СПб., 2014. С. 28-29.

¹⁵³ Герцен А.И. Концы и начала. М., 1975. Т. 8. С. 119.

смерти»: «В самом умирании остается недоступен нам опыт смерти в ее реальности и полноте»¹⁵⁴.

Вот эта «недоступность» опыта смерти по сути дела означает, что рациональные конструкции по поводу смерти, смертности и умирания не имеют высокой степени достоверности. Рационально можно лишь описать внешний уровень умирания и смерти другого, что никак не может быть передано вовне. Своего же внутреннего опыта и умирания быть не может, этот опыт единственен, неповторим и не сообщаем никому. Его окружает плотная и непроницаемая стена молчания и незнания. Через эту стену пытается проникнуть искусство, используя свои эмоциональные средства.

Действительно, эстетика имеет некоторые преимущества перед религиозной верой и научным знанием. Однако и здесь невозможно никакое достоверное приобретение опыта смерти. Известный швейцарский исследователь Кристиаан Л. Харт Нибберг говорит о не удающемся изображении смерти, о невозможности изобразить конец жизни. В книге «Эстетика смерти» он пишет: «Смерть, устанавливающая предел изображению, ускользает от него как бесконечно малая величина, как предмет изображения, который стремится к нулю»¹⁵⁵.

В этом смысле в искусстве тоже имеет место образы смерти, рожденные творческим воображением художника. Эти образы могут быть весьма причудливыми и экстравагантными, не похожими на то, что нам говорит о смерти религия, наука и здравый смысл. Однако, нельзя утверждать, что эти образы имеют хоть какое-то приближение к тому, чем смерть могла бы быть в действительности.

Во многом это обусловлено тем, что «предметом» смерти является Ничто. О бытийной сущности Ничто много было сказано в экзистенциальной философии. Особенно много внимания этому уделял М. Хайдеггер. Один из принципиальных постулатов у него звучит так: «Сплошная пронизанность нашего бытия ничтожащим поведением – свидетельство постоянной и, разумеется, затененной

¹⁵⁴ Булгаков С.Н. Софиология смерти. М., 1996. С. 290.

¹⁵⁵ Харт Нибберг Кристиаан Л. Эстетика смерти. СПб., 2005. С.13.

распахнутости Ничто»¹⁵⁶. Философу принадлежит определение человека как «заместителя Ничто». Это Ничто можно понимать как логическую невозможность мыслить это состояние и в то же время как само это состояние, к которому не применимы никакие устоявшиеся понятия и категории.

Здесь конечно возникает вопрос: насколько смерть соотносима с ничто? Когда сознание представляет смерть, то первый образ – это как раз ничто, за которым стоит отсутствие знакомых образов. Ничто из того, что бы раньше могло быть предметом опыта. Но есть ли это ничто смерти только лишь отсутствие и непредставимость? Ведь свойствами бытия могут обладать и неизвестные и непредставимые феномены.

Наиболее распространенной психологической реакцией на Ничто является *страх смерти*. Как правило, это чувство оценивается по низкой моральной шкале. Принято считать, что страх смерти есть признак малодушия, трусости, который нужно преодолевать через тренировку воли. Материалистическая трактовка стремится увязать страх смерти с недостаточным знанием ее природы, которая устраняется посредством просвещения и роста научного знания.

Однако, это одностороннее понимание проблемы. Страх смерти имеет также и важное этическое значение. Современный исследователь В. Ш. Сабиров пишет: «Страх смерти – одно из самых мучительных душевно-духовных страданий личности. В нем сконцентрирован трагический пафос жизни человека как разумного существа»¹⁵⁷. Такова светская трактовка. А вот религиозная, которая также усматривает позитивный аспект страха смерти. Известный русский богослов Г. Флоровский в статье «О смерти крестной» отмечает: «В страхе смерти, пусть часто малодушном и темном, сказывается некий глубокий метафизический трепет – не только греховная привязанность к плоти мира. ... В страхе смерти сказывается пафос человеческой цельности»¹⁵⁸.

¹⁵⁶ Хайдеггер М. Что такое метафизика? С. 24.

¹⁵⁷ Сабиров В.Ш. Критический анализ философско-этических оснований современной танатологии // Философские науки. 1995. №3. С. 102.

¹⁵⁸ Флоровский Г. прот. Догмат и история. М., 1998. С. 194.

Таким образом, такие феномены как *незнание смерти, ничто и страх смерти* оказываются связаны единым этико-онтологическим контекстом. Необходимо отметить, что тезис о незнании был впервые сформулирован Сократом («знаю, что ничего не знаю»). Изначальный смысл этого тезиса, коренящийся в том числе и в отношении Сократа к смерти, со временем стерся и приобрел иронично-шутливый характер. Однако, в философии XX века, которая заново поставила многие преданные забвению вопросы, тезис о незнании зазвучал по-новому. Популярный немецкий философ П. Слотердайк не случайно указывает в этом смысле на М. Хайдеггера, как на учредителя «второго сократизма», суть которого, как он пишет, «...в том, чтобы яснее, чем когда бы то ни было, сознавать, что ничего не знаешь, и сознавать, в какой мере приходится во всем исходить из незнания»¹⁵⁹.

Речь здесь идет, конечно, не о банальном незнании, которое всегда можно исправить через расширение сферы знания. Сфера эмпирических явлений в принципе не может быть охвачена в целом, и поэтому человек всегда находится в состоянии незнания. Но это количественный аспект проблемы. Дело в *фундаментальном незнании*, которое является некой антропологической константой. Человек вынужден жить в ситуации принципиального незнания относительно самых главных вещей. Важно отметить, что эта ситуация инвариантна и не зависит от историко-культурных обстоятельств. Об этом очень точно сказал Ж. П. Сартр в своей программной работе «Экзистенциализм – это гуманизм»: «Исторические ситуации меняются: человек может родиться рабом в языческом обществе, феодальным сеньором или пролетарием. Не изменяется лишь необходимость для него быть в мире, быть в нем за работой, быть в нем среди других и быть в нем смертным»¹⁶⁰.

Необходимость быть смертным несколько не проясняет самой ситуации смертности. О непостижимости смерти немецкий философ Э. Финк говорит следующее: «Человеческая смерть ускользает от понятия: она непостижима для

¹⁵⁹ Слотердайк П., Хайнрихс Г.-Ю. Солнце и смерть: Диалогические исследования. СПб., 2015. С. 61.

¹⁶⁰ Сартр Ж.П. Экзистенциализм – это гуманизм // Сумерки богов. М., 1999. С. 336.

нас, как конец сущего, которое было уверено в своем бытии; уход умирающего, его отход из здешнего, из пространства и времени немислимы. Зафиксировать пустоту и неопределенность царства мертвых, помыслить это «ничто» оказывается для человеческого духа предельной негативностью, поглощающей всякую определимость. Но смерть – это именно темная, устрашающая, пугающая сила, неумолимо выводящая человека перед самим собой, устраивающая ему очную ставку со всей его судьбой, пробуждающая размышление и смущающие души вопросы. Из смерти, затрагивающей каждого, рождается философия (хотя не только и не исключительно из этого)»¹⁶¹.

Непостижимость смерти приводит, в конечном счете, к появлению философии, которая и определяет духовный путь человека, путь его нравственных исканий, которые и делает человека человеком. Непостижимость смерти не позволяет человеку успокоиться, приняв какую-то одну версию смерти, которая хорошо известна апологетам различных мировоззрений.

Итак, непостижимость смерти приводит к появлению философии, которая более всего и определяет эту непостижимость. В самой *природе философии* заложена возможность «постижения непостижимости» смерти. «Философ, – очень точно подмечает М. Хоркхаймер, – не может говорить о человеке, животном, обществе, мире, уме, мышлении так, ученый-естественник говорит о химическом веществе – в распоряжении у философа нет формулы. Нет никакой формулы»¹⁶².

Естественно, мы можем продолжить эту мысль Хоркхаймера, философ не может говорить о смерти так, как говорит о ней ученый-естественник. Что значит, что в философии нет формулы? Это значит, что философия не может дать какое-то точное знание о мире не в силу несовершенства познавательного аппарата философии, а в силу того, что философия постигает относительность, неопределенность и недостоверность любого знания. Тем самым, именно

¹⁶¹ Финк Э. Основные феномены человеческого бытия // Проблема человека в западной философии. М., 1988. С. 381-382.

¹⁶² Хоркхаймер М. Затмение разума. К критике инструментального разума. М., 2011. С. 190.

философия ставит границы человеческому познанию, показывая невозможность постигать определенные феномены без того, чтобы не исказить их сущность.

Показателем того, что в природе философии заключено фундаментальное ограничение на возможность достоверного познания чего-либо является *трудноопределимость самой философии*. В отличие от многих наук, которые имеют строгую дефиницию самих себя, философия не имеет такой дефиниции. И здесь дело даже не в том, что философия не наука, в том числе и не гуманитарная. Это очевидно.

Представитель логического позитивизма Ф. Вайсман сказал очень важные слова о философии: «Что такое философия, я не знаю и не могу предложить готовой формулы. Стоит мне начать обдумывать этот вопрос, как я погружаюсь в такой поток захлестывающих друг друга идей, что не могу отдать должное им всем»¹⁶³. Нельзя сказать, что неопределимость философии заключается в непродуманности ее оснований. Как раз вся история философии свидетельствует о том, что наиболее выдающиеся представители философии пытались понять ее природу и выразить это в наиболее адекватной форме. Однако, как справедливо отметил Ф. Вейсман, многообразие философских идей не позволяет это сделать.

О невозможности определить философию, исходя из ее природы, говорит М. К. Мамардашвили. Во «Введении в философию» он пишет, что «...философию нельзя определить и вести в обиход просто определением или суммой сведений о какой-то области, этим определением выведенной. Ибо она сама принадлежит к таким предметам, природу которых мы все знаем, лишь мысля их *сами*, когда мы уже в философии. Попытка же их определить чаще всего их только затемняет, рассеивая нашу первоначальную интуитивную ясность»¹⁶⁴.

В этих словах выражена глубочайшая сущность философии, которая разъясняет причину того, почему нельзя дать ни определения философии, и почему невозможно познать смерть, исходя из философской рефлексии. Погруженность субъекта в философию делает невозможной рефлексию

¹⁶³ Вайсман Ф. Как я понимаю философию // Путь в философию. Антология. М., 2001. С. 83.

¹⁶⁴ Мамардашвили М.К. Введение в философию. СПб., 2000. С. 31.

относительно определения того, куда субъект погружен, поскольку здесь оказывается важной «интуитивная ясность», которая исчезает при попытке ее определить. «Философия, – продолжает М. К. Мамардашвили, – не может никому сообщить никакой суммы и системы знаний, потому что она просто не содержит ее, не является ею»¹⁶⁵. Более того, он говорит, что философия имеет своим предметом философию, и поэтому философия есть «философия философии».

За явной тавтологией здесь просматривается нечто существенное. Дело в том, что М. К. Мамардашвили глубочайшим образом связывает философию с человеком, с человеческой ситуацией. И поэтому пояснение философии может происходить только с пояснением того, что такое человек. В этом предельный *антропологизм философии*, который философ формулирует следующим образом: «Философия есть язык, с помощью которого мы занимаемся прояснением обстоятельств человеческой жизни как таковой – на пределе»¹⁶⁶. Иными словами, человек и философия находятся в отношениях, которые предполагают абсолютную нерасторжимость. Человек существует посредством философии, то есть развивается и бытийствует, одновременно развивая философию.

Почему *проблема смерти* не разрешима в философии, а значит и сама по себе, ясно из того, как понимает М. К. Мамардашвили, что такое «проблема» в философии. В обычном понимании проблема – это то, что подлежит разрешению через конечное число шагов. «А все, что называется в философии «проблемой», – говорит он, – является ею в том смысле слова, что это не есть предмет решения каким-либо обозримым числом шагов, а есть наше возобновляющее участие в бытии, которое может продумываться только каждый раз заново, и тогда оно будет совершаться»¹⁶⁷.

Такое понимание философии близко к тому, что говорит Ю. А. Шрейдер: «Философа отличает странная вера в то, что знание фундаментальных свойств реальности небезразлично для личного существования. Философия ставит одни и те же вечные вопросы, не только не решая их, но и не обещая их решить.

¹⁶⁵ Мамардашвили М.К. Там же, с. 35.

¹⁶⁶ Мамардашвили М.К. Там же. С. 98.

¹⁶⁷ Мамардашвили М.К. Там же. С. 147.

Философия, в сущности, рассматривает одну проблему: «Как жить дальше». Эту проблему она принципиально не может решить, но, строго говоря, ответ на нее был бы невозможен без философии»¹⁶⁸.

Такое понимание философии согласуется с видением П. Адо, когда он говорит о связанности философии с жизнью, что является «элементарной потребностью человека». Что бы понять, как жить дальше, необходимо, прежде всего философское усилие, которое П. Адо видит в сопряженности философии и смерти, более всего проявленной в античной философии. Он говорит: «Вот почему такие философии, как эпикуреизм или стоицизм, провозглашали себя универсальными. Предлагая людям искусство жить как человеку, они обращались ко всем человеческим существам: рабам, женщинам, чужеземцам. Они были миссионерскими учениями, они стремились обратить массы»¹⁶⁹.

В схожей тональности говорит и другой российский философ Г. Л. Тульчинский. Он полагает, что сущность философии «не столько давать ответы на все случаи жизни, а учить правильно ставить вопросы, чтобы самому искать и находить ответы»¹⁷⁰. Это мнение разделяется и зарубежными философами: «Вопрошание продолжает оставаться наиболее важным для понимания того, что такое философия. Изучающий ее должен сам задавать вопросы, пусть даже вначале и прибегая к помощи других. В философии не существует «окончательных» ответов, которые легко отыскать в перечне готовых решений. Поэтому, только начав задавать вопросы, можно прийти к ее лучшему пониманию»¹⁷¹.

В умении задавать эти вопросы коренится самое важное свойство философии, которое является основанием для ее критики в непрактичности. Г. Л. Тульчинский так разъясняет этот момент: «Извне, с позиции непосвященного, философствование выглядит особенно изощренной игрой ума,

¹⁶⁸ Шрейдер Ю.А. Загадочная притягательность философии // Вопросы философии. 1996. № 7. С. 178.

¹⁶⁹ Адо П. Духовные упражнения и античная философия. С. 341.

¹⁷⁰ Тульчинский Г.Л. Философская культура России 1970-1990-х. // Философский век. Альманах. Вып. 24. История философии как философия. Часть 1. СПб., 2003. С. 279.

¹⁷¹ Скирбекк Г., Гилье Н. Зачем нужно изучать философию? // Там же. С. 29.

не имеющей реального практического смысла. На самом же деле, как универсальное, предельное самоопределение, философия оказывается исключительно важным моментом человеческого бытия, многообразным – как само это бытие – способом реализации свободы самоопределения»¹⁷².

Тем самым, философия создает определенный духовный горизонт, в котором свершается человеческое существование. Философские вопросы раздвигают границы этого горизонта, давая возможность этому существованию свершаться. Отсюда безответность философии, которая отличает ее и от науки, и от религии, в которых всегда есть ответы на вопросы о существовании. В философии само существование под вопросом, оно есть «философская проблема». И поэтому философ не обещает, как говорит Ю. А. Шрейдер, решить вопросы, имеющие характер «вечных».

Об этой способности философии постигать вечные вопросы, а значит, раскрывать нечто субстанциональное, непреходящее в бытии, говорил еще Платон. В «Государстве» есть такие слова: «философы – это люди, способные постичь то, что вечно тождественно самому себе, а другие этого не могут и застревают на месте, блуждая среди множества разнообразных вещей»¹⁷³. В это отличие философии от нефилософии, определенное одним из ее родоначальников. В этом смысле умирание, которое Платон считал главным делом философии, это не прямолинейное стремление к концу, но способ духовного очищения, с помощью которого возможно воспринять «вечно тождественно самому себе».

Итак, вечные вопросы для вечного вопрошания. Такова духовная и нравственная миссия философии, о которой говорит В. В. Бибихин: «Сама мысль характеризуя сущность философского мышления, – включает благочестие, иначе она теряет связь с божественным умом. Безусловно необходимо почитание первого начала. Именно для того, чтобы не быть ничем, кроме чистой мысли, философия становится служением тому, что выше нее»¹⁷⁴.

¹⁷²Тульчинский Г.Л. Философская культура России 1970-1990-х // Там же. С. 286.

¹⁷³ Платон. Государство. С. 285.

¹⁷⁴Бибихин В.В. Язык философии. СПб., 2007. С. 260.

Только философия может поддерживать в человеке эту нескончаемую духовную работу, которая возможна лишь в том случае, если нет, и не может быть ответа на предельные вопросы человеческого существования, более всего раскрываемые при соприкосновении со смертью. Здесь необходимо снова обратиться к Л. Витгенштейну, философию которого П. Адо назвал «радикальным апофатизмом». Действительно, в «Логико-философском трактате» мы встречаем ряд ключевых сентенций апофатического характера. Так, Витгенштейн постулирует идею о том, что смысл должен находиться вне мира. Исходя из этого он заключает, что «... невозможны предложения этики. Высшее не выразить предложениями. ...этика не поддается высказыванию. Этика трансцендентальна»¹⁷⁵.

Невозможность высказывания коренится не только в языке, то есть в человеческой неспособности выразить его средствами его содержание. Эта невозможность происходит из самого бытия, в котором такие вещи как смысл жизни и смерть находятся за пределами жизни. Витгенштейн говорит: «Смерть не событие жизни. Человек не испытывает смерти. ...те, кому после долгих сомнений стал ясен смысл жизни, все же не в состоянии сказать, в чем состоит этот смысл»¹⁷⁶. Таков «радикальный апофатизм», кульминация которого дана в тезисе о молчании: «О чем невозможно говорить, о том следует молчать». Комментируя этот тезис, П. Адо пишет: «Язык умолкает перед загадкой существования, ибо видит, что этот предел неодолим»¹⁷⁷.

Если язык молчит перед бытийными сущностями, имеющими трансцендентный характер, то он тем более должен молчать перед небытийным феноменом, то есть перед смертью. Не случайна наверное эмоциональная реакция на смерть в виде оцепенения, ритуализированная форма которой в культуре есть минута молчания.

¹⁷⁵ Витгенштейн Л. Логико-философский трактат. С. 70.

¹⁷⁶ Витгенштейн Л. Там же, с. 71, 72.

¹⁷⁷ Адо П. Там же, с. 226. Иная трактовка идей «Логико-философского трактата» дана в книге Я. Хинтика «О Витгенштейне» (М., 2013).

Итак, если мы соберем все вышеперечисленные размышления воедино, то картина будет следующей:

во-первых, человек неотделим от философии, поскольку в ней он обнаруживает свое бытие; философия является в этом смысле не способом познания, а способом бытия;

во-вторых, обнаружение себя в бытии подвигает человека к вопрошанию о смысле этого бытия; в этом проявляется небιологический характер человеческой природы;

в-третьих, это вопрошание носит бесконечный характер, поскольку оно касается предельных оснований; в этом контексте нахождение конкретного ответа на метафизический вопрос можно рассматривать как духовную смерть, поскольку прекращается духовная работа вопрошания;

в-четвертых, философское мышление априорно элично, поскольку служит тому, что выше ее. Это как раз то благоговение, о котором говорил В. С. Соловьев, раскрывая нравственные основы человеческого бытия.

Применительно к феномену смерти можно сказать, что только философия и может продуктивно заниматься смертью, поскольку смерть относится наряду с бытием к предельным основаниям бытия. Именно философия раскрывает принципиальную непостижимость смерти, что отличает ее подход от того, который представлен в богословии и науке. О смерти нельзя сказать ничего позитивного, в терминах положительного знания. Смерть – это *не знание, а философская проблема*. И в качестве философской проблемы смерть не разрешима. Вот почему все представления о смерти, накопленные в различных областях науки и культуры, не имеют ровно никакого значения. И не только потому, что в смерти невозможен опыт, который мог бы стать базой для верификации полученных данных, но потому, что становясь философской проблемой, смерть требует не знаний о себе, а человеческой решимости существовать.

Непостижимость смерти, раскрываемая философией, указывает на границы человеческого познания как такового. В свете философской рефлексии становится

ясно, что не только смерть, но и жизнь не познаваема. Не познаваема в той мере, в которой это было бы приемлемо в рамках позитивного знания. Жизнь, как и смерть, требует участия в своем бытии, предполагающее вопрошание о первоначалах. Участное отношение к жизни не может ориентироваться на какие-то внешние или предзаданные образцы.

Таким образом, смерть как философская проблема непостижима, но ее непостижимость свидетельствует не о гносеологических особенностях мышления, но о нравственных характеристиках человека. Непостижимость смерти открывает человека как этического субъекта, и если он отказывается от этой непостижимости в пользу какого-то знания, тогда он теряет свои нравственные свойства быть человеком.

2.2. Смерть как тайна в русской философии

Цель: Раскрыть восприятие смерти как тайны в традициях русской философии.

Задачи:

1. Показать различие восприятия смерти как зла и как тайны;
2. Проанализировать элементы апофатической философии в творчестве Д. В. Вневитинова, А. П. Платонова, Л. Н. Толстого;
3. Определить значимость восприятия смерти как тайны.

В прошлой главе мы выявили одну из стержневых идей русской философии, заключающейся в восприятии смерти как морального зла. Отсюда сильнейший *иммортологический* и *сотериологический* импульс русской философии. Здесь смерть оказывается постижимой, но лишь в качестве зла. Как зло смерть не тайна, вернее не большая тайна, чем зло. Особенно важное место в этом контексте занимают построения Н. Ф. Федорова, которые в концентрированном виде выражают идею прозрачности и постижимости смерти как вселенского зла.

Учение Н. Ф. Федорова, повлиявшее на таких крупных представителей философской мысли XIX века как В. С. Соловьев, Ф. М. Достоевский и Л. Н. Толстой, а также оказавшая серьезное воздействие на многих представителей философии XIX века, бесспорно, является одним из наиболее влиятельных философских течений, выражающий самобытный дух русской философии. При этом, необходимо сказать, что существует серьезная критика учения Н. Ф. Федорова именно в вопросе о смерти.

Обратимся к известному богослову, философу и историку прот. Г. Флоровскому. В своей книге «Пути русского богословия» он следующим образом характеризует построения Федорова: «Строго говоря, у Федорова была одна всепоглощающая тема, один навязчивый замысел. Это – тема *о смерти*. И этот замысел – *воскрешение мертвых*. И вот в том, что Федоров говорит о смерти и воскресении, поражает его нечувствие. Странно сказать, но в смерти он не чувствовал тайны, не почувствовал в ней темного жала греха. Для Федорова то была скорее загадка, чем тайна, и неправда больше, чем грех. И эту загадку смерти он почти что исчерпывает в пределах морали и евгеники»¹⁷⁸.

Здесь проводится очень существенное различие между *загадкой* и *тайной*: как загадка смерть может быть разгадана, постигнута со временем; если речь идет о тайне, то имеется в виду абсолютная непостижимость и закрытость феномена, которая с течением времени, с ростом научного знания не может быть разрешена. Кроме смерти, к такого рода феноменам относятся Бог, свобода, бессмертие, остающимися в своей сути *непостижимыми*.

Фундаментальная аналитика «непостижимого» дана русским философом С. Л. Франком. Он пишет: «Перед лицом событий, которые нас потрясают – будь то смерть близкого человека или рождение нового человеческого существа, – мы чувствуем, что стоим перед неким таинством: носители жизни как будто исчезают в какой-то непостижимой дали или всплывают из непостижимой глубины»¹⁷⁹. Смерть есть таинство, согласно С. Л. Франку, равновеликое с рождением,

¹⁷⁸ Флоровский Г.В. Пути русского богословия // Н. Ф. Федоров: pro et contra: В 2 кн. Книга первая. СПб., 2004. С. 718.

¹⁷⁹ Франк С.Л. Непостижимое. М.: Правда, 1990. С. 191.

поскольку здесь «начала и концы» скрыты от возможностей рационального познания. Франк пишет, что «...в нас шевелится и что-то совсем иное; и это иное есть что-то непостижимое и таинственно; и мы смутно чувствуем, что подлинное существо нашей души есть что-то совсем иное, что мы привыкли скрывать не только от других людей, и от самих себя»¹⁸⁰. В этом плане непостижимость смерти скрыта от сознания на очень далекую величину. В этом смысле, следуя за Франком, можно сказать, что не только смерть как тайна непостижима, но и непостижима ее непостижимость.

Вернемся к разделению тайны и загадки, предложенное Г. Флоровским по поводу отношения к смерти у Н. Ф. Федорова. Если применить критерий непостижимости С. Л. Франка к феномену смерти, то очевидно, что у Федоров речь идет не о тайне смерти, а о загадке. Современный исследователь М. Эптшейн усиливает мысль Г. Флоровского, когда говорит о Федорове: «Это одномерный мир, общественно активный и технически вооруженный, но лишенный тайны и чувства запредельного. ... Федоровский мир, как и мир Маяковского, не знает этой «отвергающей неприступности» бытия, не знает тайн – только секреты, которыми рано или поздно сполна овладеют люди. Ибо бытие, подлежащее «общему делу» рукотворного воскрешения, лишено необратимо и непревосходимо Иного. Мир состоит как бы из двух отсеков – живые и мертвые; между ними – дверь, к которой еще не подобраны ключи»¹⁸¹.

Это достаточно серьезный упрек философу: *нечувствие к тайне смерти*. Этот аспект, действительно есть у Н. Ф. Федорова, что в целом не отменяет значимости его нравственной философии. Однако, эти мысли Г. Флоровского и М. Эпштейна вызывают к тому, что бы посмотреть на русскую философию более пристально, пытаясь разглядеть в ней элементы апофатической философии. Нужно сказать, что, несмотря на широкое распространение представление о *смерти как зле*, в русской философии также представлено представление о

¹⁸⁰ Франк С.Л. Там же, с. 191.

¹⁸¹ Эпштейн М. Слово и молчание: Метафизика русской литературы. М., 2006. С. 139, 141.

смерти как тайне. Эти апофатические идеи русской философии значительным образом расширяет сложившиеся стереотипы о ней.

В силу философичности русской литературы, что является ее типологической чертой, многие идеи апофатического характера были выражены в художественных текстах¹⁸². Ю. М. Лотман отмечал: «Начало-конец и смерть неразрывно связаны с возможностью понять жизненную реальность как нечто осмысленное»¹⁸³. Эта мысль разделяется многими исследователями, занимающимися проблемой смертности в русской литературе. Вот некоторые точки зрения: «...то, что невозможно выразить посредством обыденного языка, можно представить с помощью языка лирической поэзии, предметная сфера которой неисчерпаема»¹⁸⁴; «Событие смерти играет сюжетобразующую роль во многих романах Г. Газданова. ... Смерть как итог, завершение того или иного сюжета очень важна для Газданова»¹⁸⁵; «Набоков организует художественное пространство таким образом, что одной из его смысловых доминант становится смерть»¹⁸⁶; «...событие смерти персонажа, воспринимаемое лирическим «я» в ранней поэзии Ахматовой, утверждает диалог разных, но ценностно близких состояний»¹⁸⁷ и т.д.

В этом контексте представляют интерес воззрения Д. В. Веневитинова, которого часто называют в качестве предтеч самобытной русской философии: «Веневитинов – одно из значительных явлений нашей отечественной словесности XIX столетия, зачинатель и выразитель ее самобытной философии...»¹⁸⁸. Для этого есть все основания. Для своего времени Д. В. Веневитинов высказал важнейшие мысли об автономном статусе философии. Так, в «Письме о

¹⁸² См.: Мортальность в литературе и культуре: Сб. науч. трудов / Ред.: А.Г. Степанов, В.Ю. Лебедев. М.: Новое литературное обозрение, 2015.

¹⁸³ Лотман Ю.М. Смерть как проблема сюжета // Ю.М. Лотман и тартуско-московская семиотическая школа. М., 1994. С. 418.

¹⁸⁴ Оробий С.П. Из наблюдений над мортальной риторикой в русской литературе // Мортальность в литературе и культуре. М., 2015. С. 216.

¹⁸⁵ Сундукова К.А. Смерть, память и возрождение в романах Гайто Газданова // Там же, с. 210-221.

¹⁸⁶ Лебедева В.Ю. Мотив метафизической смерти в романе В. Набокова «Машенька» // Там же, с. 231.

¹⁸⁷ С. 249.

¹⁸⁸ Удодов Б.Т. «Как знал он жизнь, как мало жил» // Д. Веневитинов. «С глаголом неба на земле». Центр духовного возрождения Черноземного края. Воронеж, 2003. С. 44.

философии» он пишет: «она есть единственная самобытная наука, заключает в себе самый предмет свой; между тем, как другие науки, так сказать, приковывают ум к законам нескольких явлений, произвольно полагая ему границы во времени или в пространстве, она вырывается из самой свободы ума, не подчиняясь никаким посторонним условиям»¹⁸⁹.

В своем литературном творчестве Д. В. Веневитинов заострил до предела вопрос о человеческом существовании, его цели, пути, смысле, и поэтому он может быть назван предтечей Достоевского в плане постановки «проклятых вопросов», которые сыграли определяющую роль в становлении облика русской философии как философии оригинальной и самобытной.

Сильны у него и апофатические мотивы. Вот строки из стихотворения «Я чувствую во мне горит»: *«Но к темной цели дух парит... // Кто мне укажет путь спасенья? // Я вижу, жизнь передо мной // Кипит, как океан безбрежной, // Найду ли я утес надежной, // Где твердой обопрусь ногой? // Иль, вечного сомненья полный, // Я буду горестно глядеть // На переменчивые волны, // Не зная, что любить, что петь?»*

Здесь целый набор философов, окрашенных в апофатические тона: «темная цель», «путь спасенья», «вечное сомнение», «горестно глядеть» и т. д. Поэт чувствует фундаментальную бесосновность, переменчивость мира, и, главное, его бесцельность. Это состояние неопределенности близко к экзистенциальному отчаянию. И хотя поэт не говорит об отчаянии прямо, чувствуется, что он близок к этому состоянию. Это хорошо показано в стихотворении «Завещание»: *«Вот час последнего страданья! // Внимайте – воля мертвеца // Страшна, как голос прорицанья». ... «Во мне умолкнул глас страстей, // Любви волшебство позабыто, // Исчезла радужная мгла...»*

Чувствуется, как здесь нарастает ощущение опустошенности, угасания. И в этом же стихотворении сильнейшее философское вопрошание о смерти: *«Ты веришь, милый друг, // Что за могильным сим пределом // Душа моя простится с телом // И будет жить как вольный дух, // Без образа, без тьмы и света, //*

¹⁸⁹ Веневитинов Д.В. Письмо о философии. Там же, с. 255.

Одним нетлением одета. // Сей дух, как вечно бдящий взор, // Твой будет спутник неотступной...» В «Веточке» представлено понимание жизни как неизбежного приближения к концу: *«Вот наша жизнь! – так к верной цели // Необоримую волной // Поток нас всех от колыбели // Влечет до двери гробовой».*

Все эти строчки пропитаны философскими исканиями. Еще несколько примеров из неоконченного романа Д. В. Веневитинова «Владимир Паренский», в котором также есть ярко выраженные философские мотивы. Примечательно уже само начало романа: «Однажды Паренский, по обыкновению своему, бродил без цели по дорожкам сада». Уже следы солнца бледнели на западе и месяц светил на чистом осеннем небе»¹⁹⁰. Пожалуй, так мог бы начаться любой современный экзистенциальный роман. Ключевые слова здесь «по обыкновению» и «без цели». Потеря цели и смысла существования – характернейшая черта такого мирочувствия.

Кроме этого, в романе есть сильный акцент на смерть. Интересно отметить, что говорит Отто Ф. Больнов: «После того периода, когда на всем протяжении истории новой философии смерть играла прямо-таки неправдоподобно незначительную роль, экзистенциальной философией она

открывается теперь в ее решающем значении для всего человеческого бытия вновь»¹⁹¹. В этом смысле особое значение смерти, которое придает ей Д. В. Веневитинов, говорит о том, что он порывает с тенденциями новоевропейской философии игнорирования смерти, о чем говорит Больнов.

В пересказе М. Погодина, который точно воспроизвел сказанное ему Веневитиновым о замысле романа и его основном содержании, мы находим следующие интересующие нас моменты. Например, такое описание встречи героя со своей умершей возлюбленной: «Владимир, однажды по утрам войдя в ее дом, видит ее холодный труп, лежащий на столе среди комнаты»¹⁹². Это довольно

¹⁹⁰ Веневитинов Д.В. Владимир Паренский // Веневитинов Д. «С глаголом неба на земле». Центр духовного возрождения Черноземного края. Воронеж, 2003. С. 179.

¹⁹¹ Больнов О.Ф. Философия экзистенциализма. СПб.: Лань, 1999. С. 100

¹⁹² Веневитинов Д.В. Владимир Паренский // Там же, с.338.

откровенное описание смерти, нарушающее определенное культурное табу своего времени.

А вот еще более откровенное описание смерти: «На столе лежало покрытое тело, приготовленное для лекции. Паренский без цели, в раздумии, подходит ко столу, и рассеянно поднимает покрывало. Перед ним труп прекрасной женщины и возле нее лежат инструменты для вскрытия тела. С судорожным движением он отворачивается. – Это зрелище взволновало в нем воспоминания, сожаление, страх, совесть. В огромной зале он один пред обнаженным, мертвым телом. – Для него и все в мире мертво»¹⁹³. Мертвая женщина, мертвый мир – предельные состояния духовного опустошения и отчуждения.

Таким образом, мы видим, что в творчестве Д. В. Веневитинова затронуты практически все философские темы – от тоски до смерти. Все это сопровождается глубокой смысложизненной рефлексией, поскольку его самого, как и его лирических героев посещает чувство тщетности и бессмысленности жизни. В этом смысле можно говорить, что философские мотивы в творчестве Д. В. Веневитинова имеют центральное значение в создании его творческого мира, который оказал влияние на дальнейшее становление русской философии и литературы.

Писатель-философ Андрей Платонов занимает особое место в русской культуре. Неоднократно отмечалась глубокая философичность его произведений. Предельные вопросы, которые волновали А. Платонова, касаются, прежде всего, положения человека в мире, смысла его жизни; отношения человека и природы (шире, космоса и вселенной), судьбы России. Все эти проблемы глубоко взаимосвязаны между собой, образуя единое полотно философско-художественного творчества Платонова. Как пишет в своем диссертационном исследовании В. Д. Серафимова: «На современность творчества А. Платонова и актуальность его дальнейшего изучения обращают внимание многие исследователи литературы XX века. Такое внимание к личности, нравственной позиции, художественным экспериментам писателя вызвано прежде всего

¹⁹³ Веневитинов Д.В. Владимир Паренский // Там же, с.339.

обращением Платонова к «вечным темам», его пониманием внутреннего мира человека. Главные темы произведений Платонова – экзистенциальные, касающиеся переживаний человека, его жизни, смерти, бессмертия, любви, творчества, свободы. Вопросы онтологического смыслостроительства, проблемы «житейской нужды», стремление «воспеть тревожную жизнь в человеке» – средоточие художественных поисков Платонова»¹⁹⁴.

Данная трактовка творчества Платонова, в которой делается акцент на философские («вечные темы») писателя, важны потому, что в центре *проблема человека*. Именно человек является для Платонова самой большой *загадкой*. А если применить типологию Г. Флоровского, то мы можем сказать, что у Платонова речь идет именно о тайне.

В своих ранних произведениях, писатель со всей силой и открытостью заявляет философскую постановку вопроса о человеке. Как отмечает исследователь М. Дмитриевская: «Произведения А. Платонова конца 20-х – середины 30-х годов позволят говорить о наличии у писателя целостной философской системы, выраженной в художественной форме»¹⁹⁵. Рассмотрим некоторые мысли писателя того периода. Платонов пишет: «Сердца пути не разгаданы, // Человек человеку далек»¹⁹⁶.

Эта мысль из его записных книжек, в которых выражено самое сокровенное. В этой фразе мы можем увидеть основную антропологическую и этическую линию философии Платонова, которую можно обозначить как *апофатическую антропологию*. Во-первых, «сердца пути не разгаданы». Это значит, что человек не может быть понят рационально до конца, что всегда остается *нечто непостижимое* в человеке. Эта мысль прямо восходит к известному изречению Ф. М. Достоевского о том, что «человек есть тайна»¹⁹⁷.

¹⁹⁴ Серафимова, В.Д. Традиции Андрея Платонова в философско-эстетических исканиях русской прозы второй половины XX-начала XXI вв. М., 2009. С. 4.

¹⁹⁵ Дмитриевская М. Антропологическая доминанта в этике и гносеологии А. Платонова // «Страна философов» Андрея Платонова: проблемы творчества. Выпуск 2. М., 1995. С. 90.

¹⁹⁶ Платонов А.П. Записные книжки. М., 2006. С. 23.

¹⁹⁷ Достоевский Ф.М. О русской литературе. М., 1987. С. 317.

В этом смысле, Платонов является продолжателем философско-антропологической линии Ф. М. Достоевского.

И, во-вторых, «человек человеку далек». Это своеобразная этическая установка, в основании которой идея отчуждения людей друг от друга. Эта мысль принадлежит также Достоевскому, но у нее гораздо большее количество приверженцев. Здесь и Шопенгауэр, и Ницше, и Штирнер и многие другие выдающиеся философы, с идеями которых Платонов, так или иначе, был знаком.

Апофатическое отношение к смерти у Платонова хорошо показывает М. Эпштейн. Исследователь раскрывает антонимичное отношение писателя к смерти, которое, с одной стороны, уходит корнями в философию общего дела Н. Ф. Федорова, а с другой, основывается на собственном переживании *смерти как тайны*. «Смерть для Платонова, – пишет М. Эпштейн, – это и то, что должно преодолеть (в этом он – федоровский последователь, техник, пролеткультовец), и то, что в непреодолимости своей образует терпкий, таинственный, терпеливый мир неизвестно куда уходящей человеческой жизни»¹⁹⁸.

Поясняя особенности метафизики Платонова, исследователь вводит разделение на «тайну» и «секрет», с помощью которого раскрывает глубокую апофатическую основу платоновского отношения к смерти: «Мир Платонова исполнен тайны именно потому, что он принимает коренную и непревосходимую временность человеческого существования. Это и сближает Платонова с Хайдеггером, для которого, начиная с трактата «Бытие и время», смерть есть не то, что можно преодолеть некими техническими усилиями или благодаря сверхвременным, вековечным сущностям. Существование «временится во времени», и смерть, как неуничтожимое Ничто, придает осмысленность и тайну существованию»¹⁹⁹.

Таким образом, видно, что отношение к смерти у Платонова многомерно, неоднозначно, исполнено глубокого драматизма и антиномизма, что позволяет

¹⁹⁸ Эпштейн М. Слово и молчание. С. 139.

¹⁹⁹ Эпштейн М. Молчание и слово. С. 141.

сравнивать его художественные произведения с мыслями М. Хайдеггера в одной философской проекции.

Особенно важными для целей нашего исследования представляются философские воззрения Толстого о *непостижимости смерти*, о том, что будет «после смерти». Люди как раз больше всего этим интересуются, а не тем, как жить истинно духовной жизнью. Размышления писателя о непостижимости того, что такое смерть и что будет «после смерти» выполнены в духе *апофатической* традиции. Вот ход его рассуждений, который представлен в «Пути жизни»: «Спрашивают: «что будет после смерти?» На этот вопрос ответ только один: тело сгниет и станет землею, это мы верно знаем. О том же, что будет с тем, что мы называем душою, мы ничего не можем сказать, потому что вопрос: «что будет?» относится ко времени. Душа же вне времени. Душа не была и не будет. Она одна есть. Не будь ее, ничего бы не было»²⁰⁰.

Это очень глубокое философское понимание времени и временности. Поскольку все наши представления о существующем – это представления во времени, то они носят ограниченный и несовершенный характер. И человек совершает логическую и онтологическую ошибку, когда переносит свойства временного на то, что лежит за границами времени. Поскольку смерть вне времени, то о ней ничего нельзя сказать определенного, исходя из времени.

О непредставимости смерти Толстой высказывается достаточно определенно в следующем рассуждении: «Мы часто стараемся представить себе смерть как переход куда-то, но такое представление ничего не дает нам. Представить себе смерть так же невозможно, как невозможно представить себе Бога. Все, что мы можем знать о смерти, это то, что смерть, – как и все, что исходит от Бога, – добро»²⁰¹.

Это ключевое рассуждение всей книги, выводящее на принципиальное для Толстого единство, состоящее из трех звеньев: Бог – любовь – добро. Поскольку Бог есть любовь, то смерть не может быть абсолютным злом. Более того, это

²⁰⁰ Толстой Л.Н. Путь жизни. М., 1993. С. 387.

²⁰¹ Толстой Л.Н. Там же, с. 390.

самое действенное оружие против страха смерти: «Любовь уничтожает не только страх смерти, но и мысль о ней»²⁰². Тем самым, путь жизни для Толстого, это путь истинной жизни, предполагающий преодоление эгоизма, всегда рождающего индивидуальный страх смерти. Любовь как высшая форма духовного бытия человека является наиболее реальным способом преодоления ложных страхов, среди которых, по Толстому, страх смерти наиглавнейший.

Как мы показали в первой главе, религия снимает проблему смерти, снимая тем самым экзистенциальную взволнованность человека по поводу своей конечности. Однако, в русской философии, несмотря на ее религиозный характер, наблюдается значительная встревоженность вопросом о смерти. Этим все же религиозная философия, которая как философия сомневается и ищет, отличается от богословия, опирающегося на твердые догматы. Вот что пишет И. А. Ильин: «Что сделается со мной? Куда я денусь? Что это за бесследное, таинственное исчезновение в вечном молчании? Вопрос встает за вопросом и остается без ответа. Тьма. Бездна. Конец. Больше никогда»²⁰³. В этих словах, граничащих с отчаянием, выражена вся полнота философского вопрошания. И такое вопрошание есть глубокое проявление человека, встретившегося с непостижимым, которое в смерти достигает своей абсолютной величины.

Это настроение встревоженности, возникающее в связи с непостижимостью смерти, свойственно многим русским философам и писателям. С. А. Андреевский в «Кинге о смерти» резюмировал мысль о смерти, емко выразив большой пласт философских вопрошаний: «Но как бы там ни было – смерть ужасна, отвратительна, непостижима!»²⁰⁴. Если первые две характеристики смерти – «ужасна» и «отвратительна» в большей смерти свойственны линии восприятия *смерти как зла* (Н. Ф. Федоров), то третья – «непостижима» явно указывает на иное восприятие *смерти как тайны*.

А вот слова другого русского философа Л. М. Лопатина: «Насколько велика нравственная потребность *верить* в продолжение личного бытия за земными

²⁰² Толстой Л.Н. Там же, с. 382.

²⁰³ Ильин И.А. Поющее сердце. С. 343.

²⁰⁴ Андреевский С.А. Книга о смерти. М., 2005. С. 8.

пределами, настолько же велика невозможность ясно и адекватно его себе *вообразить*. Таинственность и громадность перехода слишком очевидна для самого грубого ума, чтобы можно было серьезно и без колебаний рассчитывать на загробное удовлетворение наших мелочных житейских интересов»²⁰⁵.

Эти слова не такие эмоциональные, как у И. А. Ильина, однако, глубина проникновения в предмет здесь очень значительна. *Невозможность вообразить смерть* – это есть важная констатация пределов человеческих способностей (и творческих, и интеллектуальных). В этом смысле те, кто уверен, что знают, что такое смерть, в действительности воображают, то есть дают волю своим фантазиям. Честный философский взгляд не позволяет разыгрываться воображению в вопросах, которые явно превосходят ограниченные человеческие познавательные способности.

Воззрения о смерти, как правило, не систематизированы, поскольку встречаются в виде отдельных сентенций в связи с различными вопросами. Рассмотрим некоторые из них, которые, с нашей точки зрения, наиболее ярко выражают идеи апофатической философии.

Примечательно то, что даже такие авторы, как например, М. М. Щербатов, убежденные в бессмертии души и доказывающие ее существование, все-таки видят в смерти некое неудобство, которое не в силах скрыть. Так, в традициях дуалистической антропологии, разделяющей человека на смертное тело и бессмертную душу, в «Размышлениях о смертном часе» М. М. Щербатов рисует картину человеческой смерти, выполненной в духе сенсуализма: «Ибо, что есть смерть? Она не иное что, как лишение всех зиждательных движений в теле и, следовательно, всех чувств. А потому, по мере, как зиждательные движения в теле ослабевают, ослабевают и чувства; а ежели чувства ослабевают, то и боли уменьшаются, даже как обое совсем исчезнут»²⁰⁶.

В этом контексте размышления о бессмертия души носят приподнято-торжественный характер: «Но коль превосходно должен тот в бодрости

²⁰⁵ Лопатин Л.М. Теоретические основы сознательной нравственной жизни. М., 1996. С. 117.

²⁰⁶ Щербатов М.М. Размышления о смертном часе. С. 31.

укрепиться при сем последнем часе, который есть уверен в бессмертии души и в правосудии и милосердии своего Создателя»²⁰⁷. На этом фоне достаточно странно выглядит такая сентенция: «...со всем тем чувствование, что мы из бытия в небытие переходим, делает ужас душе нашей»²⁰⁸. Объясняя это в терминологии традиционного богословского морализаторства, автор, тем не менее, выражает достаточно ценное для философских выводов недоумение: «Сие воистину достойно удивления, как, зная все необходимость сего часа, единственно токмо помышляют, чтобы память о знаемости сей у себя загладить, якобы отвращая свои мысли разглагольствованиями о нем и видением мертвецов приучить мысль и взор свой к приближающемуся сему часу, убегают о напоминания имени смерти и очи свои от тел мертвых отвращают»²⁰⁹.

Совершенно справедливое наблюдение об отвращение от смерти может быть объяснено не только страхом смерти как конца, но и страхом смерти как неведения. Конец (ничто) и незнание – это разные вещи. И возможно страх смерти фиксирует эту апофатическую величину смерти и, не найдя никакого согласия с ней во всем строе своей жизни, отвращается от нее.

Размышления М. М. Щербатова, в основе которых рациональные доказательства бессмертия души, были широко распространены в XVIII веке. Их можно встретить у таких авторов как Г. Теплов, А. Н. Радищев, В. Т. Золотницкий, Д. С. Аничков, И. М. Кондорский и др. По сути дела, это система знаний о смерти, в которой нет ее проблемности и таинственности. Такие воззрения, основанные на христианском вероучении, вполне могли согласовываться с научными данными.

Однако, такие, в своей сущности механистические ответы не могли удовлетворить подлинных метафизических вопрошаний, которые характерны для философов, писателей, художников, то есть людей творческих. Их прозрения и интуиции гораздо существеннее и важнее, нежели логические доказательства бессмертия души. Остановимся на некоторых из них.

²⁰⁷ Щербатов М.М. Там же, с. 34.

²⁰⁸ Щербатов М.М. Там же, с. 33.

²⁰⁹ Щербатов М.М. Там же, с. 30.

Писатель и литературный критик Н. Я. Абрамович называет смерть апофатическим термином «великая смутность». Это художественная метафора описывает невыразимое ощущение грандиозности смерти, которая становится банальным фактом, вызывающим лишь страх в том случае, если художник принимает лишь дневную сторону жизни. Он пишет: «Тот, кто не заглядывал в темные аллеи нашего жизненного сада, кто никогда не покидал ясной дневной озаренности ради тайных сумерек, закрывающих обычную определенность и открывающих великую смутность, – тот смерть почувствует, как бессильный и смешанный с отвращением ужас»²¹⁰.

Таковым в представлении критика является выдающийся русский писатель И. С. Тургенев – «великолепный художник плоти», который принимал лишь «бесконечно длящийся день» и не принимал во внимание ночь. Отсюда его страх и ужас перед смертью. Во многом, это действительно так. Но у Тургенева есть и другое отношение к смерти, характерное для апофатической философии. Очень точно это ощущение писатель выражает в романе «Отцы и дети», вкладывая в уста умирающего Базарова такие слова: «Странно! хочу остановить мысль на смерти, и ничего не выходит. Вижу какое-то пятно... и больше ничего»²¹¹.

Речь здесь идет о рациональном познании («остановить мысль»), которое упирается в предел своих возможностей при столкновении со смертью. Не случайно главный герой – приверженец естественнонаучного способа познания мира. Но дело даже не в том, что научное познание не может проникнуть за черту смерти; Базаров все-таки умирает как человек, и именно как человек, а не только ученый, он сталкивается с невозможностью мыслить смерть.

А вот как известный художник Илья Репин передает свои ощущения, вызванные смертью. Он пишет в небольшой заметке «Смерть»: Великая торжественная минута смерти запечатлевается присутствием Самого Бога.

²¹⁰ Абрамович Н.Я. Абрамович Н.Я. Смерть и художники слова // Русская философия смерти. Спб., 2012. С. 223.

²¹¹ Тургенев И.А. Отцы и дети. М., 2004. С. 227.

На лицах покойников большею частью застывает выражение неизъяснимого величия вечной тайны по ту сторону жизни. Нет места в жизни на земле такому выражению»²¹².

Как художник Репин очень точно заметил это выражение «вечной тайны» на лице умершего человека. Он не решает ничего говорить, что находится по ту сторону жизни, но лишь передает свое эстетическое чувство от грандиозности и неопишуемости этого события.

Близкое к такому переживанию смерти мы находим у философа и писателя Я. С. Друскина. В своем дневнике он записывает мысли, вызванные смертью отца: «Я стою перед событием, реальность которого наибольшая, поэтому я боюсь сказать что-либо, перед этим событием все сомнительно и ничтожно»²¹³. Эти слова являются глубочайшем выражением апофатического чувства – невозможность что-либо сказать перед этим «наиреальнейшем событием», на фоне которого все меркнет, теряет смысл всякая определенность и достоверность. Только молчание является наиболее адекватной реакцией, то есть реакцией, приемлемой не только в смысле ритуального этикета, но и в плане невозможности говорения. В этом смысле, *молчание является наиболее точным апофатическим выражением отношения к смерти.*

Кроме такой реакции, которая характеризует наиболее чистое первоначальное отношение к смерти, у Н. Я. Друскина можно встретить и такое, уже наполненное большей конкретикой восприятие. Он пишет: «Когда я раньше слышал, что умер человек, даже чужой мне, на несколько секунд меня охватывала тоска. Смерть – это мерзость запустения. Теперь это всегда, и всегда я буду помнить, как в последнюю минуту он сжал зубы и в глазах был ужас. Затем сердце остановилось, и он вздохнул несколько раз спокойно и свободно. Мерзость запустения после его смерти – это как щупальца с того света»²¹⁴.

²¹² Репин И.Е. Смерть // Русская философия смерти. С. 229.

²¹³ Друскин Я.С. Смерть // Там же. С. 392.

²¹⁴ Друскин Я.С. Там же, с. 394.

Это очень насыщенное различными религиозно-философскими образами описание и даже определение смерти, которое, несмотря на сильную эстетическую доминанту в этом описании, по сути, остается апофатическим.

Во-первых, «мерзость запустения» – это библейский образ, встречающийся в текстах священного писания несколько раз: «Итак, когда увидите мерзость запустения, реченную через пророка Даниила, стоящую на святом месте, – читающий да разумеет» (Св. Евангелие от Матфея 24:15); «Когда же увидите мерзость запустения, реченную пророком Даниилом, стоящую, где не должно, – читающий да разумеет, – тогда находящиеся в Иудее да бегут в горы» (Св. Евангелие от Марка 13:14); «И поставлена будет им часть войска, которая осквернит святилище могущества, и прекратит ежедневную жертву, и поставит мерзость запустения» (Даниил 11:31).

Во-вторых, «щупальца с того света» – это эстетическая проекция библейского образа «мерзости запустения». Она соотносится с философемой Л. Липавского: «В основе ужаса лежит омерзение»²¹⁵.

Таким образом, данный образ смерти является выражением эстетически негативной апофатике, поскольку смерть есть ужас и омерзение: ужас, переходящий в омерзение и омерзение, переходящее в ужас. Л. Липавский дал конкретику ужаса через омерзение, в котором масса эмпирических вещей, вызывающих это чувство. Но в основе самого ужасания – страх перед ничто перед бесформенностью, потерей индивидуальности. То есть перед смертью.

И еще один апофатический образ смерти мы находим у Н. Я. Друскина. Он связан с тем, что философ не принимает распространенные представления, отождествляющие смерть со сном: «Когда говорят: смерть – это как сон, то думают о смерти другого человека. Между тем смерть – это или мой сон, или отсутствие моего сна. Кажется, мой сон даже без сновидений я чувствую как мой сон, но сон другого человека мне безразличен. Непонятно отсутствие меня. Когда я сплю, отсутствует «я», но «мое» не отсутствует. Может быть, смерть – это граница между одним моим и другим моим. Было мое «я», но теперь будет другое

²¹⁵ Липавский Л. Исследование ужаса. М., 2005. С. 34.

мое. Самый глубокий сон без сновидений ближе ясного, но достаточно удаленного воспоминания»²¹⁶.

О неправомерности отождествления сна и смерти говорит другой выдающийся русский философ Лев Шестов. Ему вообще принадлежит особое место в русской философии смерти, поскольку это один из немногих мыслителей, кто всецело подчинил себя этой теме. В книге «Дерзновения и покорности» мы находим развернутую аргументацию против сравнения смерти и сна: «Мы привыкли думать, что смерть есть некоторый вид сна, сон без сновидений и пробуждения, так сказать самый совершенный и окончательный сон. И в самом деле, похоже на то, что смерть последний сон. Даже мудрейший из людей, Сократ, так думал – по крайней мере, так говорил, если верить платоновской «Апологии». Но и мудрецы ошибаются; по-видимому, смерть по существу своему есть прямая противоположность сну. Недаром люди та спокойно и даже радостно отходят ко сну и так ужасаются приближению смерти. Сон не только еще есть жизнь, – сама наша жизнь, как это ни странно на первый взгляд, на три четверти, если не больше, есть сон, то есть продолжение первоначального небытия, из которого мы – не спрошенные, а может, и вопреки нашей воле, – были вырваны какой-то непонятной и таинственной силой»²¹⁷.

В «Откровениях смерти» философ пишет: «Вообще у Платона Сократ почти всегда, когда заходит речь о смерти, говорит то же или почти то же, что Эврипид: никто не знает, не есть ли жизнь – смерть и не есть ли смерть – жизнь. Мудрейшие из людей еще с древнейших времен живут в таком загадочном безумии незнания. Только посредственные люди твердо знают, что такое жизнь, что такое смерть...»²¹⁸. Из этих слов следует, что истинное знание о смерти не возможно. Только «загадочное безумие незнания» – удел человека, который раскрывается апофатической философией.

Несколько на иной манер, но не менее образно и точно идею непредставимости смерти выразил В. В. Розанов: «Смерть – конец. Параллельные

²¹⁶ Друскин Я.С. Смерть // Русская философия смерти. Спб., 2012. С. 617.

²¹⁷ Шестов Л. Дерзновения и покорности // Там же, с. 270-271.

²¹⁸ Шестов Л. Откровения смерти // Там же, с. 265.

линии сошлись. Ну, уткнулись друг в друга, и ничего дальше. Ни «самых законов геометрии». Да, «смерть» одолевает даже математику. «Дважды два – ноль»²¹⁹. Это метафорическое (геометрическое) определение, указывающее на невозможность однозначного ответа на вопрос о природе смерти. Финальный «ноль» свидетельствует о коллапсе сознания, столкнувшегося со смертью.

Философский мир В. В. Розанова – это очень своеобразный мир, проникнутой бесконечной рефлексией нам сущностью жизни, в центре которой в той или иной форме вопрос о смерти. В другом месте в статье «О Сладчайшем Иисусе и горьких плодах мира» В. В. Розанов пишет: «Смерть – вот высшая скорбь, и высшая сладость. Тайнство смерти никто ведь не разгадал»²²⁰. Важно то, что философ решал проблему смерти вне христианства, к которому у него было критическое отношение. Как пишет польский исследователь русской философии «Отношение Розанова к смерти связано с его запутанным отношением к христианству. Вообще говоря, Розанов относился к нему критически, воспринимая его как религию обесценивающую посюсторонний мир, телесность и пол во имя блаженства в будущем мире»²²¹.

Здесь выражено исконное понимание смерти, ставшее своеобразным *кредо апофатической философии*: «Тайнство смерти никто ведь не разгадал». Эти слова указывают на вечность данной проблемы; если раньше никто не разгадал, то не разгадает и в будущем. Неразгаданная смерть будет вечно над человеком, заставляя и стимулируя его на поиск, в ходе которого он свершается как духовное и нравственное существо.

А в статье «Русская Церковь» философ показывает особое – возвышенное и торжественное – отношение к смерти русских людей: «И русский человек не только глубоко постиг тайную красоту смерти и ползет к этой странной и загадочной красоте: но он и в самом деле умеет с величием умирать, он сам становится прекраснее в болезнях, в страданиях, в испытаниях. И особенно – перед гробом. ... Точно вся жизнь кажется русским черною, а с приближением к

²¹⁹ Розанов В.В. Розанов В.В. Опавшие листья. С. 278.

²²⁰ Розанов В.В. О Сладчайшем Иисусе и горьких плодах мира. С. 570.

²²¹ Мильчарек М. «Смерть! Где твое жало?» // Вече. 2014. № 26. С. 250.

смерти все принимает белые цвета, принимает сияние. Жизнь – это ночь; смерть – это рассвет»²²². Это уже относится к вопросу о психологии национального характера, который через отношение к смерти. Стремление к *святости через смерть* – это очень глубокое наблюдение, которое не вписывается в традиционную дихотомию вера/неверие, христианство/язычество. Как отмечает современный исследователь: «Умершее тело – в розановской интерпретации христианских взглядов – становится святым; чтобы узнать тайну воскрешения, надо сначала умереть на земле, а это делает смерть необходимой – утверждает мыслитель»²²³.

Особое место в русской философии смерти принадлежит произведению С. Н. Булгакова «Софиология смерти», в которой он утверждает недоступность опыта смерти. Принципиальная позиция философа в том, что воскресение есть конечное разрешение судеб мира и отдельно человека. Но, несмотря на воскресение само умирание остается непостижимым. Он пишет: «В самом умирании остается недоступен нам опыт смерти в ее реальности и полноте. Умирание само по себе не знает и откровения и о загробной жизни, и о воскресении. Оно есть ночь дня, сам первородный грех»²²⁴.

В советский и постсоветский период отечественной философии также имели место построения, связанные с апофатическим подходом к смерти. Парадоксальная диалектика бытия и небытия представлена в работе А. Н. Чанышева «Трактат о небытии». В нем находим такие слова: «Небытие повсюду и всегда: в дыхании, в пении соловья, в лепете ребенка ... Оно – сама жизнь!»²²⁵.

«Притча о Белом ките» Н. Н. Трубникова – это ярчайший пример философии смерти, выполненной в экзистенциальной и апофатической традиции

²²² Розанов В.В. Русская Церковь. С. 332.

²²³ Суворова О.С. Тема бессмертия в отечественной религиозной философии рубежа XIX-XX вв. С. 181.

²²⁴ Булгаков С.Н. Софиология смерти. С. 290. См.: Рожковский В.Б. Кеносис и софиология смерти в философском творчестве прот. С. Булгакова // Гуманитарные и социально-экономические науки. 2010. № 2. С. 61-64.

²²⁵ Чанышев А.Н. Трактат о небытии // Вопросы философии. 1990. № 4. С. 162.

одновременно. О невозможности позитивного знания смерти говорят такие слова: «И нас пугает даже не столько сам факт нашей физической смерти, сколько необходимость соединить в нашем сознании то, что в нашей мысли, в нашем размышлении соединить нам не дано»²²⁶.

Итак, можно сделать некоторые выводы.

Во-первых, с точки зрения гносеологии смерть абсолютно непостижима; во-вторых, с точки зрения этики непостижимость смерти вызывает значительные нравственные переживания человека, который не может быть спокойным и равнодушным перед лицом полной неизвестности. Основной тезис материалистической идеологии заключается в том, что отсутствие бытия после смерти должно снимать страх перед ней. Здесь не учитывается существенное экзистенциальное измерение проблемы, принимающее в расчет как раз *страх перед ничто*, а не *перед нечто*. Ничто не зависит от того, какие верования у человека – атеистические или религиозные. Ничто проистекает из фундаментального незнания о смерти, именно это незнание более всего и тревожит человека.

Нам необходимо теперь рассмотреть вопрос о том, каким образом неведение смерти может стать этической основой поступка.

²²⁶ Трубников Н.Н. Трубников Н.Н. О смысле жизни и смерти. М., 1996. С. 65.

2.3. Неведение как благо и основа этического поступка

Цель: обосновать этическую значимость неведение смерти.

Задачи:

1. Рассмотреть составляющие этического поступка;
2. Выявить существующие этические мотивации поступка;
3. Раскрыть рациональные программы жизни (гуманизм и аскетика), исходящие из знания смерти;
4. Дать типологию неведения смерти;
5. Раскрыть чистоту этического поступка, не обусловленного никаким знанием смерти.

С. Л. Франк, заканчивая свою книгу «Непостижимое», дает искомому понятию такую парадоксальную формулировку: «*Непостижимое постигается через постижение его непостижимости*». И добавляет: «Где утрачено это основоположное для всей нашей жизни, осмысляющее всю нашу жизнь сознание, там жизнь становится бессмысленным, слепым прозябанием»²²⁷.

Если применить эти слова русского философа к результатам нашего исследования, то практический вывод из непостижимости смерти будет, прежде всего, заключаться в том, что бы *постигнуть непостижимость смерти*. Именно здесь нужно ожидать этических результатов от осознания абсолютной непостижимости смерти. Мы полагаем, что до тех пор, пока человек либо надеется на какое-то посмертное бытие, либо отвергает его, или вообще игнорирует значение смерти, его поступки не могут быть в полной мере этически безупречными. И лишь в случае признания полной непостижимости смерти, центр тяжести падает на полную нравственную ответственность человека. Ни смертного, ни бессмертного, но этически вменяемого человека. Непостижимость смерти дает основания для этической вменяемости.

²²⁷ Франк С.Л. Непостижимое. С. 559.

Человек всегда поступает, исходя из определенного мотива действия. Эти мотивы могут быть детерминированы различными факторами: физиологическими, психологическими, социальными, культурными и т.д. Но самый высокий уровень детерминации – это этическая детерминация, поскольку в ней раскрывается человеческое как таковое.

Рассмотрим *поступок как этический феномен*. Известный отечественный философ А. А. Гусейнов считает, что не существует перехода от моральной нормы к поступку, поскольку поступок всегда «неповторимо единичен», в то время как норма задает общий признак. Значит, поступок не выводим из нормы, и правомерно говорить о выпадении поступка из нормы. Он пишет: «Причина поступка одна – она заключается в решении индивида (независимо от того, с какой степенью осознанности он его принимает) совершить данный поступок, «присвоить» ему свое имя, и она, эта причина поступка, не вытекает из тех причин (соблазнов, мотивов, потребностей, норм, правил, ожиданий и т.д.), которые стоят за поступком и детерминируют его»²²⁸. Следовательно, для поступка есть какие-то собственные, автономные и суверенные мотивы.

В этом контексте важным является вопрос об ответственности за поступок. А. А. Гусейнов пишет: «Нравственная ответственность за поступок, поскольку она есть ответственность индивидуальная, связана с фактом его совершения. Ее нельзя ниоткуда вывести, ни на чем основать; и она не может быть ни на кого переложена, в том числе на норму, ибо норма не говорит мне о том, что делать в конкретности и единственности моего существования в данный конкретный и единственный момент. Для того чтобы состоялся поступок в качестве нравственного события, нужно только одно: решение действующего индивида (мое решение) совершить его»²²⁹.

Исследователь считает, что решающая заслуга в обосновании нравственного суверенитета поступка, принадлежит М. М. Бахтину. Действительно, у М. М. Бахтина поступок является центральной этической

²²⁸ Гусейнов А.А. Философия как этический проект // Вопросы философии. – 2014. № 5. С. 26.

²²⁹ Гусейнов А.А. Философия как этический проект. С. 25.

категорий, а сама реальность воспринимается преимущественно как нравственная реальность. Он пишет: «Каждая мысль моя с ее содержанием есть мой индивидуально-ответственный поступок, один из поступков, из которых слагается вся моя единственная жизнь как сплошное поступление, ибо вся жизнь в целом может быть рассмотрена как некоторый сложный поступок: я поступаю всей своей жизнью, каждый отдельный акт и переживание есть момент моей жизни – поступления»²³⁰.

Исходя из мысли о том, что жизнь есть «сплошное поступление», «некий сложный поступок» философ выходит на проблему о *мотивах нравственного поступка*. Он пишет далее: «Нет определенных и в себе значимых нравственных норм, но есть нравственный субъект с определенной структурой (конечно, не психологической или физической), на которого и приходится положиться: он будет знать, что и когда окажется нравственно-должным, точнее говоря, вообще должным (ибо нет специального нравственного долженствования)»²³¹.

Эти слова можно понимать в том смысле, что не существует никаких внешних детерминаций поступка («этические нормы суть главным образом социальные положения», считает М. М. Бахтин). Поступок всегда нравственно мотивирован, но эта мотивация происходит из глубочайшего личностного содержания поступка, который лишь в таком случае может быть ответственным. В такой же тональности говорит и Л. Витгенштейн в «Логико-философском трактате»: «...этика не имеет ничего общего с наказанием и вознаграждением в обычном смысле. Следовательно, вопрос о *последствиях* поступка не должен иметь значения. – По крайней мере эти последствия не должны быть событиями. Ибо должно же быть что-то правильное в такой постановке вопроса. Действительно, должно существовать некоего рода этическое вознаграждение и этическое наказание, но они должны заключаться в самом поступке»²³².

И Л. Витгенштейн, и М. М. Бахтин и, А. А. Гусейнов делают акцент на самом поступке, на внутренней решимости его свершить. Иными словами,

²³⁰ Бахтин М.М. К философии поступка. С. 12.

²³¹ Бахтин М.М. Там же, с. 14.

²³² Витгенштейн Л. Логико-философский трактат. С. 70-71.

решимость свершить нечто и является нравственной решимостью, если человек берет ответственность за свершенный поступок. В таком случае он не отчуждается от субъекта и его последствия нельзя списать на внешнюю детерминацию. Однако, есть область «внутренней мотивации» поступка, основой той решимости, которая побуждает кого-то свершить тот или иной поступок. В чем она заключается?

Мы считаем, что внутренняя мотивация этического поступка осуществляется в зависимости от понимания того, что такое смерть. Отношение к смерти формирует внутреннюю мотивацию поступка, а не внешние социальные нормы. Но речь в данном случае идет не просто о внешнем отношении, которое складывается из умозрительных гипотез и построений. В данном случае речь идет об отношении как результате экзистенциального переживания, о котором пишет Н. Н. Трубников: «...чем будет для нас смерть, тем будет для нас и жизнь. Если ничтожна, не имеет цены и смысла наша смерть, то столь же ничтожна и наша жизнь»²³³.

Именно о таком экзистенциальном переживании смерти говорит французский философ П. Адо: «В перспективе смерти каждое мгновение предстанет, как чудесная и нечаянная удача, и каждый взгляд, устремленный на мир, даст нам такое впечатление, что мы видим его в первый, и может быть, в последний раз. Мы прочувствуем неизмеримую тайну возникновения мира. Признание этой в некотором роде священной характеристики жизни и существования приведет нас к пониманию нашей ответственности перед другими и самим собой»²³⁴.

В этих высказываниях современных философов заключена идея нравственной ценности жизни и, тем самым, ответственности, возникающей «в перспективе смерти». Смерть, таким образом, создает предпосылки для создания *этической программы жизни*²³⁵. Точнее сказать, восприятие смерти с точки

²³³ Трубников Н.Н. О смысле жизни и смерти. С.68.

²³⁴ Адо П. Духовные упражнения и античная философия. С. 340.

²³⁵ В книге Апресяна Р.Г. «Идея морали и базовые нормативно-этические программы» реконструируются основные типы морального сознания, такие как *гедонизм, утилитаризм,*

зрения ее *постижимости/непостижимости* создает эти жизненные этические практики.

Здесь возможна следующая типология:

1. Рациональные программы жизни, основанные на определенных этических кодах жизни, исходящих из *знания смерти*.
2. Внеэрациональное отношение к жизни как нравственному поступку, основанные на постижении *непостижимости смерти*.

Самыми распространенными этическими программами жизни, основанными на знании смерти, является *гуманизм* и *аскетика* (в иной терминологии *светская этика* и *религиозная этика*). Эти две программы основываются на своем собственном представлении о постижимости смерти. Именно потому, что смерть считается постижимой, возникает определенная этика поведения в жизни. Для этих мировоззрений непостижимость смерти не может дать никакой этической проекции в жизнь. Смерть не только непостижима для мышления, она еще и запретна: «Речь о смерти, вообще говоря, запретна, ограничивается речами на гражданской панихиде либо ритуальными отправлениями непосредственно при похоронах и отчасти при поминках. Помимо этих, кодифицированных, постмортальных дискурсов смерть склонны, как правило замалчивать»²³⁶. Иными словами, для подобной ментальности серьезная мысль о смерти просто не выносима.

Рассмотрим основные характеристики этих типов мировоззрений, полагающих *постижимость смерти* основой *этической программы жизни*.

Христианская этика исходит из тех вероучительных принципов, которые мы рассмотрели в первой главе. Так или иначе, но они касаются посмертного бытия человека, которое оказывается прозрачным с точки зрения этического действия. А это бытие связано со смертью и воскресением Христа, образ которого

перфекционизм, альтруизм. В качестве морального идеала берется «золотое правило» и «заповедь любви», содержание которого универсально и абсолютно и поэтому трансцендентно любому социальному опыту. Наряду с этим, мы полагаем, что правомерно выделить *отношение к смерти* в качестве абсолютного содержания морального идеала.

²³⁶ Оробий С.П. Из наблюдений над мортальной риторикой в русской литературе // Мортальность в литературе и культуре. М., 2015. С. 213.

становится конкретной этической нормой. Известный христианский богослов Ганс Урс фон Балтазар пишет: «Христос – это конкретный категорический императив, поскольку Он есть не только формально-универсальная норма этического действия, которая может быть применена ко всем». И далее: «Конкретное бытие Христа – Его жизнь, страдания, смерть и телесное воскресение – упраздняет в себе все остальные системы этического нормирования; этическое действие христиан должно в конечном счете быть в ответе лишь перед этой нормой, которая сама предлагает прообраз совершенного послушания Богу Отцу»²³⁷.

Смерть и воскресение Христа становятся в христианской этике моральным идеалом, задающим определенную этическую программу жизни – *следования Христу*. Поскольку христиане убеждены в воскресении (что и есть знание смерти), то эта убежденность становится основным жизненным принципом, который подчиняет себе все остальное. Об этом всегда говорится в святоотеческом наследии. Вот некоторые высказывания. Ефим Сирин: «Как в нашей воле грешить, поколику Бог допускает это нашей свободе, так в вашей же воле делать правду, поколику Бог содействует в этом нашему намерению. Посему возлюбим путь узкий и тесный, потому что, идя им, будем царствовать со Христом»²³⁸. Память смерти является необходимым средством для достижения правильной жизни. Иоанн Лествичник пишет об этом так: «Как хлеб нужнее всякой другой пищи, так и помышление о смерти нужнее всяких других деланий. Память смерти побуждает живущих в общежитии к трудам и постоянным подвигам покаяния и к благодушному перенесению бесчестий»²³⁹. Известный русский религиозный мыслитель Е. В. Спекторский пишет: «Безошибочным практическим руководством для всей жизни людей, как личной, так и

²³⁷ Балтазар Г.У. фон, Ратцингер Й. (Бенедикт XVI), Шюрман Х. Принципы христианской этики. М., 2007. С. 64, 67.

²³⁸ Святой Еврем Сирин. Духовные наставления. М., 1998. С. 207.

²³⁹ Лествица возводящая на Небо. С. 153.

общественной, христианское мировоззрение признает слова Христовы: «без Меня вы не можете сделать ничего» (Иоан. XV, 5)»²⁴⁰.

Ориентация на Христа является основой практической жизни христианина. Христианство, по словам патролога А. И. Сидорова, изначально провозглашает себя *аскетической религией*. Из следующих слов ученого становится ясной этический смысл христианского аскетизма: «аскетизм не есть удел немногих избранных, но есть неперемное условие подлинно христианского жития, поскольку каждый христианин в принципе обязан быть подвижником, «аскетом»»²⁴¹. Такая жизнь есть «жизнь во Христе, с Христом и ради Христа», что есть подлинно христианское житие.

Гуманизм как мировоззренческий принцип противоположен аскетизму. Ориентация на человека в полноте всех его жизненных проявлений представляет собой основу гуманистического мировоззрения, в то время как умаление человека является источником аскетизма. Современные исследователи выделяют несколько типов гуманизма. Так, В. А. Мальцев разделяет христианский, коммунистический и либеральный типы гуманизма²⁴². А. А. Хамидов предлагает термин «аутентичный гуманизм», который должен обладать такими атрибутами как этическая и гендерная релевантность, а также конфессиональный, индифферентизм: «Аутентичный гуманизм следует мыслить не просто как «-изм», но как конкретную форму бытийствования человека в Мире, конкретную мировоззренческо-мироотношенческую модальность, которую надлежит утвердить в мире человеческой действительности»²⁴³.

Иными словами, какие бы критерии ни были положены в основании этики гуманизма, совершенно очевидно, что он, во-первых, в формальном аспекте очень близок этике аскетизма, поскольку его жизненная программа также исходит из знания того, что такое смерть; и, во-вторых, в содержательном плане все всем

²⁴⁰ Спекторский Е.В. Христианская этика. М., 2013. С. 32.

²⁴¹ Сидоров А.И. Древнехристианский аскетизм и зарождение монашества. М., 1998. С. 53.

²⁴² Мальцев В.А. Гуманистическая этика: история и проблемы. Красноярск, 2013. С. 18.

²⁴³ Хамидов А.А. Гуманизм как дискурс. Алматы, 2012. С. 207.

противоположен этике аскетизма, поскольку исходит преимущественно из атеистических постулатов.

Близость позиций гуманизма и атеизма достаточно глубоко раскрыл американский ученый П. Курц. Он называет четыре общие предпосылки гуманизма и атеизма, что позволяет говорить об *атеистических основаниях гуманизма*. Во-первых, это отрицание теологического учения о сверхъестественной причине мироздания; во-вторых, отрицание бессмертия в любой форме; в-третьих, признание психологической основы идеи спасения; в-четвертых, невозможность обоснования этических норм теологическими аргументами.

Вторая предпосылка раскрывает *гуманистическое отношение к смерти*, в основании которого лежит твердая уверенность относительно того, что такое смерть. П. Курц пишет: «...и атеисты, и гуманисты не признают основательность мнений о существовании души после смерти тела или о предшествовании душ в неких предвоплощенных формах. Бессмертие или перевоплощение души – это разновидности религиозной веры, а не факты, обосновывающие религиозные убеждения. Со смертью мозга сознание, дух или «душа» уничтожаются. Еще с прошлого века исследователи пытались проверить утверждения, касающиеся психической жизни, но никому из них не удалось подтвердить гипотезу о раздельном существовании души и тела»²⁴⁴.

Таким образом, гуманистическое мировоззрение опирается, прежде всего, на науку и разум в обосновании своей позиции. Главное в этой позиции – отрицание бессмертия и постулирование посмертного уничтожения духовной субстанции в любом ее виде. Этическая программа гуманизма, исходящая из такого отношения к смерти, выглядит следующим образом: «Гуманизм не просто отрицает супранатурализм, но стремится к тому, чтобы поставить во главу угла потребности и интересы человека, достижения человеческого счастья, и его главной заботой является улучшение жизни «здесь и теперь»»²⁴⁵. Такая этическая

²⁴⁴ Курц П. Гуманизм и атеизм: о сходствах и различиях // Вопросы философии. 1990, №10. С. 168-169.

²⁴⁵ Курц П. Там же, с. 170.

программа гуманизма именуется П. Курцем «евпраксофия» и трактуется в смысле того, что «...гуманизм дает этическую жизненную установку личности и обществу, является стержнем глобального мировоззрения»²⁴⁶.

Евпраксофия возможна тогда, когда принят взгляд на человека как смертное существо, которое нуждается, более всего, в обеспечении себя мирскими благами. Можно сказать, что евпраксофия, будучи этикой гуманизма, вытеснила из культурного горизонта аскетику как религиозную доминанту. Но этическая программа аскетики также как и этическая программа гуманизма базируется на знании смерти, прежде всего, откуда выводится положение человека в мире.

Итак, *этическая программа аскетизма*, исходящая из знания того, что такое смерть, есть спасение души в потустороннем мире; и, соответственно, *этическая программа гуманизма*, также исходящая из такого знания, есть достижение счастья и улучшение жизни в посюстороннем мире. При этом нужно сказать, что нравственная чистота поступка и в том, и в другом случае нарушена, поскольку в мотив действия примешивается утилитарный аспект: в первом случае речь идет о посмертном вознаграждении, во втором, о прижизненном.

В канонах философской этики добродетель самодостаточна, она не связана ни с наградами, ни с наказанием. Например, Сенека выразил достоинства добродетели следующим образом. Он говорит, что добродетель «заключается в оказании благоденствий безо всякого расчета на их обратное возвращение»²⁴⁷. Это чистая основа нравственности: «Ты спрашиваешь, что я желаю найти в добродетели? – Ее самое! Ведь нет ничего лучше ее, она сама служит себе наградой».²⁴⁸ Эти идеи нашли свое развитие в различных этических построениях, включая Спинозу, Канта, В. Соловьева и др. Здесь постулируется идея об автономности нравственности, не зависимости ее от иных (гетерогенных) факторов.

Этический поступок может считаться абсолютным лишь тогда, когда он осуществляется на основе самодетерминации. Это возможно, с нашей точки

²⁴⁶ Курц П. Там же, с. 171.

²⁴⁷ Римские стоики: Сенека, Эпиктет, Марк Аврелий. М., 1995. С. 16-17

²⁴⁸ Римские стоики. С. 174.

зрения, если над мотивом поступка не довлеют какие-то конкретные знания о смерти, ни религиозные, ни атеистические. Религиозные убеждения в любом случае будут понуждать не к совершению добродетели ради самой добродетели, как об этом говорит Сенека, а к достижению посмертного вознаграждения. Также и гуманистическая, в основе атеистическая мотивация всегда будет исходить не из идеи человеколюбия, а из принципа «после нас хоть потоп», следствием чего является улучшение наличных условий жизни и как высшая цель – достижения счастья. Этика, тем самым, становится прикладной, поскольку утрачивается ее фундаментальное свойство обосновывать идею человечности.

Однако, необходимо сказать, что в этих системах (религиозных и атеистических) добродетель выступает лишь средством для достижения всегда вненравственной цели: *спасения* или *счастья*. Это значит, что в аскетических и гуманистических системах отсутствует понятие о чистой нравственности, незаинтересованном бескорыстном поступке. Здесь нравственность не самодостаточна, поскольку служит средством для достижения иных целей.

Постижение непостижимости смерти способствует достижению чисто нравственного мотива и на его основании поступка в своей основе глубоко этического. Человек может стать для другого человека целью, а не средством лишь тогда, когда отсутствуют иные утилитарные мотивы поведения. Эти мотивы возникают в случае детерминации мотива определенным знанием смерти, исходя из которых, поступок теряет свою нравственную чистоту.

Апофатическая философия, показывая невозможность никакого определенного знания смерти, способствует формированию чистого нравственного мотива. Исходя из идеи непостижимости смерти, можно дать следующую *типологию форм неведения смерти*:

- неведение смертного часа;
- неведение посмертного состояния.

Обе формы способствуют формированию более чистого нравственного мотива, поскольку здесь нет никакой утилитарной цели, исходящей из определенного знания смерти.

Философский анализ *неведения смертного часа* с особой силой дан в книге В. Янкелевича «Смерть». Остановимся подробнее на этом аспекте, имеющим принципиально важное значение для нашей работы. «С гносеологической точки зрения, – говорит философ, – смерть – это прозрачная тайна или непостижимая очевидность»²⁴⁹. Выражение «прозрачная тайна» очень точно схватывает онтологическую сущность смерти, которая раскрывает ее двойственность. С одной стороны, известно, что смерть наступит обязательно, с другой, неизвестно, когда придет этот час. Это значит, что каждый час может быть последним, и как последний его и нужно воспринимать.

Такое состояние – это состояние тревожного ожидания, которое может превратить жизнь в сплошную муку. Однако, подлинная мука началась бы в том случае, если бы час смерти был точно известен. «Ясно, – говорит В. Янкелевич, – что утаив от человека знание о смертном часе, Прометей избавил его от противоестественных мук: нам не приходится высчитывать, перебирать по одному оставшиеся мгновения жизни»²⁵⁰.

В качестве литературно-философской иллюстрации ужаса ожидания известного часа смерти Янкелевич приводит рассказ Л. Андреева, в котором описано невыносимое положение приговоренных к смерти молодых людей²⁵¹. Вот как создается это гнетущее впечатление: «В крепости, где сидели осужденные террористы, находилась колокольня с старинными часами. Каждый час, каждые полчаса, каждую четверть часы вызванивали что-то тягучее, что-то печальное, медленно тающее в высоте, как отдаленный и жалобный клик перелетных птиц. Днем эта странная и печальная музыка терялась в шуме города, большой и людной улицы, проходившей возле крепости»²⁵².

В атмосфере «ужаса и тоски» оканчивали свою жизнь люди, знающие неотвратимость своего смертного часа. Кульминация этого состояния с

²⁴⁹ Янкелевич В. Смерть. С. 135.

²⁵⁰ Янкелевич В. Там же, с. 144.

²⁵¹ Тема смерти в ее экзистенциально-драматическом измерении вообще является одной из главных в русской философичной литературе. Кроме Л. Андреева, можно указать на Н. В. Гоголя, Ф. М. Достоевского, Л. Н. Толстого, А. П. Чехова, М. Н. Арцыбашева, А. П. Платонова, Г. Газданова и др.

²⁵² Андреев Л. Рассказ о семи повешенных. С. 239.

невероятно глубоким проникновением в существо дела описана Л. Андреевым в главе, которая называется «Ужасное одиночество». Он пишет: «Исчезло все.

Безумие тяжко напоздало. Сознание погасло, как потухающий разбросанный костер, холодело, как труп только что скончавшегося человека, у которого тепло еще в сердце, а ноги и руки уже окоченели. ...Еще раз, кроваво вспыхнув, сказала угасающая мысль, что он, Васька Каширин, может здесь сойти с ума, испытать муки, для которых нет названия, дойти до такого предела боли и страданий, до каких не доходило еще ни одно живое существо; что он может биться головою о стену, выколоть себе пальцем глаза, говорить и кричать, что ему угодно, уверять со слезами, что больше выносить он не может, – и ничего. Будет ничего.

И ничего наступило. Ноги, у которых свое сознание и своя жизнь, продолжали ходить и носить дрожащее мокрое тело. Руки, у которых свое сознание, тщетно пытались запахнуть расходящийся на груди халат и согреть дрожащее мокрое тело. Тело дрожало и зябло. Глаза смотрели. И это был почти что покой.

Но был еще момент дикого ужаса. Это когда вошли люди. Он даже не подумал, что это значит – пора ехать на казнь, а просто увидел людей и испугался, почти по-детски»²⁵³.

Главный вывод Л. Андреева таков: «...не смерть страшна, а знание ее; и было бы совсем невозможно жить, если бы человек мог вполне точно и определенно знать день и час, когда умрет»²⁵⁴. В. Янкелевич повторяет эту мысль, перефразируя ее: «Незнание даты смерти необходимо нашей жизни, как свежий воздух, нам легче дышится, несмотря на сознание верной смерти»²⁵⁵. Этический смысл неведения сметного часа в том, что оно освобождает человека для жизни и творчества. Это неведение отменяет парализующее действие страха смерти, которое тем интенсивнее, чем достовернее время смерти.

²⁵³ Андреев Л. Там же, с. 255.

²⁵⁴ Андреев Л. Там же, с. 211

²⁵⁵ Янкелевич В. Смерть. Там же, с. 152.

Второй аспект непостижимости смерти – это *неведение посмертного состояния* как такового. Здесь мы сталкиваемся с абсолютной тайной, по поводу которой В. Янкелевич говорит следующее: «Речь идет о тайне, потому что обстоятельства, которых мы не знаем, не просто не известны, а вообще непознаваемы, и наше незнание не временно и не относительно, а вечно и априорно»²⁵⁶. Это значит, что нет и не может быть никакого личного опыта смерти, и основанного на этом опыте знания. Только смерть других людей доступна для человека.

Это неведение своего собственного посмертного состояния выражено в поэтической сентенции И. Бродского: «смерть – это то, что бывает с другими». Человек всегда встречается только со смертью другого человека. Это значит, что при такой форме неведения этический акцент переходит с собственной смерти, со страха перед своей смертью на заботу о другом. *Переживание смерти другого* – это боль и сострадание, *переживание своей смерти* – это эгоистический страх, страх потери своей самости. Непостижимость смерти как бы гарантирует чистоту нравственного чувства утраты, которое не было бы столь сильным, если бы имелось конкретное знание того, что происходит с умершим, как в случае с разлукой, расставанием. Только абсолютная потеря раскрывает абсолютную нравственность, проявляющуюся в чистом сострадании к другому, к его невозвратимости.

Сострадание к другому – это высшая форма нравственности как человеческого отношения к человеку. Она оказывается возможной в случае *переживания чужой смерти как своей*. Об этом пишет философ-этик В. П. Фетисов: «Наблюдение за смертью другого усиливает страх, а переживание смерти друга освобождает от страха. Стыдно бояться собственной смерти, если он уже умер». Это этическое восприятие смерти другого, в основании которого не концепции посмертного состояния, а реальное нравственное преобразование: «И чем сильнее было наше переживание, тем меньше остается страха. Зато ужасной и дикой представляется нам прежняя жизнь. Поэтому к мучительному

²⁵⁶ Янкелевич В. Смерть. Там же, с. 131.

вопросу «Как я могу жить, если он умер?» добавляется утешительное прозрение «Как я мог жить так раньше, до его смерти!» Страх перед смертью уменьшается как раз настолько, чтобы быть готовым, если нужно, рисковать своей жизнью, а стремление жить по-новому открывает то, ради чего смертельный риск не только допустим, но и необходим»²⁵⁷.

Такое отношение к смерти возможно в том случае, если человека заботит не посмертная участь, а жизнь, в которой необходимо совершать нравственные поступки. Постигание непостижимости смерти освобождает и от страха перед смертью, и от страха перед вечной жизнью, расширяя возможности для свершения этических поступков.

Необходимо отметить, что в традициях русской культуры особенно сильно *переживание смерти другого*, и, основанное на этом, сопереживание чужому горю. Здесь с особой силой чувствуется *трагизм смерти*. О. Г. Постнов отмечает: «... для русского народного сознания трагедия смерти всегда, вероятно, оставалась действительно трагедией, что и нашло свое выражение в фольклоре, в частности, в традиции причитаний»²⁵⁸. Трагедия смерти с особой силой напрягает нравственное сознание, которое стремится к спасению как высшей цели жизни²⁵⁹. Л. Карасев пишет: «Идея «целокупного» спасения, предполагающего избавление от смерти и дух, и душу, и тело составляет одну из заветных тем русской религиозно-философской мысли. ... русский человек – апокалиптик: он ждет вовсе не конца мира, а его подлинного начала, он ждет победы над «последним врагом» – смертью»²⁶⁰.

Сострадание к человеку – вообще наиболее глубокая характеристика русской литературы, достигающая в творчестве А. Платонова некоей вершины. Сила Платонова в том, что у него не просто сострадание к человеку, но сострадание к смертному человеку. Вот, например, характерный отрывок из

²⁵⁷ Фетисов В.П. Солнце не заходит. Труды по нравственной философии. С. 129.

²⁵⁸ Постнов О.Г. Смерть в России X-XX вв.: историко-этнографический и социокультурный аспекты. Новосибирск, 2001. С. 188.

²⁵⁹ См.: Дворецкая Е.В. Проблема смерти в русской религиозной философии // Тема смерти в духовном опыте человечества. Альманах «Фигуры Танатоса». СПб., 1993.

²⁶⁰ Карасев Л.В. О символах Достоевского. Вопросы философии. 1994. №10. С. 110.

рассказа «Одухотворенные люди», в который указанный мотив звучит особенно пронзительно: «...он не мог ни понять смерти, ни примириться с ней. Смерть всегда уничтожает то, что лишь однажды существует, что не было никогда и не повторится во веки веков. И скорбь о погибшем человеке не может быть утешена. Ради того он и стоял здесь – ради того, что бы остановить смерть, чтобы люди не узнали неутешного горя. Но он не знал еще, он не испытал, как нужно встретить и пережить смерть самому, как нужно умереть, чтобы сама смерть обессилела, встретив его».

«И скорбь о погибшем человеке не может быть утешена» – это своего рода *этический императив* Платонова, происходящий из *нравственного восприятия смерти*. Незнание, непонимание, невозможность примириться и скорбь – вот круг этико-философских модусов, которые возникают при постижении непостижимости смерти. Это значительно отличается от того, что предлагают этика гуманизма и религиозная этика.

Незнание смерти в некотором роде усиливает трагизм, тем самым, способствуя более интенсивному развитию нравственного восприятия жизни. Знание по своей сути направлено на то, чтобы распознавать действительность, облегчая, тем самым человеческую жизнь. Это только у Экклезиаста знание приносит скорбь. В обыденном мироощущении как раз наоборот: знание обладает терапевтической функцией. И знание смерти – это высшая терапия, поскольку, с одной стороны, страх и ужас, связанные с незнанием, а с другой, трагизм, также связанный с незнанием. Поэтому позитивная гносеология смерти, дающая представление о ней, это создание иллюзии, цель которой не истина, а терапия с гедонистической целью достижения счастья в земной реальности. Гедонизм – это не только аксиологическая доминанта современности, но фундаментальный принцип мироощущения, в основе которого нефилософский взгляд на жизнь, исключая страдания и переживания как нравственную основу бытия.

И лишь апофатическая философия, показывающая реально непостижимость смерти, оставляет вопрос об истине открытым. Тем самым она способствует

нравственному росту личности человека, который всегда происходит в стремлении к истине.

В конечном счете, не знание глубинной природы смерти, при очевидном знании ее внешних проявлений, свидетельствует о «незавершенности человеческой природы», о которой говорит П. С. Гуревич. В своей книге «Проблема целостности человека» он пишет следующее: «Человек – мера сущего. Но через какие экзистенциалы он выражает это сущее? Жизнь и смерть – вот, пожалуй, наиболее обобщенные и значимые символы мира. Ведь другие экзистенциалы – свобода, счастье, общение, любовь – ценны постольку, поскольку есть великое чудо бытия – жизнь. Смерть оттеняет сокровенный смысл этих экзистенциалов. Человек не удовлетворяется собой как конечным существом. Чем отчетливее его знание и чем глубже его переживания, тем яснее он осознает свою конечную природу и, следовательно, принципиальную незавершенность своего бытия и всех своих проявлений. Все остальные конечные вещи – совокупность которых мы именуем миром – также его не удовлетворяют. Человеку свойственно недовольство миром вне зависимости от того, насколько глубоко он вовлечен в мирские дела»²⁶¹.

Неудовлетворенность конечностью своего бытия свидетельствует о его незавершенности и открытости, поскольку под маской конечности скрывается скорее не знание, в том числе и незнание того, что такое конечность. Это создает смысловую динамичность: «Человеческое бытие подвижно; оно неустойчиво, связано с заботой, омрачающей его бытие. Конечностью, временностью человеческого присутствия ставится вопрос о смысле бытия в горизонте времени»²⁶².

Если бы человек обладал достоверными знаниями о жизни и смерти, то его существование, очевидно, было бы другим. Непостижимость смерти сохраняет возможность человеческого бытия, поскольку сохраняет его возможность быть человеком.

²⁶¹ Гуревич П.С. Проблема целостности человека. М., 2004. С. 130.

²⁶² Алейник Р. Фундаментальная онтология как антропология // Философская антропология. 2015. Т. 1. № 1. С. 141.

Завершить работу нам хотелось бы философской притчей, которую передал Э. Сиоран: «Похороны в нормандской деревне. Расспрашиваю крестьянина, издали глядящего на траурную процессию, о подробностях события.

«Молодой еще был, шестьдесят только стукнуло... Нашли-то его прямо в поле... А что поделаешь? Жизнь такая... Жизнь такая... Жизнь такая...»

Этот рефрен, поначалу показавшийся даже забавным, привязался ко мне и долго не давал покоя. Славный крестьянин и не догадывался, что сказал о смерти все, что можно о ней сказать, все, что мы о ней знаем»²⁶³.

²⁶³ Сиоран Э.М. Горькие силлогизмы. М., 2008. С. 246.

Выводы по второй главе

В этой главе нами рассмотрены этические выводы из гносеологической непостижимости смерти. Одна из важнейших функций философии заключается в том, чтобы устанавливать границы человеческому разуму в познании мира. Применение философской методологии к феномену смерти раскрывает ее абсолютную непостижимость, которая имеет не только эпистемологическую, но нравственную. Нами установлено, что непостижимость смерти открывает человека как этического субъекта, который не может отказаться от этой непостижимости в пользу какого-то знания, чтобы не потерять свои нравственные свойства быть человеком.

В данной главе был проанализирован центральный тезис философии Платона о том, о том, что главная забота философии есть умирание и смерть. Показано, что такое совмещение философии и смерти не случайно, поскольку свидетельствует не о странно увлеченности философа смертью, сколько способствует раскрытию смысла жизни при философском воззрении на смерть (А. Шопенгауэр, П. Адо). В этом контексте раскрывается универсализм философии, которая является не только привилегией профессиональных философов, но касается каждого (М. Хайдеггер).

В работе раскрывается философский смысл феномена «апофатика», показывается отличие философских и теологических трактовок этого понятия, исходящих из общей гносеологической установки Сократа на незнание. Обосновывается идея о *герметической закрытости смерти* для человеческого сознания, которое не может воспринимать смерть не только как небытие, но вообще не имеет никаких аналогий и представлений, с помощью которых можно было бы адекватно описать смерть в ее внутреннем существе. Для обоснования этого воззрения разбираются взгляды В. Янкелевича, Л. Витгенштейна и др.

Один из главных выводов исследования заключается в том, что непостижимость смерти приводит к появлению философии, суть которой в том,

чтобы постигать эту непостижимость. В самой *природе философии* заложена возможность «постижения непостижимости» смерти. Для обоснования этой идеи реконструируются воззрения таких философов как М. Хоркхаймер, Ф. Вайсман, М. К. Мамардашвили, Ю. А. Шрейдер, Г. Л. Тульчинский, В. В. Бибахин и др.

Относительно смерти можно сказать, что только философия обладает адекватным инструментарием для продуктивного постижения смерти, поскольку именно философия и раскрывает принципиальную непостижимость смерти. В этом заключается отличие философии от науки и богословия. Иными словами: *смерть – это не знание, а философская проблема.*

В главе рассматривается вопрос о восприятии смерти как тайны в традициях русской философии, что в значительной степени противостоит иммортологическому и сотериологическому импульсу русской мысли, нашедшей наибольшее воплощение у Н. Ф. Федорова. В качестве иллюстрации в главе были рассмотрены некоторые художественные построения в творчестве таких писателей как Д. В. Веневитинов, Л. Н. Толстой, А. П. Платонов и др. Наибольшее восприятие смерти как тайны мы находим в творчестве А. П. Платонова. Для писателя именно человек является самой большой *загадкой*, и не просто человек, а человек смертный, умирающий.

Апофатические идеи относительно смерти были выявлены у таких философов как Л. Шестов, В. В. Розанов, И. А. Ильин, Л. М. Лопатин, Н. Я. Друскин, Н. Я. Абрамович и др.

В заключительном параграфе диссертационного исследования была поставлена задача обосновать этическую значимость неведение смерти. Именно от осознания абсолютной непостижимости смерти возможно ожидать этических результатов. В этом контексте мы рассмотрели *поступок как этический феномен*. Размышления М. М. Бахтина, А. А. Гусейнова, Л. Витгенштейна привели к мысли о том, что не существует никаких внешних детерминаций поступка, кроме нравственной мотивации. Отношение к смерти формирует внутреннюю мотивацию поступка, а не внешние социальные нормы, поскольку смерть создает предпосылки для создания *этической программы жизни*.

Нами были выделены и проанализированы наиболее распространенные этические программы жизни, основанными на знании смерти, которыми являются *гуманизм* и *аскетика* или *светская этика* и *религиозная этика*. В основании этих этических программ лежат представления о постижимости смерти. В результате мы пришли к выводу, что *этическая программа аскетизма* заключается в спасении души в потустороннем мире; в то время как *этическая программа гуманизма* основывается на стремлении к улучшению жизни в посюстороннем мире (евпраксофия). При этом нравственная чистота поступка нарушена, поскольку мотив действия оказывается утилитарным.

В работе предложена типология форм неведения смерти, включающая в себя *неведение смертного часа* и *неведение посмертного состояния*. Обе формы способствуют формированию чистого этического мотива поступка, исходящего из принципов истинного человеколюбия и сострадания.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Рассмотрев вопрос о непостижимости смерти в этико-философской плоскости. Можно сделать следующие выводы.

Духовный опыт человеческой культуры свидетельствует о том, что смерть всегда находилась в центре человеческого внимания, что нашло свое отражение в *концептуализации смерти*, имеющей преимущественно научный и религиозный характер. Концептуализация смерти претендует на знание ее природы. Однако, методы апофатической философии свидетельствуют о том, что в принципе невозможно никакое знание о смерти. В этом смысле рациональная концептуализация смерти в различных танатологических дискурсах, включающих медико-биологический, психологический и гуманитарный, не является *постижением сущности смерти*, но отражает человеческие представления (образы смерти).

Рассматривая вопрос о том, каким образом происходило формирование *научных* воззрений на *природу смерти*, которые нашли отражение в особой отрасли знаний – танатологии, мы установили, что методы научного анализа, среди которых главнейший – это верификация, совершенно неприменимы к такому феномену как смерть. Научное изучение смерти становится возможным лишь в материалистической картине мира, в которой доминируют позитивистские представления. Анализ воззрений таких ученых-танатологов как И. И. Мечников и В. Г. Шор подтверждают это. Медико-биологическое понимание смерти, имеющее место в научной танатологии, ограничивается лишь сферой эмпирических проявлений смерти. Эта область прозрачна и относительно беспроблемна и событие смерти остается за пределами возможного постижения и понимания. Такой подход детерминирован диалектико-материалистическим пониманием жизни и смерти, классическая формулировка которого дана Ф. Энгельсом в «Диалектике природы»: «Жить значит умирать».

Немедицинская танатология, наиболее широко распространившаяся в гуманитарной культуре, имеет большую степень свободы по сравнению с позитивистски ориентированной танатологией. Однако, в этом контексте возникают различные фантасмагорические образы смерти, являющиеся *танатологическими мифологемами*.

Критика научной танатологии может основываться на идеях Л. Витгенштейна, озвученные в «Логико-философском трактате». На основании этих идей делаются выводы о том, что законы природы, устанавливаемые наукой, могут оказаться фикцией; а также и то, что наука не достигает сущностного понимания жизни, поэтому ее методы не применимы для решения духовных, нравственных и экзистенциальных проблем.

Анализ богословских воззрений таких авторов как Лука (Войно-Ясенецкий), В. Свенцицкий А. Мень, В. Н. Лосский, А. И. Осипов, Ф. Хопко и др. показал, что религиозная концептуализация смерти основывается на следующих компонентах:

- 1) знание *причины* смерти (грех);
- 2) знание *сущности* смерти (отделение души от тела);
- 3) *доказательство* бессмертия души, бытия Бога и вечной жизни.

Эти компоненты говорят о том, что в основании религиозных представлений, так же как и в науке, лежит определенное знание о смерти, которое осуществляется через доказательства. Смерть не является непостижимой в религиозной картине мира. Иными словами, через *рациональное объяснение* смерти происходит ее *моральное оправдание*. Это есть снятие проблемы смерти. В этом смысле, в религии как и в науке проблема смерти не получает должного осмысления, соответствующего ее трагической и апофатической сущности.

И научные, и богословские представления о смерти, подвергаются критики за «смертобожничество», основные каноны которого были сформулированы русскими философами А. К. Горским и Н. А. Сетницким.

Альтернативу научной и богословской концептуализации смерти представляет отношение к смерти как к моральному злу в русской религиозной

философии. На основании религиозно-философских построений Н. Ф. Федорова и Л. Н. Толстого мы пришли к выводу о том, что смерть постижима как моральное зло. Это вызывает реакцию преодоления смерти, которая становится возможной на основании убежденности в том, что ни законы природы, ни смерть не являются тайной. Все дело в человеческом *непонимании истинной природы смерти* и нежелании это понимать, что является нравственным дефектом человека. В тоже время в традициях русской философии есть пласт апофатических представлений о смерти, которые воплощены в идеях таких писателей и философов как В. В. Розанов, Л. Андреев, Л. Шестов, Н. А. Бердяев, С. Л. Франк, С. Н. Булгаков, А. Платонов, Я. С. Друскин и др. Эти воззрения вписываются в отечественную топику смерти, которая свидетельствует о глубоком своеобразии и оригинальности русской философии.

Танатологии, основанной на возможностях научного постижения смерти, а также богословию, в основании которого исключительно вероучительное понимание смерти, противостоит философский взгляд, который основывается на метафизическом и этико-эстетическом восприятии *смерти как тайны*. Рассмотрение воззрений П. Адо, М. Хайдеггера, В. Янкелевича, Л. Витгенштейна, М. К. Мамардашвили подтверждают это.

Радикальная непостижимость смерти свидетельствует о том, что никакого позитивного опыта смерти у человека нет и быть не может. Это значит, что в своей жизни он не может ориентироваться на *готовое знание* о своей смерти, исходя из которого он мог бы рационально строить свою жизненную программу. Непостижимость смерти в большей степени имеет нравственное, нежели интеллектуальное значение, поскольку человек как моральное существо, чтобы сохранять свой статус, должен ориентироваться на моральный смысл поступка самого по себе безотносительно к системе воздаяний (или отсутствия таковых), которые могли бы быть гарантированными в том случае, если бы было точно известно, что такое смерть.

В некотором смысле, неведение о смерти обрекает человека на то, что бы быть нравственным существом, который (во многом бессознательно, конечно)

ориентируется в своей жизни на кантовские моральные принципы. Однако, неведение смерти может возбуждать и иную реакцию – реакцию крайнего цинизма и нигилизма по отношению как к своей жизни, так и к жизни других. И это большая этическая проблема, требующая непрестанного размышления. В любом случае, когда человек освобождается от гарантированного знания о смерти, которые он мог бы получить на основании рационального познания, то становится более свободным, а значит и более ответственным существом. Онтогносеологический аспект незнания смерти приобретает положительный этический смысл для человека. Очень важно наметить связь этики и онтологии, поскольку это способствует углублению антропологических знаний, которые всегда характеризуются незавершенностью и открытостью.

Только таким образом может сохраниться человеческое достоинство, коренящееся в таких вещах как *моральный выбор* и *смысл жизни*. Моральный выбор важнейшая проблема человеческого бытия. Во многом способ бытия, его качество определяется тем моральным выбором, который совершает человек. Непостижимость смерти играет здесь очень важную роль, поскольку лишает человека каких-то гарантированных решений, оставляя его наедине со своей совестью. Чистота морального поступка определяется не тем, какую цель преследует человек, а тем, насколько бескорыстен его мотив. Незнание смерти гарантирует только бескорыстие мотива и более ничего. Тем самым, человек, оказываясь перед лицом ничто, оказывается способным на подлинный человеческий поступок.

Таким образом, непостижимость смерти способствует нравственному поиску человеком смысла жизни, что способствует его духовному росту. Не знание того, что такое смерть, конечно, погружает человека в психологически неприятное состояние безосновности, беспочвенности, от которого, как правило, стремятся избавиться. Вот почему люди так охотно принимают ту или иную модель смерти, лишь бы она гарантировала твердое знание. Но это существенно ограничивает духовное значение жизни, сковывает ее и помещает в рамки определенной доктрины. В этом случае, можно сказать, нравственное

самосовершенствование прекращается в человеке. И только неведение не только своего смертного часа, но и вообще убежденность в абсолютной непостижимости смерти являются гарантом человеческой свободы, которая более всего необходима человеку для того, чтобы быть человеком. В этом, мы полагаем, заключается самое важное нравственное значение непостижимости смерти.

Библиографический список

1. Абрамова А. Идеи смерти и бессмертия в философии // Труды экономического и социально-гуманитарного факультета РГГМУ/ под ред. М.М. Глазова. – СПб.: РГГМУ, 2014. – С. 170-174.
2. Абрамович Н.Я. Смерть и художники слова // Русская философия смерти. Альманах / сост., вступ. Ст., коммент. К.Г. Исупова. – М.; Спб.: Центр гуманитарных инициатив, 2012. – С. 219-229.
3. Абышко О.Л. Человек: смерть экзистенции как рождение самости. Опыт онтологического анализа вхождения в неизвестное // Тема смерти в духовном опыте человечества. Альманах «Фигуры Танатоса». – СПбГУ, 1993. – С.16-18.
4. Адо П. Духовные упражнения и античная философия. – М.; Спб.: Изд-во «Степной ветер»; ИД «Коло», 2005. – 448 с.
5. Адо П. Философия как способ жить: Беседы с Жанни Карлие и Арнольдом И. Дэвидсоном. – М.; Спб.: Изд-во «Степной ветер»; ИД «Коло», 2005. – 288 с.
6. Алейник Р. Фундаментальная онтология как антропология // Философская антропология. – 2015. Т. 1. № 1. – С. 135-150.
7. Алипий (Кастальский-Бороздин), архимандрит, Исая (Белов), архимандрит. Догматическое богословие. – Сергиев Посад, 1999. – 288 с.
8. Андреева А. В., Феньвеш Т. А. Смерть как социальный феномен // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. – Тамбов: Грамота, 2013. № 1 (27): в 2-х ч. Ч. II. – С. 33-36.
9. Андреевский С.А. Книга о смерти. – М., 2005. – 671 с.
10. Апресян Р.Г. Идея морали и базовые нормативно-этические программы. – М.: ИФ РАН, 1995. – 353 с.
11. Арьес Ф. Человек перед лицом смерти. – М.: Прогресс, 1992. – 528 с.
12. Археология русской смерти: <http://nebokakcofe.ru>

13. Баканова А.А. Танатопсихология – перспективное направление научных исследований // Концепт. – 2014. Том 20. – С. 4531-4535.
14. Балашова Е.С. Бессмертие как концепт теории и истории культуры. – Н. Новгород: ВГИПУ, 2005. – 126 с.
15. Бальтазар Г.У. фон, Ратцингер Й. (Бенедикт XVI), Шюрман Х. Принципы христианской этики / Пер. с нем. – М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2007. – 83 с.
16. Бахтин М.М. К философии поступка / М.М. Бахтин // Работы 20-х годов. – Киев : Next, 1994. – С. 9-69.
17. Белокрыльцева А. В. Смерть как информационный повод // Отечественный записки. 2013. № 5 (56). С. 94-105.
18. Бердышев Г.Д. Реальность долголетия и иллюзия бессмертия. – Киев, 1989. – 254 с.
19. Бердяев Н.А. Религия воскрешения («Философия общего дела» Н.Ф. Федорова) // Н. Ф. Федоров: pro et contra: В 2 кн. Книга первая. СПб.: РХГИ, 2004. С. 424-469.
20. Бердяев Н.А. Опыт парадоксальной этики. – М., 2003. – 701 с.
21. Биbihин В.В. Язык философии. – СПб. : Наука, 2007. – 389 с.
22. Больнов О.Ф. Философия экзистенциализма / О.Ф. Больнов. – СПб. : Лань, 1999. – 224 с.
23. Булгаков С.Н. Свет невечерний. Из главы «Хозяйство и теургия» // Н. Ф. Федоров: pro et contra: В 2 кн. Книга первая. – СПб.: РХГИ, 2004. – С. 400-414.
24. Булгаков С.Н. Софиология смерти // Тихие думы. – М. : Республика, 1996. – С. 273-308.
25. Вайсман Ф. Как я понимаю философию // Путь в философию. Антология. – М.: ПЕР СЭ; СПб.: Университетская книга, 2001. – С. 83-121.
26. Варава В.В. Современная российская танатология (опыт типологического описания) // Парадигма: Философско-культурологический альманах. СПб.: 2008. Вып. 10. С. 61-72.
27. Веневитинов Д.В. Письмо о философии.

28. Витгенштейн Л. Философские работы. Часть I. – М.: Изд-во «Гнозис», 1994. – 612 с.
29. Вышеславцев Б.П. Вечное в русской философии. Нью-Йорк: Изд-во имени Чехова, 1955. 298 с.
30. Вундт В. Введение в философию. – М. : Добровет, 1998.
31. Гаврюшин Н.К. Воскрешение чаемое или восхищаемое? О религиозных воззрениях Н.Ф. Федорова // По следам рыцарей Софии. М.: Стар Интер, 1998. С. 27-69.
32. Гаврюшин Н.К. Прозрения и иллюзии русского космизма // Философия русского космизма. М.: Фонд «Новое тысячелетие», 1996. С. 96-108.
33. Герцен А.И. Концы и начала / Собр. соч.: в 8 т. – М. : Правда, 1975. – Т. 8. – С. 73-143.
34. Голосовкер Я.Э. Избранное. Логика мифа. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2010. 496 с.
35. Горский А.К., Сетницкий Н.А. Смертобожничество // Из истории философско-эстетической мысли 1920-1930-х годов. Вып. 1. Н. А. Сетницкий. – М.: ИМЛИ РАН, 2003. – С. 53-127.
36. Границы науки / ред. Л.А. Маркова. – М.: ИФ РАН, 2000. – 276 с .
37. Гришин В.В., Шиловская Н.С., Колобова М.Д. Ничто и нечто в апофатике и атеизме // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. – 2015. № 6-1 (56). – С. 49-51.
38. Громов М.Н. Судьба философии в России: типологический анализ // Русская философская мысль: на Руси, в России и за рубежом: Сборник научных статей, посвященный 70-летию кафедры истории русской философии. – М.: Изд-во Московского университета, 2013. – С. 21-42.
39. Гроф С. Психология будущего : Уроки современных исследований сознания / С. Гроф. – М. : Издательство АСТ, 2001. – 476 с.
40. Гуревич П.С. Смерть как тайна человеческого бытия // Токарчик А. Мифы о бессмертии. – М.: Прогресс, 1992. – С. 5-29.

41. Гуревич П.С. Проблема целостности человека. – М. ИФ РАН, 2004. – 178 с.
42. Гуревич П.С. Апофатический проект человека // Вопросы философии. – 2013. № 8. – С. 42-53.
43. Гусейнов А.А. Философия как этический проект // Вопросы философии. – 2014. № 5. – С. 16-27.
44. Давыдов Ю.Н. Страх смерти и смысл жизни / Ю.Н. Давыдов // Толстой Л.Н. Путь жизни. – М.: Республика, 1993. – С. 421.
45. Давыдов Ю.Н. Этика любви и метафизика своеволия: Проблемы нравственной философии / Ю.Н. Давыдов. – М.: Мол. Гвардия, 1989. – С. 12.
46. Дворецкая Е.В. Проблема смерти в русской религиозной философии // Тема смерти в духовном опыте человечества. Альманах «Фигуры Танатоса». Третий специальный выпуск. – СПб.: Издательство СПбГУ, 1993. – С. 86-89.
47. Демичев А.В. Философские и культурологические основания современной танатологии: дис. ... д-ра филос. наук. СПб., 1997. 280 с.
48. Дмитриевская М. Антропологическая доминанта в этике и гносеологии А. Платонова // «Страна философов» Андрея Платонова: проблемы творчества. Выпуск 2. – М.: Наследие, 1995. – С. 91-101.
49. Дольто Ф. Говорить о смерти // Отечественные записки.
50. Достоевский Ф.М. О русской литературе. – М.: Современник, 1987.
51. Друскин Я.С. Смерть // Русская философия смерти. Альманах / сост., вступ. Ст., коммент. К.Г. Исупова. – М., СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2012. – С. 391-400.
52. Ершов Н.М., Никитина И.П. Тема смерти и спасения в русской философии // Известия Московского государственного технического университета МАМИ. – 2014. Т. 5. № 2 (20). – С. 109-112.
53. Ефрем Сирин, свт. Духовные наставления. – М.: Сретенский монастырь, «Новая книга»; «Ковчег», 1998. – 304 с.
54. Засядь-Волк Ю.В. К проблеме смысла смерти // Научные труды SWorld. – 2011. Т. 26. № 3. – С. 40-50.

55. Зеньковский В. В. История русской философии. – М.: Академический Проект, Раритет, 2001. – 880 с.
56. Зеньковский В.В. Основы христианской философии. – М.: Канон+, 1997. – 560 с.
57. Иванюшкин А.Я., Лях К.Ф. Тема смерти в истории философии // Вестник Мурманского государственного технического университета. – 2011. Т. 14. № 2. – С. 402-409.
58. Игнатий еп. (Д.А. Брянчанинов). Слово о смерти // Русская философия смерти. Антология. – М.: Спб.: Центр гуманитарных инициатив, 2012. – 80-94.
59. Изотова И.С. Научное осмысление смерти: историография проблемы // Вестник Бурятского государственного университета. – 2010. №6. – С. 264-273.
60. Ильин В.Н. Мирозерцание графа Льва Николаевича Толстого / В.Н. Ильин. – СПб.: РХГИ, 2000. – С. 303.
61. Ильин И.А. Поющее сердце // Собр. соч : в 10 т. М. : Русская книга, 1994. Т.3. С. 227-381.
62. Исупов К.Г. Русская философия смерти (XVIII-XX вв.) // Русская философия смерти. Антология. М., Спб.: Центр гуманитарных инициатив, 2012. С. 6-30.
63. Исупов К.Г. Русская философская танатология // Вопросы философии. 1994. № 3. С. 106-115.
64. Исупов К.Г. Судьбы классического наследия и философско-эстетическая культура Серебряного века. СПб.: РХГА, 2010. 292 с.
65. Карасев Л.В. О символах Достоевского. – Вопросы философии. – 1994. №10. – С. 90-112.
66. Карпов М. М. Размышления о жизни и смерти. – Ростов-на-Дону: Ростиздат, 2005. – 67 с.
67. Карцев В. Общественные насекомые: новая концепция жизни // Отечественные записки.
68. Кадакин А. Verba Volant scripta manent // Смерть в Махараштре. Воображение, восприятие, воплощение. М.: Наталис, 2012. 816 с.

69. Клемен К. Х. Жизнь мертвых в религиях человечества. М.: Intrada, 2002. 223 с.
70. Кондратенко К.С. Философская танатология как опыт дискурсивного конструирования «онтологии смерти» // Гуманитарные и социальные науки. – 2014. №2. – С. 32-39.
71. Красильников Р. Л. Эпистемологические проблемы гуманитарной танатологии // Мортальность в литературе и культуре. – М.: Новое литературное обозрение, 2015. – С. 7-18.
72. Кузмин М.А. Дневник 1934 года. – СПб.: Изд-во Ивана Лимбаха, 2011. – 416 с.
73. Курц П. Гуманизм и атеизм: о сходствах и различиях // Вопросы философии. – 1990, №10. – С. 166-175.
74. Лаврикова И.Н. Человеческая смертность : Пути познания и социализации: диссерт. канд. . филос. наук: 09.00.01. – Тверь, 1999. – 141 с.
75. Ланц Г. Вопросы и проблемы бессмертия // Логос. – М. : Муса-гет, 1910. – С. 249 – 264.
76. Лебедева В.Ю. Мотив метафизической смерти в романе В. Набокова «Машенька» // Мортальность в литературе и культуре: Сб. науч. трудов / Ред.: А.Г. Степанов, В.Ю. Лебедев. – М.: Новое литературное обозрение, 2015. – С. 231-242.
77. Левицкий С.А. Очерки по истории русской философии / С.А. Левицкий. – М. : Канон, 1996. – С. 166.
78. Лествица возводящая на небо преподобного отца нашего Иоанна иегумена Синайской горы. – М.: Лествица, 1997. – 671 с.
79. Липавский Л. Исследование ужаса. – М.: Ad Marginem, 2005. – 447 с.
80. Лосский Н.О. Н. Ф. Федоров // Н. Ф. Федоров: pro et contra: В 2 кн. Книга первая. СПб.: РХГИ, 2004. С. 709-714.
81. Лопатин Л.М. Теоретические основы сознательной нравственной жизни / Л.М. Лопатин // Аксиомы философии. Избранные статьи. М. : РОССПЭН, 1996. С. 84-125.

82. Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. – М.: Центр «СЭИ», 1991. – 288 с.

83. Лотман Ю.М. Смерть как проблема сюжета // Ю.М. Лотман и тартуско-московская семиотическая школа. – М. : Гнозис, 1994. – С. 417-432.

84. Лука (Войно-Ясенецкий), святитель. Дух, душа и тело. – М.: ДАРЪ, 2008. – 320 с.

85. Лященко М. Н. Танатологические основания смертной казни в монтеинзма // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. – Тамбов: Грамота, 2015. - № 2 (52): в 2-х ч. Ч. I. – С. 110-113.

86. Макарова О.А. Сравнительный анализ отношения к смерти и посмертному состоянию в мировых религиях и иудаизме // Вестник КГУ им. Н.А. Некрасова. – 2014. № 2. – С. 111-115.

87. Малиновский Б. Магия, наука и религия // Мистика. Религия. Наука. Классики мирового религиоведения. Антология. – М. : Канон+, 1988.

88. Малыгина Н.М. Художественный мир Андрея Платонова. – М.: МПУ, 1995.

89. Мальцев В.А. Гуманистическая этика: история и проблемы. – Краснояр. гос. пед. ун-т им. В.П. Астафьева. – Красноярск, 2013. – 574 с.

90. Мамардашвили М. Мой опыт нетипичен. – СПб.: Азбука, 2000. – 400 с.

91. Меденица В. Тени забытых предков // Н. Ф. Федоров: pro et contra: В 2 кн. Книга вторая. СПб.: РХГИ, 2008. С. 851-863.

92. Мень А. Тайна жизни и смерти. – М., 2003. – 172 с.

93. Мечников И. И. Этюды оптимизма. М.: Наука, 1988. 328 с.

94. Мильчарек М. «Смерть! Где твое жало?» // Вече. – 2014. № 26. – С. 244-255.

95. Минькова Н.В. Репрезентация смерти и коды позднесредневековой «макабрической культуры» в социокультурной реальности рубежа XX-XXI веков: диссерт. канд. . филос. н.: 09.00.13. – М., 2010. – 235 с.

96. Мироненко В.И. Апофатическая проекция человека: истоки и пути преодоления // Вестник Омского университета. – 2014. № 1 (71). – С. 13-16.
97. Мордовцева Т.В. Отечественный колорит ликов Танатоса: на перекрестке культуры и знания.
98. Мортальность в литературе и культуре: Сб. науч. трудов / Ред.: А.Г. Степанов, В.Ю. Лебедев. – М.: Новое литературное обозрение, 2015. – 423 с.
99. На пороге грядущего. Памяти Николая Федоровича Федорова (1829-1903). – М.: Пашков дом, 2004. – 456 с.
100. Набиев Ч.Г. Проблема смерти и бессмертия в истории философии // Журнал научных публикаций аспирантов и докторантов. – 2010. № 2 (44). С. 135-137.
101. Налчаджян А.А. Загадка смерти. Очерки психологической танатологии. – СПб., 2004.
102. Неговский В. А. Об одной идеалистической концепции клинической смерти // Философские науки. 1981. №4. С. 52-63.
103. Несмелов В. Наука о человеке. Том I. // Русская религиозная антропология. – М., 1997. Т. I. – С. 205-522. Одоевский В. Русские ночи. – СПб.: Азбука, Азбука-Аттикус, 2014. – 320 с.
104. Николина О.И. Социально-культурный контекст феномена смерти в постиндустриальном мире : 09.00.13 : Автореферат дис. . канд. филос. наук. – Омск, 2003. – 18 с.
105. Никонова С.Б. Эстетическая рациональность и новая апофатика // Вестник Санкт-Петербургского университета. Серия 6. Политология. Международные отношения. – 2009. № 3. – С. 60-66.
106. Одоевский В. Русские ночи. – СПб.: Азбука, Азбука-Аттикус, 2014. – 320 с.
107. «Общее дело». Сборник докладов, представленных на 1 Всесоюзные Федоровские чтения. М., 1990. 242 с.

108. Окутюрье М. Страх как критерий подлинности в военных рассказах Толстого / М. Окутюрье // Яснополянский сборник-2004. – Тула: Издательский дом «Ясная Поляна», 2004. – С. 15.
109. Оробий С.П. Из наблюдений над смертной риторикой в русской литературе // Мортальность в литературе и культуре: Сб. науч. трудов / Ред.: А.Г. Степанов, В.Ю. Лебедев. – М.: Новое литературное обозрение, 2015. – С. 211-220.
110. Осипов А.И. Посмертная жизнь. Беседы современного богослова. – М.: Даниловский благовестник, 2008. – 144 с.
111. Отечественные записки. «Последний довод». – №5 (56). 2013.
112. Панов С.В. Проблема смерти в философии : Онтологический аспект: диссертация канд. . филос. наук: 09.00.01. – М., 2002. – 143 с.
113. Платон. Апология Сократа // Соч. в 3-х т. – М.: Мысль, 1968. Т. 1. – 623 с.
114. Платон. Федон // Собрание сочинений в 4 т. Т. 2. – М., 1993. – С. 7-81.
115. Платон. Государство // Соч. в 3-х т. В 3-х т. – М. : Мысль, 1971. – Т. 3. Ч. 1. – С. 89-455.
116. Платон (Игумнов), арх. Православное нравственное богословие. М., 1994.
117. Платонов А.П. Записные книжки. – М.: ИМЛИ РАН, 2006.
118. Плотин. О бессмертии души // Вопросы философии. 1994. №3. С. 155-173.
119. Постнов О.Г. Смерть в России X-XX вв.: историко-этнографический и социокультурный аспекты. – Новосибирск: 2001.
120. Проблематика смерти в естественных и гуманитарных науках : Ст. и тез. докл. науч. конф. / Под ред. В. К. Харченко. – Белгород : Изд-во Белгород. гос. ун-та, 2000. – 158 с.
121. Проскурина Е. Grimасы смерти у Платона // «Страна философов»: проблема творчества. – М.: ИМЛЛИ РАН, 2005. – С. 137-143.
122. Пугачев О. С. Пугачев О.С. Введение в иммортологию : историко-философский и этический анализ. Пенза : РИО ПГСХА, 2001. 152 с.

123. Райт Т. Главная тайна Библии. Смерть и жизнь после смерти в христианстве. – М.: Эксмо, 2009. – 387 с.
124. Репин И.Е. Смерть // Русская философия смерти. Альманах / сост., вступ. Ст., коммент. К.Г. Исупова. – М., Спб.: Центр гуманитарных инициатив, 2012. – С. 229-231.
125. Римские стоики: Сенека, Эпиктет, Марк Аврелий. – М.: Республика, 1995. – 463 с.
126. Роганов С.В. Евангелие человекобога посмертно. Собственноручно. – М.: ООО «Издательство АСТ», 2005. – 349 с.
127. Роганов С.В. «Смерть мозга» как юридическая фикция // Отечественные записки. – 2013. №5.
128. Рожковский В.Б. Кеносис и софиология смерти в философском творчестве прот. С. Булгакова // Гуманитарные и социально-экономические науки. – 2010. № 2. – С. 61-64.
129. Розанов В. В. Русская Церковь // В.В. Розанов. Религия и культура. Т. 1. М.: Правда, 1990. С. 327-355.
130. Розанов В. В. О Сладчайшем Иисусе и горьких плодах мира // Там же. С. 560-572.
131. Розанов В.В. Опавшие листья // Уединенное. – М. : Правда, 1990. – Т. 2. – С. 277-421.
132. Русская философия смерти. Альманах / сост., вступ. Ст., коммент. К.Г. Исупова. – М., Спб.: Центр гуманитарных инициатив, 2012. – 663 с.
133. Семенова С.Г. Тропами сердечной мысли: Этюды, фрагменты, отрывки из дневника. – М.: Издательский дом «ПоРог», 2012. – 720 с.
134. Сабиров В.Ш. Русская идея спасения (жизнь и смерть в русской философии). – СПб. : СПбУ, 1995. – 152 с.
135. Сабиров В.Ш. Критический анализ философско-этических оснований современной танатологии // Философские науки. – 1995. №3. – С. 102.

136. Сальников В.П., Стеценко С.Г. Правовая танатология как составная часть биоюриспруденции // Юридическая наука: история и современность. – 2015. №1. – С. 32-38.
137. Сартр Ж.П. Экзистенциализм – это гуманизм // Сумерки богов. М.: Политиздат, 1999. С. 319-345.
138. Свенцицкий В., прот. Диалоги. – М.: Изд-во «Благовест», 2008. – 327 с.
139. Седых П.Н. Проблема познаваемости феномена смерти человека // Bulletin of Medical Internet Conferences. – 2014. Volume 4. Issue 11.
140. Семенова С.Г. Тропами сердечной мысли: Этюды, фрагменты, отрывки из дневника. М.: Издательский дом «ПоРог», 2012. 720 с.
141. Семенюк А.П. Два типа апофатки // Идеи и идеалы. – 2014. Т. 2. № 4 (22). – С. 34-40.
142. Серафимова, В.Д. Традиции Андрея Платонова в философско-эстетических исканиях русской прозы второй половины XX-начала XXI вв. Автореферат диссертации на соискание ученой степени доктора филологических наук. – М., 2009. – 43 с.
143. Сидоров А.И. Древнехристианский аскетизм и зарождение монашества. – М.: Православный паломник, 1998. – 528 с.
144. Сиоран Э.М. Горькие силлогизмы. – М.: Алгоритм, Эксмо, 2008. – 368 с.
145. Скирбекк Г., Гилье Н. Зачем нужно изучать философию? / Г. Скирбекк, Н. Гилье // Философский век. Альманах. Вып. 24. История философии как философия. Часть 1. – СПб. :Санкт-Петербургский Центр истории идей. – С. 23-30.
146. Слотердаик П., Хайнрихс Г.-Ю. Солнце и смерть: Диалогические исследования. СПб.: Издательство Ивана Лимбаха, 2015. 608 с.
147. «Служитель духа вечной памяти». Николай Федорович Федоров. Часть 1, 2. М.: Пашков дом, 2010.

148. Смерть и смертные люди. III научная конференция в рамках XVII международной похоронной выставки «НЕКРОПОЛЬ-2009». – М.: Российский институт культурологии, 2009. – 511 с.

149. Смолин И. Миссионерский путеводитель по Библии. Нижний Новгород: Из-во Братства во имя святого князя Александра Невского, 1997. – 299 с.

150. Сокулер З.А. Знание и власть: наука в обществе модерна. – СПб. : РХГИ, 2001. – 240 с.

151. Сорокина А.А. Феномен смерти как фактор динамики культуры: диссертация канд. филос. наук: 24.00.01. – Ростов-на-Дону: 2009. – 226 с.

152. Соловьев В. С. Оправдание добра. Нравственная философия // Соч. : в 2. т. М. : Мысль, 1988. Т. 1. С.47-549.

153. Солодов Н., свящ. Соната о смерти // От смерти к жизни: как преодолеть страх смерти: RAVMIR.RU; ДАРЪ, 2015. – С. 13-21.

154. Спекторский Е.В. Христианская этика. – М.: Центр стратегической конъюнктуры, 2013. – 150 с.

155. Спенсер Г. Опыты научные, политические и философские. – Мн., 1998. – 1408 с.

156. Страхов П. Воскресение. Идея воскресения в дохристианском и религиозно-философском сознании. – Киев: *μετάνοια*, 2002. – 188 с.

157. Стрелков В.И. Смерть в культуре и философии. – М., 1994. – 61 с.

158. Суворова О.С. Тема бессмертия в отечественной религиозной философии рубежа XIX-XX вв. // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. – 2012. № 12-3 (26). – С. 178-183.

159. Сундукова К.А. Смерть, память и возрождение в романах Гайто Газданова // Мортальность в литературе и культуре: Сб. науч. трудов / Ред.: А.Г. Степанов, В.Ю. Лебедев. – М.: Новое литературное обозрение, 2015. – С. 220-231.

160. Сухов А.Д. И.И. Мечников и философия // Философия и общество. 2011. №1. С. 142-159.
161. Сысоев Д., свящ. Курс лекций по Догматическому Богословию. – М.: Благотворительный фонд «Миссионерский центр имени иерея Даниила Сысоева», 2011. – 432 с.
162. Толстой Л.Н. Смерть Ивана Ильича / Л.Н. Толстой // Собр. соч. в 14 т. Т. 10. – М.: Художественная литература, 1952. – С. 300-301.
163. Толстой Л.Н. Записки сумасшедшего / Л.Н. Толстой // Собр. соч. в 14 т. Т. 10. – М.: Художественная литература, 1952. – С. 330.
164. Толстой Л.Н. Путь жизни / Л.Н. Толстой. – М.: Республика, 1993. – С. 387.
165. Трубников Н.Н. О смысле жизни и смерти / Н.Н. Трубников. – М.: РОССПЭН, 1996. – 383 с.
166. Тульчинский Г.Л. Философская культура России 1970-1990-х / Г.Л. Тульчинский // Философский век. Альманах. Вып. 24. История философии как философия. Часть 1. – СПб. : Санкт-Петербургский Центр истории идей. – С. 278-296.
167. Тургенев И. С. Отцы и дети. – М.: ООО «Издательство Астрель»: ООО «Издательство АСТ», 2004. – 240 с.
168. Удодов Б.Т. «Как знал он жизнь, как мало жил» // Д. Веневитинов. «С глаголом неба на земле». Центр духовного возрождения Черноземного края. Воронеж, 2003.
169. Уваров М. С. «Смерть смерти»: постмодернистический проект // Перспективы метафизики. Классическая и неклассическая метафизика на рубеже веков. СПб.: Изд-во Института Человека РАН (СПб Отделение). С. 21-28.
170. Федоров Н. Ф. Собрание сочинений; в 4-х тт. М.: Традиция, 1995-2004.
171. Федорова М. М. Образ смерти в западноевропейской культуре // Психология смерти и умирания. – Мн.: Харвест, 1998. – С. 8-35.

172. Федяй Д.С. Философское осмысление феномена смерти: гносеологические аспекты: дисерт. канд. . филос. н.: 09.00.01. – Саратов, 2005. – 144 с.
173. Фейербах Л. Лекции о сущности религии. – М. : Гос. изд-во полит. лит-ры, 1955. – Т. 2.
174. Фетисов В.П. Солнце не заходит. Труды по нравственной философии. – Воронеж: ВГЛТА, 2011.
175. Философия бессмертия и воскрешения. По материалам VII Федоровских чтений. Вып. 1, 2. М.: ИМЛИ РАН, Наследие, 1996.
176. Философия бессмертия и воскрешения. По материалам VII Федоровских чтений. Вып. 1, 2. М.: ИМЛИ РАН, Наследие, 1996.
177. Философия русского космизма. М.: Фонд «Новое тысячелетие», 1996. 376 с.
178. Философия космизма и русская культура. Белград, 2004.
179. Финк Э. Основные феномены человеческого бытия // Проблема человека в западной философии. – М., 1988. – С. 357-404.
180. Флоровский Г.В. Пути русского богословия // Н. Ф. Федоров: pro et contra: В 2 кн. Книга первая. – СПб.: РХГИ, 2004. – С. 717-725.
181. Флоровский Г. прот. Догмат и история. М., 1998. 488 с.
182. Франк С.Л. Непостижимое // Сочинения. – М.: Правда, 1990. – С. 183-560.
183. Фролова О. Андрей Платонов для поколения NEXT // Возвращаясь к Платонову: вопросы рецепции. – СПб.: ДМИТРИЙ БУЛАНИН, 2013. – С. 225-257.
184. Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. – СПб., А-сад, 1994.
185. Хагурова Н.И. Проблема смысла жизни и смерти в философии Л. Н. Толстого: диссертация канд. . филос. наук: 09.00.03. – М., 1995. – 160 с.
186. Хайдеггер М. Что такое метафизика? // Время и бытие: Статьи и выступления. М.: Республика, 1993. С. 16-27.

187. Хамидов А. А. Гуманизм как дискурс. Монография / Под общ. ред. З.К. Шаукеновой. – Алматы: ИФПР КН МОН РК, 2012. – 218 с.
188. Харт Нибберг Кристиаан Л. Эстетика смерти. – СПб.: Изд-во Ивана Лимбаха, 2005. – 424 с.
189. Хилимов Ю.В. Феномен смерти человека : Возможности философской концептуализации: диссерт. .. кандидат. ф. наук. – Саратов, 2004. – 144 с.
190. Хинтиikka Я. О Витгенштейне. – М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2013. – 272.
191. Хопко Ф. Основы православия. Вильнюс: Спиндулис, 1991. – 344 с.
192. Хоркхаймер М. Затмение разума. К критике инструментального разума. – М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2011. – 224 с.
193. Хоружий С.С. К феноменологии аскезы. – М.: Издательство гуманитарной литературы, 1998. – 352 с.
194. НОМО MORTALIS – ЧЕЛОВЕК СМЕРТНЫЙ. Альманах / Сост. С. Роганов. – М.: ООО «Печатные традиции», 2009. – 285 с.
195. Чанышев А.Н. Трактат о небытии / А.Н. Чанышев // Вопросы философии. – 1990. – № 4. – С. 158-166.
196. Чевтаев А.А. Смерть как событие в ранней поэзии А. Ахматовой // Мортальность в литературе и культуре: Сб. науч. трудов / Ред.: А.Г. Степанов, В.Ю. Лебедев. – М.: Новое литературное обозрение, 2015. – С. 242-257.
197. Черкозьянова Т.В. Смыслообразующие функции смерти в культурогенезе: диссерт. канд. . филос. наук: 09.00.13. – М., 2003. – 142 с.
198. Шабров А.В. Мечников – ученый, философ, романтик // Профилактика и клиническая медицина. – 2008. №3. – С. 7-13.
199. Шакиров И.А. Наследственный враг или глубже смерти // Смерть и смертные люди. III научная конференция в рамках XVII международной похоронной выставки «НЕКРОПОЛЬ-2009». – С. 141-143.
200. Шенкао М. А. Основы философской танатологии. Черкесск: КЧТИ, 2002. – 252 с.

201. Шердаков В.Н. Иллюзия добра: Моральные ценности и религиозная вера. – М., 1982. – 62 с.
202. Шестов Л. На весах Иова. – М.: ООО «Издательство АСТ»; Харьков: «Фолио», 2001. – 464 с.
203. Шиловская Н.С. Атеистические перспективы апофатики и пантеизма // Приволжский научный журнал. – 2012. № 4 (24). – С. 258-263.
204. Шопенгауэр А. Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. Т. II. М. : Наука, 1993. 672 с.
205. Шор Г. В. О смерти человека. Введение в танатологию. Ленинград: Кубуч, 1925. – 271 с.
206. Шрейдер Ю.А. Загадочная притягательность философии // Вопросы философии. – 1996. № 7. – С. 164-181.
207. Щербатов М.М. Размышления о смертном часе // Русская философия смерти. Альманах / сост., вступ. Ст., коммент. К.Г. Исупова. – М., Спб.: Центр гуманитарных инициатив, 2012. – С. 30-56.
208. Энгельс Ф. Диалектика природы // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Т. 20. М.: Из-во политической литературы, 1961. С. 343-629.
209. Эпштейн М. Слово и молчание: Метафизика русской литературы. – М.: Высшая школа, 2006. – 559 с.
210. Юнг К.Г. Душа и смерть // Структура и динамика психического. – М.: «Когито-Центр», 2008. – 480 с.
211. Яковенко Б.В. История русской философии / Б.В. Яковенко. – М.: Республика, 2003. – С. 21.
212. Янкелевич В. Смерть. – М.: Издательство Литературного института, 1999. – 448 с.
213. Handbook of Thanatology: The Essential body of Knowledge for the Study of Death, Dying, and bereavement / [Ed. by David E. balk, David K. Meagher]. [2nd ed.] – london : Routledge, 2013. – 488 p.