

УДК 1(091) "19"

ЛЮДСЬКЕ ІСНУВАННЯ В ГОРИЗОНТІ СМЕРТІ: РЕФЛЕКСІЯ ЕКЗИСТЕНЦІЙНОГО МИСЛЕННЯ

Андрій Дахній

*Львівський національний університет імені Івана Франка, вул. Університетська, 1,
Львів, 79000, Україна, al_dah@hotmail.com*

Розглянуто феномен смерті в інтерпретації екзистенційного мислення; зокрема, на прикладі спроб М. Гайдеггера й Л. Толстого показано, наскільки спосіб сприйняття смерті впливає на обирання людиною свого *modus vivendi*; при цьому робиться наголос на міждисциплінарності в сенсі корелювання філософського та літературного підходів.

Ключові слова: істинне й неістинне існування, смерть, буття-до-смерті, публічність.

1. Можливі шляхи проблематизації смерті. Серед основоположних антропологічних проблем, які висвітлюються в різних сферах духовної культури, одне з помітних, ба, ключових місць завжди посідала проблема скінченності, смертності людського життя. Різні мислителі та митці, представники найрозмаїтіших культурних формацій і часових проміжків, намагалися рефлексувати над питанням смерті, прагнучи наблизитися до розуміння цього загадкового й водночас неунікненого для людини феномену, того, що Мішель Монтень назвав "найбільш значною подією нашого життя" [6, с. 302]. Відмінні традиції, зокрема релігійні, виробляли різноманітні перспективи бачення означеної проблематики.

Втім, слід говорити не лише про відмінності, сказати б, часово-просторового й ментального характеру, але й про несхожості в підходах, які пов'язані зі специфікою тієї чи іншої ділянки духовної активності людини: смерть ставала предметом аналізу як творів образотворчого мистецтва, так і літератури, як музики, так і філософії. Скажімо, європейський живопис годі уявити не лише без античних сюжетів на кшталт "Страти Марсія" Тіціана, "Вмираючого Сенеки" Пітера-Пауля Рубенса чи "Падіння Помпеї" Карла Брюллова (в кожній із названих картин ми бачимо тематизацію передсмертного страждання), але й без розповсюджених у західному живописі сюжетів християнського походження, – достатньо згадати кількість полотен, на яких зображалося чи то розп'яття, чи то зняття із хреста, чи ж оплакування Ісуса Христа. Містерія смерті глибоко проймала й музичну царину: тут особливо впадає у вічі наявність такого жанру, як заупокійна меса – реквієм. Що вже говорити про художню літературу, яка незмінно робила й про-

© А.Дахній, 2006

довжує робити смерть темою своїх творів, причому йдеться, звісно, не стільки про сюжети кримінального читива, зокрема, детективів, скільки про значно більш глибокі тексти, згадаймо хоча б “Гамлета” Вільяма Шекспіра (надто роздуми принца над черепом Йорика), чи, наприклад, “Смерть у Венеції” Томаса Манна. Якщо брати до уваги близькосхідну традицію, то, очевидно, чи не найпронизливіші рядки про минучість життя і невідворотність смерті, яка всіх прирівнює і релятивізує життєві блага, належать Омарові Хаямові, не кажучи вже про Книгу Екклезіастову. Втім, назване – лише дешифрація того величезного масиву матеріалу, який у художній літературі присвячується проблематиці смерті. Величезним здобутком новітньої духовної культури слід вважати роботу, здійснену стосовно тематизації смерті в кінематографі, візьмімо, для прикладу, фільм Кшиштофа Зануссі “Життя як хвороба, що передається статевим шляхом”. Принципово інакше виглядає смерть в інформаційних випусках чи, скажімо, “бойовиках”, – її сприйняття трансформується тут у байдуже й несентиментальне споглядання призвичаєного до величезної кількості візуальних смертей масового споживача. При цьому, як висловлюється А. Демічев, “масовидне вторгнення смерті у повсякденність по кіно- і телекомунікаційних каналах, тиражування та мультиплікування її візуальних симуляцій профанують її гуманістичний статус, індивідуальність і особистісну значущість” [4, с. 134].

Проте до завдання цієї статті не входить досліджувати еволюцію ставлення до смерті в західній цивілізації, зокрема, те, в який спосіб вплинув на сприйняття смерті поступ у науково-технічній сфері, особливо в ділянці телекомунікацій чи комп’ютерних технологій. Важливим буде показати, наскільки означена проблема є розповсюдженою в культурі й наскільки схожими можуть бути підходи до її осмислення, особливо якщо брати до уваги філософію та літературу. Тобто, будучи релевантним і для релігії, і для мистецтва, і для науки, висвітлення проблеми смерті все ж особливого зближення набуває у філософії і літературі, принаймні подальший розгляд у цій статті покликаний продемонструвати, що погляди філософа Мартіна Гайдеггера й письменника Льва Толстого у названому контексті вражаюче збігаються.

2. Західна філософія й екзистенційний вимір проблеми смерті. У цій статті йтиметься про спроби теоретичної, світоглядної рефлексії. Ще в античні часи танатологічна проблема ставала предметом рефлексії філософів. Та незважаючи на те, що вона виринає вже в досократиків, усе ж по-справжньому глибоко й плідно її почав розробляти Платон, який, ідучи слідом за Сократом (до речі, саме смерть учителя стала визначальною для становлення Платона багато в чому), спробував дослідити цю проблему в світлі дихотомії “душа-тіло”; тобто смерть тіла означає, що душа його покидає і лише від того часу вона стає по-справжньому

вільною, бо перестає бути обтяженою тілесним, перестає від нього залежати. Значенні розмірковування Сократа про смерть, які афінський мудрець висловлює в останні години життя і які стали основною темою Платонового діалогу “Федон”, послужили вельми істотним аргументом у всій традиції західної філософії, зокрема, і в тому, що стосується раціональних доведень ідеї безсмертя людської душі, і в артикулюванні тези про дослідження “вмирання і смерті” як основне призначення філософів. У подальшому європейська античність зосереджувалася і на такому, досліджуваному тим же Сократом, аспекті танатологічної проблематики, як подолання страху перед смертю, – репрезентативними постатями тут можуть слугувати Епікур і стоїки, а особливо римський стоїк Сенека. Займаючи, на відміну від орфіко-піфагорейсько-платонівської традиції, негативістський погляд щодо ідеї безсмертя душі, вони все ж продовжують підкреслювати терапевтичну функцію філософії: вони прагнуть навчити своїх послідовників якомога спокійніше ставитися до неминучого кінця людського життя. При цьому особливий наголос, надто в Сенеки, робиться на необхідності усвідомлення абсолютної цінності часу, до якого слід ставитися якнайощадливіше, оскільки його втрата є найбільшнішою, позаяк її, на відміну від речей матеріальних, ніщо не здатне компенсувати.

Іншого звучання танатологічна проблематика набула в мислительній культурі середньовіччя (яка, втім, інтенсивно засвоює античну ідеалістичну лінію): в цю епоху явище смерті неодмінно прив’язувалося до християнських світоглядних засад. Відповідно смерть, яку розглядали, згідно з означеним світоглядом, як покарання за гріхопадіння Адама, сприймалася або як перехід до вічного раювання, або як переддень вічних пекельних мук. В обох випадках земне життя – щось суто поцейбічне, іманентне, розглядалося як коротка мить перед вічністю, яка відкривається у вимірі потойбіччя (засновник чернецтва Антоній, спираючись на послання ап. Павла до римлян, постійно підкреслює непорівнянність тимчасових земних страждань до “майбутньої слави”, до вічного небесного блаженства [див.: 5, с. 29]). Ця вічність обіцяється тим, хто слідує за Христом, хто наслідує Його у своєму щоденному існуванні й відтак успадкує безсмертя від Того, хто “смертю смерть подолав”. При цьому слід зазначити, що воскресіння мертвих, воскресіння душ і тіл – абсолютно специфічний християнський постулат, на відміну, скажімо, від платонічної та індійської ідеї безсмертя душ [див.: 2, с. 82]. Так чи інакше, у християнському розумінні смерть сприймається як момент переходу з іманентного в трансцендентний світ, як межа, за якою для справжнього віруючого відкривається блаженне існування, а тому питання страху перед смертю втрачає будь-який сенс; більше того, християни з неймовірною легкістю ідуть на мученицьку загибель (чи не найпрямовістішою ілюстрацією можуть слугувати приклади гонінь на християн з боку властей Римської імперії). Зрозуміло, що за таких умов головний

наголос робиться не на смерті, а на тому, що за нею слідує, інакше кажучи, смерть постає майже виключно у світлі проблематики безсмертя.

У новочасну добу дедалі міцніші позиції займає іманентизм, значною мірою витісняючи трансцендентизм, панівний у добу середньовіччя. Заперечення в пантеїзмі трансцендентності Бога поєднується з переміщенням центру тяжіння з віри на розум – відтак, за знаменитим висловлюванням Б. Спінози, “людина вільна ні про що так мало не думає, як про смерть, і її мудрість полягає в роздумах не про смерть, а про життя” [8, с. 160]. Тобто йдеться не про трансцендентну реальність за порогом умирання, а про редуцію дійсності до іманентного виміру, який бачиться остаточним. Такий підхід є розвитком тієї іманентистської, за своєю суттю, позиції, яку в античності найбільш яскраво висловив Епікур: “Найстрашніше із зол, смерть, не має до нас жодного стосунку, позаяк, поки ми існуємо, смерть ще відсутня; коли ж вона приходить, ми вже не існуємо” [8, с. 156]. Що ж відбувається за межами земного, що очікує людину після її смерті? Такі питання просто не ставляться, за згаданою логікою, це нерозумно.

І лише в новітній період, на відміну від усіх попередніх епох, де смерть здебільшого трактувалася як метафізичний або біологічний момент переходу з одного стану до іншого, вона постає як явище, варте інтересу саме по собі: саме тематизацією смерті, її всеосяжним розглядом як феномену може, поряд з іншими факторами, позначатися межа між класичною, традиційною і некласичною, сучасною філософією. Проблеми небуття, смерті, вмирання класичною антропологією просто ігнорувалися, щодо них зберігалася дивовижна незворушність, натомість у філософському процесі ХХ століття відбулася переорієнтація з традиційної ідеї вітальності на ідею тимчасовості, скінченності людини, стало зрозумілим, що безодню небуття нічим не можна опосередкувати.

При цьому вельми своєрідний погляд розвинули мислителі екзистенційного спрямування. Вочевидь, уже починаючи від одного з предтеч названої традиції – Блеза Паскаля – смерть постала у найбільш трагічному й зловісному сприйнятті (стосовно східного мислення, то тут щось подібне спостерігається ще значно раніше – у буддизмі)... Самотність, відчуття нікчемності людини у велетенських просторах космосу, її покинутості в них, переживання її крихкості, незабезпеченості – всі ці добре відомі песимістичні обертони у філософії Б. Паскаля впливають передовсім із трагічного усвідомлення власної скінченності. Так, французький мислитель каже про “людей у ланцюгах”, засуджених до смерті; щодня хтось із них помирає на очах в інших, а ті “дивлячись одне на одного з почуттям скорботи і безнадії, очікують своєї черги” [7, с. 120]. Трагізм, відчуття меланхолії пронизують і численні твори іншого попередника екзистенційної філософії – Сьорена К’єркегора. “О Лютере, – пише данець в одній зі своїх проповідей, – у тебе було

дев'яносто п'ять тез – жахливо! І все ж у достеменному розумінні, що більше тез, то менше це лякає. Насправді все значно жахливіше: є лише одна теза” [15, с. 42]. Ця єдина теза – теза про смертність людини. Чи не найвідоміша праця С. К'еркегора – “Смертельна хвороба” – пов'язує з усвідомленням власної тимчасовості появу глибокого відчаю. Отже, у мисленні, яке прийнято називати екзистенційним, дуже виразно звучать песимістичні мотиви, життя людини постає у трагічному вимірі, позаяк щоразу наповнюється усвідомленням неунікненності смерті, байдужою щодо будь-яких намірів і поривань людини. Вельми схоже сприйняття й тлумачення смерті ми бачитимемо передовсім у М. Гайдеггера, про що докладніше згодом.

3. Постановка проблеми смерті в екзистенційній філософії Мартина Гайдеггера (антагонізм перспектив *das Man* та *Sein zum Tode*). Однією із найсвіжіших спроб у царині танатологічної проблематики слід визнати книгу австрійської дослідниці Йоганни Крафт–Криванец “Образи смерті й осилення вмирання. Культурно-антропологічна спроба” [див.: 16, с. 11–246]. Вказуючи на те, що теоретична рефлексія над проблематикою смерті потребує диференціації, вона виділяє такі підходи: історичний (Філіп Ар'єс) [див.: 1, с. 5–527], культурно-антропологічний (Луїс-Вінсент Томас) [див.: 16, с. 43–51], соціологічний (Жан Бодріяр) [див.: 2, с. 5–374, а також 16, с. 55–63] та, врешті, суто філософський. Репрезентативний із цієї точки зору погляд, на думку авторки, запропонував визначний французький мислитель ХХ століття Емманюель Левінас [див.: 16, с. 51–55]. Дошукуючись витоків позиції філософа, дослідниця вказує на його належність – у методичному плані – до традиції М. Гайдеггера [див.: 16, с. 52], хоч і залишається свідомою щодо принципових розходжень між названими мислителями в подальших кроках. Звичайно, дослідження різних аспектів танатологічної проблематики в мисленні М. Гайдеггера знайшло в коментаторській літературі значно ґрунтовніше висвітлення, ніж у щойно означеному джерелі. Так, А. Демічев наголошував на визначенні з допомогою смерті автентичності людини [див.: 4, с. 123–124], Г. Феттер, також кажучи про ключову роль смерті як передумови звернення до власної самості, пов'язував розуміння смерті з екзистенційно збагненим часом (на відміну від часу фізикалістського) [див.: 17, с. 16–18], П. Кардорф підкреслював важливість концепту “рішучості до смерті” [див.: 12, с. 159–160], В. Бімель виявляв схильність тлумачити феномен смерті передовсім у контексті появи можливості на новій основі вибудовувати зв'язки минулого, теперішнього й майбутнього [див.: 11, с. 57].

І справді, саме видатний німецький філософ став тією постаттю в західному мисленні новітнього часу, яка у вельми оригінальний і водночас дуже ґрунтовний спосіб привернула увагу до феномену смерті, розглядаючи останню не як ін-

цидент, а як основоположну складову антропологічної проблеми, як те, що дає можливість найбільш адекватно збагнути людське існування у його скінченності та цілісності. Зовсім не перебільшенням звучить твердження про те, що у філософії М. Гайдеггера смерть становить одну з провідних тем. Саме через виявлення власної смертності в людини зароджується досвід власної скінченності, а відтак принципової скінченності власного розуміння; причому розуміння обмеженості пізнавальних можливостей стосується не просто їх як таких, але й, конкретніше, спроможності чи радше неспроможності адекватно рефлексувати над проблемою життя після смерті. На думку М. Гайдеггера, в цьому питанні філософія змушена займати винятково агностичну позицію.

Смерть тлумачиться як кінець людського буття, тобто вона розглядається не в теологічному чи натуралістичному вимірі, а переноситься в площину онтології. Відповідно суб'єктивність конституюється не самосвідомістю, а усвідомленням смертності, передовсім власної смертності: смерть є “завжди моя” [14, с. 240], те, в чому нас ніхто “не здатен замінити” [14, с. 240]. Водночас смерть – це те, що ми не спроможні пізнати через свій власний досвід: нашу власну смерть ми ніколи не побачимо, не станемо її свідками, не матимемо її досвід як пережитий. Відкриваючись нам лише як смерть Іншого, вона все ж дозволяє вийти на принципово інше розуміння реальності поцейбічної. Через усвідомлення смерті як “моєї власної” відбувається вихід за межі “несправжнього”, нівелюючого, анонімного існування і з'являється можливість зробити поворот до сенсу буття. Інакше кажучи, смерть парадоксальним чином сприймається як позитивна характеристика людського буття, вона становить вихідний пункт активності людини, що спрямовується на досягнення сенсу.

Саме аналіз буття людини як буття-до-смерті, результуюче звідси наголошення на тимчасовості людського існування і несправжності, неавтентичності життя в модусі *das Man*, – це ті тези М. Гайдеггера, з якими чи не найбільше асоціюють роботу “Буття і час” і які дуже істотно сприяли розповсюдженню його слави як мислителя.

Новизна М. Гайдеггера полягала перш за все у знаходженні кореляції буття і ніщо: ніщо виявляється необхідним елементом онтологічної структури реальності. Ніщо відкривається завдяки фундаментальному настрою жаху (німецькою звучить як *Angst*, або метафізичний страх, на противагу до страху емпіричного – *Furcht*), і саме усвідомлення близькості ніщо стає передумовою досягнення буття як цілісності, відтак ніщо стає позитивним фактором екзистенції. Тим часом гола позитивність буття занурює людину в анонімну стихію земних речей. Відчуття ж порожнечі, загроза з боку ніщо витягує самість людини з публічності, яка сприяє знеособлюючим тенденціям і наштовхує на розуміння людського існування у світі як

принципово заміщеного [див.: 14, с. 239]. У смерті ж, як уже було сказано, ніхто не може бути заміщений, смерть для кожного є межевою і водночас найбільш “його” можливістю. При цьому визначальною є рішучість щодо випереджуючого мислення про смерть (М. Гайдеггер використовує зворот *Vorlaufen zum Tode* – українською мовою це можна перекласти як “забігання наперед до смерті”).

Поза всяким сумнівом, концепція німецького філософа відзначалася новизною і оригінальністю. Але чи постала вона на порожньому місці? Звичайно, ні. Тоді що послужило джерелами цієї концепції? Якщо абстрагуватися від обдарованості самої постаті М. Гайдеггера й звернути увагу на витоки його творчості, то слід визнати, що німецький філософ розвивав свою теорію буття-до-смерті під значним впливом екзистенційного мислення. Під останнім прийнято розуміти або вельми своєрідну філософську традицію, що містить у собі дуже потужні як літературні, так і богословські елементи, або філософськи релевантну художню літературу. В першому випадку маються на увазі перш за все впливи К’єркегора (що вже стало звичним стверджувати у дослідницькій літературі [див.: 4, с. 123; 13, с. 362]), у другому – Ф. Достоевського (Г.–Г. Гадамер у своїх спогадах констатує, що на робочому столі його вчителя, М. Гайдеггера, йому часто доводилося бачити червоні томики російського романіста) і Л. Толстого (симптоматичним є пряме посилення на твір письменника в “Бутті і часі”, про що докладніше йтиметься нижче). Якщо говорити трохи звуженіше, можна стверджувати, що Гайдеггер проявляв значний інтерес до екзистенційних мислителів, особливо в ранній період своєї творчості. Серед них, як видно, немало представників літературного цеху, що зайвий раз демонструє плідну взаємодію філософії з красним письменством, втім, остання обставина проявилася вже в самому стилі “Буття і часу”, який у вельми своєрідний спосіб поєднує філософську й епічну складові.

4. Повість Толстого “Смерть Івана Ілліча” у світлі Гайдеггерового екзистенційного тлумачення смерті. Отже, проблематизація смерті в екзистенційній філософії тісно сплітається з тими розмірковуваннями, що висловлюються на сторінках творів художньої літератури. Тобто коли йдеться про тлумачення смерті в екзистенційній перспективі, то неодмінно слід говорити про вагомість літературних спроб, де становище людини досліджується з допомогою глибинного психологічного аналізу через проникнення у найпотаємніші куточки людської душі.

Вище вже йшлося про апелювання у “Бутті і часі” до повісті Льва Толстого “Смерть Івана Ілліча”. Те, що названа згадка міститься не в основному тексті Гайдеггерового *opus magnum*, а лише в одній із приміток [див.: 14, с. 254], аж ніяк не применшує ні значення твору Л. Толстого самого по собі, ні його релевантності для розуміння відповідної концепції німецького мислителя. Обмеженість коротким посиланням має, на мій погляд, ту передумову, що в двадцятих роках минуло-

го століття, коли писалася ця найвідоміша праця М. Гайдегера, він просто ще не “практикував” герменевтичного аналізу тих чи інших текстів (як це він робитиме пізніше, починаючи інтерпретацією висловлювання Анаксимандра й закінчуючи тлумаченням віршів Ф. Гьольдерліна), а відтак навряд чи можна було б сподіватися очікувати від нього прискіпливого дослідження толстовського тексту. Важливішим є інше: ближче ознайомившись із названою повістю, з’ясується інколи просто дивовижна близькість у висвітленні танатологічної проблематики М. Гайдегером і Л. Толстим, причому ця близькість не обмежується лише тим контекстом, в якому філософ безпосередньо апелює до думки письменника, елементи спорідненості є значно численнішими.

Передовсім у повісті Л. Толстого ми бачимо два ракурси, дві перспективи бачення смерті. Назвемо їх інтеріоризовано-апріорною (сприйняття своєї смерті через її випередження, рефлексія перед настанням смерті, рефлексія додосвідна) та екстеріоризовано-апостеріорною (сприйняття смерті з боку інших, тих, хто залишився жити й хто добре знав покійника, рефлексія після настання смерті, рефлексія післядосвідна). У першому випадку йдеться про перспективу, яка відкривається Іванові Іллічу, в другому – про ракурс, що характерний для погляду його колишніх співробітників.

Спробуємо коротко реконструювати висвітлені в повісті події. Колеги по роботі довідуються про передчасну, але зовсім не несподівану смерть сорокап’ятирічного судді Івана Ілліча Головіна. Його хвороба була невеликою, хоч і стала результатом випадковості: показуючи, як слід клеїти шпалери, він упав з драбинки й трішки забив собі бік, що неочікувано переросло в серйозну недугу. Колишні співпрацівники Івана Ілліча в публічному спілкуванні між собою, назовні, виражають жаль і співчуття, натомість кожен із них усередині таємно радіє, що, по-перше, помер не він, що не він опинився на місці Івана Ілліча, а по-друге, у зв’язку з цією подією вони калькулюють нові можливості для себе, і їх тішить нагода піднятися по кар’єрній драбині вгору внаслідок звільнення відповідної вакансії.

Співробітники думають про смерть ближнього винятково з точки зору сьогоднішнього дня і найближчої перспективи для себе самих, з огляду на можливості, які відкриваються внаслідок цієї смерті для їхнього соціального статусу й відтак матеріального добробуту. Один із колег Івана Ілліча після panaхиди, де йому довелося виконувати “дуже нудні обов’язки пристойності” [10, с. 122], відразу йде грати в карти: “інцидент panaхиди” не може “завадити... провести приємно і сьогоднішній вечір” [10, с. 124] (в дужках варто зазначити, що контекст вживання терміну “інцидент” є вельми схожим до контексту, в якому постає “інцидент смерті” у М. Гайдегера – втім, таке сприйняття смерті останнім, ясна річ, відкидається).

Цікаво, що виконання згаданих “обов’язків пристойності”, які видаються чиновникам такими обтяжливими й неприємними, але які не можна не виконувати, оскільки не можна не зважати на суспільну думку, і фальш своїх дій кожен із них добре розуміє, в парадоксальний спосіб пов’язуються з відчуттям ними непристойності самої смерті Івана Ілліча: “Страхітливий, жахливий акт його вмирання... всіма оточуючими був зведений до ступеню випадкової неприємності, почасті непристойності...” [10, с. 157].

По суті, ми бачимо неадекватне й відчужене сприйняття смерті іншого. Озовнішнювання цього сприйняття доповнюється ще одним моментом: появою відчуття непристойності. Інакше кажучи, стихія світу є антагоністичною до тієї атмосфери, яка оточує покійника і яка сприяє прориву звичайного трибу життя, з його спрямуванням до мобілізації енергії, до розвитку вітальних потенцій. Панахида чи похорон сприймаються лише як заходи, до яких примушує важкий і неприємний обов’язок, причому ці заходи, чи інциденти, наштовхують колишніх колег померлого на думання про те, про що думати не хотілося б (причетність до явища смерті відбувається тут крізь призму повсякденності, несправжнього існування, говорячи мовою М. Гайдеггера, під впливом влади *das Man*).

Те, що такого роду питання дуже серйозно турбували Л. Толстого, свідчить ще один персонаж письменника, а саме, князь Василій із “Війни і миру”, який бере участь в інтризі, що пов’язана з можливістю набування частини спадку графа Безухова, причому це відбувається в час, коли безнадійно хворий вельможа вже не приходять до тями. Втім, як тільки князь довідується, що граф помер, він, подумки ставлячи себе на місце покійника, кардинально змінюється: ми бачимо абсолютно інше сприйняття й осмислення смерті: “Скільки ми грішимо, скільки обманюємо... Все закінчиться смертю, смерть жахлива” [9, с. 99]. Людина грішить і йде на обман, позаяк перебуває у вимірі іманентності, у владі скороминушого, знаходиться у такому стані, коли не спроможна рефлексувати над своїм життям як минучим, в результаті чого орієнтується на ті цінності, які є прийнятними для широкого загалу: мовляв, усі дбають про це, отже, і мені це потрібно, і я не можу залишатися до цього байдужим; таке існування проходить виключно в модусі теперішнього. Знеособлювання, нівеляція людини, перетворення її у функціональну одиницю суспільства у світі повсякденних турбот – вельми потужний складник ідейної основи “Буття і часу”: “Використовуючи суспільні засоби комунікації, використовуючи зв’язок (газети), кожний уподібнюється іншому... Ми насолоджуємося і розважаємося так, як насолоджуються інші, ми читаємо, дивимося і висловлюємо судження про твори літератури і мистецтва так, як дивляться і висловлюють судження інші...” [14, с. 126-127].

Тим часом усвідомлення жахливості смерті відкриває всю злиденність і марноту того, що складає інтерес людей, які перебувають в іманентності, які орієнтуються на сучасне, на пануючі смаки, кліше й стереотипи. Коли привідкривається горизонт смерті, то в такий спосіб проривається інший вимір буття, реальність постає в іншому світлі, з'являється принципово інше розуміння світу й себе в цьому світі. Протягом тривалого часу толстовський Іван Ілліч намагався жити так, начебто смерті немає. І лише прийшовши до розуміння невиліковності своєї недуги, до осягнення власної приреченості, ставши на порозі власної смерті, він усвідомлює фальш свого дотеперішнього існування і фальш світу навколо нього, бачить, що все було “не те”.

Хоча свого часу він цього не помічав: роблячи успішну кар'єру, Іван Ілліч “обов'язком своїм... вважав усе те, що вважалось таким найвищими посадовцями” [10, с. 129], “він служив, робив кар'єру і разом з тим приємно і пристойно розважався” [10, с. 130], тобто він був втягнений у вир публічного життя, включно з роботою і відпочинком, і намагався при цьому слідувати тим принципам, які допомогли б йому посісти бажану посаду в суспільстві. Та обставина, що заради кар'єрного зростання йому часто доводилося зраджувати собі, вести “не свою гру”, до певного часу його не бентежила.

І лише розуміючи безнадійність свого стану, свою приреченість, бачачи невідворотність близької смерті, Іван Ілліч вражається нікчемністю свого дотеперішнього існування. Якби усвідомлення того, що смерть прийде так рано і так несподівано, з'явилося в нього раніше, він, очевидно, був би значно вимогливішим до себе, до своїх запитів, ціннісних орієнтирів у житті, вибору засобів і цілей. Послуговуючись термінологією Карла Ясперса, можна було б сказати, що з допомогою межової ситуації (*Grenzsituation*) у толстовського персонажа відбулося просвітлення екзистенції (*Existenzerhellung*), спалахнуло світло самосвідомості.

Душевні муки героя повісті, будучи сильнішими за страждання фізичні, спричинені передовсім запізнілим усвідомленням згаданої нікчемності й порожнечі, розумінням того, що вже несла бодай щось змінити, що упущеного, згаяного не надолужити, усвідомленням відчуження у його власному середовищі (в останньому випадку існував радше за все автобіографічний підтекст, принаймні знамените залишення Л. Толстим Ясної Поляни перед самою його смертю більшість дослідників розцінили як наслідок болісного процесу відчуження в колі близьких). Іван Ілліч був пересічною, середньою людиною, для якої загальноприйняте є законом, нормою і зразком, він покійно погоджувався зі своїм розчиненням у колективі, він не здогадувався, що все це, як висловився б М. Гайдеггер, веде його до невласного, несправжнього існування. Але тепер прокидається усвідомлення фальшивості, мізерності, дріб'язковості того, що він робив упродовж

усього свого життя, у хворого говорить нечисте сумління. “Мене не буде, то що ж буде? Нічого не буде. То де ж я буду, коли мене не буде?.. Смерть. Так, смерть. І вони ніхто не знають і не хочуть знати, і не бажають... Їм однаково, а вони також помруть...” [10, с. 150].

Отже, таке розуміння дається приреченому Іванові Іллічу, але воно, знову ж таки, виявляється недоступним для його домашніх, для колег по роботі, та і йому самому щось подібне було чужим, допоки він залишався здоровим й успішним. Контраст сприйняття вражає; висловлюючись гайдеггерівською термінологією, це докорінна відмінність між перспективами *Sein zum Tode* та, відповідно, *das Man*. Близькість смерті робить неістотною зв’язаність земними речами, принадами поцейбічної реальності. Парадоксально, але якщо життя Івана Ілліча було “порожнім”, як він це сам усвідомлює, то його смерть сповнюється сенсу.

Підводячи підсумок висловленого, відзначимо ось що: у М. Гайдеггера йдеться про екзистенційне тлумачення смерті (у лексиконі мислителя – онтологічна інтерпретація), і тут, як ми бачили, він дивовижно зближується з інтерпретацією Л. Толстого, хоч, ясна річ, мова філософа істотно відрізняється від мови письменника. Екзистенційне бачення смерті, яке в цьому випадку характеризує і твір філософії, і твір літератури, суттєво відрізняється від природничо-наукових підходів, наприклад, біології чи медицини; водночас тут помітна й віддаленість від релігійної перспективи, позаяк і М. Гайдеггер, і Л. Толстой не зосереджують увагу на проблематиці життя після смерті, а фіксують увагу передовсім на тих наслідках для світоглядних орієнтацій особи, які породжуються таким чи інакшим сприйняттям явища смерті; водночас обидві спроби чітко наголошують на необхідності переступання меж повсякденності й публічності, тому що атмосфера останніх створює передумови для неістинного, несправжнього існування людини.

1. Арьес Ф. Человек перед лицом смерти. – М.: Прогресс, 1992. – 528 с.
2. Бодриар Ж. Символічний обмін і смерть. – Львів: Кальварія, 2004. – 376 с.
3. Вышеславцев Б.П. Бессмертие, перевоплощение и воскресение // Человек. – 1993. – № 2. – 192 с.
4. Демичев А.Л. Маски жизни, играющие смерть // Многомерный образ человека. Комплексное междисциплинарное исследование человека. – М.: Наука, 2001. – С. 122–138.
5. Духовна спадщина святих отців. Св. Антоній Великий. – Т. 1. – Львів: Місіонер, 1997. – 200 с.
6. Монтень М. Опыты. – М.: Голос, 1992. – Т.2. – 560 с.
7. Паскаль Б. Мысли / Пер. с франц. – М.: REFL-book, 1994. – 528 с.
8. Переключка веков. Размышления. Суждения. Высказывания. – М.: Мысль, 1990. – 446 с.
9. Толстой Л. Война и мир. – Тома 1-2. – Кишинев: Картя Молдовеняскэ, 1969. – 700 с.

10. Толстой Л. Смерть Ивана Ильича. Повести и рассказы. – Л.: Художественная литература, 1983. – 288 с.
11. Biemel W. Martin Heidegger mit Selbstzeugnissen und Bilddokumenten. – Hamburg: Rowohlt Verlag, 1991. – 180 s.
12. Cardorff P. Martin Heidegger. – Frankfurt am Main –New York: Campus Verlag, 1991. – 174 s.
13. Dietz W. Sören Kierkegaard. Existenz und Freiheit. – Frankfurt am Main: Hain, 1993. – 472 s.
14. Heidegger M. Sein und Zeit. Sechzehnte Auflage. – Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1986. – 446 s.
15. Kierkegaard S. Gesammelte Werke. – Düsseldorf –Köln, 1956. – Abt.18.
16. Krafft-Krivanec J. Todesbilder und Sterbensbewältigung. Ein kulturanthropologischer Versuch. – Wien: Passagen Verlag, 2003. – 246 s.
17. Vetter H. Die Zeit und der Tod. Vorfragen und Materialien // Mesotes. Zeitschrift für philosophischen Ost-West-Dialog. – 1991. – № 4. – 96 s.

**A MAN IN THE HORIZON OF DEATH:
REFLECTION OF THE EXISTENTIAL THINKING**

Andriy Dakhniy

*Ivan Franko National University of L'viv, Universytets'ka Str., 1, L'viv, 79000,
Ukraine, al_dah@hotmail.com*

A phenomenon of death in the interpretation of existential thinking is observed in this scientific article; especially the approaches of M.Heidegger and L.Tolstoy which demonstrate what influence of death perception on the human's choice of the own modus vivendi is; besides the interdisciplinarity in the sense of the correlation between philosophical and literature points of view was stressed.

Key words: true and untrue existence, death, being-to-death, publicity.

*Стаття надійшла до редколегії 18.05.2005
Прийнята до друку 24.09.2005*