

ВЛАДИМИР НИКИТАЕВ

Герменевтика смерти

Путь смерти –
Порождение собственного ума каждого
И ничего другого;
Загляни в свое сердце,
В свой собственный ум...

Наоката Наканиши.

«Сто поэм о пути смерти»

Вопрос о смерти

В человеческом обществе любой культуры и любого исторического времени легко обнаружить структуры, связанные с феноменом смерти. Их можно рассматривать как «ответ» на вопрос устройства человеческой жизни, учитывающий смертность человека и знание каждого о своей смертности. Изначально, как показали, например, Арьес [1] и Хуземан [2], смерть человека составляла преимущественно общественную заботу и не порождала личностных проблем. Отношение индивида к смерти было далеко не столь трагическим, как в западноевропейское Новое время. Смерть находилась на виду – привычные сегодня «фигуры умолчания», сокрытия болезни и смерти в специальных местах, перепоручение заботы об умирающем и умершем профессионалам, девальвация подлинного образа смерти псевдообразами массовой культуры и т. п., – весь этот «комплекс вытеснения» настоящей смерти сложился только в XX веке. Но во все времена фундаментальные социальные техники – например, техники власти – конституировали себя в том или ином отношении к феномену смерти.

Имеет ли современный человек в данном вопросе какое-либо преимущество перед своими предшественниками? Лучше ли он понимает, что такое смерть, и способен ли более «рационально» использовать знание о своей смертности?

Скорее нет, чем да. И в не малой степени как раз из-за «комплекса вытеснения смерти», который, лишив человека соответствующей пропедевтики, только усугубил его страх перед собственной смертью. Свойственное нашему времени многообразие противоречивых «ответов», переводя исходную проблемную ситуацию в «проблему выбора» между ними, несколько ее этим не облегчает, так как неясно, на чем могло бы быть основано предпочтение, например, буддистского ответа христианскому.

Что означает смерть для человека? Как понять умирание изнутри, т.е. не что такое смерть вообще, не как постоянно идущий процесс изживания и отмирания, – но что она такое для самого умирающего человека как последний момент его жизни? Собственно, эти вопросы представляют собой развертку самой сердцевины всей проблематики взаимоотношений жизни и смерти (по меньшей мере, в нашу индивидуалистическую эпоху).

Однако возможно ли вообще понять то, с чем никогда не сталкивался и не имел дело (поскольку до известного момента всякая смерть, с которой встречается человек, есть смерть другого, смерть, наблюдаемая извне)? Или иначе: каковы предпосылки понимания смерти?

Очевидно, что событие смерти для нас, живых и живущих, «непрозрачно». Да, мы способны «сочувствовать» умирающему (хотя, как правило, сочувствуем его близким), но можем ли почувствовать, как бы войти внутрь его состояния? Было бы весьма легкомысленно делать подобное утверждение до тех пор, пока нам не дано аутентичное представление о смерти, пока мы не узнаем, что такое на самом деле смерть изнутри. Это значит, что исходить следует из необходимости понимания «на расстоянии», без возможности неким непосредственным образом устранить дистанцию между живущим и умирающим. Таким образом, мы оказываемся в герменевтической ситуации, в ситуации попытки понимания через интерпретацию, посредством специальной техники истолкования.

В герменевтике, как известно, принято в качестве фундаментальной предпосылки и условия понимания вообще указывать язык. Последовательное проведение этой точки зрения ведет к универсумализации языка, к полаганию языка «домом бытия» (Хайдеггер) и к онтологизации понимания: оно становится способом человеческого бытия, практически не отличаясь от присутствия человека в мире (см. особенно [3, с.548–550]). Конечно, язык чрезвычайно важен для герменевтического (т.е. истолковывающего) понимания. Это — с одной стороны. С другой — когда Х.-Г.Гадамер обсуждает понятие герменевтического опыта и, в связи со структурой этого опыта, «герменевтическое первенство вопроса» [3, с.426–440], он, в конце концов, констатирует, что «вопрос сам напрашивается», или что «текст задает интерпретатору вопрос», а это, в свою очередь, свидетельствует об «исконности беседы», об изначальной вовлеченности в «предание» (в традицию), теперь, быть может, утраченную, — т.е. об особом рода **ситуации**.

Так не следует ли заключить, что именно ситуация выступает фундаментальной предпосылкой и условием понимания (и непонимания)? Действительно, происходящее — некоторое амбивалентное окружающее «текущее всё» — только тогда становится значимым для человека, а следовательно, нуждающимся в истолковывающем понимании, когда оно как бы само по себе «фиксируется», «схватывается», т.е. (относительно) останавливается, локализуется и располагается в ожидании. Фиксация может быть осуществлена посредством языка и в нем (как правило, так и происходит), но не язык — источник необходимости остановки. Ситуация есть имманентная форма обнаружения человеком его включенности в некоторый процесс, имманентная и для человека и для присвоившего его процесса: человек не может «засечь», «перехватить» и изменить ход процесса иначе, как в форме ситуации и ее преодоления. «Обнаружения» — в полноте всех значений данного слова: человек обнаруживает свою вовлеченность в процесс для себя, процесс в себе и себя для процесса¹.

¹ В ориентации на термины Хайдеггера [4] можно было бы сказать, что ситуация — это экзистенциал (фундаментальная форма) **присутствия**, присутствие **для** присутствия, где «для», согласно сущности присутствия, есть не только отношение сугубо к себе, но к себе в единстве с миром, — чему противоположность: **забывание** себя в мире.

Ситуация всегда чья-то, в определенное время и в определенном месте, а поскольку она тождественна восприятию, про- и переживанию себя, она уникальна: «нельзя войти дважды в одну и ту же ситуацию». Человек – субъект ситуации (может быть и коллективный субъект), но это субъект не во новременном, а в античном смысле: как подлежащее, как то, что ее держит (выдерживает) и несет (выносит – в смысле терпения), т.е. как то, относительно чего происходящее «останавливается». Исходное, бытийное понимание, выступающее по отношению к герменевтическому как «предпонимание», – есть отношение сознания человека, разворачивающего перед ним окружающий мир, и человеческого тела, заведомо в нем пребывающего. Принципиально важно в данном случае, что именно в рамках отношения бытийного понимания сознание и тело (телесность) конституируются как таковые (т.е. не так, что сознание и тело как-то существуют вне этого отношения и устанавливают его между собой).

Итак, в рамках выбранной нами стратегии, понять смерть – значит истолковать ситуацию смерти как завершающую, терминальную ситуацию жизни (толкованию вообще свойственна «как-структура» [4, с.148–149]).

Три представления смерти

Сомнение в осуществимости намерения понять смерть, тем не менее, остается, хотя и приобретает новую форму: возможна ли ситуация смерти? Вокруг чего она могла бы образоваться? Уже старая эпикурейская формула «Не следует бояться своей смерти: потому что когда я есть - ее нет, а когда она есть - меня нет» по сути отвергает такую возможность. В наш век, например, Михаил Бахтин утверждал, что «смерть не может быть фактом самого сознания. ... Сознание по самой природе своей не может иметь осознанного же (то есть завершающего сознание) начала и конца, находящегося в ряду сознания как последний его член, сделанный из того же материала, что и остальные моменты сознания» [5, с. 315]. И далее: «Смерти же изнутри, то есть осознанной своей смерти, не существует ни для кого – ни для самого умирающего, ни для других, – не существует вообще» (там же).

Пусть так, но что делать с достаточно обширной литературой, излагающей и интерпретирующей опыт «смерти изнутри»?

Так, огромную популярность получила опубликованная в 1975 г. в США книга Р. Моуди (Moody) «Жизнь после смерти» [6], в которой он изложил результаты своих бесед с людьми, пережившими состояние клинической смерти. Ему удалось выявить ряд наиболее типичных элементов, которые нетрудно обнаружить и в случаях, излагаемых Хузманом [2, с.101–111]. Человек, умирающий в сознании, слышит происходящее вокруг него, в том числе и слова о том, что он умер. Он слышит неприятный шум, громкий звон или жужжание, иногда музыку. Часто у людей возникает ощущение быстрого движения через некое темное осесимметричное пространство, которое ассоциируется с колодцем, туннелем, ущельем и т.п. Затем человек внезапно обнаруживает себя вне своего физического тела, но еще в непосредственном физическом окружении, он видит свое собственное тело со стороны, но не ощущает ни боли, ни других воздействий, – только чувство необычайной легкости и покоя, пребывания в не-

котором другом, «духовном» теле. Он не понимает, что умер — скорее, заключает об этом по словам и действиям окружающих его людей, — но в конце концов наступающее осознание своей смерти вызывает чувство страха, крайнего одиночества и желание вернуться в свое физическое тело. Эти чувства проходят, когда он обнаруживает, что не один: он видит (души) умерших родственников и друзей. Перед ним появляется «светящееся существо», иногда просто неземной свет, но воспринимаемый как личность, от которой исходит необычайная любовь, всезнание и душевная теплота. Это существо показывает своеобразный фильм, последовательность мгновенных картин важнейших событий его жизни и телепатически задает вопрос, как человек оценивает свою земную жизнь и готов ли умереть. Иногда это воспринимается как урок: «светящееся существо» как бы подчеркивает во время демонстрации, что главное в жизни — любить других людей и приобретать знания. В некоторых случаях во время предсмертного опыта происходило приближение к своего рода границе между земной и последующей жизнью, границе, которая представлялась как ограда, река, черта, дверь и т.п. Последний элемент предсмертного опыта — возвращение. Некоторые хотели вернуться, другие нет; большинство в конце своих видений просто «заснули» или «потеряли сознание», и проснулись уже в физическом теле, другие помнят, как «вошли» в него.

Вслед за книгой Моуди были опубликованы обширное исследование К.Осис и Э.Харалдсон «В час смерти», «Смерти нет» Э.Кюблер-Росс и другие научные (по крайней мере, по установке их авторов) работы, подтверждающие, в основном, результаты Моуди. Впрочем, книга «Жизнь после жизни» была далеко не первой в своем роде. Так, иеромонах Серафим (Роуз), давший православную интерпретацию и оценку исследованию Моуди, указывает на «Беседы» Григория Великого (VI век), агиографию и другие христианские источники, в которых описываются и толкуются видения умирающих [7].

Как известно, согласно христианскому учению, наша земная жизнь — это приготовление к будущей вечной жизни. Смерть одновременно оказывается «рождением» в иную жизнь. Тело человека распадается, чтобы «вновь востать при Общем Воскресении» [7, с.209], но душа его продолжает жить, причем «когда прекращается видение телесными глазами, начинается видение духовное» (там же). Часто это «духовное видение» начинается в умирающих, еще когда они видят окружающих и беседуют с ними. Душа, освободившись от тела, как писал в V веке Иоанн Кассиан, «свои разумные силы» приводит в более чистое и тонкое состояние, чем когда они были скованы телом. Обычно, первые два дня душа наслаждается своим новым состоянием, пребывая подле тела либо посещая те места, которые ей были дороги при жизни; исключения составляют святые и праведники, которые совсем не привязывались к мирским вещам и жили в ожидании перехода в иной мир. На третий день за ней приходят два ангела, чтобы препроводить к Божьему Престолу. По пути душа проходит через так называемые «воздушные мытарства» (общим числом до 20), где демоны обвиняют душу в тех или иных грехах и между ними и сопровождающими ангелами происходят прения, от результата которых зависит, последует ли душа дальше к Небу, или «низвергнется в темницы адские» [7, с.151]. Согласно православному догматическому богословию, «воздушные мытарства» есть этап частного суда,

в котором решается судьба души до всеобщего Страшного Суда. Душа, успешно прошедшая через мытарства и поклонившаяся Богу, совершает затем «экскурсию» по Раю (до девятого дня после смерти) и Аду, еще не зная, где она останется, а затем (на сороковой день) получает окончательное определение своего места до момента воскресения мертвых.

Наконец, обратимся к тексту совсем другой культуры, к «Бардо Тёдол» или «Тибетской книге мертвых» [8, с. 20–140] — к подробному руководству для умирающего и того, кто его «сопровождает», находясь рядом с ним и выполняя определенные действия (обряд). Наставник или собрат по вере обязан обеспечить, чтобы человек умирал в сознании, и, наблюдая за признаками смерти, должен читать ему указания, свои для каждого этапа. Как и в других религиозных учениях, момент смерти в буддизме считается важнейшей возможностью для человека достичь той главной цели, которую это учение перед ним ставит. В данном случае речь идет об освобождении человека от колеса реинкарнаций и достижения состояния Будды. Главным с этой точки зрения является последний выдох умирающего, когда его «жизненная сила» на некоторое время локализуется в «срединном нерве» (область сердца), сознание на мгновение прекращает свою формотворческую деятельность и умиряющий видит в пустоте сознания Чистый Свет Совершенной Реальности (Сознание как таковое), из глубины которого раздается «естественный звук Реальности, подобный раскатам тысячи громов». Для обычного человека это мгновение неуловимо — только посвященный, достигший высших ступеней йоги, может зафиксировать это состояние Просветления и остаться в нем навсегда, достигнув Освобождения.

Это — состояние/область Чигаи Бардо. Если «изначальный Чистый Свет не был узан», то через некоторое время умерший видит так называемый вторичный Чистый Свет. Он обретает ясность сознания и тело Бардо, которое, с одной стороны, представляет собой некий светящийся «духовный» двойник физического тела, а с другой — суть земные желания, привычки, склонности умершего («тело желаний»). Пожалуй, следуя западной философской традиции, мы можем назвать его интенциональным телом. Оно обладает всей полнотой чувств (если умерший в жизни был слепым, то он «прозреет»; кстати, такой случай описывает и Моуди). Путешествуя, умерший видит подобных себе и скорбящих по нему живых, слышит их и не может решить: жив он или мертв. Он путешествует одновременно и по знакомым и дорогим ему в жизни местам, и по загробному миру. Если он не достиг Освобождения в Чигаи Бардо, то примерно через три дня после физической смерти он оказывается в Чёнид Бардо, где перед ним проходят кармические видения. Ему являются мирные светозарные божества, но каждому ослепительному свету, исходящему от них, вторит более тусклый и смешанный свет того же цвета, исходящий из иных, неблагоприятных для человека пределов. Всякое мирное божество — это путь спасения, достигаемое через слияние с их светом; иной же свет ведет к падению, страданиям и новому рождению. Люди с очень плохой кармой не могут соединиться с мирными божествами (Хранителями Знаний) и на десятый день их встречают гневные божества (ужасного вида, пьющие кровь и т.д.). Они вызывают страх, но и они суть боги-хранители умершего, и если он сумеет не испугаться их и соединится с ними — он избежит колеса рождений и смертей. Если же он не устоит и «потеряет сознание», то очнется в Сидпа Бар-

до, где порывы неумолимого ветра кармы повлекут его интенциональное тело, бросая из стороны в сторону. В сером сумеречном свете «он увидит снег и дождь, мрак, свирепые вихри, толпы преследователей; услышит звуки горных обвалов, шум морских волн, треск пожара и вой сильного ветра» [8, с.103]. К нему явятся рожденные одновременно с ним его добрый дух-покровитель и злой демон и устроят над ним суд под председательством Бога Смерти.

Лгать здесь бесполезно или невозможно (на невозможность лжи в потустороннем мире указывают и респонденты Моуди, и христианские источники). В случае неблагоприятного приговора умерший будет подвергнут жутким мучениям, его охватит невыносимая тоска по утраченному телу. Спасаясь от своих преследователей, тот, кто лишен хорошей кармы, окажется в области страданий, а тот, кто ею обладает, попадет в области счастья. Но в конце концов умершему предстанет тот из шести миров, в котором ему придется родиться вновь. Не обязательно это будет мир людей; это зависит от его кармы и поведения в ситуации смерти.

Проблема понимания и синтез знаний

Вернемся к постановке вопроса о «смерти для себя» и к сомнению в его корректности. Может быть, приведенные тексты показывают, что «смерть изнутри» есть **как процесс** (хотя ее и нет **как факта**)?

Конечно, эти произведения разных культур (которыми я намерен далее ограничиться) даже типологически далеко не исчерпывают корпус текстов, посвященных проблеме смерти. Так, практически не затронута философия (в частности, экзистенциализм), а также эзотеризм, например, антропософская трактовка смерти (см. [2]). Вызвано это желанием иметь в качестве **исходного материала** тексты, могущие претендовать на наличие в них некоторого «объективного содержания», полученного в ситуации смерти и прямо связанного, если так можно сказать, с **эмпирией смерти**. Если мы принимаем задачу **герменевтики смерти**, то нам требуется в качестве основы не дискурс вокруг ситуации смерти, но тексты, как бы исходящие изнутри нее (хотя всякий такой текст, конечно, может быть лишь некоторой **интерпретацией** ситуации смерти).

Итак, перед нами — ряд источников, так или иначе претендующие на то, чтобы описать ситуацию и выразить истину смерти². Мы понимаем каждый из данных текстов, но понимаем так, как поняли бы любое художественное повествование. Но что при этом мы поняли про смерть, если не готовы принять **реальность** описанного потустороннего мира (даже если ограничиться только произведениями типа «Жизнь после жизни» Моуди³)? Однако оппозиционное научно-материалистическое объяснение, исходящее из того, что

² Заметим, что ситуация смерти актуально существовала как ситуация только для глубоко верующих людей — для них все происходящее заведомо имело значение, поскольку они уже при жизни были сформированы как субъекты (подлежащие) ситуации смерти. Для многих же респондентов Моуди имела место лишь ситуация после-смерти, т.е. необходимость после возвращения к жизни осмыслить и ассимилировать полученный ими опыт.

³ Кстати, советские ученые утверждали, что их исследования, например, проведенные в Институте реаниматологии, не подтвердили результатов Моуди [9, с.177].

сознание (и душа) есть функция мозга, а потому с гибелью мозга сознание и личность должны бесследно исчезнуть (см., например, [9]), хотя и логично, но не очень-то «вдохновляет». Кстати, из подобных представлений нередко выросло асоциальное или деструктивное (самоубийство – см. [2, с.123–124]) поведение.

Переход от одного текста к их совокупности, казалось бы, должен радикально изменить нашу ситуацию, но не тут-то было. Конечно, выявляются некоторые «общие места», но и содержательную разницу описанных картин нельзя не заметить. Более того, именно наличие «одинаково понятных», но **различных** представлений смерти, и порождает проблемную ситуацию.

Как же быть?..

Прежде всего, герменевтически и методологически правильно будет постулировать, что в содержании этих текстов **есть истина, хотя бы в частичном и завуалированном виде**. Поэтому, далее, следует стремиться к тому, чтобы снять внешние противоречия и построить интерпретацию, которая не только убедительно объясняла бы, что такое смерть, но и вела бы к пониманию, почему существуют **такие** представления о смерти и **что** в них истина. Иными словами, необходимо решить проблему **синтеза знаний** [10]. Идея «синтеза знаний» состоит в интерпретации разных представлений как различных эпистемических проекций одного и того же объекта. Для этого вводится новое и особое представление, «воспроизводящее сам объект». «Сам объект» как таковой, в отличие от фактографических и обобщенных знаний о нем, изображается в **онтологиях и структурных моделях**.

Классический анализ проблемы синтеза знаний, данный в статье Г.П.Щедровицкого [10], ограничивается только случаем структурной модели объекта. Непосредственное следование по этому пути, очевидно, требует **объективации личностного переживания смерти**, превращения ситуации смерти в объект. Но каким образом мы могли бы это сделать? Перед нами – только тексты и мы не можем через их содержание «выйти» в некоторой деятельности на объект, как сделали бы это в случае естественнонаучных знаний.

Однако, можно сменить **онтологию**, в которой осуществляется объективация и высказываниям придается статус знания. Именно, от естественнонаучной онтологии перейти к **гуманитарной** (например, к диалогической онтологии Бахтина или, как в данном случае, к **онтологии множественности миров**, заявленной в работах [11] и [12]). Что, собственно, уже и сделано формулировкой темы герменевтики смерти (подчеркну, что заявлена тема **герменевтики смерти**, а не герменевтики текстов о смерти).

К герменевтике смерти: смерть как автор («другое сознание в себе самом»)

В самом деле, почему мы считаем данные тексты **действительно** имеющими отношение к смерти? Не потому ли, что **принимаем смерть за их автора** (соавтора)? То есть: эти тексты **не рассказывают о смерти**, но, напротив, сами выступают неким результатом дискурса смерти. Это дает нам право, отталкиваясь от текстов Моуди, «Бардо Тёдол» и др., как вторичных, поставить вопрос об исходном тексте, о самом **дискурсе смерти**.

В некотором смысле, смерть — автор *par excellence*.⁴

Чтобы показать это, достаточно обратиться к существующим концепциям автора. Согласно Бахтину, «эстетически творческое отношение к герою и его миру есть отношение к нему как к имеющему умереть (*moriturus*)», для чего нужно «умение подойти к нему не с точки зрения жизни, а с иной — внежизненно активной. Художник и есть умеющий быть внежизненно активным...» [5, с.165]. Как известно, у Бахтина это не случайное суждение, но один из основных пунктов его концепции автора. «Сознание автора, — пишет он в другом месте, — есть сознание сознания, то есть объемлющее сознание героя и его мир сознание, объемлющее и завершающее это сознание героя моментами, принципиально трансгредиентными ему самому...» (с.14). «Этими трансгредиентными самосознанию, завершающими его моментами являются **границы** внутренней жизни, где она обращена вовне и перестает быть активной из себя, и прежде всего **временные** границы: начало и конец жизни, которые не даны конкретному самосознанию...» (с.92). Остается только добавить, что «смерть — форма эстетического завершения личности» (с.115).

Смерть отвечает, хотя и в разной степени, и тем четырем признакам литературоведческой «функции-автор» Мишеля Фуко, которые он возводит еще к принципам экзегезы святого Иеронима [13, с.26–28]: автор как постоянный уровень ценности приписываемых ему текстов; автор как некоторое поле концептуальной или теоретической связности, позволяющее преодолеть те или иные содержательные расхождения в серии текстов; автор как стилистическое единство; и автор как определенный исторический момент и точка встречи некоторого числа событий, делающий невероятным присутствие в его произведениях лиц и событий, знание которых было ему абсолютно недоступно. Вообще, следуя Фуко, можно было бы сказать, что смерть больше, чем просто автор, **смерть** — «**учредитель дискурсивности**» (учредитель определенного типа дискурса).

Конечно, смерть — **особый** автор. Его особенности едва ли не очевидны и при всем том не уникальны по отдельности. Так, смерть подобна «скриптору» Ролана Барта из «Смерти автора», который «рождается одновременно с текстом, у него нет никакого бытия до и вне письма,... остается только одно время — время речевого акта, и всякий текст вечно пишется **здесь и сейчас**» [14, с.387].

Очевидно и то, что смерть как автор не является особой личностью, а потому нет **двух сознаний**: изображающего (сознание автора) и изображаемого (сознание героя). **Это значит, что другое сознание оказывается в том же самом сознании.**

Автор, согласно Бахтину, есть принцип видения и оформления. «Автор должен находиться **на границе** создаваемого им мира как активный творец его...» [5, с.166] (выделено мной — **В.Н.**), а поскольку в данном случае автору вообще больше нигде находиться, то он превращается в саму эту границу.

⁴ Чтобы правильно понять данное утверждение, не следует отождествлять **автора** и **творца** — эти понятия не эквивалентны. Любопытно, что в Средние века богословы, чтобы ясно разграничить творения Божьи от творений дьявола, ввели терминологическое различие: Бог — **creator**, дьявол — **autor** или **inventor** [18].

Любопытным образом с мыслью Бахтина перекликается образ и идея Фуко, «что имя автора не идет... изнутри некоторого дискурса к реальному и внешнему индивиду, который его произвел, но что оно стремится в некотором роде на границу текстов, что оно их вырезает, что оно следует вдоль этих разрезов, что оно обнаруживает способ их бытия, или по крайней мере его характеризует» [13, с.21–22]⁵.

Другое сознание в себе самом в то же время оказывается другим еще и по линии автор – читатель (зритель). Причем, если иметь в виду бартовскую трактовку ситуации в художественной литературе, то именно такого читателя, «рождение» которого «приходится оплачивать смертью Автора» [14, с.390]. Автор Смерть и читатель, рождающийся со смертью Автора, таким образом, образуют еще одно отношение своего рода нераздельного и неслиянного единства двух лиц.

Но что же такое в этой ипостасной структуре сознания **герой**? Очевидно, это то (или тот), что противоположно **другому сознанию**, т.е. ни в коем случае не может стать «другим», – это «я», или, с точки зрения другого сознания, **душа** (поскольку «принципы оформления души суть принципы оформления внутренней жизни **извне**, из другого сознания...» [5, с.90]). Именно душа – «эстетически значимое целое внутренней жизни человека» (там же, с.116) – и есть герой всех сюжетов «жизни после смерти».

Принципиально важно, что «другое сознание в себе самом» – радикально иная структура, чем характеризующее жизнь (или бытие) постоянное несовпадение с самим собой, превосходение себя, трансценденция или «экстазис». Это, напротив, – замыкающее, ограничивающее, оканчивающее **другое сознание**. Очевидно также, что **другое сознание** противоположно **сознанию Другого**, поскольку в первом случае «другое сознание» охватывает «свое», а во втором – наоборот.

Онтологическая возможность герменевтики смерти: сознание

При всем том, не слишком ли произвольна метафора смерти как автора, как «другого сознания в себе самом»? Действительно ли сознание допускает реальную возможность подобного дискурса?

⁵ Иными словами, в концептуальной системе координат работы [11], этот безличный автор, этот чистый принцип видения-оформления, это другое сознание в себе самом – есть **рамка**.

⁶ *Редактор*: «Методологически, как представляется, сознание нельзя рассматривать как нечто универсальное, предельное – это уже очень развитая форма в псевдогенетической линии. Изначальная схема, по-видимому, такова: сознание как инстанция появляется после возникновения онтологических схем. Тогда все истинно сущее, согласно этим схемам, помещается в мир, а все кажимое, мнимое – в сознание. Иными словами, сознание как инстанция возникает как ответ на вопрос: где существуют сны, мнения, небывальщина и пр.»

Автор: «Здесь смешивается **содержание** понятия с **генезисом** понятия. И содержание это какое-то странное: это кто же (кроме тебя) так задавал сознание? А где «помещается мир»? Что, «истинно сущее» вообще никак не попадает в сознание? По моему мнению, понятие сознания действительно возникает как ответ на вопрос, но не о том, «где существуют сны, мнения, небывальщина и пр.», а «**как дан мир человеку?**». Первым в этом направлении стал двигаться Декарт, положив тем самым начало новой философии (т.е. до Декарта сознания как такового вообще не касались: различали знание и мнение, субстанцию и акциденции, модусы души и пр.)»

Для ответа на эти вопросы необходимо прояснить онтологию сознания, хотя бы в самых общих ее чертах. В данном случае на первое место, пожалуй, следует поставить такое существенное свойство сознания, как **предельность**.⁶ Человек не может «выйти» за пределы своего сознания (которое не тождественно **осознанию**). Все, что существует **для** человека, все, что он может сделать предметом своего восприятия, размышления, эмоционального переживания и т.д., все, что может составить для него некоторое событие, — все это дается (доступно) ему через его сознание и в нем.

Предельность сознания не означает, конечно, его **безграничности**, не означает, что сознание всё пронизывает, т.е. что для него нет «внешнего». Но это — **внутреннее внешнее** (ср.: «внутренняя венаходимость» Бахтина [5, с.90]). Используя бахтинское понятие границ внутренней жизни, можно сказать, что **границы сознания** — там, где сознание перестает быть активным из себя, где противодействием **иного** оно вынуждено его **признать** (например, признать как реально существующее). Там, где мое сознание становится **другим сознанием**, также можно зафиксировать особый тип границ сознания (именуемый «**рамка**»), при том, что они остаются «моими никогда не данными и принципиально не переживаемыми границами» [5, с.94] (поскольку они суть **наиболее внешнее** из «внутреннего внешнего» в сознании). Тем более предельность сознания не означает, что оно вообще **всё** охватывает и объемлет.

Второе утверждение характеризует специфическую **топологию сознания**. В своей повседневной жизни человек привычно исходит из некоторого разделения на мир «внешний» и «внутренний». Однако целый ряд ситуаций показывает, что это разделение совсем не так устойчиво, как кажется, что оно не есть некоторая естественная, «от природы данная», граница, а зависит от воспитания, обучения и т.п. (см., например, [15]). С другой стороны, феноменологический анализ показывает, что в сознании самом по себе нет никакой границы между «внешним» и «внутренним» пространствами — **существует единое пространство сознания** и, хотя разделение на **внешнее** и **внутреннее** осмыслено, т.е. находит свое место в сознании, но **границы между ними нет**⁷. Другое выражение по сути этого же топологического свойства (отсутствия «естественной ориентации»): **сознание ортогонально самому себе** (см. [12]), т.е. превращает собственную деятельность как бы в нечто внешнее себе — в представление.

На этих особенностях топологии сознания основан парадокс существования **идей** и **архетипов** (см. [11]). Именно, с одной стороны, человек находит **идею** в **своей** душе как некое не имеющее частей, вневременное и внепространственное единство; с другой — идея опознается во внешнем мире как единство **многообразия**, как собирание и удержание в определенных границах некоторого пространственно-временного дискретного множества явлений, вещей, людей, событий, т.е. как **рамка**.

⁷ У этого парадоксального утверждения имеется, кстати, математический коррелят: «сфера (или бутылка) Клейна». Каждый, наверное, знаком с «листом Мебиуса»; «сфера Клейна» — это как бы его трехмерный аналог (на самом деле она четырехмерна): изнутри наружу этой сферы можно выйти, не пересекая ее границы, т.е. ее невозможно ориентировать способом «внутреннее — внешнее».

Наконец, третье утверждение (из необходимого в данном случае онтологического минимума), должно некоторым образом разрешать вопрос о взаимоотношениях и связях **сознания, жизни и времени**. Действительно, намерение понять «смерть изнутри» как терминальную ситуацию жизни естественно ведет к постановке вопроса, что такое «жизнь изнутри» (Конфуций говорил: «Не зная, что такое жизнь, можно ли знать смерть?»).

Едва ли не самое известное и само собой разумеющееся про жизнь — это ее временность (конечность) и времённость (в смысле «течения жизни»). Но «время» само понимается различно в разных случаях. Так, есть время, в котором (с оглядкой на которое) каждый из нас согласовывает свои действия с другими, размещает и ритмически организует свою жизнь. По сути, это — внешнее бесконечное циклическое время, эталоном которого служит регулярный ход часов. Есть время, зависящее, например, от настроения, которое принято именовать «псих(олог)ическим временем», — оно хорошо известно каждому, например, по смыслу фразы «как тянется время». Но есть время, как бы ортогональное двум предыдущим, но находящее в них свое выражение (а они в нем — свое основание), — время, подразумеваемое в выражениях: «время упущено» или, наоборот, «еще не пришло время» и т.п. За подобного рода констатациями стоит ощущение, что не жизнь протекает во времени, но именно она (жизнь) дает **всему свое время**. Причем, хотя многое (если не все) в нашем жизненном мире имеет **свое** время, но его наличие **для** меня означает, что **свое** время оно находит и в **моем** жизненном времени.

В самом деле, что значит «пришло время для...»? Не то ли самое, что бытие, для которого «пришло время», встречено бытийно понятным (понятным) в своей необходимости и уместности для меня, в моем жизненном времени?

Здесь **время — это раскрытие**. Потому — как соотносится оно с сознанием?

Прежде всего, **у сознания нет собственной темпоральности**. Поэтому раскрытое ему жизненное время сознание толкует **топологически**, например, принимая настоящее («теперь») за границу между прошлым и будущим, оставляя не истолкованным, пожалуй, только саму принудительность и необратимость передвижения фронта настоящего. В действительности, сознание укоренено в жизненном времени и черпает из него не только темпоральность, но и свою субъективность (субъектность) [16].

Принимая так определенное жизненное время за бытие человеческой жизни, мы можем, видимо, воспользоваться результатами экзистенциальной аналитики присутствия в «Бытии и времени» Хайдеггера (по сути, анализа экзистенциальной временности). В конечном счете, суть данного онтологического утверждения в том, что **изначальное время**, выявленное Хайдеггером в качестве (смысла) бытия вообще, применительно к человеку — как «экзистенциальная темпоральность», — с одной стороны, есть **изначальное время** его жизни, ее **бытие**, а с другой — то, что времени события его сознания (в отличие от их содержания, которое может быть «вечно»).

Итак, жизненное время **для** сознания есть выражение — **бытийное понимание** — жизненного процесса его носителя: человека как определенной целостности. Решающее значение в данном случае имеет то, что это есть выра-

жение жизни человеческого тела, применительно к которому слово «жизнь» несет свой исходный и наиболее основополагающий смысл. Или иначе: процессуальность жизни тела как носителя человеческого сознания простирается и присутствует в этом сознании как жизненное время (далее, как правило, просто «**время**»).

Смерть как последний сон

Очерченные выше фундаментальные свойства сознания вместе образует своего рода онтологическую систему координат, в которой теперь необходимо очертить то *a priori*, которое делает возможным данный нам *a posteriori* дискурс смерти.

Прежде всего, нетрудно заметить, что связь (отношение) тела и сознания, соответственно — бытийное понимание, может находиться в различных состояниях, вплоть до «потери сознания». Не значит ли это, что в зависимости от состояния в данный момент связи тела и сознания время может вести себя по-разному? И в самом деле, эффекты, которые можно трактовать как изменение течения времени, отмечались при нарушениях деятельности мозга [8, с.79–88]. Некоторые близкие искомым феномены — например, невероятно высокая скорость (отчетливость) восприятия и реакции, — издавна наблюдались во всякого рода практиках магии, эзотерических психотехниках, сеансах гипноза и т.п.

Обычный сон также демонстрирует этот фундаментальный факт. Действительно, события сновидения могут рассматриваться как события относительно «чистого» сознания — частично отключенного от внешнего мира («родного» мира тела) и предоставленного самому себе. Если сопоставить количество событий сновидения и ту длительность, которую они имели бы при «совершении наяву», с «реальной» длительностью сновидения, то очевидно, что **время во сне растягивается**, поскольку на его «единицу» теперь приходится гораздо больше событий сознания. Естественно предположить, что это «растягивание» времени связано с частичным **отчуждением тела**, чему на биологическом уровне соответствует функциональное разобщение и торможение физиологических процессов в состоянии сна.

При этом в сновидении человек сохраняет некоторое свое «я» и своеобразное **тело сновидения** (в совокупности их можно рассматривать как **персонафикацию души**), которое выступает участником соответствующих событий. Это **тело** можно трактовать как своего рода ментальную, то есть интенциональную «по содержанию», проекцию естественного тела человека, поддерживаемую целостностью самосознания (или «я для себя»). В бодрствующем состоянии организма это «внутреннее», интенционально-телесное «я» жестко замкнуто на природное тело человека и — в определенных пределах — имеет его как свое. Изоморфизм этих двух тел, как показывает, например, феномен фантомных болей, существует не всегда (а учитывая культурную релевантность телесности, можно утверждать, что никогда). То, что человек желал, намеревался и т.п. в бодрствующем состоянии, что должно было стать теми или иными событиями его жизни, что вызвало некие напряжения и деформации его сознания, но почему-либо не реализовалось во внешнем (телесном) мире и

осталось в качестве своего рода задания «внутреннему телу», получает возможность завершения-разрешения в картинах сна и действиях тела сновидения, когда «внешнее тело» частично отчуждается (см., например, [17, с.93–110]). Сновидение, таким образом, оказывается своеобразным внутренним **диалогом** — сознания с самим собой во время сна (и с исследователем, в качестве которого может выступать и сам сновидец, после). Причем все устроено именно так, что «я» обнаруживает себя внутри собственного — в бодрствовании — сознания как более или менее **чужого**, как **другого сознания**, создавшего странный, фантазмагорический мир и замкнувшего это «я» в данном мире.

С семиотической точки зрения данный диалог выглядит так, как будто **другое сознание** использует некоторый **визуальный код**, чтобы выражать (и тем осуществлять) как дневные переживания, так и состояния тела, например, болезнь или текущие ощущения внешнего воздействия на спящего. Кодовые системы разных людей имеют как индивидуальное своеобразие, позволяющее рассматривать код визуализации как определенный результат жизни данного человека, так и общие — для человека вообще, для людей одной культуры и т.п. — черты. На этом, в частности, базируются способы толкования снов, причем в любом из них мир сновидения трактуется как в той или иной мере «вывернутый наизнанку», как **карнавальный мир**.

Но ведь таков и загробный мир! Предельно ясно это констатирует «Тибетская книга мертвых», указывая, например, на амбивалентность являющихся божеств: ужасные божества — те же добрые, только разгневанные, и они, если их «правильно понять», приведут к спасению. Карнавален и весь православный «путь на Небо» — с лукавыми бесами и препирательствами между ними и ангелами-сопроводителями души. Даже в сугубо протокольных, казалось бы, воспоминаниях реанимированных американцев [6] можно найти карнавальные черты. В частности, иеромонах Серафим (Роуз), исходя из того, что «не всякое существо, воспринятое как ангел, есть ангел на самом деле, “потому что сам сатана принимает вид Ангела света” (2 Кор 11.14)» [7, с.178], замечает амбивалентность в «светящемся существе» и отказывает ему в ангельской природе.

Таким образом, суммируя все вышесказанное про сон и сновидения, можно утверждать, что **сон** есть подобие, или своего рода **прецедент ситуации смерти**: по терминирующей структуре сознания (включая отчуждение тела) и даже по жанру (логике построения) видений. В нем мы и находим, хотя бы отчасти, искомое *a priori* смерти.

Собственно, известное **уравнивание сна и смерти** есть общее место практически во всех культурах. В древнегреческой мифологии бог смерти и бог сна — Танатос и Гипнос — братья-близнецы, сыновья Ночи. Это касается не только внешних признаков состояний сна и смерти. Для всех архаических культур характерно убеждение в том, что в своих сновидениях человек может посещать загробный мир (или его оттуда могут посещать). И христианские источники при определенных условиях принимают виденные во сне картины потустороннего мира за «подлинные». Отчеты о клинической смерти также не опровергают этой аналогии. Люди рассказывают о том, что они видели во время смерти, так, как если бы они рассказывали свой сон, пусть необычно яркий и в высшей степени правдоподобный. Полет или падение,

встреча с умершими ранее близкими и друзьями, «светящееся существо», живые картины прошлого и т.п. (с обязательными индивидуальными и культурными вариациями), как и способность до определенного момента слышать происходящее вокруг, — все это скорее подтверждает справедливость отождествления сна и смерти, чем противоречит ему⁸ (как и то, что люди не всегда помнят о каких-либо (пред)смертных видениях).

Наиболее важное различие в подобии сна и смерти — в том, что сопоставимые со сном характеристики смерти носят **предельный** характер. Отсюда следуют по меньшей мере две вещи.

Во-первых, во время сна сознание не полностью охвачено структурой **другого сознания**, а потому всякое сновидение имеет как бы второй порядок реальности для человека, и тем уже безопасно. Если человеку снится кошмар, если его тело сновидения подвергается насилию, испытывает «физические» и «душевные» страдания, то сознание может (и, как правило, делает это) «вернуть» тело сновидения в биологическое тело, безопасно покоящееся в постели⁹. Но когда тело умирает, когда рассогласование и торможение жизненных процессов носит необратимый и радикальный характер, оно отчуждается настолько, что сознанию с некоторого момента уже некуда «вернуться», оно практически не может выйти из структуры терминирующего **другого сознания**, которое, тем самым, оказывается предельно возможной **целостностью** человеческого существования. Тело сновидения оказывается без спасительной поддержки природного тела, в полном одиночестве, а само сновидение становится единственной, последней и потому истинной реальностью. Каким бы оно ни было — выйти из него невозможно. Душа действительно, как представляли себе люди еще архаической культуры, в момент смерти «уходит из тела», но (и этого они не предполагали) уходит в сознание, т.е., в известном смысле, в саму себя. Иными словами, **умирающий уходит в свое сознание**, которое становится последним его прибежищем, окончательным «потусторонним» миром. Поэтому **смертное сновидение радикально реальнее обычного**.

Вероятно, именно в этом причина того внутреннего правдоподобия, с которым переживают видения клинической смерти реанимированные пациенты (свою роль в этом, очевидно, играет и то, что режим видений начинается в бодрствующем состоянии сознания и развивается параллельно ему, а также дезориентация понимания). Главным лейтмотивом «Тибетской книги мертвых», тем знанием, осознание которого полагается в ней достаточным условием Освобождения, служит тезис о том, что мир, предстающий перед человеком за порогом смерти, есть порождение («отражение») его собственного сознания. И это не просто метафизическое утверждение — оно подтверждается самой «механикой» потустороннего мира, которую мы теперь можем вскрыть, исходя из специфики топологии сознания. Именно, с одной стороны, «Книга» гласит: «Не в силах задержаться на одном месте, ты часто будешь испытывать беспокойство, тревогу и страх» [8, с.105], а с другой — ужас

⁸ Феномены «out-of-body-experience» (переживание пребывания вне тела) также, вообще говоря, не являются сугубо специфическими для смерти. Путь их истолкования, по моему мнению, следует искать в разработке **топологии сознания**.

⁹ Из этого следует, в частности, что сон/сновидение может быть **ситуацией**.

или соблазн перед увиденным влекут умершего дальше, к новым встречам, т.е. «внутреннее» состояние находящегося в посмертном мире «я» превращается в соответствующую «внешнюю» мизансцену, которая усиливает испытываемое «я» чувство или вызывает новое и т.д. (эффект «сферы Клейна»). Единственный способ остановиться, разорвать этот замкнутый круг — это размышлять («только не думай, что ты — размышляешь» (там же, с.104)), «понять, что они <видения> — лишь отражения моего собственного ума» (с.44, 48, 50 и др.) и «слиться воедино» с подходящим образом видения.

Во-вторых, **смертное сновидение бесконечно**. Раз жизненные процессы замедляются до нуля, то жизненное время должно растягиваться для умирающего до бесконечности; и чем более замедляются процессы, приближаясь к точке своего полного прекращения — что внешним наблюдением констатируется как окончательная смерть организма, — тем более медленно оно идет к этому пределу, а потому **сознание никогда границы смерти (как исчезновения) в самом себе не достигает**. Процесс окончательного умирания, который для внешнего наблюдателя длится, как правило, минуты, для сознания умирающего становится вечностью, точнее, внутренней бесконечностью времени. Многие из тех, кто рассказывал Моуди о своем пребывании вне тела, указывают на то, что «время утратило свою реальность», что события в их видениях развивались вне всякой связи с обычно присущим человеку чувством реально-го времени. Об этом же так или иначе говорят и другие источники.

Таким образом, смерть — это своеобразный способ самосохранения сознания: сознание умирающего исчезает для живущих, но не для себя самого. Следовательно, чтобы объяснить «потусторонний мир» требуется **всего лишь** понять (пред)смертные видения как проявление, визуализацию в сознании тех процессов, которые происходят как в теле, так и в душе умирающего.

Культура, жизненный путь и участь человека «после смерти»

«Какие сны приснятся в смертном сне?..» Вопрос Гамлета действительно радикален. Если светлые и радостные, то вот вам и рай. Если темные, кошмарные — ад. То и другое — без конца.

Но, кажется, у Моуди никто не упоминает ада?

Возможно, это связано с теми изменениями в культуре, которые Арьес назвал «концом ада». «В XVII в., — пишет он, — даже святой страшился ада, как бы велики ни были его вера и добродетель... Для благочестивого христианина XIX в. ад — догма, ... чуждая его миру чувств» [1, с.386].

Можно предложить и еще одно объяснение, основанное на параллели сна и смерти. Известно, что сон имеет две фазы: «быструю» и «медленную». Обычно человек хорошо помнит те сновидения, которые он переживал в быстрой фазе, они яркие и правдоподобные; а вот «ночные страхи» обычно связаны с фазой медленного, глубокого сна — человек просыпается в испуге и либо ничего не помнит, либо сохраняет какие-то смутные воспоминания о монстрах, угрозе смерти, иных ужасах... Естественно предположить, что начальный этап умирания (агония) гомологичен быстрой фазе сна (особенно, если человек умирает в сознании), а дальнейшие — медленной. Косвенное подтверждение этому мы видим и в православном учении, и в тибетском

буддизме: вначале происходит посещение рая (явление мирных божеств), а затем уже — ада (гневные божества, Сидпа Бардо). Более того. Реаниматор Морис Роулингс, предположив, что Моуди и другие психиатры, никогда сами не занимавшиеся реанимацией, не вполне корректно проводили свои исследования, решил сам заняться этим вопросом и обнаружил, что неприятный опыт столь же част, как и приятный. «Я установил, — пишет он, — что... неприятные опыты настолько отвратительны,... что удаляются из сознательной памяти. Вот почему умиравшие или запомнили приятные опыты, или вообще не запомнили ничего» (цит. по [7, с.207]). Эти видения совпадали с теми, что опубликовал Моуди, до момента выхода из туннеля. Но затем умирающие «оказывались не в светлом окружении, а в мрачной... обстановке, где их встречали страшные человекоподобные существа, притаившиеся в темноте или возле огненного озера. Ужасы превосходят всякое изображение, и их трудно вспомнить» (там же).

И все же, как можно заключить из предыдущего анализа, более значимую роль, чем различие фаз сна, в содержательном предопределении посмертного «рая» или «ада» играет **культура**. Принимая («с молоком матери») ту или иную культуру, человек делает первый шаг к соответствующему посмертному миру: христианин умирает не так, как буддист, буддист — не так, как атеист и т.д. Остальные шаги суть то, что принято именовать «жизненным путем»: если содержание сновидений человека есть своего рода функция событий его бодрствования, то и содержание «посмертного существования» может быть только некоторым итогом его жизни.

Важность ухода человека в «мир иной» с **легким сердцем (душой)** понимали во все времена. В центре средневековых «*artes moriendi*» был сам час смерти человека. «Человек! — предупреждает умирающего Савонарола в «Искусстве благой смерти», — Дьявол играет с тобой в шахматы и пытается овладеть тобой и поставить тебе шах и мат в этот момент» (цит. по [1, с.124]). Дьявол разворачивает перед умирающим картину его дурных деяний, чтобы вызвать у него отчаяние, или, наоборот, инициирует у него тщеславие в оценке его жизни, он может вызвать гнев или ярость и т.п. Все это — прямые пути в ад. В последующую эпоху преувеличение значимости момента смерти была подвергнута критике (но только в наше время правилом стала смерть среди бездушной медицинской аппаратуры и анонимного персонала в белых халатах). Пришло осознание, что для **благой смерти** необходима праведность в течение всей сознательной жизни.

В процессе смерти душа действительно **освобождается** от тела (и переживает это в образах «выхода из тела») — следовательно, и от всех тех возможностей своего изменения, которые могут быть достигнуты действиями человека во внешнем мире (например, монашеским подвигом или просто добрыми делами). Ничего изменить уже нельзя — душа остается только с тем, что накопила в течение жизни. **Ситуация смерти — итоговая ситуация:** смерть освобождает человека от всякого долженствования миру, но она же лишает его возможности «восполнять себя из будущего» (см. [5, с.111–112]).

Только ситуация смерти дает человеку возможность **убедиться на собственном опыте**, действительно ли смерть имеет особенное значение, выходящее за рамки общей негативности естественного хода его жизни.

Ведь в каждый момент нашей жизни мы неизбежно и необратимо утрачиваем что-то жизненное (свежесть чувств и яркость восприятия мира, надежды и стремления, перспективы...) — почему же это значит для нас (и страшит) так пренебрежимо мало в сравнении со смертью (страхом смерти)?

Но что значит в данном случае «убедиться на собственном опыте»? Конечно, это не тот регулярный опыт, который может быть положен в основу научного знания, это — «исторический опыт», понятие которого, в частности, разыскивает Гадамер, чтобы основать на нем свой вариант герменевтики [3, с.410—420]. «Это тот опыт, — пишет он, — который сам должен быть постоянно приобретаем и от которого никто не может быть избавлен» (с.419). Над процессом конституирования такого опыта никто не властен, он определяется не удельным весом наблюдений как таковых, но **согласованностью**, возникающей вследствие того, что испытующее сознание совершает поворот, именно: обращается к себе самому и через отрицание неверных в данном случае презумпций приходит к согласию с собой. Каждая фаза процесса получения опыта характеризуется тем, что обретающий опыт обретает также и новую открытость для нового опыта, чтобы в результате придти к тому, «что уже не подлежит отмене». «Подлинный опыт есть тот, в котором человек сознает свою конечность. Могущество и самоуверенность его манипулирующего рассудка находят здесь свою границу. Убежденность в том, что все можно переделать, что для всего есть свое время и что все так или иначе повторяется, оказывается простой видимостью» [3, с.420]. Таким образом, **опыт ситуации смерти есть в высшей степени подлинный исторический опыт**, необходимость которого (отсроченная в своем осуществлении) придает историчность всякому иному опыту человеческой жизни. Неудивительно поэтому, что опыт переживания смерти существенным образом изменяет личность «воскресшего» человека (поскольку личность вообще формируется историей).

Каким образом, однако, очерченная выше структура опыта может быть воплощена в визуальном дискурсе смерти? Не в форме ли суда?

Действительно, **суд**, во-первых, присутствует в ситуации смерти как особое сценическое действие: будь то оценка прошедшей жизни внутренним «я» (в ходе демонстрации «кинофильма»), воздушные мытарства или суд Бога Смерти. Во-вторых, вся ситуация смерти, ее целое, есть своего рода суд и не то испытание (как в средневековом судебном процессе), не то воздаяние-исполнение приговора: погружение умершего в тот мир, который он заслужил своей земной жизнью. Если первый суд есть **суд рассудка**, то второй — **суд страстей**. Причем и здесь действует карнавальная, зеркальная логика: если в жизненном мире мы привыкли считать свои эмоции, желания и переживания «внутренним», субъективным делом, а «внешние» происшествия — не зависящими от них, объективными, то в потустороннем мире все оказывается наоборот: страсти объективируются и создают «внешнее окружение». Фигурально выражаясь, страсти уходящей жизни судят человека, судят «я» самосознания. «Бардо Тёдол» говорит об этом самым недвусмысленным образом, начиная с концепции кармы; отчасти и православие, но оно пытается восстановить «нормальную логику» (умершего судят за его страсти). Таким образом, первый суд (т.е. сцены суда) есть лишь структурный элемент второго, **последнего суда**.

Метафора суда — в связи с историчностью опыта смерти — перебрасывает наше истолковывающее понимание в новую, особую плоскость. Суд, в плане его культуросообразного понимания (особенно для русского народа), всегда значит больше, чем просто процедура разрешения конфликтов правовым путем. Именно: типическим является ощущение взаимосвязи **суда** и **судьбы**. Во-первых, в фактическом суде всегда так или иначе речь идет о судьбе человека. Во-вторых, само попадание под суд рассматривается как судьба. Наконец, вообще подсудность человека, т.е. то, что он может быть взят и предан суду,— также, в известном смысле, судьба. То есть в понятии судьбы соединяются три момента: судьба как участь человека, как предопределенный результат и как некоторая высшая инстанция, распоряджающаяся, в первую очередь, **значением** его поступков; причем последний момент по сути включает в себя предыдущие. Таков уже древнегреческий **Рок**: трагический герой, заведомо зная о своей участи, идет ей наперекор; однако значение его поступка для дальнейшего определяется внешним контекстом, который герою не подвластен и истина которого от него скрыта. То есть **судьба есть форма «другого сознания» о человеке**, без того, чтобы он об этом знал или мог воспрепятствовать. Нетрудно видеть, что окончательную, наиболее полную, совершенную реализацию судьба как **собственная** судьба человека получает в ситуации его смерти (Ср.: «Лишь бытие свободным для смерти дает присутствию не условную цель и вталкивает экзистенцию в ее конечность. Будучи выбрана, конечность экзистенции... вводит присутствие в простоту его **судьбы**. Этим словом мы обозначаем заключенное в собственной решимости исходное событие присутствия, в котором оно, свободное для смерти, **передает** себя себе самому в наследованной, но все равно избранной возможности» [4, с.384].).

Возвращение

По этой путеводной нити темы судьбы мы возвращаемся «из» ситуации смерти в нашу герменевтическую ситуацию, как ситуацию «для» жизни. Отчуждение естественного тела и самосохранение души в себе самой, предельное «другое сознание в себе самом», последний суд и испытание-воздаяние... Можно ли утверждать, что вот это и есть сущность «смерти изнутри»?

По меньшей мере, это — экспликация **архетипа (идеи) Смерти**.

Как архетип он изначально присутствует в сознании каждого человека — или, следуя Юнгу, в «коллективном бессознательном» — и мы сделали лишь то, что могли, а могли только одно: выявить и прояснить архетипическую структуру смерти. Зато теперь видение этой структуры позволяет переосмыслить собственную жизнь не только как индивидуальную, в узких рамках социально допускаемой «личной жизни», но и в более широких контекстах. «Под подозрением» оказываются все рамочные структуры культуры — поскольку любая **рамка** суть «другое сознание в себе самом», — которые (пред)полагают отчуждение естественного тела в свою пользу, амбивалентность и «превращение опасений в явь». Но ведь такова **власть**, в сути всего многообразия своих проявлений, такова **техника**, такова едва ли не вся культура!..

Не означает ли это, что зеркальная логика ситуации смерти в ходе ее (ситуации) герменевтического анализа сработала до конца: произошло «возвраще-

шение к истокам» нашей жизни, к моменту **неосознанного** отказа от самих себя в пользу структур власти, техники, культуры в целом? Соответственно: герменевтика смерти вывела нас в ситуацию, когда **еще возможно** свободное пересоздание себя, самостоятельный выбор своей собственной судьбы?

Литература

- Ф.Арьес. Человек перед лицом смерти. М., 1992.
- Ф.Хузман. Об образе и смысле смерти. (История, физиология и психология проблемы смерти). М., 1997.
- Х.-Г.Гадамер. Истина и метод: Основы философской герменевтики. М., 1988.
- М.Хайдеггер. Бытие и время. М., 1997
- М.Бахтин. Эстетика словесного творчества. М., 1979.
- Р. Моуди. Жизнь после жизни. (Исследование феномена продолжения жизни после смерти тела). М., 1991.
- Православные свидетельства о судьбе души по смерти тела. //Тибетская книга мертвых. М.,1995.
- Тибетская книга мертвых. М., 1995.
- Мозг и сознание (философские и теоретические аспекты проблемы). М., 1990.
- Г.П.Щедровицкий. Синтез знаний: проблемы и методы. //Избр. труды, М., 1995.
- В.В.Никитаев. Пресса и журналистика в рамках культуры. //Вопросы философии, 1998, №2.
- В.В.Никитаев. Онтологии и проблема технической реальности. //Вопросы методологии, 1997, №3–4.
- М.Фуко. Что такое автор. //Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. – М., 1996.
- Р.Барт. Смерть автора. //Избр. работы: Семиотика. Поэтика. – М., 1994.
- А.Ш.Тхостов. Топология субъекта (опыт феноменологического исследования) //Вестник Московского Университета. Сер. 14, Психология. 1994, № № 2,3.
- М.Мерло-Понти. Временность. //Историко-философский ежегодник' 90.– М., 1991.
- В.М.Розин. Психология и культурное развитие человека. М., УРСС, 1994.
- Сад демонов. Словарь инфернальной мифологии Средневековья и Возрождения. – М., 1998.